



**III FÓRUM GOIANO DA PÓS-GRADUAÇÃO EM
HISTÓRIA**

**XVI SEMINÁRIO DE PESQUISA DA PÓS-GRADUAÇÃO
EM HISTÓRIA UFG/ PUC GOIÁS**

ANAI S

**III Fórum Goiano da Pós-Graduação em História
&
XVI Seminário de Pesquisa da Pós-Graduação em
História UFG/ PUC Goiás**

12 e 13 de junho de 2023

ANAIS

**Elias Nazareno
Renata Cristina Nascimento
Thaís Alves Marinho**

**Goiânia
2023**

**III Fórum Goiano da Pós-Graduação em História
&
XVI Seminário de Pesquisa da Pós-Graduação em História UFG/ PUC Goiás**

Realização

**Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás
Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás
Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Goiás
Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio
Programa de Pós-Graduação Mestrado Profissional em História
Mestrado profissional em Ensino de História UFG**

Organização Geral

**Dr. Elias Nazareno
Dra. Renata Cristina Nascimento
Dra. Thaís Alves Marinho**

Edição dos Anais

**João Marcelo Farias
João Victor Nunes Bernardes
Renata Cristina de Sousa Nascimento
Wemerson dos Santos Romualdo**

Capa

**Pintura rupestre em Serranópolis/GO – Foto de Weimer Carvalho.
Disponível em: <https://opopular.com.br/cidades/pinturas-rupestres-de-sitios-em-serranopolis-est-o-ameacadas-1.70946>**

Apoio



**III Fórum Goiano da Pós-Graduação em História
&**

XVI Seminário de Pesquisa da Pós-Graduação em História UFG/ PUC Goiás

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 o arquivo original de cada autor.

**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: NAZARENO, Elias.; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa; MARINHO, Thaís Alves. Anais do **III Fórum Goiano da Pós-Graduação em História & XVI Seminário de Pesquisa da Pós-Graduação em História UFG/ PUC Goiás**. Goiânia: UFG e PUC Goiás, 2023.

ISSN 2176-6738

SUMÁRIO

A Cidade de Goiás e as Ressonâncias da Vida Cultural e Artística na Constituição do Maestro João Ribeiro como Sujeito de uma História	09
A Construção da Semântica do Atemporal nas Biografias de Gabrielle Chanel	18
A Construção do Santo na Literatura Religiosa Medieval.....	27
A Fraude (1968): Sobre a História do Cinema Goiano e as Lentes de um Cinema Novo	37
A Gestão do Patrimônio Cultural: O Acervo Fotográfico, Fílmico e de Diários de Campo do Fotógrafo e Cineasta Jesco Von Puttkamer	48
A História Pública em Morrinhos/GO: A Invenção da Cidade a Partir de Dois Historiadores Públicos Locais	60
A Invisibilidade Feminina na Historiografia de Itapuranga	70
A Literatura dos Judeus Sobreviventes dos Campos Publica no Brasil: Recepção, Memória e Migração (1960-1980)	80
A Mercantilização e Espetacularização da Romaria de Carro de Boi em Goiás: O Desafio de Preservação Deste Patrimônio Histórico Frente às Transformações da Contemporaneidade	93
A Preservação do Patrimônio Histórico-Cultural do Estado de Goiás Presentes no Memorial Bernardo Sayão em Ceres	105
A Representação do Conflito Entre Guelfos e Gibelinos na Divina Comédia de Dante Alighieri	114
A Visão Missionária, as Estratégias de Evangelização e a Educação Presbiteriana Frente ao Desenvolvimento Varguista no Vale do São Patrício (Goiás)	124
Administração Colonial em Minas Gerais no Século XVIII: Possibilidades e Caminhos Para Pesquisa	137
Análise do Discurso Contra o Protestantismo Produzido no Jornal Santuário da Trindade (1922-1931)	147
As Amazonas na Literatura de Viagem do Século XVI	160
As Gerações de Testemunho nas Obras de Art Spiegelman	170
As Populações Indígenas No Contexto da Produção Historiográfica do IHGB no Século XIX	179
As Relações da História com a Morte em Anápolis: O Cemitério São Miguel Como um Local de História e Memória	191

Aspectos Comparativos da Educação Integral nas Perspectivas Neoliberal e Decolonial	203
Autor(es) em Gravuras do Século XVI: As Produções de Johannes Stradanus	214
Benzimento: Religiosidade, Medicina Popular e Saberes Tradicionais	225
Camadas, Polisssemia, Sociabilidade e Itinerário: Conceitos e Métodos Para uma Pesquisa do Conceito de Subdesenvolvimento na Obra de Celso Furtado (1959-1978)	234
Casa da Ponte – Itauçu/ Goiás: Símbolo de Resistência Para a Construção do Espaço de Memória de Uma Cidade do Sertão Goiano	244
Casa de C Maria e Cadeia da Cidade de Goiás: Simbolismo e Representação de Poder na Arquitetura Colonial Oficial	253
Cidadania e Indígenas na Cidade de Formoso do Araguaia, Estado do Tocantins	262
Colonialidade do Saber – Estrutura que Mantém o Padrão Mundial do Poder Capitalista ...	275
Conceito de Religião e Santidade no Movimento Milenarista de Santa Dica	286
Cosmo Ornamental e Instrumental Nawê	295
Dar, Receber e Retribuir: O Avassalamento no Governo de José de Almeida Vasconcelos nos Sertões de Angola e dos Guayazes	306
“Desenhando uma Assistência à Maternidade e Infância em Goiânia (1937-1945)”	315
Edificação e Incorporação Social da Casa de C Maria e Cadeia na Cidade de Goiás (1824-1850)	326
Educação Patrimonial a Luz do Luar no Palácio de Tábuas: Encontros Possíveis Entre o Museu do Catetinho e Público EJA	336
Ensino Religioso nas Escolas Públicas do Brasil: Uma Análise a Partir da BNCC	348
Entre a Aparência e a Saúde: Os Cosméticos de Trotula de Salerno nos Séculos XI-XII	358
Exame Nacional do Ensino Médio e Acesso ao Ensino Superior no Brasil: Velhas História, Dilemas Presentes	368
Feminismo e suas Contribuições para o Campo Historiográfico e o Desenvolvimento da História das Mulheres	378
Folia de Reis em Itapuranga – Compartilhamento de Saberes, Memória e Significados	391
Folia do Divino em Matrinchã (GO) e seus Rituais Finais no Distrito de Jeroaquara (Santa Rita)	402

Formação continuada docente para o uso das Ferramentas Digitais durante o Período Pandêmico (2019-2021)	413
Gilberto Freyre e a Ditadura Civil-Militar (1964-1968)	424
História, Memórias e Patrimônio Cultural: O Inventário dos Saberes e Fazeres no Mercado Central de Goiânia	436
Identidade Cultural e Educação: A Alfabetização de Estudantes Ciganos no Município de Itumbiara	448
Ideologia e História: Nelson Rodrigues e Odulvado Vianna Filho na Difusão dos Pensamentos Comunista e Anticomunista no Brasil	459
Lavrinhas de São Sebastião: Uma Fazenda Escravista e a Formação de Quilombos no Alto Tocantins	469
Liberdade de Consciência e de Crença e o Ensino Religioso Sob uma Perspectiva Pluralista	477
Mulheres Indígenas nos Espaços de Poder: Uma Análise da Trajetória das Organizações Comunitárias ao Congresso Nacional (1986/2023)	489
Narrativas Expográficas no Museu Histórico de Jataí: Silêncio, Ausência e Protagonismo (2016-2019)	497
“Nueva Corónica y Buen Gobierno” de Felipe Guaman Poma de Ayala: Linguagem, Iconografia e Fronteira Epistêmica	508
O Acervo Histórico-Arquivístico do Poder Judiciário em Goiás	518
O Chafariz da Boa Morte Entre Contextos Históricos, Artísticos e Patrimoniais	529
O Cristianismo e sua Difusão na Antiguidade Tardia	542
O Direito a Habitação: Surgimento do “Residencial Conquista em Itaguari”	551
O Livro da Paz da Mulher Angolana: Heroínas Sem Nome: O Estado da Arte	562
O Neoliberalismo e o Racismo	574
O Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena (UFG) Como Espaço de Efetivação de Uma Educação Sob a Perspectiva da Interculturalidade Crítica	583
O Sistema da Arte Como um Ritual do Homo Sapiens Moderno	594
Oposição Contra Hegemônica: O Movimento da Negritude Frâncofono (1930)	605
Os Cantos e a Comida da Folia de Santos Reis: Comunidade Quilombola do São Felix de Matrinchã – Goiás	615

“Os Gays Não são Semideuses. A Maioria é Fruto de Consumo de Drogas”: Quando a Democracia não Chega à População LGBTIA+ (1978-2022)	627
Os Impactos da Ditadura no Brasil: O Movimento Estudantil em Meio a Política Goiana	640
Pac-Cidades Históricas: A Importância da Preservação Histórica do Mercado Municipal	651
Patrimônio Cultural Afro-Brasileiro no Quilombo Alto Santana Cidade de Goiás (GO)	663
Patrimônio Cultural Firminopolense: A Folia de São Sebastião e suas Singularidades	673
Patrimônios (In) Visíveis e Inventários Participação da Fundação Museu Couros de Formosa/GO: Patrimônio Cultural, Educação Patrimonial, Experiências e Narrativa	685
Protagonista: Por um Feminismo Latino-Americano	697
Protestantes em Goiás: Ideologia, Cotidiano e Legitimidade Religiosa nas Primeiras Décadas do Século XX	705
Quilombo Alto Santana na Cidade de Goiás: Um Outro Olha Sobre o Patrimônio	712
Reflexões Sobre o Livro Didático e o Ensino de História do Brasil: Representações Sobre a Diversidade Cultural	722
Regeneración Um Periódico de Combate	732
Socialismo ou Capitalismo no “Tribunal do Povo”: Notas Sobre o Debate Entre Luiz Carlos Prestes e Robertos Campos em 1985	744
Trajetórias de Mulheres Negras na Universidade: Escrevivências e Resistências	756
Usos das Memórias e o Projeto de Nação Brasileiro	779
“Você Aqui Jaz o Necrotério dos Vivos”: A Necropolítica (re)apresentada por Eduardo Taddeo	788

A Cidade de Goiás e as Ressonâncias da vida cultural e artística na constituição do Maestro João Ribeiro como sujeito de uma História

Katiane Di Silva Peres Naves¹

Introdução

Um local surgido no ciclo do ouro, com toda sua movimentação em busca desse precioso metal, fez com que Goiás ganhasse destaque, sobretudo por ter sido a primeira capital provinciana a se instalar para além do limite do *Tratado de Tordesilhas*, como referência Tamaso (2007, p. 36): “Dado histórico importante foi o fato de ser a Villa Boa de Goyaz, oficialmente, o primeiro núcleo urbano para além do Tratado de Tordesilhas, que definia o território português”. Esse grande feito do bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva fez com que mesmo um pequeno agrupamento de pessoas ali se instalasse e desenvolvesse uma vila com atividades administrativas e que com o decorrer do tempo, fosse se tornando um local de grande desenvolvimento cultural entre seus moradores, que buscavam sempre suas referências nos grandes centros urbanos da época.

A velha cidade de Goiás projetou vários nomes que se destacaram no meio cultural, demonstrando que apesar de ser relacionada como local de decadência econômica, social, política, Goiás era um celeiro de atividades culturais. Se destacaram nomes ligados à literatura, como Rosarita Fleury, Leodegária de Jesus, Hugo de Carvalho Ramos, Cora Coralina, na música também foram referências: Nanhá do Couto, Edilberto Santana, João Riberio da Silva, Edméa Camargo e tantos outros que se destacaram individualmente e na formação de orquestras e bandas.

O maestro João Ribeiro da Silva teve aprimorado desenvolvimento na arte de compor peças musicais nos mais variados estilos, indo desde as melancólicas valsas e jazz até os animados *fox trot* e marchinhas carnavalescas, sendo estas as que mais projetaram seu nome como compositor. Indagamos: como o ambiente e a vida cultural na Cidade de Goiás possibilitou o desenvolvimento musical na pacata cidade através das atividades musicais do maestro João Ribeiro? Teria a transferência da capital apagado culturalmente a cidade de Goiás obstaculizando experiências culturais e musicais como as do maestro João Ribeiro? Subsidiando os caminhos para a resposta a essa problemática, Lázaro Ribeiro de Lima menciona em sua dissertação de mestrado *O Entre-Lugar das Performances Culturais nas Sessões de Cinema na Cidade de Goyaz de 1909 a 1937* que:

¹ Mestranda PROMEP/UEG; katianeeperess@gmail.com; Orientador: Thiago Fernando Sant’Anna.

Em entrevista à folclorista Regina Lacerda, publicada na Folha de Goyaz de 02 de setembro de 1956, João Ribeiro ressaltava as suas músicas mais tocadas em eventos sociais, bailes de carnaval e palco dos cinemas, executadas principalmente pela orquestra Ideal: Por sua causa , Minha Maria, Costura , Veneno , Você é Mais do que Bonita , Bola Vermelha , Eu só Quero Ver (letra de Pedro Gomes) Menina e Moça , Você Está Ficando Indiferente , Pedacinho do Céu , Orgia , Olha a Polícia , No Carnaval , entre outros títulos. A maioria das composições era feita em parceria com Inácio Xavier da Silva (Iamerô), Nice Monteiro, Eliafar Abud, Euler de Amorim, Edilberto Oswald Arruda (Bidú) (LIMA, 2019, p. 40)

Goiás, em fins do século XIX e início do século XX, tinha uma intensa atividade cultural, não ficando para trás, se comparada aos grandes centros urbanos desse período. De toda forma, não é possível atribuir à Goiás a imagem de território decadente sequer sem desenvolvimento cultural.

Apesar de distante do litoral, contando com a dificuldade de acesso, devido às precárias condições de suas estradas além da quase inexistência de meios de transporte eficazes, ainda assim a velha capital não ficou para trás quando se fala de desenvolvimento intelectual e projeção de nomes nas atividades artísticas. Foi um local onde aqueles que dispunham de condições financeiras satisfatórias buscavam se aperfeiçoar nos centros mais desenvolvidos e os que não dispunham dessas condições eram agraciados pelo envolvimento que tinham com os primeiros. A musicista Belkiss Spenciere C. de Mendonça, no livro *A música em Goiás*, relata: “Com o desenvolvimento do aprendizado musical, os vocacionados, que logravam progredir na arte, sentiam logo o desejo de se agregarem a outros, formando conjuntos”. (MENDONÇA, 1979, p. 62). É demonstrado o quanto a sociedade envolta no círculo cultural não só desejava se exprimir, como também buscava repassar seus aprendizados, caracterizando um grupo forte em torno e em busca do contínuo crescimento cultural.

A cidade de Goiás foi citada ao longo da história como local de decadência, sem prospecção modernizante, carregou sobre si o fardo de que era o motivo de tanto atraso no desenvolvimento do Estado de Goiás, Chaul menciona no livro *Caminhos de Goiás* que:

Em nome de que desenvolvimento ou progresso se afirmam as necessidades de uma sociedade? Acreditamos que a ideia de progresso- que premedita um futuro determinado para a Província- torna os olhares dos que a veem incapazes de enxergar algo além da miséria e da decadência, do concreto de um cotidiano de miséria vivido pela sociedade local; o tema da decadência, cuja outra face é o progresso, dirige os olhares para uma sociedade ideal, construída a partir dos moldes europeus, com conotações de desenvolvimento. As análises então se fazem com base no futuro e no passado e nunca no presente. (CHAUL, 2001, p. 72)

Goiás era analisada pelo declínio ocorrido com inexistência do ouro e a dificuldade em avançar o crescimento econômico pautado nas economias de base agrícola e pecuária e o olhar na modernidade europeia, fazendo parcas comparações, colocavam a cidade em local de desvantagem.

Ao analisar mais detalhadamente o contexto da vetusta cidade, descortinam-se suas atividades, dentre outras, as culturais, que pulsantes como eram, projetaram inúmeros artistas em suas

paragens e outros que conseguiram maiores projeções, sobressaindo para além das delimitações da Serra Dourada.

Aos poucos vão sendo analisados e/ou reconhecidos artistas que fizeram parte das atividades culturais da cidade, mas que não tiveram o reconhecimento merecido. Dentre eles, podemos identificar o Maestro João Ribeiro da Silva cuja história já fora citada por autores como Belkiss Spenciere Carneiro de Mendonça (1979); Maria Augusta Calado de Saloma Rodrigues (1982); Lázaro Ribeiro de Lima (2019), os quais enalteceram a relação deste personagem com a composição musical.

O maestro João Ribeiro da Silva nasceu na cidade de Goiás, na década inicial do século XX, falecendo em 1957. Teve uma vida breve, porém intensa em produções de peças musicais. Viveu quando Goiás contava com uma efervescência cultural intensa. Já que desde o século XIX, havia a preocupação entre uma parte da sociedade vilaboense em desenvolver várias atividades culturais. Nessa mesma época a cidade já dispunha do hábito de reunir às noites calorentas nas grandes salas das casas ou em ambientes públicos para ouvirem os músicos tocarem ou para declamações de poesias e sessões literárias. Algumas das reuniões realizadas nas noites de Goiás, podemos citar, foram as noites em torno de saraus, quermesses, recitais musicais e encenação de peças teatrais – as conhecidas noites abolicionistas, conforme investigou Thiago F. Sant’Anna (2006, p. 10).

Goiás que aparece na história como um acampamento fundado por bandeirantes que chegaram às terras agrestes e hostis do Brasil em busca de povos indígenas e reservas de ouro. Teve por pouco tempo um auge da produção aurífera, o que ocasionava além dos problemas administrativos e econômicos, um caminhar para a decadência, que muitas vezes era apresentada principalmente por viajantes que exploravam afim de estudar o interior do Brasil por seus aspectos biológicos, antropológicos, sociais, econômicos e, outros de interesse do centro de colonização. Chaul relata através da fala de Paulo Bertran que:

A decadência, vezes tantas ressaltada pelos viajantes da época existiu em termos, a mineração sempre foi um negócio cigano e virulento. Após toda fase de riqueza abundante compreende-se logo o desapontamento e prostração do pós-aurífero. (CHAUL, 2001, p. 40)

Com a queda da produção do ouro, passando a seguir para o desenvolvimento da produção da pecuária e da agricultura, não houve decréscimo demográfico, estas já coexistiam junto à mineração e passam a receber mais incentivos, como relatado por TAMASO (2007, p. 36): “Algumas medidas foram tomadas no sentido de estimular a agricultura, a pecuária e o comércio destes produtos, tais como: a isenção de dízimos para lavradores que cultivassem a terra próxima à margem dos rios”. A vida econômica da Província era marcada por um período de transição do ciclo do ouro para a

implantação da lavoura, que já era incentivado pelo governo de D. José de Almeida Vasconcelos Several de Carvalho, no ano 1772, como relatado abaixo:

Por dificuldades de meios de transporte para o exterior e desalentadores dispositivos legais, a atividade que se manifestara promissora no início, foi se transformando em produção de consumo configurando-se, depois, em produção de economia doméstica. (LACERDA, 1970, p. 17).

Apesar das circunstâncias nada colaborativas, Goiás ainda assim exportava couros de bois crus e em sola, panos de algodão e até mesmo o boi em pé, contudo a decadência econômica era evidente, transparecendo uma sensação que toda a população estava envolta em um grande fracasso e derrota inevitável, que não havia esforço capaz de superá-los. A explicação abaixo, retrata a visão dos que viam Goiás como decadente da seguinte forma:

Todo esse conjunto de negativas criou uma imagem de Goiás que ficou gravada, por intermédio da cultura dos viajantes, como verdade incontestada por todo esse Goiás afora. Repetida por historiadores contemporâneos, Goiás passou a ter perfil de terra da decadência, retrato de uma sociedade que parecia não possuir o mínimo básico para existir devido a sua inoperância, carência de tudo, sua solidão traduzida em isolamento, sua redoma de preguiça. (CHAUL, 2001, p. 41)

Mas tratar uma sociedade que desconhecia o progresso e a modernidade como uma sociedade decadente, seria realmente aceitável? Goiás se apresentava decadente em qual aspecto? Essas são questões que devem ser analisadas com afinco. Se havia pouca projeção econômica e desenvolvimento modernizante, por outro lado, era perceptível o interesse pela qualidade intelectual de seus moradores. Ainda no século XIX as famílias que dispunham de maiores recursos financeiros, encaminhavam seus descendentes aos centros mais desenvolvidos para estudarem. Não foram raros os moradores que saíram da pequena e tranquila capital para buscarem o conhecimento no Rio de Janeiro, em São Paulo, em Minas Gerais ou até mesmo fora do país.

Houve em Goiás, nas primeiras décadas do século XIX, um renascer, um despertar; é a tomada de consciência, é a luta pela autonomia, o desejo do poder. Um novo interesse não só pela situação econômica e política como por um conhecimento intelectual. Poucas famílias constituíram riquezas; entre elas, Inácio Soares de Bulhões que se enriqueceu no comércio, do qual era bastante entendedor. Foi um incentivador das qualidades morais e intelectuais dos filhos; fê-los estudar na Faculdade de Direito de São Paulo; comprou tipografias e financiou jornais, sempre facultava os meios necessários à propagação de suas ideias e à realização de suas elevadas aspirações. Segundo Cora Coralina, “a família Bulhões, de maneiras finas e distintas, de grandes intelectuais e políticos, beneficiaram culturalmente a cidade com sua presença”. Bateram-se pelo voto feminino, pelo divórcio e pelo aprimoramento cultural de Goiás. Seus jornais além de noticiosos, divulgavam obras literárias e filosóficas. (RODRIGUES, 1982, p. 34).

A família vilaboense que possuía potencial financeiro já se preocupava com as questões intelectuais, em que era privilegiado ao ponto de buscar seus estudos em centros distantes, lá se

aprimorava e para cá trazia o despertar intelectual, transmitindo o conhecimento aos que aqui ficavam, tanto por meio de notícias jornalísticas, quanto por reuniões sociais. Apesar de estar distante do litoral e contar com as limitações do transporte e comunicações, Goiás teve a cultura como meta a ser atingida pelas novas gerações. Os jovens que partiam em busca de seu aprimoramento intelectual, retornavam cheios de novos ideais, com valores absorvidos nos centros mais desenvolvidos, prontos a repassarem o que de novo era incorporado.

O maestro João Ribeiro da Silva não foi um dos agraciados para ir estudar em terras distantes, mas nem por isso deixou de desenvolver suas habilidades musicais. Não se sabe ao certo de que forma desenvolveu sua aptidão e facilidade com as notas musicais e a habilidade técnica na execução de instrumentos musicais de sopro, principalmente o bombardino que se tornou seu companheiro nas composições. Muito provavelmente suas competências musicais vieram de seu pai que era major da Polícia Militar e que também tocava na banda desta instituição e que já o incentivava a despertar suas habilidades. João Ribeiro tinha apenas mais uma irmã e, provido de família pequena, o Major Benedito Ribeiro da Silva, viu em seu filho a competência musical, incentivando-o a se familiarizar com os instrumentos musicais.

Não raro, nas salas das famílias mais tradicionais, formavam grupos de pessoas alegres, comunicativas, com satisfação pela vida, buscando manter as portas de suas casas sempre abertas, prontas a receberem a quem chegasse. As famílias, quase sempre contando com uma numerosa quantidade de descendentes, formavam grupos musicais, interessados em desenvolver reuniões para apresentação de saraus e tertúlias, onde se permitia a expressão de seus pensamentos e reflexões sobre a sociedade da época adquiridos pelas leituras frequentes. O ambiente cultural que iniciava nas famílias mais abastadas, era disseminado também às demais, que se sentiam instigadas a promover o desenvolvimento intelectual nos moradores da cidade. Pelo menos boa parte destes tinham contato com as atividades culturais.

Destaca-se também, como havia um incentivo ao desenvolvimento intelectual entre as mulheres, que eram estimuladas a trocarem experiências de leitura, participarem de momentos musicais, apresentarem suas produções poéticas nos saraus, enfim, havia uma reivindicação aos direitos femininos, visando combater o sistema educacional que preconizava a ignorância feminina e sua dependência do sexo masculino, havia uma luta pela igualdade entre homem e mulher. Rodrigues afirma que:

As campanhas feitas através dos jornais bulhonistas sobre a reivindicação dos direitos da mulher, combatendo o sistema de educação que mantinha na ignorância e na dependência eterna do sexo masculino, protestando energeticamente contra os inveterados e ridículos preconceitos tão prejudiciais à mulher, quão nocivos à família. (RODRIGUES, 1982, p. 35)

As mulheres sempre tiveram sua participação nas atividades culturais de Goiás como sinaliza Sant'Anna (2006, p. 15), diferente do que se divulga, de que as mulheres vilaboenses estiveram escondidas por detrás das janelas, apenas “sombras deslizando no silêncio da noite” (SAINT-HILAIRE, 1975, p.54), sem poder se mostrar, somente resguardada à segunda sala de suas casas. O que se percebe nos estudos sobre a cultura de Goiás, é que as mulheres sempre tiveram participação ativa nesses momentos, sendo incentivadas pelos seus pais e esposos, já que muitas das vezes a própria mãe já era uma protagonista cultural.

O maestro João Ribeiro por toda sua vida de músico teve em sua proximidade a presença feminina, fosse como companheiras nas bandas ou orquestras musicais, fazendo parcerias enriquecedoras, ou como fonte de inspiração para sua produção musical, em sua família também prevalecia a figura feminina, teve 7 filhas e dois filhos. Muitas de suas composições foram dedicadas às mulheres, para citar somente alguns exemplos, suas músicas sempre contavam com substantivos femininos: Faladeira, Minha Boneca de Marfim, Maria Alair, Dona Adelaide, Você é Mais Que Bonita, e buscavam expressar, através das notas musicais, o sentimento que a figura feminina a ele representava, seja alegria, ciúmes, melancolia, vivacidade, medo. Várias foram as produções do maestro, que tinham o intento de colocar a musa inspiradora como elemento principal das suas peças com letras de outras relevantes figuras da música vilaboense.

Para os estudiosos europeus que faziam o levantamento do interior do Brasil, a inércia da população levava a penúria econômica e os habitantes não sabiam como lidar com os problemas aprofundados pelas crises da escassez da mineração e a conseqüente queda na economia, adotando atitudes de conformismo, tédio, ociosidade. Assim, a província de Goiás não estava preparada para o desenvolvimento, o progresso, a bonança segundo os moldes eurocêntricos, e isso era uma afronta àqueles acostumados à intensa corrida capitalista. Na realidade, por outro lado, o que se percebia em parte da sociedade vilaboense era o constante interesse pelo que era moda nas ruas parisienses, e nas cidades litorâneas do Brasil, onde se copiava não só os modelos das roupas, mas também os costumes, a literatura, o ritmo musical. Maria Helena Jayme Borges, em seu livro *A Música e o Piano na Sociedade Goiana*, relata que:

O cenário do livro é a cidade de Goiás, e nele são retratados os costumes vividos pela sociedade vilaboense, que tinha na mais alta conta os valores morais e espirituais. Pelos relatos, percebemos o quanto era intensa a vida lítero-musical dos saraus, festas e bailes, com alegre participação de poetas, poetisas, músicos e pianistas.” (BORGES, 1999, p. 49)

Goiás não estava inerte aos acontecimentos para além de suas cercanias, a sociedade interessada, estava sempre atenta aos acontecimentos dos grandes centros, levando os jovens para se aprimorarem e buscando se inteirar sobre o que acontecia mundo afora para engrandecer ainda mais a vida cultural daquela cidade entranhada no centro do Brasil. Não há como negar que este ambiente

sociocultural tornou-se condição de possibilidade para a emergência de um personagem histórico tão importante para a história da música goiana: o maestro João Ribeiro!

Era comum as composições de ritmos musicais de origem estrangeira, como as valsas; o *fox trot*; o jazz e as marchinhas carnavalescas e o samba típicos do nosso país, ritmos esses bastante presentes nas composições do nosso personagem. Podem ser citadas a valsa Alair; o *fox-trot*: Menina e Moça; a marcha Minha Boneca de Marfim; o *fox*: Você está ficando diferente; o samba: Meu Ciúme, só para citar algumas.

Com o intuito de renovar a política e a economia do Estado, o governo de Pedro Ludovico Teixeira, vilaboense nato, prospectou a construção de uma nova capital, com o apoio do então presidente da República Getúlio Vargas, deixando para trás a velha Vila Boa, já cansada e decaída pelo tempo e pela esperança de renovação, LIMA (2008, p. 41), nos diz que: “A perda da condição de capital representou para a velha Cidade, como é fácil admitir, uma enorme corrosão em sua vida econômica e, igualmente, um forte abalo na autoestima da população”, deixando a população com um sentimento de perda irreparável.

Mais uma vez a velha Goiás carrega sobre si o fardo da decadência, não só a decadência econômica, mas também a política, a social, a moral. Contudo, desperta valores adormecidos, buscando manter-se de pé preservando seus aspectos culturais intactos. Todo aquele movimento de transferência da capital, mexia com os ânimos da população que se polarizava entre os favoráveis a mudança e os antimudancistas. “Não havia meio termo. Nem podia haver diálogos entre ânimos tão exacerbados. Nenhum argumento era válido para o antimudancista acreditar que a capital seria mudada ou vice-versa, que Pedro Ludovico não mudaria” (CÂMARA, 1973, p. 215).

Ainda assim, vilaboenses se unem em prol de manter a cidade de pé. Perde-se o título de capital do Estado, mas mantém-se o título de berço da cultura goiana. No discurso de inauguração do Comitê Pró-Goiás, que levava como preceito defender a cidade e suas tradições, o orador-professor Luiz do Couto, afirmava:

O nome de Goiás, dada antiga Vila Boa, de Bartolomeu Bueno, foi uma previsão profética do que viria a ser a cidade, síntese de todo o Estado pelo valor de seus homens e pelo progresso cultural e artístico. O comitê fora constituído com a finalidade de combater o bom combate e abrir-se a adesão dos goianos amantes de sua terra. (CÂMARA, 1973, p. 208).

Na década de 1950, Goiás passa a ter valorização dos seus aspectos históricos e artísticos, com algumas de suas edificações tombadas pelo IPHAN, fazendo com que a cidade recuperasse sua identidade. A partir desse intento passa a ser objeto de estudos de pessoas interessadas em conhecer um pouco mais da história do Brasil, do Centro-Oeste e de Goiás, amparado no que foi muito bem conservado ao longo dos anos pela população vilaboense. Um trecho do relatório da UNESCO, relata que:

O crescimento da cidade durante os séculos XIX e XX não introduziu expressivas mudanças de escala. É ainda expressivo o relacionamento entre cidade e imediações, um território de significativa beleza, típico exemplar da paisagem do Brasil Central. O centro histórico de Goiás constitui um excepcional testemunho da ocupação e colonização do Brasil Central. O elemento urbano é um exemplo de cidade de mineração adaptada às condições do sítio. A arquitetura dos edifícios públicos ou privados é modesta em forma e linguagem, mas o conjunto tem uma extraordinária harmonia. O uso de materiais locais e técnica vernacular acrescenta um elemento de interesse. (LIMA, 2008, p. 22)

Goiás, longe de ser uma terra decadente, apresentou seus valores culturais constituidores da vida de um maestro João Ribeiro como sujeito, diante de uma posição no cenário sociocultural brasileiro, pois não são somente seus monumentos arquitetônicos e espaços urbanos que se projetam como bens culturais, mas sobretudo seu povo, que coloca a cultura a mostra, de forma simples, ingênua, mas singular.

Mesmo com a transferência da capital para Goiânia, a cidade de Goiás não parou as suas produções culturais, com a intensificação das atividades do Comitê Pró-Goiás, os momentos culturais continuaram efervescentes como sempre foram. As festividades da Semana Santa continuavam a acontecer, os animados bailes carnavalescos não pararam, mantiveram-se em alta as produções musicais das bandas e os músicos participantes, dentre eles o Maestro João Ribeiro que continuava a compor suas peças musicais, juntamente com Iamerô e Edilberto Santana e outros letristas,, para animar as festividades, mesmo bastante desgostosos com a ideia da transferência, viam nesse intento a derrocada da cidade, por isso mais do que nunca intensificaram suas atividades. Assim como os encontros literários e saraus também não deixaram de existir. Enfim, o grupo antimudancista que lutava para que Goiás mantivesse ativo, para que a cultura não se apagasse por essas terras. Muitos destes resistiram à ideia da transferência da capital, evitando de pisar em solo goianiense, como que se isso fizessem, estivessem a trair sua cidade natal.

João Ribeiro foi agraciado com lotes para construção urbana, visando incentivá-lo a se mudar para a nova capital, mas isso não ocorreu. Embora tenha incentivado seus filhos a começarem uma nova vida na capital que nascia, permaneceu na cidade de Goiás até o findar de seus dias, sem demonstrar apreço pela nova capital.

Mesmo que Goiás houvesse sido o berço das atividades culturais e musicais do maestro João Ribeiro da Silva, e assim como várias personalidades goianas de relevância reconhecida para a cultura, para a política e economia do estado ali circularam, foi em Goiânia que a modernidade se intensificou, deixando para a velha Goiás a maturidade e experiência da senhora que muito tem a ensinar pela sabedoria adquirida ao longo dos anos e todas as suas vivências positivas ou não, que fazem desta cidade um lugar único. Não há como negar que a vida social, cultura e artística na cidade de Goiás constituiu o maestro João Ribeiro como sujeito. Mas, em determinado momento desta história, esta personalidade foi para Goiânia em busca de tratamento médico e é lá, nos braços da

nova capital, sinônimo de progresso e modernidade, que falece, por complicações da diabete, no ano de 1957, deixando para trás suas composições, algumas conhecidas e outras tantas que ficaram engavetadas e com o tempo vai se perdendo.

Referências

BORGES, Maria Helena Jayme. **A música e o Piano na Sociedade Goiana**. Goiânia: Editora UFG, 1999.

CHAUL, Nasr N.F. **Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade**. 2ª ed. Goiânia: Editora UFG, 2001.

CHUVA, Márcia. **Por uma História de Noção de Patrimônio Cultural no Brasil**. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. São Paulo, 2013.

COSTA, Everaldo B. **A Paisagem Barroca Como Memória Estética e Nacional** in: Revistas Rcaap. Finisterra, Brasília, 2016.

LIMA, Elder R. **Guia Afetivo da Cidade de Goiás**. 1ª ed. Brasília: IPHAN, 2008.

LIMA, Lázaro Ribeiro de. **O Entre-Lugar das Performances Culturais nas Sessões de Cinema na Cidade de Goyaz de 1909 A 1937**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Performances Culturais, Goiânia, 2019.

MENDONÇA, Belkiss S. C. de. **A Música em Goiás**. Goiânia: Editora UFG, 1979.

RODRIGUES, Maria Augusta C. de S. **A Modinha em Vila Boa de Goiás**. Goiânia: Editora UFG, 1982.

RIBEIRO, Paulo Rodrigues. Sombras no silêncio da noite: imagens da mulher goiana no século XIX. In: RIBEIRO; P. R. & FAYAD, N. C. (Orgs.). **Goiás**. Identidade, paisagem e tradição. Goiânia: UCG, 2001.

SANT'ANNA, Thiago F. "Noites Abolicionistas": as mulheres encenam o teatro e abusam do piano na Cidade de Goiás no século XIX. **OP SIS. Revista do NIESC**, vol. 06, 2006.

A construção da semântica do atemporal nas biografias de Gabrielle Chanel

Karen Pereira Freitas Silva²

Quando se fala de moda, o vestuário é a primeira imagem que vem à cabeça. Contudo, ela é um fenômeno sistêmico que se apropria de diversos objetos, não somente da vestimenta. De pronto, roupa, moda e costume são termos que se tocam, ainda que sejam distintos. A roupa, indumentária ou vestimenta é a peça de vestuário que envolve o corpo e atua com as funções de proteção, pudor e adorno. Quando ela é produzida e significada no ciclo de mudanças sistemáticas, ela se torna um item de moda. O costume é uma palavra de uso preferível para tratar em hábitos ou práticas sociais. Ele pode ser estático, tradicional ou mesmo que ele também esteja sujeito à moda, não é, necessariamente, cumulativo. A moda é um fenômeno cuja força motora é a mudança sistemática e que se expressa em objetos, neste caso, nos adornos corporais.

Os teóricos da moda são, em boa medida, consensuais: eles situam, temporalmente, seu aparecimento na modernidade, e espacialmente, na Europa Ocidental. Daniela Calanca (2011) contextualiza apontando que a secularização e os valores mundanos estimulam a mudança sistemática do vestir. Nesta via, Frédéric Godart (2010) e Gilles Lipovetsky (1989) sustentam as explicações a partir da consolidação do capitalismo, a valorização do individualismo e o apreço pela novidade, respectivamente. Gilda de Mello Souza (2019) defende que a aproximação entre os sujeitos no cotidiano das cidades suscita mudanças na indumentária, em função das necessidades de imitação e distinção.

Lipovetsky (1989) adota uma “cronologia própria” ou “ficcional” como diria Michel de Certeau (2017). Ele entende que a lógica da mudança no vestuário se inicia por volta do século XIV, com a diferenciação no trajar dos sexos, o “momento aristocrático”. Este perdura até o século XIX, quando a alta costura passa a direcionar a moda, algo em torno de 1858, na “moda de cem anos”. Um século de diretriz da alta costura que é descentralizado pela ascensão da produção serial e democratização do acesso à moda, nas figuras do *prêt-à-porter* ou *ready-to-wear* (moda pronta para vestir), no período da “moda aberta”. Por último, ele dedica a segunda parte de sua obra para tratar da “moda consumada” e as instâncias que atravessam sua existência, como a publicidade, a beleza, disseminação, consumo etc.

² Mestranda em História pela Universidade Estadual de Goiás (UEG, Campus Sul, Morrinhos). Bolsista pela Fundação de Amparo à Pesquisa de Goiás (FAPEG). kpfreitassilva@gmail.com. Orientadora: Dra. Michelle dos Santos.

Partindo desta ordenação temporal, a moda de cem anos é o período de predomínio da alta costura. Ela é, inicialmente, um modo de produção singular de trajes femininos. O despontar deste *modus operandi* inusitado ocorre por volta da segunda metade do século XIX, ilustrado pelo criador inglês Charles Frederick Worth em seu ateliê em Paris. A bibliografia parece consensual sobre esta origem.

Recortando a partir da alta costura, o estudo se direciona para seu objeto de análise, a estilista Gabrielle Chanel e suas criações. Esta seleção se ancora nas possibilidades de compreensão do tempo pela moda no século XX, em suas permanências e descontinuidades.

A temporalidade da moda tem um outro caráter que a aparenta à contemporaneidade. No gesto mesmo no qual o seu presente divide o tempo segundo um “não mais” e um “ainda não”, ela institui com esses “outros tempos” - certamente com o passado e, talvez, também como o futuro - uma relação particular. Isto é, ela pode “citar” e, desse modo, reatualizar qualquer momento do passado os anos 20, os anos 70, mas também a moda imperial ou neoclássica). Ou seja, ela pode colocar em relação aquilo que inexoravelmente dividiu, rechamar, re-evocar e revitalizar aquilo que tinha até mesmo declarado morto (AGAMBEM, 2009, p. 68-69).

A criadora de moda nasceu na França e adentrou e percorreu distintos espaços sociais e artísticos, que, em alguma medida, perpetuaram suas produções inusitadas para o momento. A memória que reverbera é de suas criações icônicas, como o “pretinho básico” e o *tailleur de tweed*, por exemplo, bem como o uso de cores sóbrias e modelagem reta. Elas buscavam algumas referências no vestuário masculino, preconizando elegância e conforto ao vestir feminino. Sua primeira loja foi aberta em 1913 e seus trabalhos continuaram até meados de 1940, quando da ocupação alemã em Paris, a estilista fechou seu ateliê se refugiou na Suíça. Retomou as produções na década de 1950 e trabalhou até seu falecimento, em 1971. Gabrielle Chanel e sua marca se mesclam, uma vez que ela criou aquilo que ela mesma vestiu e considerava pertinente. Logo, a grife e a pessoa de Chanel parecem simbioses.

É importante ressaltar que as ponderações apresentadas neste estudo não são o resultado final do trabalho, mas sim algumas das impressões preliminares após a leitura técnica das fontes, à luz da problemática da pesquisa. O intuito aqui é refletir como Chanel lida com seu passado, rechaçando-o e remontando-o como lhe convém para, desta forma, configurar uma percepção temporal duradoura em seu estilo, mesmo submetido ao sistema de mudanças da moda, no século XX. Mais precisamente, compreender a dinâmica temporal de permanências em um sistema em devir, que se retroalimenta de descontinuidades.

As duas fontes históricas escolhidas para acessar Gabrielle Chanel são biográficas. A biografia carrega em si riqueza ao reunir diversos vestígios traduzidos ou problematizados em um texto narrativo e fornece ao historiador uma espécie de acervo, conglomerando outras fontes existentes sobre a mesma temática e objeto. No caso deste estudo, em particular, as biógrafas mencionam várias

documentações sobre a estilista, como entrevistas, fotografias, cartas, publicações de jornais e revistas, bem como a cultura material, isto é, os espaços físicos nos quais a biografada viveu e trabalhou. Um ponto comum entre ambas é que alguns vestígios são apontados pelas duas autoras, como é o caso de algumas entrevistas e fotografias. Além disso, Maria da Glória Oliveira (2017) aponta para o potencial da biografia na construção e compreensão de identidades, bem como o “estatuto de ‘ponte’ e ‘espelho’ para a compreensão de categorias sociais mais abrangentes” (OLIVEIRA, 2017, p. 437).

Edmonde Charles Roux, nasceu em 1920 e faleceu em 2016. Ela foi uma mulher francesa, escritora e jornalista que trabalhou na revista *Elle* (1946-1948) e foi, durante quinze anos, editora chefe da *Vogue* francesa (1950-1966). A sua obra “A Era Chanel” foi publicada originalmente em francês em 1979, porém, foi traduzida e publicada em português somente em 2007. De pronto, desponta o fato de Charles Roux ter sido contemporânea de Gabrielle Chanel e, provavelmente, em algum momento de sua vida, esbarrou com a estilista. Escreveu algumas obras sobre a criadora de moda, além desta traduzida para o português. No rol de suas produções observadas até agora, Chanel parece ser a única estilista biografada por ela.

A outra biógrafa é Justine Picardie, uma romancista e jornalista britânica, nascida em 1961 e que escreveu para algumas revistas de moda, como a *Harper’s Bazaar*. Mesmo distante espacial e temporalmente de Gabrielle Chanel, a jornalista é uma pessoa próxima a Karl Lagerfeld, sucessor da estilista. Então, provavelmente seu esforço de cerca de dez anos de pesquisa tenha sido respaldado por essa relação de amizade. O seu livro, “Coco Chanel a vida e a lenda”, de 2009, foi traduzido e publicado no Brasil em 2011.

Um aspecto que une as duas biografias é a sua tradução e publicação em português: a de Charles Roux em 2007 e a de Picardie em 2011. Isto diz respeito à multiplicação de cursos técnicos, de graduação e pós-graduação na área de moda e design no Brasil na última década do século XX e nas duas primeiras décadas do século XXI. Outro detalhe que as aproxima, além de tratarem do mesmo objeto, é que ambas biografias são produzidas por motivações pessoais das autoras, ou seja, não foram encomendadas por quaisquer empresas. Uma distinção fundamental em relação à disposição dos textos e conteúdo das biografias é que a obra de Charles Roux se propõe a uma espécie de manual. Enquanto isso, o livro de Picardie, possui dimensões menores e se propõe mais narrativo, mais literário.

É notório, em ambas as fontes, o manuseio de produção e silenciamento de memórias que Gabrielle Chanel fez “de” e “em” sua trajetória. As escritoras lançam mão de entrevistas e conversas que a estilista teve com amigos, jornalistas e familiares, nas quais ela falava de um mesmo tema ou período de sua vida. “Ela se esforçou com determinação para ‘destruir todos os vestígios de sua origem’ cruel” (CHARLES ROUX, 2007: 24, grifo meu). O cruzamento dessas falas aponta para

uma escolha consciente da estilista ao narrar suas recordações. “Mesmo assim, Chanel ainda revisitava as cenas de seu passado, refazendo-as enquanto as repetia” (PICARDIE, 2011: 152). Ao descrever um momento da infância ou juventude, ela era, ora pragmática, ora romanceava a situação.

Como qualquer outra tipologia de fonte histórica, as biografias possuem limites e potencialidades. Vavy Pacheco Borges (2018) esclarece que é preciso observar três tipos de colocações: quando as afirmações são respaldadas por fontes, quando são suposições - hipóteses construídas a partir de informações esparsas - e intuições, mais abstratas que as suposições. Picardie constitui hipóteses deveras psicologizantes na tentativa de explicar o processo de rememoração e ressignificação da memória que Chanel relata a seus entrevistadores, como em: “Os trens pareciam ter um significado mais profundo para Chanel, como se tivessem ligação com o passado que estava em constante mudança, sempre sobre linhas fixas para um destino de sua escolha” (PICARDIE, 2011, p. 20). Já Charles Roux é mais sutil ao dizer que Chanel desconversava quando inquirida sobre o passado.

Neste sentido, a par memória oficial/memória subterrânea, bem como a ideia de silêncio, cunhados por Michel Pollak (1989), podem auxiliar no entendimento desta questão. Para Pollak (1989, p. 13), “na ausência de toda possibilidade de se fazer compreender, o silêncio sobre si próprio – diferente do esquecimento – pode mesmo ser uma condição necessária – presumida ou não – para a manutenção da comunicação com o meio ambiente”. Gabrielle silenciava as memórias às quais julgava talvez traumáticas, infelizes. Em alguns momentos, sua narrativa contraditória e desconexa era considerada mentirosa sobre seu passado. Ainda que exista a possibilidade da mentira, ela pode ser pensada, ainda à luz de Pollak, como uma ressignificação de uma “memória subterrânea modulada como memória oficial”. “(...) uma vez que as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço público, reivindicações múltiplas e dificilmente previsíveis se acoplam a essa disputa da memória” (POLLAK, 1989, p. 5).

Há um momento em que Picardie faz uma analogia entre este hábito de Chanel em contar mentiras e verdades a uma prática da estilista em utilizar joias verdadeiras com bijuterias, características essa que se tornou um dos seus emblemas.

Ela ficara famosa com suas joias dos anos 1920, combinando pedras falsas e verdadeiras. Na verdade, essa era uma de suas assinaturas, a mistura de pedras preciosas e vidro com uma confiança absoluta, não muito diferente do modo como misturava verdade e mentira (PICARDIE, 2011: 164).

Lançando mão de Pierre Bourdieu (2001), no “campo da alta costura”, os criadores, grifes e *maisons* são os entes que disputam continuamente o que é tido como novidade. Eles se dividem em “dominantes” e “pretendentes”, em que os primeiros são aqueles que possuem maior capital de autoridade que os segundos. Além das “lutas simbólicas” empreendidas entre os próprios dirigentes,

estes também disputam com os arrivistas. Porém, na alta costura há um movimento interessante na dinâmica: boa parte dos criadores considerados pretendentes passaram por *maisons* dirigentes. “Os recém-chegados são, na maior parte das vezes, desertores das ‘*maisons*’ estabelecidas que devem seu capital inicial de autoridade específica à passagem anterior por uma grande ‘*maison*’” (BOURDIEU; DELSAUT, 2001, p. 25). Isso suscita a ideia de que, ainda que constituam disputas simbólicas com os dominantes, os arrivistas possuem parte de seu capital de autoridade para, minimamente, permanecerem como entes do campo.

Esse movimento de silenciamento ou resignificação das memórias juvenis de Gabrielle Chanel podem ter sido manuseadas por ela no intuito de entrar no campo da alta costura e angariar “capital de autoridade” mais rapidamente, uma vez que ela não trabalhou em grandes *maisons* antes, nem possuía um capital cultural significativo. Ela parece compreender seu lugar na sociedade. Ela produziu a partir de suas demandas como mulher subalterna que transita a altos círculos artísticos e sociais. Porém, alguns estigmas ela carregou durante a vida: além da juventude no orfanato, segundo Charles Roux (2007), seus irmãos eram vendedores, sendo que um deles possuía uma companheira e filhos sem um casamento formal. Isso impossibilitou que ela se tornasse de duquesa de Westminster, em função da repercussão negativa que acarretaria. As mulheres aristocráticas que pagavam fortunas por suas roupas praticamente a ignoravam nas corridas de cavalos que ela frequentava.

Assim, mais que refutar ou resignificar o passado, Chanel é uma produtora de memórias sobre si mesma. “Se inventou histórias a partir de então, pode se entender o porquê; com esses fios soltos, Gabrielle criou uma imagem de si mesma” (PICARDIE, 2011, p. 33). Por meio de interpretar as memórias do seu passado trazidas à tona, Chanel ilumina elementos, circunstâncias ou lugares em que lhe parece conveniente perpetuar. É o caso de um lustre em sua casa que reúne diversos elementos simbólicos e identitários para ela. É um objeto que carrega em sua forma todo um peso semântico.

É uma criação magnífica - feita pela própria Chanel - enfeitada com dezenas de esferas, estrelas, camélias e uvas de cristal, que brilham em uma moldura de ferro fundido preto. Olhando atentamente, as letras e números escondidos na moldura começam a emergir no padrão abstrato: no alto do lustre, G's de Gabrielle, seu nome de batismo; os duplos C de Coco Chanel, nome pelo qual ela se tornou conhecida; e o número 5, que a tornou rica e que figura no rótulo do perfume que até hoje vende mais do que qualquer outro no mundo (PICARDIE, 2011, p. 15).

Na esteira do debate sobre memória e silenciamento, as biografias, em especial a de Picardie, apontam para um do “direito de esquecer”. É impossível, nesse caso, não lembrar a discussão de Andreas Huyssen (2014) sobre o uso do esquecimento nos casos da Alemanha no pós-guerra e da ditadura na Argentina. O autor defende que em algum momento é preciso esquecer para mobilizar as memórias necessárias e, no momento certo, rememorar e resignificar as recordações que foram esquecidas intencionalmente. Mesmo se tratando de contextos e sujeitos diferentes, a defesa do esquecimento parece caber também à sobrinha neta da estilista, Gabrielle Labrunie.

No entanto, Gabrielle via como Chanel cortara seus próprios laços familiares, para se libertar. ‘Ela batalhou por sua liberdade, para escapar de sua infância, do sofrimento em Aubazine - e por isso criou roupas para libertar as mulheres. Tudo era uma questão de liberdade - ser livre para dirigir seu carro, andar de bicicleta, caminhar até o trabalho, conseguir esquecer a roupa que estava vestindo. Esquecer faz parte da liberdade, e por isso ela ficou livre para esquecer seu passado. E mesmo que não estivesse esquecido, colocou as lembranças em algum lugar onde não pesassem tanto, como as roupas que fazia, tão leves que não pareciam pesar nada’ (PICARDIE, 2011, p. 234).

Esse ato de refutar ou tentar ressignificar o passado diz muito sobre a apreensão do tempo pela estilista. “Seu gesto criador é também subversivo: Gabrielle ‘recusava o peso do passado’ ” (CHARLES ROUX, 2007, p. 108, grifos meus). Em diversos momentos, em ambas as biografias, é perceptível, além de todo o processo de rememoração já tratado, o distanciamento que Chanel tinha do passado.

‘Eu jamais sonharia em lhe perguntar sobre seu passado’, diz madame Labrunie quando falou a respeito de Aubazine. ‘E se eu tivesse perguntado, ela diria que o assunto não me dizia a respeito. Ela sempre dizia que estava interessada no que estava à sua frente, não no que já tinha acabado’ (PICARDIE, 2011, p. 31).

Charles Roux e Picardie lançam mão de palavras que suscitem, explicitamente ou não, o sentido de atemporalidade, de onipresença. É importante compreender que atemporal aqui, não diz respeito àquilo que está fora do tempo, ou seja, o uso não é literal, mas sim tem um sentido de tempo que permanece. Portanto, o termo atemporal possui alguns afins como permanente, recorrente, eterno, contínuo, transcendente, onipresente e assim por diante.

“Ela precisou de um ano para recuperar sua ‘onipotência’, e os primeiros sinais de sua brilhante recuperação manifestaram-se nos Estados Unidos” (CHARLES ROUX, 2007, p. 356, grifo meu). Neste trecho, a autora trata do período após a Segunda Grande Guerra, em que Chanel retoma as criações em sua *maison*, depois de mais de dez anos sem nada produzir. A biógrafa francesa elenca palavras, neste caso, “onipotência”, para constituir a sensação de atemporalidade. É como se Chanel e seu estilo existissem independentemente dos eventos cotidianos, neste caso, da Segunda Grande Guerra e o próprio sistema de mudanças da moda. Assim, mesmo diante do vácuo improdutivo, ou seja, mesmo com confecções e lojas fechadas, o estilo se manteve latente.

O texto de Picardie possui uma característica singular, mas que contribui para a noção de atemporalidade atribuída a Chanel. Ela narra conduzindo, em alguns momentos, o leitor a uma ideia de presença sobrenatural de Gabrielle Chanel. É como se, mesmo depois da morte, ela continuasse presente, configurando uma espécie de onipresença. Há alguns elementos, explícitos ou implícitos, que induzem a essa percepção.

A autora mobiliza termos como “presença”, um “fantasma”, sendo que estas próprias palavras já remetem a uma existência, seja ela material ou não. Ainda tratando de linguagem escrita, a biógrafa

narra utilizando verbos conjugados no passado, porém, quando faz uso desses recursos, ela lança mão de verbos conjugados no tempo presente. Assim, ao mudar o tempo verbal do passado para o presente, a linguagem carrega um enunciado com a semântica da presença de algo que já não existe materialmente, contudo, permanece.

Há dois momentos considerados cruciais em que essa estratégia narrativa é mobilizada: no primeiro e no último capítulo. O primeiro capítulo já traz consigo em seu título esta noção de onipresença: “Mademoiselle está em casa”. O enunciado diz que a biografada vive em sua casa e o verbo está conjugado no tempo presente. Em seguida, o olhar se volta para o parágrafo final, em que a biógrafa relata a percepção das funcionárias do lugar. Quando mais um dia se encerra, as trabalhadoras da *maison* dizem desta presença sobrenatural de Chanel em sua casa, reforçando a semântica do título do capítulo.

‘Às vezes, quando a boutique está fechada, sentimos sua presença’, disse-me a guia que mostrava o apartamento em minha primeira visita, olhando para trás ao ouvir o som de uma porta que estala, o murmúrio de vozes na escada, nervosa como se estivesse sendo observada. ‘Depois que escurece, mesmo com as luzes acesas, é possível imaginar sua imagem no espelho, ou ouvir seus passos na sala de estar, muito leves e silenciosos, rápidos demais para que qualquer pessoa alcance’ (PICARDIE, 2011, p. 16).

O último capítulo também é escrito nestes moldes. A autora descreve os últimos dias da estilista em janeiro de 1971, quando já idosa e debilitada, produzia sua coleção para ser apresentada em fevereiro. A morte da criadora é apenas um detalhe, a sua coleção carrega algo dela e, por isso, a autora permanece na narrativa, finalizando-a com o movimento corriqueiro do abrir e fechar a loja, que acontece todos os dias. É como se a morte física da estilista não tivesse nenhum efeito sobre toda aquela magia que envolve a casa Chanel.

Quando a coleção finalmente fica pronta, pouco antes do frio amanhecer em Paris, as luzes são apagadas e as sombras deslizam pelas escadas. Então, quando chega a manhã, a Casa de Chanel abre suas portas para o trabalho mais uma vez (PICARDIE, 2011, p. 248).

Isto é de suma importância para compreender a estilista, suas criações e a noção de atemporalidade em ambas. “Elas iam à praia como na cidade, vestidas dos pés à cabeça. Chanel tinha razão: ‘1914 era ainda 1900, e 1900 era ainda o Segundo Império. (...) ... assistiam aos esportes como as damas de chapéu de mago assistiam aos torneios medievais” (CHARLES ROUX, 2007, p. 108). Recusar ou se distanciar do passado - e no caso de Chanel, produzir vestuário para o presente e o futuro -, diz muito sobre a “noção de progresso” como cerne da modernidade, em que se baseia Reinhart Koselleck (2006) e a defesa do presentismo por François Hartog (2019). No recorte acima,

o “espaço de experiência” da biografada constitui um “horizonte de expectativa” no qual há, naquele contexto, pouca possibilidade de efetivação. Assim, entende-se que as práticas culturais - formas de vestir - estão ultrapassadas para o momento em que se vive.

Chanel atua em uma “brecha” de seu tempo: ela atualiza o vestir feminino, adaptando-o para o mundo burguês, preconizando a liberdade de movimento. Deste modo, ela cria uma forma de ser e estar neste mundo via vestuário. Conseqüentemente, constrói uma memória cultural que, conforme Jörn Rüsen (2009), possui longa permanência e, neste sentido, constitui identidade histórica. De acordo com Aleida Assmann (2011), quando uma memória é ativada no processo de recordação, ela é interpretada e ressignificada, assim, a identidade também é atualizada. A ferramenta do regime de historicidade proposto por Hartog (2019) funciona aqui configurando uma noção presentista ou do presente onipresente. Isso porque o presente é predominante, enquanto o passado pouco ou nada influência, sendo rechaçado e atualizado, e o futuro está aberto. Logo, a própria estilista modelou em vida a historicidade do estilo que compôs.

Já as biografias, pensadas enquanto produto de um tempo, corroboram com a perpetuação desta impressão de atemporalidade, mesmo após a morte da estilista. Assim, a biografia como um suporte de memória, nos termos de Assmann (2011), em especial a construção narrativa de Picardie, provoca, ora por escrita, ora por semântica, a sensação de presença sobrenatural, que reforça o senso de continuidade do estilo Chanel perpassando o efêmero sistema de moda.

Referências

Fontes

CHARLES-ROUX, E. **A era Chanel**. São Paulo: Cosac Naify, 2007. 384p.

PICARDIE, J. **Coco Chanel, a vida e a lenda**. Editora Nova Fronteira, 2011.

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. O que é o contemporâneo? In: **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó, SC: Argos, 2009, p. 55-73.

ASSMANN, A. Introdução. In: ASSMANN, A.. **Espaços da Recordação: formas e transformações da memória cultural**. Campinas, Unicamp, 2011, p. 15-27.

BORGES, V. P. Grandezas e misérias da biografia. In: PINSKY, C.B. **Fontes Históricas**. 3a ed. 3a reimp. São Paulo: Contexto, 2018. p.203-233.

BOURDIEU, P. A dinâmica dos campos. In: BOURDIEU, P. **A Distinção: crítica social do julgamento**. 2ed. Porto Alegre (RS): Zouk, 2011. p.212-239.

- BOURDIEU, P. Alta Costura e Alta Cultura. In: BOURDIEU, P. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 154-161.
- BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 6ª ed. Perspectiva: São Paulo, 2007, p.27-78.
- BOURDIEU, P; DELSAUT, Y. O costureiro e sua grife: contribuição para uma teoria da magia. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, n° 34, dez/2001, p.7-66.
- CALANCA, D. **História Social da Moda**. 2ª ed. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2011.
- CERTEAU, M. de. **A escrita da história**. 3ed. Rio de Janeiro: Forense, 2017.
- GODART, F. **Sociologia da Moda**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2010.
- HARTOG, F. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. 1ed. 3 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- HUYSSSEN, A. Resistência à memória: usos e abusos do esquecimento público. In: HUYSSSEN, A. **Culturas do passado-presente: modernismos, artes visuais, políticas da memória**. Rio de Janeiro, Contraponto, 2014. p. 155-176.
- KOSELLECK, R. **Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- LIPOVETSKY, G. **O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- OLIVEIRA, M. G. Quem tem medo da ilusão biográfica? Indivíduo, tempo e histórias de vida. **Topoi**, Rio de Janeiro, maio/ago. 2017, v.18. n° 35, 429-446 p.
- POLLAK, M. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol.2, n.3, 1989, p.3-15.
- ROCHE, D. **A Cultura das Aparências: uma história da indumentária (século XVII-XVIII)**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2007.
- RÜSEN, J. Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história. **História da Historiografia: International Journal and History of Historiography**, Ouro Preto, 2009, v.2 n.2,p.163-209.
- SOUZA, G. de M. **O espírito das roupas: a moda no século XIX**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras; Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2019.

A construção do Santo na Literatura Religiosa Medieval

Heverton Rodrigues de Oliveira³

Na busca de uma literatura medieval

Neste trabalho, aborda-se a questão da literatura medieval, mais especificamente a literatura religiosa no medievo, sendo assim de princípio faz-se necessário ressaltar que o medievo não conheceu o mesmo sentido do termo “literatura” como aparece a partir do final do século XVIII e início do XIX, marcando o nascimento deste conceito moderno.

Para o medievo, o termo latino *litteratura* possuía o mesmo sentido que *grammatica*, sendo a gramática em si, a leitura comentada de autores ou o conhecimento adquirido através desta leitura. As derivações do termo *litteratura* (*litteratus*, *illitteratus*) passaram a indicar o domínio ou não da escrita, como um estatuto social. Primeiro, colocou em lados opostos clérigos e leigos, posteriormente, letrados e iletrados (ZINK, 2017: 90). Esta divisão revela também a autoridade da escrita, advinda tanto na necessidade de conservação dos textos da Antiguidade quanto da produção dos primeiros romances.

Por romance, de acordo com Paul Zumthor (1993: 266), pode-se compreender as obras que surgiram no século XII, por volta dos anos 1160-1170, marcando a junção da oralidade e da escrita, transmissível pela leitura. Colocado em língua vulgar, mas sem recusar o suporte do uso do latim, como língua do poder.

Houve uma atividade literária na Idade Média, a elaboração de um *corpus* literário. Este *corpus* advém tanto dos comentários, cópias e leituras dos escritores latinos quanto das produções medievais, sejam eles em latim ou em línguas vernáculas, a partir do século XII, com as canções de gesta, lendas heroicas, romances e novelas em prosa. Insere-se também nesta produção os textos elaborados para preservar a memória dos santos e santas do cristianismo, estes heróis da nova fé, os textos hagiográficos, guardiões de uma memória da santidade.

Santidade e escrita hagiográfica

Um dos conceitos fundamentais para nossa análise é o de santidade, sendo esta compreendida

³ Doutorando em História do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás (PPGH/UFG). Bolsista CNPQ. E-mail: heverton.de@hotmail.com

como um fenômeno de múltiplas dimensões, segundo Sofia Boesch Gajano (2017: 504). Como um fenômeno espiritual, ela se mostra como uma busca do divino; como fenômeno religioso, ela é relacionada com o sobrenatural; como fenômeno teológico, ela é manifestação de Deus na Terra. A santidade ainda pode adquirir formas de um fenômeno social, político e institucional. Ela se insere na historiografia como um ponto de observação privilegiado para estudos acerca da percepção individual ou coletiva da fronteira entre o natural e o sobrenatural, possibilitando questionamentos acerca dos milagres, devoções e ritos. Dessa forma, a santidade cristã aparece como uma construção do caráter excepcional de um homem ou de uma mulher. Estes constroem a santidade através de escolhas de vida, praticando exercícios espirituais ou se inspirando em modelos gerais, como o de Jesus Cristo. Para André Vauchez (1989: 224), o discurso elaborado sobre o santo o dispõe, mesmo ainda em vida e principalmente depois da morte, a ser o elo entre Deus e a humanidade, seria ele o instrumento de comunicação do humano com a divindade. Podemos compreender a santidade como o conjunto de comportamentos, atitudes e qualidades que, num determinado lugar e tempo, são critérios eleitos por um grupo para considerar uma pessoa como venerável.

Os santos exerceram, de certa forma ainda exercem, uma singular importância no Cristianismo. Estabelecendo uma ponte entre o humano e o divino, estes homens e mulheres venerados pelos cristãos desenvolveram um papel central na vivência da fé, eram eles os responsáveis por inserir o eterno no presente. Considerando esta importância da santidade para a fé cristã, as fontes hagiográficas, com todo esse *corpus* textual que são as *Vitae*, *Legendas*, *Livros de Milagres*, *Actas*, *Martirologios*, *Florelégios etc.*, se tornam fontes de fundamental importância para a compreensão da Cristandade Ocidental. Não tencionando uma supremacia da fonte hagiográfica na hierarquia das fontes, hierarquia esta que tanto combateram os *Annales*, mas reconhecendo seu valor como fonte histórica, se faz necessário compreender os principais aspectos do gênero hagiográfico.

Hagiografia (*hagios* = santo; *grafia* = escrita) é o termo utilizado desde o século XVII, para identificar os estudos relacionados ao culto dos santos, como textos que abordam aspectos biográficos de homens e mulheres considerados santos ou beatos, transladação de suas relíquias, relatos de milagres, viagens espirituais e também martirologios. Michel de Certeau (2013: 242), em seu livro *A escrita da História*, define a hagiografia como o gênero literário que “destaca os ‘atores do sagrado’ os santos, e visa à edificação (exemplaridade)”.

A hagiografia cristã surge no século II d.C. com a finalidade de guardar a memória dos primeiros mártires⁴ cristãos. Para Vauchez, a devoção aos santos “provém do culto dos mártires que, durante algum tempo, foram os únicos santos venerados pelos cristãos e conservaram no seio da Igreja

⁴ Do grego *mártys* – testemunha. Utilizada inicialmente no contexto jurídico, os documentos hagiográficos utilizam o termo para designar os cristãos que pelo sacrifício de sua vida, pelo sangue derramado, testemunhavam Cristo e prolongavam sua paixão em seus membros. RAVA, E.C. Mística. In: BORRIELO, L., et al. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus, Loyola, 2003. p. 680.

um considerável prestígio” (1989: 212). Após Constantino, no século IV, temos um segundo momento da hagiografia, composta por relatos da vida de eremitas e ascetas do deserto. Segue-se a um período de valorização dos santos fundadores de Ordens religiosas e de místicos, ao contrário do martírio no qual o interesse maior era pela morte da testemunha, neste momento a atenção se volta para toda a vida do santo.

Para a composição dos relatos das Vidas dos homens e das mulheres considerados santos havia normas próprias. Afirma André Miatello que

Ainda que os eruditos cristãos, da Antiguidade ou da Idade Média, não tenham redigido uma própria *ars hagiographica*, não se pode deixar de notar que as Vidas eram compostas dentro das normas estéticas e retóricas da literatura, entendida no seu sentido antigo, correspondendo aos preceitos formais e aos usos implícitos ou explícitos do gênero (2013: 27).

O hagiógrafo, termo utilizado a partir do século XVII, no medievo era chamado de autor, escritor, doutor ou tratadista, tinha seu ofício inserido no âmbito das práticas letradas e certamente era um dominador destas normas estéticas e retóricas para a elaboração dos relatos hagiográficos. Nas hagiografias, o objetivo primário do autor não é compor um relato biográfico do santo, mas antes retratá-lo como modelo de virtude cristã, não apresentar o que realmente passou na vida do santo, mas sim o que é exemplar no momento da redação hagiográfica (CERTEAU, 2013: 248). A hagiografia recorre aos *exempla*, para dar ênfase ao papel dos santos e santas como modelos de seguidores de Cristo. O medievalista Jacques Le Goff afirma ser o século XIII o tempo do *exemplum*, definindo-o como um “conto breve dado como verídico e destinado a ser inserido num discurso a fim de convencer um auditório por meio de lição salutar” (1994: 123).

Hagiografia e biografia – a necessidade de preservar a memória dos grandes personagens

O discurso hagiográfico é composto por um discurso das virtudes, marcado pelo maravilhoso, pelo miraculoso, que transpõe a realidade terrestre. Ao contrário de uma biografia, na qual se espera a autenticidade dos fatos, a hagiografia permite uma oscilação entre o crível e o incrível, marcada não pelo que passou verdadeiramente, mas sim pelo que é exemplar (CERTEAU, 2013: 294). Houve momentos em que a biografia também esteve fortemente marcada pelo uso do que é exemplar, confundindo-se com a hagiografia. É o caso da biografia vitoriana no século XIX, que segundo François Dosse, estava “submetida a fortes coações moralizadoras” (2013: 61). Neste momento da história do gênero biográfico,

Difunde “vidas” autorizadas, fontes de respeitabilidade expungidas de tudo quanto possa prejudicar o bom comportamento. Em geral, as obras são escritas por pessoas próximas dos biografados, que de sua vida só retêm os traços exemplares. Trata-se de uma escrita que não enseja distanciamento crítico algum, mas instala o leitor numa relação de reverência quase religiosa (DOSSE, 2013: 62).

A hagiografia não é considerada um relato autobiográfico, pois não há no santo esta preocupação com o que Philippe Artières caracterizou como um “arquivamento do eu” (1998: 13). Segundo François Dosse,

a escrita de si é aí quase sempre repudiada porque a santidade supõe humildade, o desaparecimento do ego para dar lugar ao Outro ou aos outros que tomam a carga a figura do santo depois de sua morte (2009: 139).

Esta escrita da vida de um santo, parte sempre de outra pessoa, o santo não escreve sua própria vida, o hagiógrafo que a escreve compõe um empreendimento coletivo, ligado a uma instituição, com objetivos bem específicos.

Outra possível aproximação do gênero hagiográfico com o biográfico está no dado sociológico da vida do santo, este inscrito na vida de um grupo, de uma comunidade, da Igreja. Para Certeau, “a vida de santo indica a relação que o grupo mantém com outros grupos” (2013: 293), apresentando características de um determinado grupo em uma específica localidade, a hagiografia aproxima-se então de um modelo do gênero biográfico, denominado por Giovanni Levi de biografia modal, no qual “as biografias individuais só servem para ilustrar formas típicas de comportamento ou *status*” (1996: 174).

A hagiografia sofreu uma enorme transformação nos séculos XII e XIII, os grandes relatos de elogios abrem espaço para as exigências narrativas do discurso biográfico. Há uma tentativa de apresentar o santo, mais próximo do leitor ou do fiel que escuta a pregação baseada no modelo de vida de santos e santas. As mudanças ocorridas na sociedade medieval nos séculos XII e XIII, tais como a expansão das cidades, o nascimento das universidades, a intensificação comercial, ofereceram ao indivíduo uma possibilidade de escolha, assim sendo, a hagiografia apresenta o santo como aquele que no decorrer da vida optou pela fé ortodoxa ao invés da heterodoxia herética, pela fidelidade cristã à fidelidade a um imperador pagão, como é no caso dos mártires do início do cristianismo. Estas transformações podem ser percebidas na coletânea hagiográfica *Legenda Áurea*, ao exaltar um modelo de santidade, que é o martírio, sendo o mártir aquele que escolhe a fé cristã em detrimento da própria vida, que para este é passageira e gozará de sua plenitude na eternidade.

A *Legenda Áurea*, a mais difundida coletânea hagiográfica, foi composta pelo frade dominicano Jacopo de Varazze no século XIII, por volta do ano 1260, para colaborar com seus

confrades da Ordem dos Irmãos Pregadores⁵ na preparação dos sermões aos fiéis, servindo como um instrumento de trabalho com um caráter pedagógico de auxílio à pregação. Jacopo de Varazze (1226-1298) nasceu na cidade de Varazze, próxima a Gênova. Com dezoito anos de idade ingressou na Ordem. Como dominicano, formou-se nos *studia generalia*, que segundo Reinhold A. Ullmann, estes eram estabelecimentos de ensino gerido pelas Ordens mendicantes que conferiam o título de docência e mestre em Teologia (2000, 114). Ocupou funções importantes no interior da Ordem dominicana, ensinou teologia em Gênova, foi superior provincial na Lombardia entre os anos de 1267 e 1277, assumindo novamente o cargo de 1281 a 1286. Em 1292, foi nomeado arcebispo de Gênova pelo Papa Nicolau IV, atuando nesta diocese até sua morte em 1298. Escreveu várias obras de cunho litúrgico, como sermões, o *Liber Marialis* (1295) e também a *Crônica de Gênova*, porém sua obra de grande destaque foi a *Legenda Áurea*.

Copilada para auxiliar na pregação, as hagiografias tinham por finalidade propor modelos de conduta que conduziriam a um horizonte escatológico cristão, a vida eterna, apresentando os feitos dos santos que produziram frutos de vida imortal. Pode-se pensar neste ponto como uma das diferenças entre a hagiografia cristã e a biografia antiga, já que a biografia relatava os feitos efêmeros de homens mortais, e a hagiografia os feitos que gerariam a imortalidade.

Ainda a respeito das diferenças entre a biografia antiga e a hagiografia cristã, Miatello apresenta que

Sulício Severo se ressentia por aqueles cristãos que privilegiavam a ciência profana em detrimento da sagrada. O primeiro capítulo de sua Vida nos permite observar que, para ele, a “escrita biográfica”, desde longa data praticada pelos antigos, não era capaz de produzir frutos duradouros, uma vez que tais relatos não passavam de discursos desprovidos do espírito divino. O hagiógrafo procurava acentuar que os leitores das antigas biografias, bem como aqueles que as mandavam redigir, estavam buscando a imortalidade da memória dos feitos de homens poderosos e grandes. E nisso residia o problema que Severo queria resolver: não é a imortalidade da “memória” que deve ser desejada, mas a imortalidade da “vida”, a qual não se consegue longe dos preceitos da fé (2013: 34).

De acordo com Certeau, há uma distinção da hagiografia para a biografia no referente às particularizações de lugar que predomina na hagiografia. A vida do santo é composta por diferentes lugares, o lugar de nascimento, o túmulo, o mosteiro, a ordem, que são transformados em lugares litúrgicos, locais de culto, espaços espirituais. O lugar geográfico, conduz o leitor da hagiografia a um não lugar, como é denominado por Certeau, “um *além* que não é nem alhures nem o próprio lugar onde a vida do santo organiza a edificação de uma comunidade” (2013: 303). Ao contrário dos relatos biográficos que esboçam com precisão lugares geográficos relacionados a passagens da vida da

⁵ A Ordem dos Irmãos Pregadores, conhecida também como dominicanos, foi fundada por Domingos de Gusmão (1170-1221) no ano de 1215, tendo a pregação como seu grande objetivo no combate às heresias.

personagem, seu nascimento, acontecimentos principais, conquistas, derrotas, morte, mas ficando restritos a estes lugares, a hagiografia perpassa estes lugares e remete-se a um não lugar.

Quanto ao tempo, a hagiografia está inserida em um tempo circular, que Certeau chama de “o tempo outro, sem duração, já escatológico da festa” (2013: 301). As Vidas dos santos e das santas, afirma Certeau, que “não se trata de uma história, mas de uma ‘legenda’, o que é ‘preciso ler’ (*legendum*) este dia” (2013: 301). O gênero hagiográfico obedece a outro tempo, a um tempo litúrgico, diferente do tempo do herói das biografias, a hagiografia segue o tempo ritual das festas da liturgia cristã.

Jacques Rancière e a crítica à nova história – Uma reflexão sobre os escritos medievais e os medievalistas

Jacques Rancière em sua obra *Figuras da História*, apresenta quatro sentidos para a expressão da história. Estes sentidos são: a história como coletânea do que é digno de ser guardado na memória; um segundo sentido como um quadro, sendo este quadro também história; um terceiro sentido como potência ontológica, por fim, um tempo não apenas de grandes destinos coletivos, mas também a possibilidade de um indivíduo fazer e ser testemunha da história (2018: 55-60).

A abordagem de Rancière sobre os sentidos da história, é pensada a partir da pintura histórica, numa relação entre a arte e a história. Neste artigo, ao pensarmos na construção hagiográfica, deter-se-á no primeiro sentido da história, como uma coletânea do que é digno de ser guardado na memória. Assim a história

Em primeiro lugar, ela é a coletânea do que é digno de ser guardado na memória. Não necessariamente o que aconteceu e é comprovado por testemunhas, mas o que, por sua grandeza, merece ser retido, refletido, imitado. A lenda e a crônica sugerem, e Homero mais do que Tucídides. Independente do que se diga, não é o acontecimento que está no núcleo dessa história, mas o exemplo (2018: 55).

A produção hagiográfica destinava-se também a fixar na memória dos fiéis as ações dos “heróis da nova fé”. A memória está no centro do cristianismo sob numerosas formas, uma delas através do próprio culto eucarístico, atualização da memória do sacrifício de Cristo na cruz, segundo os cristãos. A memória engloba também a comemoração ritual dos defuntos: procissões funerárias, aniversários dos mortos, celebração eucarística dos mortos, fossem eles mortos comuns ou mortos “muito especiais”, que são os santos.

Para Le Goff, memória é a propriedade de conservar certas informações, propriedade que se refere a um conjunto de funções psíquicas que permite ao indivíduo atualizar impressões ou informações passadas, ou reinterpretadas como passadas. Como citamos anteriormente, a memória

cristã se manifesta sobretudo na comemoração de Cristo, na liturgia eucarística, para Le Goff esta memória “em um nível mais popular, cristalizou-se nos santos e nos mortos” (2003: 441).

A noção de memória é fundamental para o trabalho com as *vitae* de santos e das santas. Pensar os fatores que ocasionaram a escolha de alguns personagens serem dignos de possuir suas vidas e atos guardados na memória da comunidade cristã, e o uso destes relatos hagiográficos, elaborados também como suportes desta memória, para construir modelos de condutas, para se tornarem exemplos para os fiéis cristãos.

Ranciére propõe uma discussão sobre a noção tradicional de história, uma concepção de história *Magistra Vitae*, uma história que apresenta grandes personagens como exemplos. A escrita hagiográfica foi construída partindo desta premissa, apresentando o santo, seus feitos e toda sua vida, como um modelo de virtude, um modelo a ser seguido por toda comunidade cristã. Aqui pode-se inserir a crítica de Ranciére à nova história, ao movimento dos Annales, que na tentativa de romper com uma história dos grandes acontecimentos e personalidades, ainda se mantém aliada a movimentos e gestos, a personagens de grandes feitos.

Adentrando esta discussão, ao pensar na pesquisa hagiográfica e na elaboração das obras de medievalistas, duas obras do medievalista francês Jacques Le Goff, uma sobre São Luís (1214-1270) e outra sobre São Francisco de Assis (1181-1226), podem colaborar. O autor, dedicou maior parte da sua carreira acadêmica aos estudos sobre a Idade Média. Herdeiro da Escola dos Annales, também foi um dos diretores da Revista Annales, compondo a terceira geração. Historiador das mentalidades, acentuou a aproximação da História com a Antropologia, defendeu a ideia de uma temporalidade mais lenta, uma longa Idade Média. Estudou os aspectos variados da sociedade medieval, como: a relação tempo e trabalho, economia, religião e religiosidades, cidades, corpo, as produções literárias e teológicas.

Nestas obras tem-se a escolha de dois grandes personagens da história medieval, o primeiro um monarca santo, o segundo um dos santos mais conhecidos do ocidente cristão. Em ambas as obras, Le Goff tendo por fontes os relatos hagiográficos, crônicas, documentos da chancelaria real e outros, busca elaborar uma narrativa sobre a vida dos dois santos. Ao elaborá-las, o medievalista francês recupera aquilo que Ranciére denomina de uma “poética do saber” (2014: 12), estabelecendo os procedimentos literários, estruturando a narrativa, concedendo à história este status de saber, mesmo abordando a perspectiva através de grandes nomes da história medieval. Para Ranciére, os historiadores da Escola dos Annales colaboraram, em certo modo, para transformar a história em ciência.

Sobre esta aproximação entre a história e a literatura, e a consolidação de uma poética do saber, apresenta Ranciére que

A poética do saber se interessa pelas regras, segundo as quais um saber se escreve e se lê, constitui-se como um gênero de discurso específico. Ela procura definir o modo de verdade a que ele se destina, sem lhe estabelecer normas, validar ou invalidar sua pretensão científica. Sem dúvida, refere-se muito em particular às chamadas ciências humanas ou sociais que, há dois séculos, tentam com sorte diversa conquistar seu espaço no concerto das verdadeiras ciências, afastar a suspeita interminável de ainda pertencer às obras da literatura ou da política, ou mesmo de ambas ao mesmo tempo (2014, p.12).

O historiador tem necessidade de um modo para orientar, precisa por meio da narrativa explicar, faz uso de um procedimento literário para a configuração deste status de história como ciência. Para Ranciére, a narrativa não invalida a cientificidade da história, já que para ele ciência e literatura estão unidas numa mesma era. Assim afirma Ranciére

Mas muito facilmente nos esquecemos de que a era da ciência é também a da literatura, tempo em que ela se nomeia como tal e separa o rigor de seu ato próprio tanto dos simples encantos da ficção, quanto das regras da divisão dos gêneros poéticos e dos procedimentos convencionais das belas-lettras (2014, p. 12).

Neste caminho de construção de uma história ciência, inúmeros medievalistas se aproximaram da literatura na elaboração de suas narrativas. Recorrendo ao uso das fontes hagiográficas, compiladas ou elaboradas por homens do medievo, que colaboraram para a formação de um *corpus* literário medieval, corre-se o risco de cometer o que Ranciére denomina de “silenciar o povo”. Buscando um São Francisco de Assis, corre-se o risco de silenciar a revolução operada pelo movimento mendicante, o alcance deste movimento espiritual na religiosidade dos leigos, a participação de homens e mulheres das comunas italianas numa espiritualidade agora acessível ao ambiente citadino medieval. O alerta de Ranciére em sua obra *Os nomes da história*, colabora para uma abertura nos horizontes dos estudos hagiográficos, para perceber além das grandes figuras uma grande parcela do povo, silenciado e que cabe ao historiador buscar dar sentido, trazer à tona, à vida a voz destes que por muitas vezes foram esquecidas.

Considerações finais

A árdua tarefa de elaborar uma reflexão sobre a literatura religiosa no medievo, em específico os textos hagiográficos, à luz das considerações traçadas pelo filósofo francês Jacques Ranciére, abriram caminho para inúmeras possibilidades e também dúvidas sobre a pesquisa histórica com o uso das fontes hagiográficas. Partindo de uma discussão sobre o termo “literatura”, seu uso na Idade Média, seu sentido e a elaboração de um *corpus* literário medieval, buscou-se conciliar, por falta de um termo mais apropriado, a utilização deste termo que nasce com o sentido que conhecemos hoje apenas no final do século XVIII e início do XIX.

Percorrendo um caminho mais extenso, a reflexão deteve-se a pensar o que é a hagiografia e como é construído o texto hagiográfico. Após este percurso, pôde-se discutir alguns pensamentos, críticas e considerações de Ranciére sobre a história e lançar luzes nas pesquisas sobre o medievo.

Referências

ARTIÈRES, Philippe. Arquivar a própria vida. **Revistas Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, n. 21, 1998/01. Dossiê Arquivos Pessoais.

BORRIELO, L., et al. **Dicionário de Mística**. São Paulo: Paulus, Loyola, 2003.

CERTEAU, Michel. **A escrita da história**. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

DOSSE, François. **O desafio biográfico: escrever uma vida**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

LE GOFF, Jacques (org.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.

LE GOFF, Jacques; SCHIMIDT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário analítico do ocidente medieval**. São Paulo: Editora Unesp, 2017, Vol. 1 e 2.

LE GOFF, Jacques. **São Luís**. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 1999.

LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2011.

LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta; AMADO, Janaína (Coords.). **Usos e abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996. p. 183-191.

MIATELLO, André Luis Pereira. **Santos e pregadores nas cidades medievais italianas: retórica cívica e hagiográfica**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

RANCIÈRE, Jacques. **Os nomes da história: ensaio de poética do saber**. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

RANCIÈRE, Jacques. **Figuras da história**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

SILVA, Andréia C. L. Frazão da. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. **Cronos: Revista de História**, n.6, p. 194-223, 2002.

SILVA, Andréia C. L. Introdução. In: SILVA, Andréia C.L. **Hagiografia e História: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central**. Rio de Janeiro: HP Comunicação Editora, 2008. p. 7-14.

ULLMANN, Reinhold A. **A Universidade Medieval**. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

VARAZZE, Jacopo de. **Legenda Áurea**: vida de santos. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental**: séculos VIII a XIII. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

VAUCHEZ, André. O Santo. In. LE GOFF, Jacques (direção). **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989. p. 211-230.

VAUCHEZ, André. Sainteté. In: VAUCHEZ, André (Coord.). **Dictionnaire Encyclopédique du Moyen Âge**. Cambridge; Paris; Roma: James Clark; Cerf; Citta Nuova, 1997. 2V.

VAUCHEZ, André. Santidade. **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1987. p. 287-300.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz**: A “literatura” medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

A Fraude (1968): **sobre a história do Cinema Goiano e as lentes de um Cinema Novo**

Lara Damiane de Oliveira Estevão⁶

Introdução

Pouco mais de meio século é o que separa o desenvolvimento do cinema das aproximações do Cinema e História enquanto campos de estudo. Ao final do século XIX, várias invenções que possibilitavam a captação e projeção de imagens em movimento foram reveladas publicamente pelos seus pesquisadores. Dentre todos os inventores, os irmãos Lumière foram os mais bem-sucedidos em vender suas câmeras e projetores e logo suas invenções chegaram ao Brasil.

No dia 8 de julho de 1896, às 14 horas, no Rio de Janeiro, fitas que mostravam o cotidiano europeu foram projetadas na Rua do Ouvidor, causando estranhamento e encanto nos espectadores. Dois anos depois, em 1898, Alfonso Segreto filma fortalezas e navios de guerra ancorados na Baía do Guanabara. A primeira exibição em Goiás também não demora a acontecer: no dia 13 de maio de 1909, na cidade de Goiás, no Beco da Lapa, o aparelho projetor dos irmãos Lumière, apresenta para a população da então capital do estado, filmes de comédia, drama e fantasia⁷. Enquanto em outros locais do país a atividade de projeção foi logo sucedida pela produção de filmes, Goiás participou de forma esparsa na criação de uma filmografia brasileira.

Se o cinema é uma arte recente, a história do cinema é mais ainda. O filme, por ser “considerado como uma espécie de atração de feira” (FERRO, 1974: 201), por muito tempo não constitui-se como objeto das ciências humanas. Ficou a cargo dos críticos de cinema, produtores, diretores e outros indivíduos diretamente ligados à prática cinematográfica, dar ao cinema uma história escrita. Os estudos de cinema, ao longo do século XX, estabeleceram-se como um domínio autônomo em relação aos outros campos da ciência. Essa relação transforma-se quando o historiador volta seus olhos para o filme enquanto fonte para entender “as crenças, as intenções, o imaginário do homem” (FERRO, 1974: 203). Contudo, se o filme começa a ser entendido enquanto parte dos vestígios da ação dos homens no tempo, permanece entre os historiadores uma aversão à história do cinema, que não constituiu-se enquanto uma história-problema, mas sim como uma “história santa” (SORLIN, 1977). No Brasil, essa tradição historiográfica instituída nos estudos de cinema não se deu

⁶ Bacharela em Cinema e Audiovisual pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás. Mestranda no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás. Orientada por Rafael Saddi Teixeira. E-mail: laradamiane@gmail.com

⁷ Leão e Benfca, 1995: 23.

de forma diferente.

A historiografia clássica do cinema brasileiro (BERNARDET, 2003) é organizada pelos fatos filmicos, isolados de contextos sociais, econômicos, culturais e políticos. Na organização temporal, predominam recortes que delimitam ciclos de produção, com início, apogeu e fim, onde os historiadores do cinema – que raramente possuem a formação de historiadores – privilegiam como ação organizadora da história do cinema brasileiro o ato de filmar, com predileção pelas ficções, em detrimento de outros aspectos que envolvem a prática cinematográfica. Nos poucos estudos sobre a história do cinema goiano, essa é a organização da narrativa observada.

É ainda difícil precisar como a produção cinematográfica teve início dentro das fronteiras do estado Goiás. Cada estudo, até o momento, se preocupou em buscar um mito de criação, ainda não havendo consenso sobre o qual ato teria inaugurado o cinema goiano. Antes da década de 1960 várias filmagens de filmes documentais foram realizadas no estado e desde a década de 1950, com a instalação da produtora Karajá Filmes em Goiânia, cinejornais eram produzidos com alguma constância. Todavia, o historiador do cinema goiano elegeu o ano de 1968 como o marco inicial do cinema do estado: quando estreou o filme *O diabo mora no sangue*, dirigido por Cecil Thiré e filmado em 1967 nas margens do Rio Araguaia. Este pequeno esforço encabeçado pelo ator mineiro João Bennio, que havia morado em Goiânia anos antes, desencadeia um primeiro ciclo de produção composto pelos filmes *O diabo mora no sangue* (1968), dirigido por Cecil Thiré, *Tempo de violência* (1969), dirigido por Hugo Kusnet, *Simeão, o boêmio* (1970), *O azarento, um homem de sorte* (1973), ambos dirigidos por João Bennio e *A fraude* (1968), dirigido por Jocelan Melquíades de Jesus (SILVA, 2018).

O primeiro ciclo teria sido definido de forma coesa se não fosse por *A fraude* que, sendo filmado em 1968 por alguns jovens estudantes de cinema, é o único do qual o mineiro João Bennio não participou como ator, produtor ou diretor e que não se aproxima de uma vontade de fazer, em Goiás, um cinema industrial. O filme amador, baseado em acontecimentos reais, retrata um vestibulando que presta a prova para ingressar na Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Goiás em 1968, onde os estudantes denunciaram haver uma fraude. Nesse período, uma tendência cinematográfica repercutia com certa força no país e fora dele: o Cinema Novo. Tomando “a prática do cinema como instância de reflexão e crítica” (XAVIER, 2001: 14), entre a geração cinemanovista figurou um impulso de militância política, entorno do debate da construção da identidade nacional, do nacional-popular e de “interpretações conflitantes do Brasil como formação social” (XAVIER, 2001: 19). As propostas do Cinema Novo reverberou em várias cinematografias emergentes pelo Brasil, dando interpretações da realidade, recursos narrativos e estéticos para jovens cineastas que viam no cinema uma forma de luta política.

Nos resta a questão posta por Michele Lagny (1992): Como e por que fazer uma história do

cinema? “O cinema é fonte de história, não somente ao construir representações da realidade, específicas e datadas, mas fazendo emergir maneiras de ver, de pensar, de fazer e de sentir” (LAGNY, 2009: 110). A autora defende a incorporação da história do cinema na ciência histórica. Se o filme atesta como os indivíduos que os produziram concebem o mundo que lhes é contemporâneo ou um passado, ainda o fazem sob as regras e paradigmas estabelecidos pelos contextos de produção cinematográfica. Neste trabalho, seguiremos com um levantamento dos aspectos de produção de *A fraude* e uma breve análise do filme. Apesar dos limites impostos pelas pesquisas sobre o cinema goiano até o momento, a prática cinematográfica em Goiás na década de 1960 existiu para além de um “primeiro ciclo”. Os filmes ligados a esquemas de produção amadores são parte das movimentações artísticas, culturais e políticas de jovens estudantes, que utilizavam-se do cinema para documentar e refletir sobre o mundo no qual viviam e que viam no Cinema Novo uma referência de como fazê-lo.

A fraude: primeiro, segundo ou terceiro filme goiano

Jocelan Melquíades de Jesus⁸ era um jovem agitador cultural em Goiânia, que em 1967 foi para a Escola Superior de São Luís⁹ para estudar cinema. Em 1968, ao saber que estudantes pediam a anulação do vestibular para o curso de medicina da Universidade Federal de Goiás devido a uma fraude no processo seletivo, Jocelan decidiu filmar um curta-metragem para o IV Festival de Cinema Amador do Jornal do Brasil abordando o caso. O festival acontecia no Rio de Janeiro e era uma importante janela alinhada com as tendências cinematográficas que estavam em voga no país e foi o responsável por lançar os olhos da crítica para diretores estreantes, como nos anos anteriores fez com Julio Bressane, Rogério Sganzerla e Neville D'Almeida.

Durante uma viagem a Goiânia para um velório, Jocelan conheceu Jesus de Aquino Jayme, escritor nascido em Pirenópolis, por intermédio de um amigo em comum. Jocelan já havia desenvolvido o argumento para um filme e foi apresentado a Jayme como a pessoa mais adequada para escrever o roteiro. Embora alguns aspectos da fraude no vestibular da Universidade Federal de Goiás fossem desconhecidos por ambos, Jocelan queria usar o caso para tratar sobre a questão dos excedentes – como eram chamados os estudantes que atingiam a média necessária no vestibular, mas que pela falta de vagas, não eram matriculados – e a queima das provas promovida pela diretoria da

⁸ O diretor é muitas vezes como Jocelan, Jocerlan ou Jocerlandes. Reichenbach, ao nomear os estudantes da Escola Superior de Cinema de São Luís se refere a ele como “o goiano Jacirlandes Melquíades de Jesus”. Escolhemos aqui por seguir a ficha técnica do filme ao nomear o diretor.

⁹ A Escola Superior de Cinema de São Luís foi um dos primeiros cursos superiores de cinema do Brasil. Ofertado dentro da instituição católica, contribuiu para o fortalecimento da cultura cinematográfica paulista no final dos anos 1960. Para mais informações, ver MALUSA, Vivian. Católicos e cinema na capital paulista: o cine clube do Centro Dom Vital e a Escola Superior de Cinema de São Luís (1958-1972). 2007, 150 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, Campinas.

faculdade. Em entrevista concedida a Beto Leão e Eduardo Benfica, Aquino Jayme afirmou que:

O roteiro de *A Fraude* não foi muito difícil de fazer. A fraude em questão foi manchete nos principais jornais de Goiânia. Houve um vestibular na Universidade Federal para o Curso de Medicina e, por razões que ignoramos na época e até hoje, as provas foram queimadas e como resultado foram aprovados, no nosso ponto de vista, os candidatos escolhidos a dedo. Os demais prejudicados não tinham como recorrer devido a incineração das provas por determinação da diretoria da instituição. Configurou-se então no que se chamou de *A Fraude do Vestibular*. Com um tema do momento e devido à total agitação no movimento estudantil, concluímos que o assunto era tema para um filme capaz de concorrer no Festival JB/Mesbla, a conqueluche da época. (JAYME in BENFICA e LEÃO, 1995:155)

O filme, assume assim, um ponto de vista: o dos estudantes sobre um problema estudantil. Beto Leão e Eduardo Benfica (1995), analisando o filme, chegam a afirmar sobre o vestibular de medicina de 1968, que “a cúpula administrativa da UFG excluiu esses estudantes por considerá-los subversivos”. Túlio Silva concorda, afirmando sobre o caso de fraude que

Na época, estampavam as manchetes dos jornais o caso dos jovens estudantes impedidos de ingressarem no curso de medicina da UFG, que tinha como reitor o professor Jerônimo Geraldo de Queiroz (1917-2003), por seus posicionamentos “progressistas”, levanto, até, a instauração de um inquérito sobre o caso (2018: 88)

Contudo, na própria entrevista de Aquino Jayme cedida a Beto Leão e Eduardo Benfica, o roteirista afirmou que o motivo da fraude lhes era desconhecido. O roteiro ainda foi escrito seguindo referências cinematográficas específicas:

Eu fiz o roteiro de *A Fraude* dentro dos princípios do neorealismo italiano, quer dizer, do cinema verdade, do cinema novo, ou seja, a verdade, a câmera na mão e os fatos acontecendo à frente. Isso tudo dando relevo ao problema do subdesenvolvimento do país. É tanto que o personagem central do filme é um vestibulando que pretende ser médico e, por conta da fraude, seu nome não constou da relação dos aprovados. Então, em função da fraude, ele deixa de se tornar médico e transforma-se em trabalhador braçal. (JAYME in BENFICA e LEÃO, 1995: 155-156)

Jocelan, junto de Carlos Reichenbach¹⁰ e Hideo Nakayama, que também participaram das filmagens de *A fraude* e estudavam na mesma turma de cinema, editava o jornal estudantil *O grande angular*, onde fazia reflexões sobre o cinema de sua época. Segundo Reichenbach, Jocelan demonstrava interesse por um cinema social: “O Jocerlan estava na época muito empolgado com o

¹⁰ Carlos Reichenbach, que já havia fotografado outros filmes e que nos anos seguintes torna-se um dos expoentes do Cinema Marginal e da pornochanchada, assina o filme como Carlos Reis, estratégia provavelmente usada para não descaracterizar o filme como amador.

Godard, o Antonioni e era meio hermético nas suas opiniões sobre algumas sequências, não seguindo à risca o roteiro” (REICHENBACH in BENFICA e LEÃO, 1995: 155).

Jocelan, que via no IV Festival JB-Mesbla uma oportunidade de se lançar no cinema como diretor, usa os recursos estabelecidos nas filmografias pela qual tinha predileção para tratar a fraude do vestibular de forma cinematográfica. Para a produção do filme soma-se à equipe o jovem estudante do Lyceu de Goiânia e parte do grêmio estudantil, Wander Cairo Levy, que já conhecia Jocelan, ficou responsável por conseguir as locações. Mesmo que o filme retratasse o que os vestibulandos denunciavam como uma fraude por parte da própria gestão universitária, a UFG autorizou as filmagens dentro da universidade.

Junto de Carlos Luciano – que protagonizou o filme –, estudante de geografia na UFG, Wander mantinha um cineclube, onde nutriam uma inclinação pelo cinema moderno¹¹. O grupo exibia e debatia o cinema italiano, francês e filmes do Cinema Novo. Wander também escrevia semanalmente crítica para o jornal *O popular*, junto do Padre Luís Palacin e um grupo com outros três profissionais de áreas diversas, dando pontos de vistas diferentes sobre o mesmo filme.

Todos os trabalhos sobre o cinema goiano¹² indicam que *A fraude* foi o primeiro filme de ficção gravado em Goiás. A história do cinema no estado ainda tem sido feita seguindo os preceitos de um “história santa” (SORLIN, ano), deslocando a realização de filmes e os sentidos construídos pela linguagem cinematográfica da realidade social, cultural e política no interior dos quais eles são produzidos. Ao que parece, a realização de *A fraude* só é possível pelos problemas desencadeados pela conjuntura aos estudantes goianos e por uma organização prévia de jovens ligados ao movimento estudantil entorno de uma cultura cinematográfica na capital.

O que embasa a afirmação de que *A fraude* teria sido o primeiro filme gravado em Goiânia não são as fontes conhecidas sobre a atividade cinematográfica em Goiás, mas sim a falta delas. Outro filme ainda foi realizado em Goiânia em 1968, intitulado *Antolhos*, dirigido por Silas Metran Curado, vestibulando de arquitetura. Retratando um romance entre jovens de uma cidade do interior, que enfrentavam preconceitos morais e religiosos para seguir com seu amor, *Antolhos* também concorreu no IV Festival de Cinema Amador, estreando na programação do festival na mesma semana que *A fraude*. A fotografia do filme foi feita por Paulo Fernando Fleury, estudante de engenharia no Rio de

¹¹ O cinema moderno foi uma tendência definida pela crítica cinematográfica, que pouco possui relações com a modernidade histórica. Ele caracterizou-se por uma ruptura com as convenções narrativas tradicionais do cinema clássico, que valorizavam a linearidade e a continuidade na narrativa, e por uma busca por novas formas de linguagem cinematográfica.

¹² Destacamos aqui os trabalhos já anteriormente citados, mas essa afirmação também está presente em VALE, Gustavo Henrique dos Santos. Entre a heresia e a reprodução – em busca do cinema goiano. 2013, 140 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.; CUNHA, Marla Cardoso Oliveira Cunha. “Vou te contar uma história” – Estudo a partir do filme Simeão, o Boêmio, de João Bennio. 2011, 149 f. Dissertação (Mestrado em Cultura Visual) – Faculdade de Artes Visuais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia e OLIVEIRA, Thaís. *Audiovisual no cerrado brasileiro: filmes e séries realizadas em Goiás de 2000 a 2020* (2022).

Janeiro. Uma discussão de qual dos dois filmes teria vindo primeiro para descobrir como nasce o cinema em Goiás nos parece infrutífera. Mas somadas essas fontes à solicitação que foi submetida ao Serviço de Censura e Diversões Públicas Seção Goiás por Hugo Zorzetti, estudante e ator da Companhia Teatral de Goiânia, em conjunto com o Grupo Goiano de Cinema Amador para a liberação da apresentação *Show Arte 68 n° 3* em 1968, é possível levantar a hipótese de que em Goiânia, na década de 1960, existia uma prática artístico-cultural voltada para o filme amador.

No ano seguinte, em 1969, empolgados com a experiência de filmagem de *A fraude*, o cineclube do qual participavam Wander e Carlos Luciano pretendia fazer 5 filmes para o Festival de Cinema Amador, porém sua atividade foi desarticulada, uma vez que os membros atuavam na política estudantil e muitos tiveram que deixar Goiânia após os desdobramentos do Ato Institucional n° 5. Ainda assim, é importante destacar que o cineclube tinha acesso à câmera de filmagem, filmes e laboratórios de revelação. A falta de fontes que guiou as pesquisas anteriores não deveria indicar uma inexistência da atividade cinematográfica, mas antes uma dúvida, um questionamento. Desde o início dos anos 1920, câmeras em pequenos formatos espalharam-se pelo Brasil, fazendo emergir uma produção cinematográfica caseira na primeira metade do século XX pelo país (BLANK, 2018). Já na segunda metade do século XX, especialmente a partir dos anos 1960, câmeras leves se espalharam pelo território brasileiro fazendo emergir novas cinematografias alternativas. Filmes caseiros, filmes amadores, filmes experimentais podem ter sido realizados nos diferentes contextos dentro das fronteiras de Goiás. É importante ressaltar que desde antes do filme de ficção, imagens em movimento do estado já eram impressas e exibidas pelas salas de cinema do país, mas a partir dos anos 1960, impulsionados pela cena do cinema amador, pelas movimentações do Cinema Novo e pelo Festival de Cinema Amador que acontecia anualmente no Rio de Janeiro, jovens, que possuíam acesso aos equipamentos de filmagens, começaram a documentar e inventar sobre o mundo no qual viviam.

Ficcionalizar a realidade, enfrentar a realidade

A fraude narra a história de um vestibulando, Luís, que divide sua rotina entre o trabalhando e o cursinho preparatório. Ao prestar o vestibular para medicina da UFG em 1968, é considerado um excedente. Ele e outros estudantes conseguem flagrar o momento da incineração das provas do vestibular e procuram um advogado, que recorre ao Conselho Universitário, mas não obtém sucesso. Luís entra em um estado de crise de consciência e perambulação pelo centro de Goiânia, andando pela cidade indignado com o imobilismo dos trabalhadores frente as desigualdades sociais. O filme mescla a ficção com recortes de jornais e fotografias dos protestos estudantis em Goiânia contra a fraude no vestibular.

Na década de 1960, as universidades brasileiras sofriam com uma escassez de vagas, uma vez

que o crescimento das universidades não havia acompanhado o aumento da demanda com o crescimento demográfico do país (MOTTA, 2014: 67). O número de estudantes que alcançavam a nota para a aprovação nos vestibulares era maior do que as vagas disponíveis, gerando a figura dos excedentes, que inflavam as mobilizações estudantis e logo se tornaram uma preocupação da ditadura. Em 1967, a UFG foi palco de conflitos com o Ministério da Educação entorno dessa questão. Neste ano foi editado um decreto que obrigava a matrícula dos estudantes que prestaram o vestibular e obtiveram a média de aprovação. A UFG, contudo, não possuía os recursos orçamentários necessários para aceitar mais alunos e pela demora em cumprir o decreto, Tarso Dutra, então ministro da educação, ameaçou intervir na reitoria da UFG. O reitor Jerônimo Geraldo de Queirós, por sua vez, junto aos professores e apoiado pelos centros acadêmicos da UFG, anunciou uma exoneração coletiva caso a universidade não recebesse mais verbas para a matrícula dos excedentes de medicina.

Ao final do conflito foi feito um acordo para a liberação das verbas e a matrícula dos excedentes. No ano seguinte, em 1968, a Faculdade de Medicina da UFG adotou um modelo de prova eliminatória para o vestibular, onde apenas 70 candidatos seriam aprovados dentre os 380 inscritos, eliminando a figura do excedente. A escolha de retratar o problema do excedente é antes um problema próximo à realidade de Jocelan, que lhe daria uma forma de se lançar enquanto realizador de um cinema político pelo qual demonstrava uma predileção. O filme, antes de retratar o que os estudantes denunciavam como fraude no vestibular de 1968, queria se posicionar sobre um problema estudantil que impulsionou protestos estudantis na década.

Nos anos anteriores à filmagem de *A fraude*, o personagem de classe média engajado politicamente, se deparando com problemas próprios da ditadura civil-militar brasileira, já havia se tornado o protagonista vigente nos filmes do Cinema Novo, como *O desafio* (DIREÇÃO, ANO) e *Terra em transe* (DIREÇÃO, ANO). O Cinema Novo passou por uma “crise ética” (FERNÃO, ANO) colocando em cena personagens que se definiam por ser, como descreve Fernão Pessoa Ramos:

o próprio jovem enfronhado em dilemas existenciais que envolvem a ação política que clama o agudo momento histórico. O universo cultural do outro-povo é visto agora de prisma diverso. A crítica ao conceito de alienação é direta e rebate dúvidas existenciais. O conceito de ‘alienação’ parece haver crescido na época. [...] O “si-mesmo” alienado, nas dúvidas entre ser ou não engajado, está no centro motriz da crise de consciência que cerca os filmes dessa segunda trindade, desse segundo momento do Cinema Novo. O dilema interior volta-se à própria subjetividade do jovem protagonista, em um recorte existencialista que busca eco, mas não encontra, tentando se firmar na ação. (RAMOS, 2018: 125)

Wander e Luciano também demonstravam uma predileção pelo cinema novo. O grupo, que se reuniu para a realização do filme parecia coeso e atento às tendências da cinematografia nacional. O excedente é apresentado, no filme, como um desdobramento das condições da realidade brasileira –

aprisionada pelo subdesenvolvimento¹³. Durante uma cena do filme, no cursinho pré-vestibular, enquanto no quadro esse diagnóstico da realidade brasileira aparece desenhado, os estudantes olham para a câmera, um de cada vez, proferindo em tom de denúncia as frases “estruturas sociais ultrapassadas”, “não há desenvolvimento da classe média”, “insuficiência alimentar”, “subordinação econômica”, dentre outras. Ao final, liderados por Luís, todos levantam-se e gritam em coro “tomada de consciência”, enquanto apontam para a câmera¹⁴.



Figura 1: Plano do quadro na sala de aula do cursinho com o título “subdesenvolvimento”.



Figura 2: Plano do quadro na sala de aula do cursinho com um mapa dos EUA aprisionando a América Latina.

¹³ O problema do subdesenvolvimento já era pauta comum no Cinema Novo. Nos anos 1961 e 1962, a organização dos cinemanovistas girou em torno do CPC, que funcionou como uma ferramenta de educação política e estética para o Cinema Novo. Carlos Estevam Martins, assistente de Álvaro Vieira Pinto no Instituto Social de Estudos Brasileiros, é quem faz a conexão dos cineastas, em um primeiro momento, com o ISEB, dando uma primeira interpretação de autores como Hegel, Husserl, Mannheim, Marx, Engels, Lênin, Lukács e Sartre aos cinemanovistas.

¹⁴ Todas as figuras neste trabalho são frames retirados do filme A fraude.

O Cinema Novo, que já havia estabelecido sua interpretação da realidade e forma de enfrentamento dela pelo cinema, media a invenção sobre a realidade de Jocelan. Em matéria, o Jornal do Brasil afirmou que “Para Jocelan, jovem de apenas 25 anos, fazer cinema é o caminho que lhe permite maior comunicação ou uma arte que lhe possibilitará ir mais além”¹⁵. A *fraude* não é um retrato da ocorrência, mas uma imaginação, de jovens engajados na política estudantil, que queriam fazer cinema, sobre os problemas estudantis de sua época e resolvê-los. Como afirmou Jocelan “o excedente, figura central do filme, é um estudante universitário. Isso tudo me dá meios para retratar uma realidade sob o ponto de vista estudantil, ao mesmo tempo que estabelecer um paralelo entre o trabalhador intelectual e o braçal”¹⁶.

Após impedido de entrar na universidade, o protagonista assume que será um trabalhador braçal. Na sequência final, enquanto o personagem principal encontra-se em crise na praça cívica, o filme adota uma montagem dialética¹⁷. Enquanto Luís junta-se aos trabalhadores segurando os pilares do Monumento à Goiânia, fotografias de militares dentro do que parece ser uma escola ou universidade são justapostas por filmagens de galinhas sendo colocadas em depenadeiras.



Figura 3: Plano dos militares

¹⁵ Filme goiano ao IV Festival JB/Mesbla encontra solução para problema do excedente. Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, 23 de agosto de 1968. Caderno 1. p. 5.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Na montagem dialética (ou intelectual) um plano é justaposto por outro não diretamente relacionado, criando um terceiro sentido. Um exemplo é a sequência de abertura do filme *Tempos Modernos* (1936), onde um o plano dos trabalhadores saindo do metrô é seguido por um plano de um rebanho de ovelhas.



Figura 4: Plano de galinhas sendo colocadas em uma depenadeira.

Apesar do caso de fraude ser o ponto de partida para o filme, a montagem da cena final infere uma crítica às intervenções da ditadura militar nas universidades brasileiras. O filme condena as intervenções nas universidades como uma derrota dos estudantes. Às intervenções, a figura do excedente estaria diretamente ligada: ser impedido de ingressar na universidade estaria acompanhado da obrigação do estudante de tornar-se um trabalhador braçal – mais uma pessoa inerte dentro do sistema de desigualdades e subdesenvolvimento da realidade brasileira.

Através do cinema, um grupo de jovens, em Goiânia, arranhou suas percepções dos conflitos sociais entre a ditadura militar e os estudantes. Tanto os filmes têm a contribuir com a História enquanto fontes, quanto a História tem a contribuir para os estudos de cinema, tornando possível conceber as práticas cinematográficas dentro de um tempo-espço, fruto das formas pelas quais a sociedade se organiza, produzindo significados que não fogem de um diálogo com o tempo que lhes é presente.

Referências

BERNARDET, Jean-Claude. **Historiografia clássica do cinema brasileiro: metodologia e pedagogia**. 2ª Edição. São Paulo: Annablume, 2003.

BLANK, T. C. Cavação e cinema doméstico: rupturas e continuidades em imagens de família. **Significação: Revista de Cultura Audiovisual**, [S. l.], v. 45, n. 50, p. 159-178, 2018. DOI: 10.11606/issn.2316-7114.sig.2018.139943. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/significacao/article/view/139943>. Acesso em: 8 maio. 2023.

FERRO; Marc. O filme: uma contra-análise da sociedade. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (orgs.). **História: novos objetos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995, p. 199-215.

- LAGNY, Michelle. **De l'histoire du cinema:** méthodes historique et histoire du cinema, 1992.
- LAGNY, Michelle. **O cinema como fonte de história** in NÓVOA, Jorge; FRESSATO, Soleni Bisouto; FEIGELSON, Kristian (Org). Salvador: EDUFBA; São Paulo: Ed. da UNESP, 2009.
- LEÃO, Beto; BENFICA, Eduardo. *Goiás no século do cinema*. Goiânia: Kelpes, 1995.
- LEÃO, Beto. **Centenário do cinema em Goiás**. Goiânia: Kelpes, 2010.
- MASCARELLO, Fernando (org.). **História do Cinema Mundial**. 7ª ed. – Campinas, SP: Papyrus, 2012.
- MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **As univesidades e o regime militar:** cultura política brasileira e modernização autoritária. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- RAMOS, Fernão; SCHVARZMAN, Sheila (Org.). *Nova história do cinema brasileiro*, volume 2. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2018.
- SILVA, T.H.Q. **Cinema em Goiás:** quando tudo começou... (1960-1970). 2018. 128 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2018.
- SORLIN, Pierre. **Sociologie du cinéma**. Paris: Aubier Montaigne, 1977.
- XAVIER, Ismail. **O cinema brasileiro moderno**. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

A gestão do Patrimônio Cultural: o acervo fotográfico, fílmico e de diários de campo do fotógrafo e cineasta Jesco Von Puttkamer

*Eduardo De Souza Barros*¹⁸

Introdução

O Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia – IGPA, vinculado a Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC-GO, é uma instituição que se destinava ao ensino, à pesquisa e à extensão, nos campos da Antropologia, Arqueologia e Meio Ambiente. Atualmente com foco na pesquisa e na gestão, produção, preservação, conservação e divulgação dos acervos imagéticos por intermédio do Núcleo de Documentação Audiovisual. Possui acervos arqueológicos e etnológicos (indígena e de cultura popular), acervos técnicos e científicos e acervo audiovisual, sendo este último constituído por fotografias, *slides*, filmes e fitas cassetes, que são produtos de pesquisas e/ou doados por profissionais.

O IGPA hoje abriga diversos acervos, além do acervo arqueológico, o acervo do cineasta e fotógrafo Jesco Puttkamer, cuja doação se iniciou em 1978, o acervo do cineasta Adrian Cowell¹⁹, do sertanista Francisco Meirelles, além das coleções do arqueólogo Mário Ferreira Simões, composta por diários de campo e bonecas Karajá, confeccionadas entre 1958 e 1959, também a coleção Acary de Passos Oliveira, professor da PUC-GO e UFG, onde foi o primeiro diretor do Museu Antropológico, além de sertanista e advogado, composta por slides e diários de campo sobre povos indígenas brasileiros, coletados nos anos de 1970 e 1980.

O cineasta e fotógrafo Jesco Von Puttkamer, trabalhou entre a década de 1960 a 1990 como fotógrafo e cineasta das expedições realizadas pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI²⁰, com participação do IGPA e da BBC de Londres.

Os acervos que estão sob a guarda do IGPA, são riquíssimos, principalmente o acervo do cineasta e fotógrafo Jesco Puttkamer, enquanto funcionário do IGPA de 2003 a 2010, trabalhei

¹⁸ Arquivista e Advogado. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (Promep) do Campus Cora Coralina, da Universidade Estadual de Goiás (UEG). Orientadora: Profa. Dra. Keley Cristina Carneiro. E-mail: eduardobarrosadv@hotmail.com.

¹⁹ O Acervo foi doado ao IGPA/PUC-GO e seu transporte e organização foi patrocinado pela Petrobras através do projeto “Histórias da Amazônia - 50 Anos de Memória Audiovisual.

²⁰ A FUNAI foi criada em 1967 para substituir o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), criado em 1910 para implementar a política indigenista brasileira, que idealizou o lugar do índio na Nação brasileira e definiu as normas administrativas pelas quais essas deveriam ser tratadas. Foi a chamada doutrina da proteção fraternal ao silvícola, sistematizada, divulgada e colocada em prática pelo engenheiro-militar Cândido Mariano da Silva Rondon, primeiro dirigente do SPI. (OLIVEIRA, 1995: 04)

diretamente com os diários de campo, que somam 303 volumes e são o bem cultural estudado e objeto do presente artigo.

O acervo em questão, pode-se afirmar, é importantíssimo para a formação de um patrimônio cultural brasileiro, fazem parte da memória de 62 povos indígenas, com as quais Jesco Puttkamer teve contato direto, sendo considerado Bem Cultural, como assinala (CARSALADE, 2016: 14)

Na verdade, qualquer bem produzido pela cultura é, tecnicamente, um bem cultural, mas o termo, pela prática, acabou se aplicando mais àqueles bens culturais escolhidos para preservação – já que não se pode e nem se deve preservar todos os bens culturais –, fazendo com que, no jargão patrimonial – e por força de convenções internacionais –, a locução bem cultural queira se referir ao bem cultural protegido.

Portanto, sendo classificado como Bem Cultural, deveria estar sujeito ao controle por parte do Estado, devido a sua importância e sua relevância nacional.

Como bem lembra Pollack (1989: 8-9) “Além de uma produção de discursos organizados em torno de acontecimentos e de grandes personagens, os rastros desse trabalho de enquadramento são os objetos materiais: monumentos, museus, bibliotecas etc.”, nesse sentido, a preservação de acervos históricos em geral, e em específico, do acervo do fotógrafo e cineasta Jesco Puttkamer, é de fundamental importância para a preservação da memória e da identidade de 62 povos indígenas, com as quais o referido fotógrafo teve contato durante sua carreira.

Trata-se de pesquisa descritivo-exploratória, privilegiando-se, porém, o aspecto bibliográfico, com análise do acervo localizado no IGPA/PUC-GO, textos de historiadores, juristas, arquivistas, museólogos, antropólogos, sociólogos, psicólogos, e de textos legais. A pesquisa foi desenvolvida de maneira qualitativa e quantitativa, seguindo as orientações de (GIL, 2002: 44-45) sendo portanto, uma pesquisa bibliográfica e documental.

Concepções sobre Identidade, Cultura, Memória, Patrimônio Cultural

Para entender a riqueza do acervo, e toda sua complexidade, é necessário trabalhar alguns conceitos e sua relação com o acervo, conceitos como Identidade, Cultura, Memória e Patrimônio cultural.

O conceito de identidade é complexo e envolve diversas áreas, principalmente as áreas da psicologia²¹, antropologia e sociologia, sendo segundo a historiadora Kalina Vanderlei Silva (2021: 202) “uma preocupação recente, para historiadores, desenvolvida principalmente por aqueles que trabalham com interdisciplinaridade”.

²¹ Quando me refiro a psicologia, isso inclui a psicanálise, a psiquiatria e a neurociência.

O sociólogo jamaicano e inglês Stuart Hall (2006: 10 - 13) apresenta três concepções de identidade, que são do sujeito do Iluminismo, do sujeito sociológico e por fim, do sujeito pós-moderno.

Já para o historiador francês Jacques Le Goff, uma das características fundamentais da identidade é a memória, cujo tema, será tratado a frente, ele afirma que “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” (LE GOFF, 2013: 435).

A identidade tem diversas características, usando livremente o pensamento da Antropóloga Lilia Moritz Schwarcz (2018), pode-se afirmar, que as principais características da identidade são: A identidade é uma construção social, ou seja, não é algo natural, assim como a cultura (como veremos mais a frente); A identidade é um fenômeno contrastivo, ou seja, eu crio minha identidade por contraste a alguém, não é essencial; A identidade é alterativa, isto é, a pessoa pode mudar de identidade dependendo do local, como, pôr exemplo no Promet sou aluno do mestrado, no banco em que eu trabalho, sou atendente do FGTS e Bolsa Família, mas para os meus filhos, sou pai, ou seja, nós construímos várias identidades.

O conceito de cultura, que é utilizado na área interdisciplinar de patrimônio cultural, é o conceito de cultura da Antropologia, assim como o conceito de identidade, o conceito de cultura é complexo e envolve diversas áreas, principalmente as áreas da psicologia, antropologia e sociologia, filosofia, comunicação e história, mas o que será trabalhado nesse artigo, será o conceito antropológico de cultura.

Nesse sentido, ninguém melhor do que o Antropólogo Roque Laraia²², ilustre professor emérito de Antropologia da Universidade de Brasília, para dizer o que é cultura, em seu já consagrado livro “Cultura um conceito antropológico” que será a base do conceito e características da cultura descritas a seguir.

Segundo Laraia (2001, p. 25) a origem do termo cultura usado na antropologia é bem definida, vem de

Edward Tylor (1832-1917) no vocábulo inglês Culture, que "tomado em seu amplo sentido etnográfico é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade".¹ Com esta definição Tylor abrangia em uma só palavra todas as possibilidades de realização humana, além de marcar fortemente o caráter de aprendizado da cultura em oposição à ideia de aquisição inata, transmitida por mecanismos biológicos.

²² O Professor Roque Laraia foi meu colega de trabalho no IGPA/PUC-GO, onde era professor de Antropologia do Mestrado profissional em Gestão do Patrimônio Cultural.

Mas então, o qual o conceito de cultura? Não existe um consenso na Antropologia e sim diversos conceitos, que o Laraia faz citação como do conceito de cultura de Claude Lévi-Strauss (Laraia, p. 61)

que define cultura como um sistema simbólico que é uma criação acumulativa da mente humana. O seu trabalho tem sido o de descobrir na estruturação dos domínios culturais — mito, arte, parentesco e linguagem — os princípios da mente que geram essas elaborações culturais.

Segundo Laraia, a Cultura opera no dia a dia das pessoas de cinco maneiras: 1) A cultura condiciona nossa visão de mundo. (2021: 67 e 68); 2) A cultura interfere no plano biológico (2021: 75); 3) Os indivíduos participam de uma maneira diferente da sua cultura (2021: 80); 4) a cultura tem uma lógica própria (2021: 87); 5) A cultura é dinâmica (2021: 94)

A discussão sobre a memória é importantíssima para a questão do patrimônio cultural, ainda mais em se tratando de um acervo documental, cuja existência é memória individual, coletiva, social de 62 sociedades indígenas e memória institucional do IGPA.

Jacques Le Goff (2013: 387) deixa claro a importância do conceito de memória quando afirma “A memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas.”

Para Vera Lúcia Doyle Louzada de Mattos Dodebei²³, citada por Câmara (2015: 80)

A memória é um fator de ligação psíquica coletiva em uma sucessão que visa neutralizar os efeitos da interrupção de uma trama; só quando a memória se torna objeto de uma gestão cultural é que pode produzir a aparência de ordem. Instituir, portanto, é ordenar. Mas a memória possui também algo de acidental, de circunstancial, já que não é apenas um meio de consagrar a continuidade, a duração, ou ainda de criar vínculos.

Os arquivos históricos, são antes de tudo, instituições de memória, pois preservam documentos, que segundo Lee Goff expõe a necessidade de perceber o documento como uma construção, como um “produto da sociedade que o fabricou segundo suas relações de forças que aí detinham poder”, sendo então necessário perceber, não apenas como um documento, mas sim como um monumento (LE GOFF, 2003: 536).

Segundo Pierre Nora, os lugares de memória “vão do objeto material e concreto, ao mais abstrato, simbólico e funcional, simultaneamente e em graus diversos” (NORA, 1993: 21), em outras palavras

²³ Bibliotecária. Doutora em comunicação e cultura (ECO-UFRJ). Professora titular do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Unirio – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual. Mesmo um minuto de silêncio, que parece o extremo de uma significação simbólica, é, ao mesmo tempo, um corte material de uma unidade temporal e serve, periodicamente, a um lembrete concentrado de lembrar. Os três aspectos coexistem sempre (...). É material por seu conteúdo demográfico; funcional por hipótese, pois garante ao mesmo tempo a cristalização da lembrança e sua transmissão; mas simbólica por definição visto que caracteriza por um acontecimento ou uma experiência vivida por pequeno número uma maioria que deles não participou (NORA, 1993: 22).

No mesmo sentido, Michael Pollak (1992: 207) nos lembra que os arquivos são entendidos como lugar de conservação da memória, para ele

Se a memória é socialmente construída, é óbvio que toda documentação também o é. Para mim não há diferença fundamental entre fonte escrita e fonte oral. A crítica da fonte, tal como todo historiador aprende a fazer, deve, a meu ver, ser aplicada a fontes de tudo quanto é tipo. Desse ponto de vista, a fonte oral é exatamente comparável à fonte escrita. Nem a fonte escrita pode ser tomada tal e qual ela se apresenta.

Fica claro, que independente de os arquivos serem públicos ou privados, devem ser entendidos como lugares de memória, como também como lugares de poder, onde a própria prática arquivística, aparentemente fundada apenas na técnica, esconde o exercício de um grande poder, o poder de decidir o que será lembrado (direito à memória²⁴) e o que será esquecido (direito ao esquecimento), além é claro, do poder de decidir quem ter acesso e quem não tem.

A despeito da importância do conceito de memória, temos que ter em mente, os perigos do uso da memória e sua manipulação, pois tanto a memória individual, quanto à memória coletiva podem ser manipuladas, como bem lembra a psicóloga e professora Ecléa Bosi (2003, p. 21).

Quando um acontecimento político mexe com a cabeça de um determinado grupo social, a memória de cada um de seus membros é afetada pela interpretação que a ideologia dominante dá desse acontecimento. Portanto, uma das faces da memória pública tende a permear as consciências individuais.

O termo Patrimônio cultural é complexo e vem da palavra patrimônio, de origem latina e relacionada ao direito civil, utilizada no império romano, conhecido pelo seu avançado direito civil, que influenciou quase todos os países ocidentais, que tem o direito romano como origem, como Portugal e Brasil. Segundo o antropólogo Antônio Motta (SANSONE & FURTADO, 2014: 379)

Em épocas passadas, o termo patrimônio (patrimonium), de origem latina e corrente a partir do século XVI, remetia essencialmente à ideia de propriedade (bens

²⁴ A constituição garante uma série de Direitos, e ao constitucionalizar o patrimônio cultural brasileiro, deixa claro que um desses direitos é o Direito à memória, o direito de conhecer seu passado, o direito de saber de onde veio, não só individualmente, mas coletivamente.

materiais) transmitida hereditariamente a um determinado grupo em linha sucessória, princípio que pauta ainda hoje, no direito civil, as regras sobre heranças. Nos séculos subsequentes houve um progressivo deslizamento dessa noção que, do domínio estritamente privado, inerente ao grupo familiar (pater famílias), começou também a contemplar a ideia de esfera pública (coletividade) cujo corolário, a partir de então, firmou-se no pressuposto do legado histórico transmitido pelos antepassados.

A noção de patrimônio cultural, como bem lembra Marcia Chuva (2011, p. 147) é historicamente constituída e tem se transformado com o tempo, se dividindo em patrimônio cultural material e imaterial, divisão essa que segundo a autora, não tem razão de existir, mas que baliza as estruturas administrativas das instituições que cuidam do patrimônio até os dias atuais.

Foi na Constituição de 1934 que o termo patrimônio aparece pela primeira vez²⁵, no artigo 148 dentro do capítulo II da Educação e Cultura,

Cabe à União, aos Estados e Municípios favorecer e animar o desenvolvimento das ciências, das artes, das letras e da cultura em geral, proteger os objetos de interesse histórico e o patrimônio artístico do país, bem como prestar assistência ao trabalhador intelectual.

O patrimônio cultural brasileiro é dividido em material e imaterial, conta com um órgão de proteção chamado Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan, os bens materiais tanto móveis quanto imóveis, são classificados em quatro livros do tomo, essa classificação não é fruto do acaso e sim uma determinação legal do Decreto-Lei no 25/1937. Já os bens culturais de natureza imaterial, foram reconhecidos pelo artigo 216 da Constituição Federal, e regulamentados pelo Decreto 3.551/2000 que criou quatro livros de registro.

Observando o aparato legal relativo ao patrimônio cultural, fica claro que a tese de Chuva (2011, p. 147) que afirma que o conceito de patrimônio é historicamente constituído e tem se transformado com o tempo é, verdadeira, visto que somente bens culturais materiais eram considerados patrimônio cultural, e a partir da constituição federal do Brasil de 1988, também os bens culturais imateriais. Esse movimento não ocorreu só no Brasil, ele vem de convenções internacionais e da experiência de outros países.

Essa mudança, de um conceito excludente para um conceito de patrimônio cultural mais inclusivo, democrático e plural, decorre do desenvolvimento e da divulgação do conceito antropológico de cultura, a partir da leitura do livro do Antropólogo Roque Laraia, ficou claro, que com a difusão do conceito antropológico de cultura, e o conseqüente declínio do etnocentrismo,

²⁵ O termo patrimônio não aparece na Constituição Política do Império do Brasil de 25 de março de 1824, mas a ideia de patrimônio aparece, dentro da expressão *archivo público* no Art. 70. Assignada a Lei pelo Imperador, referendada pelo Secretario de Estado competente, e sellada com o Sello do Imperio, se guardará o original no Archivo Publico, e se remetterão os Exemplares della impressos a todas as Camaras do Imperio, Tribunaes, e mais Logares, aonde convenha fazer-se publica.

manifestações culturais de povos periféricos, e relacionadas a outras religiões, começaram a ser vistas, como merecedores de proteção pelos órgãos do patrimônio cultural.

Os documentos de arquivo como Patrimônio Cultural

Os documentos de arquivo fazem parte do patrimônio cultural brasileiro, e tem status constitucional, mas nem sempre foi assim, quando da criação da SPHAN, atual IPHAN, a preocupação estava em proteger bens culturais matérias, moveis e imóveis, com foco nos bens imóveis.

Se o termo patrimônio apareceu primeiro na constituição de 1934, foi na Constituição de 1946, que o termo documento apareceu pela primeira vez, no artigo 175 que diz:

As obras, monumentos e documentos de valor histórico e artístico, bem como os monumentos naturais, as paisagens e os locais dotados de particular beleza ficam sobre a proteção do poder público (Art. 175º da Constituição Federal de 18 de setembro de 1946).

A Constituição Federal de 1988, trouxe, mesmo que de forma apenas aparente, um certo norte ao que deve e o que não deve ser preservado. Assim, o artigo 216 da Constituição Federal, disciplinou o que pode ser considerado Patrimônio Cultural Brasileiro

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:

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

§ 1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 2º Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem.

A constituição garante uma série de direitos, e ao constitucionalizar o patrimônio cultural brasileiro, deixa claro que entre esses direitos está o direito a cultura e o direito a memória.

Portanto, mesmo com a Constituição Federal determinando o que pode ser considerado patrimônio cultural brasileiro, é inegável que existe grande parte de subjetividade, sobre quais bens deverão ser preservados e quais bens não serão preservados, é visível que existe uma relação de poder envolvida nessas escolhas, e isso inclui os arquivos.

O texto constitucional, deixa claro no inciso IV do artigo 216 que os documentos fazem parte do patrimônio cultural brasileiro. Já o parágrafo segundo do mesmo artigo, deixa claro que é de responsabilidade da administração pública a gestão da documentação governamental, inclusive com a obrigação de disponibilizar meios para a consulta, seja para fins de informação, seja para pesquisa histórica.

Mas o que seria documento? Segundo o Dicionário de Terminologia Arquivística, todo documento é uma “unidade de registro de informação, qualquer que seja o suporte ou formato” (p. 73).

Já Lee Goff, expõe a necessidade de perceber o documento como uma construção, como um “produto da sociedade que o fabricou segundo suas relações de forças que aí detinham poder”, sendo então necessário perceber, não apenas como um documento, mas sim como um monumento (LE GOFF, 2003: 536). Além disso, Lee Goff (apud Miranda 2012: 902) considera que os documentos são “antes de mais nada o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, de uma sociedade que o produziram.

Leandro Karnal (2021: 9) deixa claro que o documento é a base para o julgamento histórico, é a pedra fundamental do documento histórico, e que segundo ele, discutir o que é um documento histórico é estabelecer qual memória deve ser preservada pela história.

Atualmente, os arquivos são regulados pela Lei 8.159/1991, que dispõe sobre a política nacional de arquivos públicos e privados e dá outras providências.

A Lei define o que são arquivos, a responsabilidade por sua gestão, a diferença entre arquivos públicos e privados, a forma de gestão, discorre sobre as instituições arquivísticas, além de criar o Conselho Nacional de Arquivos (CONARQ), e o Sistema Nacional de Arquivos (SINAR).

Os dois primeiros artigos da Lei 8.159/1991 definem a obrigação do poder público em relação a gestão documental e a definição do que sejam arquivos,

Art. 1º - É dever do Poder Público a gestão documental e a proteção especial a documentos de arquivos, como instrumento de apoio à administração, à cultura, ao desenvolvimento científico e como elementos de prova e informação.

Art. 2º - Consideram-se arquivos, para os fins desta Lei, os conjuntos de documentos produzidos e recebidos por órgãos públicos, instituições de caráter público e entidades privadas, em decorrência do exercício de atividades específicas, bem como por pessoa física, qualquer que seja o suporte da informação ou a natureza dos documentos.

Art. 11 - Consideram-se arquivos privados os conjuntos de documentos produzidos ou recebidos por pessoas físicas ou jurídicas, em decorrência de suas atividades.

Art. 15 - Os arquivos privados identificados como de interesse público e social poderão ser depositados a título revogável, ou doados a instituições arquivísticas públicas.

Já o artigo 11 define o que são arquivos privados, e o artigo 15 regula os acervos privados identificados como de interesse público, esses acervos documentais, o podem ser franqueados (concessão do direito de uso) pelo proprietário, ou podem ser doados ou depositados (emprestados) a título revogável as instituições de arquivos públicos, essa opção favorece aqueles acervos cujos proprietários não tem condições ou não tem interesse em manter a guarda, independente do motivo.

A gestão do acervo fotográfico, fílmico e de diários de campo de Jesco Von Puttkamer

O acervo do cineasta e fotógrafo Jesco Von Puttkamer, deve ser compreendido como um acervo complexo, plural, rico tanto do ponto de vista cultural, quanto do ponto de vista econômico, já que existe toda uma legislação de direitos autorais, que tem impacto direto sobre o acervo fotográfico e fílmico, inclusive sendo fonte de renda para o IGPA.

O acervo do Jesco Puttkamer é composto por 86 horas de gravações, 150 mil imagens e 303 diários de campo, que retratam 62 povos indígenas, de Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Rondônia, Pará, Amazonas. A importância do acervo é imensurável, visto que documenta o primeiro contato com diversos grupos indígenas, documenta seu modo de vida, que vai desde o nascimento, até a morte, passando por questões como alimentação, cultos e festas.

Além disso, o acervo contém informações valiosas sobre a política indigenista da Funai nesse período, claramente orientada pelo desenvolvimentismo e progresso do governo militar da época e muito pouco preocupada com os indígenas.

O IGPA, com raras exceções, mantém seu acervo com recursos da Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC-GO, o que inclui os salários dos funcionários administrativos e professores, que cuidam quase que exclusivamente do acervo.

O IGPA possuía Museu, o Centro Cultural Jesco Puttkamer - CCJP, que funcionava no imóvel que o fotógrafo Jesco Von Puttkamer, morou por mais de 40 anos, no entanto, antes da sua morte, o imóvel foi doado para a PUC-GO, e posteriormente reformado e transformado em Museu, e que devido a pandemia da Covid 19, e a crise decorrente dela, o museu foi fechado e o imóvel colocado à venda.

Era no CCJP, que parte do referido acervo era divulgado em exposições permanentes e exposições itinerantes, o museu recebia anualmente, milhares de visitantes, em especial, alunos de escolas públicas, da região da grande Goiânia.

O CCJP, não era apenas um local de divulgação da obra do Jesco, era também um espaço de memória do próprio Jesco, ou seja, entende-se que o próprio CCJP faz parte do acervo.

As fotografias foram organizadas a partir das diversas etnias, e estão em uma sala separada, de onde estão os rolos de filmes e os diários de campo, foco da presente pesquisa, sendo assim, a guarda do acervo exige que o acervo fique em ambientes diferentes, devido à sua complexidade, e da diversidade de tipos documentais, e acarreta o uso de técnicas de acondicionamento diferentes.

Nos 303 diários que foram encontrados, que se referem ao período de 1969 a 1992, foi respeitada a organização feita pelo próprio autor dos diários, cuja divisão era por volume, normalmente um diário trata de diversos assuntos, com um assunto principal colocado na capa do diário. Grande parte dos diários já tiveram suas capas trocadas, mas nenhum funcionário do IGPA soube falar, se alguém além do próprio autor dos diários também trocou as capas.

A parte mais importante, no trabalho com os diários é a descrição, seguindo os princípios e normas da arquivologia, para posterior elaboração de um guia de arquivo. O trabalho havia sido interrompido em 2010, com minha saída do IGPA/PUC-Goiás, foi retomado e está em andamento, fruto da pesquisa para a conclusão do relatório técnico e apresentação do produto (Guia de arquivo do acervo de diários de campo) no Mestrado em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (Promep) da UEG.

Conclusão

O acervo fotográfico, fílmico e de diários de campo do fotógrafo Jesco Puttkamer é complexo, é culturalmente diverso, tem variedades de suportes documentais, demanda um alto investimento em sua manutenção, e precisa de apoio do poder público, já que apesar de ser um acervo privado, ele é também de interesse público.

Os arquivos, as bibliotecas, os museus, os centros de documentação, sejam públicos ou privados, devem ser compreendidos como lugares de memória, como também, lugares de poder, pois o exercício prático da gestão documental, supostamente fundada apenas na técnica, implica o exercício de um grande poder, o poder de decidir o que será lembrado (direito a memória) e o que será esquecido (direito ao esquecimento e/ou simplesmente silenciamento), além é claro, do poder de decidir quem terá acesso e quem não terá.

Entende-se que é necessário, ampliar as pesquisas sobre o acervo fotográfico, fílmico e de diários de campo do fotógrafo Jesco Puttkamer, sobre as modernas técnicas de armazenamento de acervo, assim como sobre a legislação relacionada ao patrimônio cultural em específico na arquivologia, visto que, os princípios da arquivologia que orientam a gestão documental estão definidos na legislação, mesmo que essa, no caso a Lei 8.159/1991, ainda seja praticamente desconhecida, entre os estudiosos do patrimônio cultural, os juristas e, para não dizer, dos próprios profissionais de arquivo.

Referências

ARQUIVO NACIONAL (Brasil). **Dicionário de terminologia arquivística**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

ARQUIVO NACIONAL (Brasil). **Gestão de documentos: conceitos e procedimentos básicos**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1993. 49 p. (Série Publicações Técnicas, n. 47)

BELLOTTO, Heloisa Liberalli. **Arquivos permanentes. Tratamento documental**. 2ª edição revista e ampliada. Rio de Janeiro: FGV, 2004, 320pp.

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil** de 15/ de outubro de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Constituição. Acesso em 20 de abril de 2023.

BRASIL. **Decreto-lei nº 25 de 30 de novembro de 1937**. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm Acesso em 20 de abril de 2023.

BRASIL. **Constituição dos Estados Unidos do Brasil de 18 de setembro de 1946**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm . Acesso em 20 de abril de 2023.

BRASIL. **Lei nº 8.159, de 8 de janeiro de 1991**. Dispõe sobre a política nacional de arquivos públicos e privados e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8159.htm. Acesso em 20 de abril de 2023.

CÂMARA, Rafael Silva da. **Concepções teóricas sobre a matéria: análise das bibliografias das disciplinas dos programas de pós-graduação em ciência da informação no Brasil** / – Recife: O Autor, 2015. 125 f.: il., fig.

CARSALADE, Flávio. Bem. In: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 1. ed. Rio de Janeiro; Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015.

CHUVA, Márcia Regina Romeiro (org.). Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, nº 34. Brasília: IPHAN, 2011. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/CHUVA_Marcia_Por-uma-historia-da-nocao-de-patrimonio-cultural.pdf. Acesso em 20 de abril de 2023.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4ª ed. – São Paulo: Atlas, 2002.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro - 11. ed. - Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

KARNAL, Leandro; TATSCH, Flavia Galli. A Memória Evanesciente. In: PINSK, Carla; LUCA, Tania Regina de. – **O Historiador e Suas Fontes**. – 1º ed. 7ª reimpressão – São Paulo: Contexto, 2021.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico** / 14.ed. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão... [et al.]. – 5º ed.– Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.

NORA, Pierre. Entre história e memória: a problemática dos lugares. **Revista Projeto História**. São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/12101/8763>>. Acesso em 20 de abril de 2023.

OLIVEIRA, João Pacheco de - "**Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito**". 1995 in: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto44/FO-CX-44-2762-2000.pdf> Acesso em 21 de abril de 2023.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.

PUTTKAMER, Jesco. **Os últimos dias do Eden**. São Paulo: Ed. Terra Virgem, 2005.

SANSONE, Livio; FURTADO, Cláudio Alves. **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa** /; prefácio, Lilia Moritz Schwarcz ; apresentação [feita pelos organizadores], com a colaboração de Teresa Cruz e Silva.- Salvador: EDUFBA, 2014. 494 p.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**, - 3, ed. 10ª reimpressão – São Paulo: Contexto, 2021.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Ser brasileiro: Qual a minha identidade?** YouTube, 16 de jan. de 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rbg8NyUxCic> . Acesso em 21 de abril de 2023.

A História Pública em Morrinhos/GO: a invenção da cidade a partir de dois historiadores públicos locais

Wesley Ribeiro Alves²⁶

Cidades Imaginadas

Gradativamente, desde a Revolução Neolítica, o ser humano foi se tornando cada vez mais urbano. À medida que a agricultura se tornava mais central na vida e sobrevivência da espécie, mais e mais pessoas passaram a viver próximas umas das outras, dando origem às cidades.

Contudo, as cidades são muito mais que o lugar em que as pessoas vivem, trabalham e desenvolvem as atividades básicas para a sua sobrevivência. As cidades são lugares de criação e de difusão de sentidos e significados. Ser cidadão implicou, conforme aponta a historiadora Sandra Pesavento, ao longo do tempo, em diferentes formas de se relacionar com a urbe:

Às cidades reais, concretas, visuais, tácteis, consumidas e usadas no dia-a-dia, corresponderam outras tantas cidades imaginárias, a mostrar que o urbano é bem a obra máxima do homem, obra esta que ele não cessa de reconstruir, pelo pensamento e pela ação, criando outras tantas cidades, no pensamento e na ação, ao longo dos séculos (PESAVENTO, 2007, p. 11).

Se a afirmação de que a cidade é a obra máxima do ser humano pode soar polêmica, não resta dúvidas de que as cidades são produzidas e reproduzidas das mais diversas formas, um espaço que é sempre construído e reconstruído. De fato, cada cidade traz em si diversas outras cidades imaginadas, criadas, sentidas.

Diante dessa realidade, a cidade se revelou um tema profícuo. Uma quantidade considerável de obras foi produzida tendo a cidade como objeto central de estudo, análise ou elemento central. As chamadas “histórias de cidades” são antigas, muitas vezes vinculadas a mitos fundadores e elementos identitários. A despeito disso, o compromisso teórico da ciência histórica com a escrita das histórias das cidades é recente. Apenas na década de 1960, os primeiros estudos de qualidade sobre a temática foram elaborados (PESAVENTO, 2007).

Mesmo o discurso histórico sobre as cidades contém uma poética e se vale de recursos literários. Dessarte, o historiador que se dedica à questão da cidade tem o desafio de distinguir os

²⁶ Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG/GO). Mestre em Ambiente e Sociedade (UEG/Câmpus Morrinhos). Licenciado em História. E-mail: wesleyribal@gmail.com.

elementos ficcionais nas narrativas que se propõem dotadas de veracidade. “E, nesse sentido, as fronteiras entre as narrativas histórica e literária se revelam mais porosas ou tênues, o que sem dúvida enriquece a leitura de uma cidade” (PESAVENTO, 2007, p. 11).

A cidade é objeto de muitos discursos, logo, o historiador que se dedica à temática precisa se munir de uma farta documentação, mesmo daquelas que, a um primeiro olhar, não parecem ter a cidade como alvo prioritário. Assim, livros, periódicos, jornais, documentos oficiais, a oralidade, enfim, fartos são os elementos que podem servir para a análise da cidade e dos discursos produzidos ao redor da mesma.

A presente discussão, aborda como a cidade de Morrinhos foi se inventando e reinventando a partir do trabalho de historiadores públicos locais. Em específico, analisa-se as contribuições de Zilda Diniz Fontes e de José Afonso Barbosa nesse processo.

A invenção de Morrinhos

Micael M. Herschmann e Carlos Alberto Messeder Pereira apontam que o período que vai do último quartel do século XIX até o começo da década de 1920 é caracterizado por profundas transformações no Brasil, quer sejam sociais, quer sejam políticas. Duas efemérides foram pioneiras nesse processo, segundo os autores, a Abolição (1888) e a República (1889). A sociedade urbano-capitalista que nascia, seria marcada pela ubiquidade das oligarquias regionais e pela fraqueza do poder central, que desaguardariam na Revolução de 1930.

[...] a medicina (normatizando o corpo), a educação (conformando as “mentalidades”) e a engenharia (organizando o espaço). Os especialistas destas áreas, junto com a geração literária de 1920 (a vanguarda modernista) – formuladora por excelência de uma síntese construída sobre o binômio identidade cultural-identidade nacional – elaboraram o paradigma moderno que se cristaliza na década de 30 (ERSCHMANN e PEREIRA, 1994, p. 12).

Para os autores, ao firmarem-se na tríade medicina, educação e engenharia, é possível que se evite a confusão costumeira entre o moderno e o modernismo estético. Na presente pesquisa, perceber-se-á que é possível encontrar essa mesma lógica na formação das lideranças locais de Morrinhos. Em sua maioria, os nomes alçados à condição de líderes políticos locais eram médicos, professores (ainda que originalmente oriundos de outras áreas, notadamente o direito) ou engenheiros.

Herschamann e Pereira (1994) asseveram a preocupação das elites em controlar os indivíduos, sob a justificativa da necessidade de se afastar o atraso colonial brasileiro. Dessarte, os discursos de engenheiros, médicos e professores vão ao encontro do intento das classes dominantes, promovendo os caminhos para que se atingissem e orientassem os indivíduos.

Entretanto, a construção do discurso moderno em Morrinhos não se deu apenas em função da negação do passado colonial, mas também de sua exaltação e ligação com o passado colonial da própria Cidade de Goiás. Uma figura é central nesse processo, Antônio Correia Bueno, o bandeirante fundador de Morrinhos, cuja história liga a cidade à figura do Anhanguera.

Dois historiadores públicos locais têm especial responsabilidade pela consolidação da figura de Correia Bueno no imaginário e na própria historiografia local, Zilda Diniz Fontes e José Afonso Barbosa.

Antônio Correia Bueno e seus irmãos, descendentes de Bartolomeu Bueno, chegaram às terras do município da atual cidade de Morrinhos em princípios do século XIX. Tinham saído de Patrocínio, Minas Gerais, onde se achavam incriminados, e se dirigiram para Santa Cruz, Goiás. Pretendendo, naturalmente, manter distância maior entre a terra de origem e a futura morada, embrenharam-se mais para dentro, a umas trinta léguas daquele povoado. Goiás era o sertão e nele se sentiriam a salvo de problemas com a justiça da província de Minas Gerais (FONTES, 1980, p. 15).

O trecho citado acima é reproduzido praticamente de forma literal em quase todas as obras que se propõem a tratar da história de Morrinhos: os irmãos Correia Bueno, liderado pelo mais velho deles, Antônio, que fogem de sua cidade natal, em Minas Gerais, a procura de um lugar em que possam se estabelecer, longe do alcance da justiça mineira.

Em Morrinhos de capela a cidade dos pomares, encontram-se poucos dados sobre as origens dos supostos pioneiros de Morrinhos. Para além de terem nascido na cidade de Patrocínio, a autora, Zilda Diniz Fontes, frisa devoção da família à Nossa Senhora do Carmo, a quem prometeram a construção de uma capela:

Os Correia Bueno, preocupados com a sua segurança, prometeram a Nossa Senhora do Carmo que levantariam uma igreja em sua homenagem, se fossem felizes na nova morada. O cumprimento da promessa levou cinco anos, com a Igreja iniciada em 1833 e concluída em 1838, datas que gravaram em um pedaço de aroeira, ponta do esteio da construção e se achava em poder de João Correia Bueno, o descendente mais próximo da família fundadora desta cidade (FONTES, 1980, p. 15).

Se Zilda Diniz oferece poucos dados sobre as origens da família Correia Bueno, diferente é o caso do historiador José Afonso Barbosa. Autor de caudalosa produção (sempre tendo a cidade de Morrinhos como elemento central de sua obra), José Afonso lança mão de forte lirismo em suas obras, fazendo história, poesia e romance se entrelaçarem.

Estou fora de mim. O mágico canto do sabiá-coleira espreme o meu peito e as lágrimas rolam sobre o meu rosto numa viagem sem fim. Hoje, 3 de outubro de 2013, 18 horas, lembra-me Antônio Corrêa Bueno quando aqui chegou ao limiar de junho de 1822, procedente de Minas Gerais e ouviu o mesmo canto que ouço agora. O mesmo canto que enchia de gozo a floresta intacta, anto sagrado que aquecia a nossa terra. (BARBOSA, 2015, p. 15).

Esse lirismo é uma das marcas da escrita de José Afonso, algo que é mais bem discutido no capítulo dedicado a pensar esses autores como historiadores públicos locais. Aqui interessa perceber como o autor lida com o mito fundador morrinhense. De fato, o referido escritor se ancora em documentação que dá suporte às datas que ele cita, contudo, a imaginação permeia sua escrita.

Outrossim, é central a ligação entre o Bueno de Morrinhos e o homólogo de Goiás: “Belo o destino de Antônio Corrêa Bueno. Aliás, belo o destino da família Bueno, fundadora de cidades em solo goiano: Vila Boa, de Bartolomeu Bueno da Silva. Bonfim, de Antônio Bueno, e Morrinhos de Antônio Corrêa Bueno”. (BARBOSA, 2015, p. 15).

A ubiquidade de Antônio Corrêa Bueno na obra de José Afonso é patente. De fato, Corrêa Bueno é chamado de bússola que guiará a cidade de Morrinhos em seu desenvolvimento. Para o autor, a população local deve ser tributária aos feitos deste pioneiro e visionário.

Dessa forma, Morrinhos é inventada a partir de um mito fundador que a associa ao fundador do Estado de Goiás, o Anhanguera. É a partir dessa figura que a memória coletiva da cidade é construída, lembrada e rememorada.

Educação, Progresso e Política: a tríade fundadora de Morrinhos encarnada na figura de um político local

Durval Muniz de Albuquerque Júnior é uma das referências ao se pensar como certas imagens são alçadas à condição de representativas de dada região. Em seu clássico, *A Invenção do Nordeste e Outras Artes*, ele aponta como certos discursos são transformados em estereótipos indicativos de um determinado local.

O discurso da estereotipia é um discurso assertivo, repetitivo, é uma fala arrogante, uma linguagem que leva à estabilidade acrítica, é um fruto de uma voz segura e autossuficiente que se arroga o direito de dizer o que é o outro em poucas palavras. O estereótipo nasce de uma caracterização grosseira e indiscriminada do grupo estranho, em que as multiplicidades e as diferenças individuais são apagadas, em nome de semelhanças superficiais do grupo (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 30).

Na obra de Durval Muniz, a tríade seca, fome e revolta salta aos olhos como um dos elementos centrais na formação da imagem do Nordeste, em especial, naquilo que se vincula nas mídias acerca da região. Em Morrinhos, é possível também divisar uma tríade que marcaria a formação do município: grandes políticos, vocação para o progresso e vanguarda na educação.

Há algo que é lugar comum nas obras produzidas sobre a cidade de Morrinhos: o leitor, quase invariavelmente, se deparará com uma lista de ditas grandes personalidades que nasceram ou viveram na cidade de Morrinhos. Pegue-se, por exemplo, a obra *Morrinhos: de Capela à Cidade dos Pomares*

de Nilza Diniz Fontes. A autora traz 29 nomes classificados por ela como “vultos morrinhenses”. Em *Na Trilha do Passado*, José Afonso Barbosa faz algo semelhante, mas selecionando os nomes dos políticos que chegaram ao cargo de prefeito no município.

A professora Zilda Diniz assim abriu o seu capítulo dedicado aos vultos morrinhenses: “Toda cidade registra nas suas ruas, praças, escolas ou edifícios públicos nomes de pessoas ligadas à sua história. É uma forma de homenagear aqueles que os dirigentes do momento querem ver lembrados pelas gerações do futuro” (FONTES, 1980, p. 27). Aqui percebe-se um traço crítico de Zilda Diniz Fontes, que compreende que a escolha daqueles que serão comemorados se ancora também em demandas advindas do presente e do poder diuturno.

Em Morrinhos, contudo, a tríade fundadora da cidade parece ser outra: educação, vocação para o progresso e influência política seriam as marcas indelévels da cidade em relação às demais no Estado de Goiás. Um caso particularmente emblemático, trazido por Zilda Diniz e José Afonso é o do prefeito, advogado, professor e escritor Raul Nunes. Filho de um clã político de relevo na cidade de Morrinhos, Raul Nunes é apontado pelos historiadores públicos supracitados como modelo de político produzido na localmente.

Raul Nunes exerceu várias atividades na cidade de Morrinhos, onde nasceu, após retornar ao município, tendo estudado antes em escolas de Minas Gerais. Governando a cidade durante a Revolução de 1930, que levou Vargas ao poder, Raul Nunes acabou sendo o último intendente e o primeiro prefeito de Morrinhos. Os adjetivos usados para descrever o referido político são abundantes: “homem de espírito lúcido, larga visão, alto tirocínio”. Para justificar tais elogios, José Afonso Barbosa cita trecho de uma fala de Raul Nunes, comentando a violência no Estado de Goiás, em 29 de janeiro de 1915:

Nade de sentimentalismo – Não alimentemos ilusões: se o Estado de Goiás ainda conserva perante as nossas instituições o seu equilíbrio político é em respeito à poderosa lei da inércia [...]. No seio da nação há um monstruoso apêndice causador de grandes males. A falta de vontade própria [...]. Pois lhe falta o essencial: o que, no homem, se chama cérebro e, no Estado, governo. Ora, o Estado é um organismo vivo, um ‘homem grande’, no elegante pensar aristotélico, tendo seus órgãos distintos e harmônicos [...]. Células que sentem membros que agem, cérebro que pensa. Logo à maneira do homem cujo cérebro se acha sob o império de um pensamento mórbido, incapaz, portanto, de volição – o Estado na carência de governo estará unicamente sujeito às influências existenciais, recebendo-as e transmitindo-as inconscientemente, segundo as leis da atração e repulsão, as correntes centrífugas e centrípetas [...]. Governo é ordem, é administração, é liberdade, é justiça, é moralidade e direito. Goiás hoje é ‘um doente’, impressionado pela sua desordem orgânica, pela anarquia administrativa [...]. Seu governo alheio às nossas mais prementes necessidades encarcera seus filhos em pútridas masmorras, sangrando seu corpo, sua alma no reino da covardia [...]. (BARBOSA, 2015, p. 82).

No texto, percebe-se que Raul Nunes era um ferrenho opositor da política em curso no Estado de Goiás. Particularmente, José Afonso aponta que tal crítica pode ser ligada à Revolução de 1909

(José Afonso utiliza aspas para se referir à dita revolução). “Acontecimentos de triste memória para o nosso município” (BARBOSA, 2015, p. 83).

De fato, a Revolução de 1909 é sempre apontada como um divisor negativo de águas da história de Morrinhos, elemento central na perda de relevância da cidade no cenário político goiano, o que teria desencadeado o posterior ostracismo econômico do município, conforme será discutido a seguir.

Apesar das notas tristes, José Afonso destaca a administração Raul Nunes como marcada por grande progressismo, por exemplo, ao garantir água encanada e a construção de uma caixa d'água para o município antes mesmo da capital da época, a Cidade de Goiás, ter tal serviço público.

Novamente, as virtudes caritativas do laureado são exaltadas por José Afonso, ao citar o caso em que Raul Nunes ajudou uma moradora da cidade, órfã e que teve de buscar auxílio médico em outra cidade: “Seu exemplo de vida, o amor, a caridade e o respeito semeados no coração de seus filhos, a encorajara para enfrentar as dificuldades daquele momento difícil e seguir seu ideal abençoando sua memória com uma prece unguida pela fé mais viva e pela gratidão mais sincera”. (BARBOSA, 2015, p. 83).

Escritor, Raul Nunes também deixou alguns sonetos, com o transcrito por José Afonso e produzido em 1928:

Por toda a parte há fome, e ânsia de instrução,
Almas que querem luz, bocas que pedem pão.
E o poder afinal, a força Onipotente,
Afoga esse desejo, e criminosamente...

Essa criança loira que te pede esmola
É produto do vício e nunca foi à escola.
Anda aí pela rua, a pobre pequenina,
Sem pai, sem mãe, sem lar, cumprindo a sua sina.

Nasceu sobre um monturo, é filha da miséria,
E vai parar, por fim, no lupanar de Impéria.
E, no entanto, Senhor, não é difícil não,

Salvar-se essa inocência, e dar-lhe educação.
O Estado que dirige e o que o Poder conduz,
Por que não dá ao Povo o pão, o ensino, a luz? (BARBOSA, 2015, p. 85).

O soneto supracitado, denominado “Luz... Mais luz”, aponta, segundo José Afonso, a indelével preocupação social de Raul Nunes. De fato, o poema do político morrinhense mostra uma consciência de que significativa parcela da população vivia à margem dos benefícios sociais, em especial, do acesso à educação, que se apresenta para Raul Nunes como uma preocupação particularmente patente.

Além da instrução escolar, Raul Nunes demonstra-se preocupado com a fome que acoitava as pessoas. A miséria da população é atestada, na segunda estrofe, pela criança loira que pede esmolas, a qual é fruto de vício. Ora, o autor não especifica qual vício é esse, de um lado, é possível se tratar do álcool, entretanto, ao considerarmos a forte fala moralista de Raul Nunes, citada anteriormente, é possível que ele também se refira à prostituição. Essa impressão é reforçada no último verso da segunda estrofe, que chama atenção para a orfandade da criança em questão.

Raul Nunes destaque ainda as condições de higiene a que a população estava submetida. Vê-se que a criança mendicante da segunda estrofe nascera sobre um monte de lixo (monturo), na terceira estrofe, sendo uma progênita da miséria. Apesar dessa situação de opróbrio, Raul Nunes acredita que não é difícil salvar a vida criança, apontando, novamente, a educação como caminho para a salvaguarda da inocência e da vida da criança.

O mote central para o político parece ser a tríade pão, ensino e luz. Esse tripé seria, na visão do ex-prefeito poeta, o penhor para se garantir uma boa qualidade de vida para os habitantes do município de Morrinhos, os quais estavam submetidos a condições de miséria.

De fato, o soneto parece demonstrar a preocupação social de Raul Nunes, contudo, crê-se que o poema é ainda mais revelador. Para além da preocupação com os desfavorecidos morrinhenses, o texto mostra que a suposta cidade pujante, progressista e motor do desenvolvimento goiano convivía com a miséria latente.

Dessarte, cumpre questionar até que ponto todo o desenvolvimento aclamado e celebrado ao redor das grandes personalidades políticas e acadêmicas do município chegaram a todos os habitantes do município. Zilda Diniz Fontes reforça os elogios a Raul Nunes, apontando que suas publicações ocorriam, de modo particular, na cidade de Uberaba:

Espírito lúcido, inteligência, privilegiada, não se contentava com o simples viver. Comprazia-se em longas leituras e muitas vezes em escrever também, mas se escondia sob pseudônimo. Fosse verso ou prosa, o nome de Raul se convertia em duas iniciais ou Zaratustra, com o qual assinava suas produções publicadas nos jornais de Uberaba: A Tribuna e Jornal do Comércio. (FONTES, 1980, p. 190).

Também Zilda Diniz exalta as características de grande construtor de Raul Nunes. A escritora lembra o fato de que a casa do prefeito Raul Nunes ficava em frente à praça do Coreto, remodelada na administração dele. Na década de 1930, aquela era a região central da cidade de Morrinhos, nas cercanias da igreja matriz Nossa Senhora do Carmo, em frente ao salão paroquial da cidade. A referida casa localiza-se na Avenida Coronel Pedro Nunes, pai de Raul e que também fora intendente de Morrinhos. (FONTES, 1980).

Os laços familiares da família Nunes são exaltados por Zilda:

Na época da florada, esses e mais [pés de magnólia, na avenida] os que existiam em frente à casa de Raul, exalavam um perfume penetrante que se misturava ao das

folhas de eucaliptos da praça e da avenida. Na calçada, encostado à parede da casa, um grande banco de pau, o tabuão como era chamado, ficava sempre cheio de pessoas que à tarde iam bater um papo e tomar a fresca. A bandeja de café e biscoitos feitos pela perícia de Marieta vinha lá de dentro cheirosa e convidativa. D^a Mariquinha, mãe de Raul, fazia questão de oferecê-los a todos que os visitavam. Era aquilo tradição da família que possuía [sic] enorme círculo de amizade e cujos membros sempre se destacaram na vida social e política tanto do Município como do Estado. Cel. Pedro Nunes, marido de Da. Mariquinha, tinha sido intendente em mais de um mandato, além de chefe político e Dr. Pedro Nunes da Silva Filho, também intendente, fundara o Grupo Escolar que levava o nome de seu pai, além de destacar-se como um dos advogados de mais cultura do Estado de Goiás. Pertenciam ainda à família do Cel. Hermenegildo de Moraes e Dr. Alfredo Lopes de Moraes, ex-presidente do Estado (FONTES, 1980, p. 193).

Essa citação é particularmente reveladora de muitos pontos acerca da figura de Raul Nunes e da própria dinâmica política morrinhense entre os anos de 1910 e 1940. Em primeiro lugar, percebe-se que, se de um lado a miséria grassava no município, conforme apontado no soneto do próprio Raul Nunes, do outro se verifica que as obras de melhorias feitas (como plantio de flores e árvores, remodelação de praças) ocorriam nas regiões em que as elites políticas morrinhenses habitavam. A miséria, o abandono ficavam para as periferias da cidade.

Em segundo lugar, nota-se que política e relações familiares são intimamente ligadas na Morrinhos desse período. De fato, da família Nunes da Silva surgiram três intendentes do município. Por laços matrimoniais, a família se uniu à família Lopes de Moraes, tornando o poder político municipal exclusivo desse pequeno grupo.

A hospitalidade e gentileza na recepção da família estão em consonância com o típico modelo coronelístico que marcou tantas regiões do Brasil na primeira metade do século XX. A essas qualidades, somam-se a solidariedade ou disponibilidade em ajudar as demais pessoas da região a resolverem os seus problemas pessoais.

É o que ocorre numa passagem narrada por Zilda Diniz, em que a intercessão de Raul Nunes evitou um desenrolar mais trágico. “Costumam dizer que os homens se desentendem por três barras: barra de ouro, barra de córrego e barra de saia”. No caso em específico, o episódio envolve essa terceira situação.

Segundo Zilda Diniz, um homem chamado Benedito, que fora criado na casa dos Nunes da Silva e que vendia sorvetes nas ruas com um carrinho, havia se apaixonado pela mulher de um dos soldados que havia se mudado com a chegada de um novo destacamento policial na cidade. Um encontro amoroso entre os dois foi marcado para uma casa na praça da Matriz, contudo o soldado descobriu a traição e junto com mais dois soldados se colocaram a perseguir sorveteiro que fugira.

O fugitivo resolvera se esconder no escritório do prefeito Raul Nunes. Dentro do escritório, os soldados entraram e sem pedir autorização do referido prefeito, vasculharam todo o escritório, o que deixou, segundo a autora, a população morrinhense indignada. Nesse ínterim, os soldados se retiraram

do escritório e se juntaram a mais seis soldados, nas cercanias da cadeia municipal (do lado contrário à Matriz Nossa Senhora do Carmo). Eles prometiam ainda pedir reforços à Goiás.

Contudo, 50 pessoas, entre os locais, resolveram seguir os soldados, dispostos a prendê-los, diante do desrespeito ao prefeito. “Nós é que devemos pedir providências enérgicas ao governador, gritam no meio do povo. Vamos ao telégrafo, gente. Não

Raul Nunes morreu em 09 de maio de 1935, aos 41 anos de idade. Uma nota fúnebre, produzida por Francisco de Brito é utilizada por Zilda Diniz para demonstrar como o político entraria para os anais da história morrinhense.

Raul Nunes parecia, a quem o visse pela primeira vez, um bicho do mato em contato forçado com a civilização. [...] Quanto engano, entretanto, nesse julgamento apressado. Ele era um prefeito civilizado, um estudioso dos problemas sociais com imensos tesouros de bondade guardados no coração. Nada, porém, impressionava tanto em Raul Nunes como sua vida pública. A sua atuação na política foi um exemplo: desassombrada e em plena consonância com os interesses do povo. [...] Em 1929, prefeito de Morrinhos, seguia a bandeira vermelha da Aliança Liberal que acenava ao nosso patriotismo em promessas de renovação. [...] Em 1932, vimo-lo ao lado de alguns companheiros organizando a resistência do povo de Morrinhos, com o mesmo entusiasmo e a mesma fé. [...] Raul Nunes só poderia morrer na lembrança ingrata de seus conterrâneos. Goiás, a quem ele dedicou largo trecho da sua vida de lutador ousado, que não olvide o seu nome, pagando com o esquecimento a gratidão de que ele se tornou credor (FONTES, 1980, p. 73).

A cidade de Morrinhos deu o nome de Raul Nunes à praça onde está instalada a fonte luminosa da cidade. Essa praça foi construída na mesma área em que outrora era abrigado o cemitério municipal e se localiza entre as ruas Rio de Janeiro e a Rua Dr. Pedro Nunes, como dito, em homenagem ao irmão mais velho de Raul.

Raul Nunes emerge como uma figura particularmente bem quista pelos historiadores públicos locais citados por reunir a um só tempo as características de um político de destaque na cidade, com uma visão modernizadora da urbe, educador, na medida em que se preocupa com a instrução do povo e preocupado com o desenvolvimento e progresso da cidade de Morrinhos.

Considerações finais

Morrinhos tem se relevado um terreno fértil para se pensar como os historiadores públicos locais contribuem para a construção de um discurso que é alçado à condição de representativo de toda uma comunidade urbana, demarcando como essa própria sociedade vê a si própria.

Outrossim, compreender como o trabalho desses historiadores públicos locais é produzido e circula pela cidade, sendo aproveitado e ressignificado de diferentes formas também é crucial para a compreensão dos fenômenos ligados à construção das identidades locais.

No caso de Morrinhos, a cidade é inventada ancorada na tradição que a remete à figura de Antônio Corrêa Bueno, a um só tempo, a inserindo no passado goiano (e no próprio mito fundado estadual) e na crença de que a cidade é vocacionada ao progresso e ao desenvolvimento. A leitura e discussão das obras dos historiadores públicos locais, nesse contexto, tem servido para apontar as realidades supracitadas.

Referências

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste: e outras artes**. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2011.

BARBOSA, José Afonso. **Na Trilha do Passado**. Goiânia: Kelps, 2015.

FONTES, Zilda Diniz. **Morrinhos de capela a cidade dos pomares**. Goiânia: Oriente, 1980.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Cidades visíveis, cidades sensíveis, cidades imaginárias. **Revista Brasileira de História**, v. 27, n. 53, jan-jun. 2007.

A invisibilidade feminina na Historiografia de Itapuranga

*Darlene Elias da Silva*²⁷

Introdução

O Processo de colonização do Brasil foi marcado por intensas relações de poder em que perduram a colonialidade do poder, do saber, do ser e de gênero, garantindo a invisibilização e ocultação das contribuições culturais e sociais de subalternizados como mulheres e pessoas não brancas para a história, “um epistemicídio”, como afirma (SANTOS; MENESES, 2010: 233). Logo, nossa hipótese é que a Historiografia goiana foi amplamente sustentada por essa base epistemológica eurocentrada promovendo a invisibilidade de sujeitos que contribuíram na construção de Goiás. Portanto, este trabalho pretende, através de uma perspectiva decolonial, compreender a ocultação de mulheres subalternizadas na formação da cidade de Itapuranga, localizada no estado de Goiás, entre as décadas de 30 e 90.

A importância desse estudo sobre a construção da história do município de Itapuranga, em relação a formação social, se faz objetivando contribuir para as discussões científicas relacionadas às diversidades culturais. Durante minha trajetória estudantil, desenvolvi o interesse pela formação social brasileira, e, ante a carência de trabalhos científicos referentes a participação das mulheres na formação da cidade de Itapuranga, lugar em que nasci e fui criada, decidi, enquanto professora e pesquisadora, explorar esse tema devido à importância de contribuirmos para a formação de uma educação histórica voltada para a multiplicidade racial, pois através de estudos históricos sobre nosso passado podemos compreender fatos de nosso presente e projetar o futuro.

Os estudos existentes sobre a formação histórica de Itapuranga não evidenciam a participação das mulheres. Devido a hegemonia do pensamento eurocentrado, a maior parte das produções adotam uma perspectiva essencialista e binária sobre os eventos e os sujeitos históricos. O binarismo ocidental da historiografia privilegiou os espaços públicos como únicos espaços a serem historiografados, e somente com o surgimento da História Cultural, o espaço doméstico e privado, a família, a residência passam a ser enxergados. E devido a colonialidade do gênero, as mulheres subalternas teriam ocupado esse "entre-lugar" tanto no espaço religioso, nas irmandades, congadas, reinados, quermesses, nos terreiros de umbanda, candomblé, nos arredores de mineração, agricultura, nas feiras, ranchos,

²⁷ Mestranda do Programa de Pós-graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás- (PUC-Go).darlenee21@hotmail.com- Orientadora: Dra. Thais Alves Marinho.

cordões entre tantas outras agremiações. Em Itapuranga, mesmo o trabalho de Valtuir Silva (2008), que se volta para as classes trabalhadoras de Itapuranga, ao focar na classe, deixa de perspectivar outras categorias.

Para abordar a invisibilidade feminina na construção de Itapuranga, busquei fazer uma revisão bibliográfica em bancos de dados que consiste numa leitura dos principais autores que trabalham essa temática, a fim de confirmar que não houve uma preocupação com a categoria feminina. Para superar essa lacuna utilizarei uma metodologia ligada à História de Vida/Oral com anciãos da cidade de distintas origens sociais, visando conhecer os cidadãos comuns que impactaram suas comunidades de alguma maneira. Além disso, buscarei perceber no âmbito religioso, na atuação como benzedeadas, líderes religiosas, de pastorais e outros movimentos, incluindo de matriz africana, como nos reinados, folias de reis e outros festejos populares, além de contribuições na culinária local, na educação e literatura, que têm sido ocupados de certa maneira pelas mulheres. Ao eleger essas unidades de análise contribuimos para a História Cultural e para promoção e uma educação histórica.

Para tanto, nos fundamentaremos no conceito de decolonialidade. Serão utilizados alguns autores participantes do grupo de estudos sobre a América Latina denominado Modernidade/Colonialidade, defensores do termo decolonial, que buscam o rompimento com ações da colonialidade, ou seja, romper com padrões de dominação presentes ainda nos dias de hoje e que geram a classificação social da população em raça. Escobar (2003: 53) afirma que “a principal força orientadora deles é uma reflexão continuada sobre a realidade cultural e política latino-americana, incluindo o conhecimento subalternizado dos grupos explorados e oprimidos”. Buscam identificar, informar e criticar os padrões de dominação presentes na sociedade moderna.

A partir da temática abordada, o trabalho será dividido em dois momentos, no primeiro serão apresentadas as bases teóricas do pensamento decolonial com intuito de entender os motivos da invisibilidade feminina. No segundo será feita uma análise a partir das duas principais obras sobre a história do Município, enfatizando como essa história oficial através das colonialidades exaltou somente as participações de fundadores e patronos masculinos, fazendeiros e comerciantes.

Na parte final, denominada de considerações finais, serão apresentadas algumas considerações realizadas no decorrer da leitura e análise de fontes teóricas acerca da problemática levantada.

As colonialidades e seus reflexos na Historicidade de Itapuranga

Para tratar da invisibilidade feminina que, por razões eurocêntricas, é incluída na categoria subalterna, começaremos com a definição de subalterno, que é um termo criado pelo autor Antonio Gramsci para identificar o poder de certas classes sociais que excluem pessoas de acordo com seus grupos sociais e situações econômicas, negando suas participações na sociedade. Essa classificação

que inferioriza os sujeitos de acordo com a cor, classe, gênero e sexo são frutos do processo de colonização da América Latina. O que é definido como colonialidade de acordo com (QUIJANO, 2013: 73):

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social cotidiana e da escala societal.¹ Origina-se e mundializa-se a partir da América.

Segundo Quijano (2013), a idéia de raça foi uma maneira de dar legitimidade as relações de dominação impostas pela conquista, garantindo o controle aos considerados brancos, homens e heterossexuais, sobre o trabalho e seus produtos, o sexo e seus produtos e a reprodução da espécie.

A colonialidade é um conceito diferente do colonialismo, mesmo que, seja ligado a ele, foi estabelecida pelos europeus através da invenção da América Latina como uma forma de poder que subalterniza as classes que estejam fora de seus padrões, tornando o poder capitalista um símbolo de exploração. De acordo com estudiosos do movimento Mordernidade/colonialidade, existem quatro tipos de colonialidades, a do poder, do ser, do saber e de gênero.

A colonialidade do poder é um conceito criado por Aníbal Quijano, se fundamenta na ideia de dominação baseada na exploração do trabalho, da natureza, do sexo - seus recursos e produtos. É concebida na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial, tornando como símbolo de poder o padrão eurocêntrico, ou seja, a europa como modelo de civilização. As relações sociais fundadas nessa ideologia formaram novas identidades, as societais: como índio, negro, azeitonado, amarelo, branco e mestiço. E também as geoculturais, como: América, África, Europa, entre outras. Essas novas identidades históricas forjadas de acordo com a raça se tornaram orientadoras para as funções e lugares dos indivíduos.

Por sua vez, a colonialidade do saber é uma ideia defendida por Walter Mignolo, é a colonialidade praticada sobre o conhecimento, é a apropriação e invisibilização da cultura, dos conhecimentos e das participações sociais que estão fora daquilo que é considerado como verdadeiro e universal, o padrão europeu. Esse conceito vai de encontro com a perspectiva desse trabalho, pois podemos afirmar que a ocultação das subalternas que atuaram na construção de Itapuranga pode ser fruto da colonialidade do saber.

Já a colonialidade do ser é um termo também cunhado por Walter Mignolo e se refere às experiências vividas através da colonização. É o resultado que a colonialidade do poder e do saber causou na vida dos sujeitos subalternos, na estrutura física, material e mental.

Por último, a colonialidade de gênero é uma categoria defendida por Maria Lugones, ela fez novas abordagens sobre esse conceito, pois até então considerava que na visão de Quijano a colonialidade de gênero é “constituída nas disputas sobre o controle do sexo, seus recursos, e produtos” (LUGONES, 2007:

193), ou seja, o sexo seria visto como biológico, em razão do modelo capitalista na diferença de gênero as mulheres negras e indígenas não são enxergadas. Ela propõe uma intersecção entre as categorias raça, gênero e sexualidade onde as mulheres negras, indígenas e pessoas não-cisgêneras sejam enxergadas. Essa colonialidade é um eixo sustentador do objeto de estudo do artigo, pois na história de Itapuranga podemos perceber predominância do patriarcado onde as participações masculinas têm um valor superior à feminina, como afirma Grosfoguel (2013: 392)

O patriarcado europeu e as noções europeias de sexualidade, epistemologia e espiritualidade foram exportadas para o resto do mundo através da expansão colonial, transformadas assim nos critérios hegemônicos que iriam racializar, classificar e patologizar a restante população mundial de acordo com uma hierarquia de raças superiores e inferiores (GROSGOUEL, 2013, p. 392).

A Colonialidade é o exemplo de que o poder propagado com o sistema de colonização não foi superado, e continua impregnado em nossa sociedade, desumanizando os subalternizados, por isso os pensadores da colonialidade tentam identificar, informar e criticar esses padrões presentes nas relações sociais. Como podemos perceber, as colonialidades são classificações hierárquicas sobre alteridades que provocaram grandes sequelas na população colonizada, e é nesse viés de arbitrariedade que surgiu o movimento denominado decolonial. A decolonialidade é um movimento de resistência às ações da colonialidade, o que é bastante relevante para o resgate das participações das mulheres atuantes na história do município. De acordo com Maldonado- Torres (2008: 66 -67), “a razão decolonial consiste em uma postura ético-política e teórica a ser assumida que delinea bases para o conhecimento e para um humanismo de reconhecimento das alteridades em nível planetário”.

A Invisibilidade Feminina na Bibliografia Itapuranguense

A mulher, enquanto membro de uma sociedade de raiz patriarcal, vai ao longo dos séculos sendo representada sob o viés do anonimato. No caso Itapuranguense, a exemplo do restante do país, o que se percebe é que mesmo que as mulheres sejam cruciais para a construção da sociedade, bem como de toda a estrutura social, o que é destacado é a representação do trabalho masculino.

Partindo do pressuposto de que a invisibilidade das subalternas Itapuranguenses é fruto das colonialidades, identifiquei duas principais fontes bibliográficas que tratam da história do município de Itapuranga, seguindo uma análise das duas para a sustentação da hipótese de invisibilidade feminina. A primeira a ser analisada é o livro de Valtuir Moreira da Silva (2008) cujo título é: Itapuranga e a (re) invenção da História. Na obra o autor procura compreender a participação de trabalhadores rurais nas organizações sociais e políticas de Itapuranga, entre as décadas de 30 a 90. Questiona o poder de fazendeiros e comerciantes, considerando não somente o que os trabalhadores pensam sobre o embate,

mas também fazendo uma reconstituição e análise de experiências de agentes que se envolveram nos acontecimentos. Seu objetivo era relatar os desafios que os trabalhadores enfrentaram tentando conquistar direitos relacionados à saúde, educação, organização da produção e permanência na terra, salienta:

Ao longo da pesquisa, evidenciaram-se experiências que foram constituídas antes mesmo do início da atuação da Igreja e do sindicato nesta região, com a fundação da Associação dos Lavadores do Xixá, em 1956, questionando o poder de mando dos fazendeiros e comerciantes de Itapuranga. Essa entidade incomodou os grupos dominantes locais de modo significativo, tendo sido registradas pressões e perseguições aos trabalhadores que se filiaram a esta entidade, como narrado por Antonio Tavares e Claudion Mendes (SILVA, 2008: 194).

Valtuir Moreira utiliza documentos bibliográficos e narrativas dos sujeitos envolvidos nas organizações, narra sobre a fundação do Sindicato dos trabalhadores rurais, a criação da Associação dos Lavadores do Xixá, que tinha engajamento em movimentos realizados na Fazenda Córrego da Onça, na década de 70. Eles organizaram a Associação das Comunidades de Baixa Renda, a Escola Popular do Laranjal e a Associação do Adubo. A discussão que ganhou grande destaque na obra foi o litígio do fazendeiro Fiote Caiado e 32 famílias sobre a terra da Fazenda Córrego da Onça. Pretendia dar maior visibilidade e reconhecimento aos sujeitos históricos que participaram da história de Itapuranga, como afirma “Assim, o conhecer e reconhecer o passado destes agentes históricos, até então sem visibilidade histórica e social, possibilitou a compreensão do processo de busca pelos direitos políticos e sociais destes atores sociais em Itapuranga” Silva (2008: 21).

Silva (2008) procurou destacar a participação feminina atuante em acontecimentos históricos Itapuranguenses, fez algumas entrevistas no decorrer da pesquisa com mulheres que participaram de movimentos dos trabalhadores rurais, concluindo e ainda alertando para a falta de visibilidade delas na historiografia da cidade, como afirma no trecho:

Diante de tal declaração, o papel da mulher nesse evento deve ser revisto, pois a impressão que se tem das fontes consultadas é a de que as articulações mais importantes do movimento eram elaboradas pelos homens. No entanto, diante de alguns depoimentos em que houve a manifestação de mulheres, pôde-se perceber que elas participaram efetivamente de todo o processo, o que leva a concluir que tais memórias não devem ser silenciadas pelo descaso (SILVA, 2008: 92).

Outra obra a ser analisada é o livro cujo o título é Terra Xixá, escrito por Tomás Ferreira Lemos, nele são narradas as histórias dos principais acontecimentos da história do Município. O livro começa com uma narrativa a partir de 1932, sobre como começou a formação do povoado Xixá, que mais tarde se tornara Itapuranga. Esboça o empenho de alguns moradores da região como Braz Camilo e Salatiel Elias Ferreira para conseguir o terreno onde seria formado o povoamento, entretanto não foi mencionado nenhuma participação feminina na obra. Em seguida, cita que em 1952 vários

moradores se reuniram para discutir sobre a emancipação política do Distrito e na lista de participantes não consta o nome de nenhuma mulher, como destaca na lista Lemos (1990: 04)

Em 13 de novembro de 1952, no prédio do cinema hoje situado à rua 45 n°212, Clube LIONS, reunirão os senhores: Dr. José da Cunha Lima, Artau José da Silva, José Muniz de Carvalho, Jadir Camilo de Faria, Sebastião Teodoro da Silva, Milton Camilo de Faria, Olídio Rodrigues Coelho, João da Cruz Coelho, José Batista de Faria, Alfredo Noleto do Nascimento (...) com a seguinte ordem do dia “Emancipação Política do Distrito Xixá (LEMOS, 1990: 04).

O autor enaltece dois moradores que ajudaram na formação do povoado, o primeiro é o senhor Augusto da Silva Moreira que doou terrenos para a construção do cemitério, do Ginásio Xixá e do Grupo Escolar Joaquim da Silva Moreira, cujo nome é uma homenagem a ele. O Outro é o senhor Milton Camilo de Faria que doou cimentos para a construção de uma Igreja Evangélica Assembleia de Deus, também cedeu terreno para a CIBRAZEM (Companhia Brasileira de Armazenamento) e para a construção do Grupo Escolar Milton Camilo de Faria, o qual recebeu seu nome em homenagem. Podemos entender de acordo com a obra que todas as participações relevantes são protagonizadas por homens, reforçando a ideia do patriarcado europeu que chegou na América impondo seu padrão de poder. “Às Américas chegou o homem heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista/europeu, com as suas várias hierarquias globais enredadas e coexistentes no espaço e no tempo” (...) Grosfoguel (2009: 390).

Assim sendo, ao falar sobre a participação da mulher, tendo como ponto fulcral a invisibilidade na qual por longos séculos o gênero feminino esteve submetido, consideramos que toda a trajetória da historiografia ocidental esteve permeada por um discurso de viés tradicionalmente masculino, no qual as narrativas baseiam-se no papel do homem e de seus feitos.

De acordo com Peter Burke (1992: 1) a história tradicional passou por grandes transformações, novas abordagens historiográficas se tornaram necessárias, para ele

(...) a história tradicional oferece uma visão de cima, no sentido de que tem sempre se concentrado nos grandes feitos dos grandes homens, estadistas, generais ou ocasionalmente eclesiásticos. Ao resto da humanidade foi destinado um papel secundário no drama da História (BURKE, 1992: 03).

Embora na atualidade o século XXI também ainda mantenha resquícios dessa forma de ver e pensar tradicionalmente, a mulher ainda seja concebida a partir das desigualdades, sendo o sexo feminino denominada de sexo frágil, uma visão essencialista de acordo Joan Scott(2008), como se a identidade feminina fosse naturalmente concebida no nascimento em torno da noção de maternidade e reprodução, volvendo para este o pouco poder de participação ou direito de fala, característicos de uma sociedade que desde os tempos antigos delega à mulher o papel de “zelo”, de cuidado.

Já com o surgimento da nova História, “vários novos historiadores estão preocupados com “a história vista de baixo”; em outras palavras, com as opiniões das pessoas comuns e com sua experiência da mudança social. “A história da cultura popular tem recebido bastante atenção(...)”” Burke (1992: 03). O binarismo ocidental gerou uma supervalorização do espaço público, e que a própria historiografia em sua versão de História econômica, social, política (todas) privilegiam o espaço público como espaços a serem historiografados, apenas com a ascensão da História Cultural o âmbito doméstico e privado, a família, a residência passam a ser perspectivados. Marinho (2021) menciona o espaço dos terreiros como possibilidade de historiografar mulheres afrodiáspóricas. Devido a colonialidade do gênero, elas teriam ocupado esse "entrelugar" tanto no espaço religioso, nas irmandades, congadas, reinados, quermesses, nos terreiros de umbanda, candomblé, nos arredores de mineração, agricultura, nas feiras, ranchos, cordões entre tantas outras agremiações. Sendo assim, a trajetória das subalternas é uma história social de suma importância e que de acordo com as novas abordagens historiográficas merece ser enxergada.

Portanto, tudo o que foi problematizado é um cenário ainda a ser investigado para completar essa História Oficial construída, em que as mulheres não foram mencionadas como parte da história social do Município de Itapuranga.

Considerações Finais

Dialogar sobre a perspectiva historiográfica, compreendendo os diferentes campos de debates no decorrer de nossa história, ajuda-nos a entender que nem sempre a sociedade vivenciou mudanças tão significativas para seu desenvolvimento intelectual, social e cultural. A proposta de falar sobre a invisibilidade de sujeitos sociais, nem sempre vistos pelas ciências humanas e sociais, reforça cotidianamente a articulação entre estas mudanças e a importante luta de estudiosos com suas correntes de pensamento, que ao longo da era contemporânea vem ressignificando o fazer histórico.

Como afirma Quijano (2009), a construção mental que expressa a experiência básica de dominação que veio do colonialismo não acabou com o fim colonial e provou ser bem mais duradouro que ele, mesmo com o fim da abolição ou o fim da colonização, vivemos hoje uma realidade de invisibilidade sobre as trajetórias dos subalternizados, uma consciência histórica frágil sobre as relações étnico raciais, em que os subalternizados em razão do eurocentrismo encontram dificuldades de terem seus direitos cumpridos.

A partir dessa vertente, de que historicamente o século XX foi um período de suma relevância para a historiografia, sobretudo a brasileira, percebe-se que várias das transformações existentes em nossa sociedade, mormente no que se refere à forma de pensar, escrever e debater sobre a história ou

sobre fatos históricos, tem se mostrado de maneira bem mais aberta, possibilitando pensar a inserção de sujeitos sociais excluídos da narrativa histórica.

As discussões aqui propostas revelam que uma perspectiva mudancista, digamos assim, permeou no século XX as discussões sobre temas relacionados ao reconhecimento das participações femininas em contextos históricos, ao mesmo tempo em que promove reflexões importantes para que a sociedade perceba e compreenda que a rotulação da mulher como sexo frágil, ou apenas como o sujeito responsável pelo desempenho de atividades domésticas, não é mais a tônica dos debates acadêmicos. Mas abre caminhos para avaliar a importante trajetória de vida, de luta e de invisibilidade na qual o gênero feminino viveu e, diga-se de passagem, ainda vive. Segundo Lugones (2007), para superar essa dominação colonial é preciso construir um feminismo decolonial capaz de construir categorias representativas dos não-ditos da modernidade e colonialidade no tocante ao gênero.

Desse modo, acreditamos que no campo da historiografia, através da pluralização de suas atuações, reside uma significativa contribuição para tirar da invisibilidade sujeitos sociais que durante séculos foram esquecidos por não representarem socialmente objetos de estudo importantes para a sociedade. Por fim, cabe-nos salientar que essa herança crítica na historiografia brasileira, tanto do marxismo como do feminismo, houve a preocupação por questionar relações desiguais socialmente construídas e reconstruídas em embates de poder, considerando que são relações que por longos períodos foram tratadas de modo desigual, minimizando e invisibilizando o gênero feminino.

Assim, como expressa Todeschi (2007: 332), A “razão” que preside o empreendimento científico, longe de representar um ser universal, expressa a experiência e a perspectiva do homem e de um homem muito particular. São essas formas de pensar que construíram uma historiografia centrada no papel do homem, sua relevância e seus feitos acabaram por normalizar o esquecimento ou o apagamento da mulher em nossa sociedade. E por isso, a era contemporânea, sobretudo a partir do século XX, traz para o debate os estudos de gênero, possibilitando-nos reescrever a história, pensando os vários sujeitos que por longo tempo foram invisibilizados.

Esperamos que esse estudo possa de fato contribuir com novas abordagens sobre a mulher e sobre outras formas de invisibilidade, além de também propor reflexões sobre o construto de gênero dentro da historiografia.

Referências

BALLESTRIN, L. América Latina e o Giro Decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, mai. /ago. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n11/04.pdf>. Acesso em: 05 janeiro de 2023.

- BURKE, P. História como memória social, In: **Variedades de História Cultural**, RJ: Ed. Civilização Brasileira, 2000.w
- BURKE, P. **A Nova História, seu Passado e seu Futuro**. Capítulo introdutório do livro *A escrita da História: novas perspectivas* / Peter Burke (org.); trad. de Magda Lopes - São Paulo: Editora UNESP. 1992.
- COSTA. I. S. **A caminhada do povo de Deus**: religião e política na “Igreja do Evangelho em Itapuranga-Go nas décadas de 1970 a 1980. 2004 Dissertação (Mestrado em História Social), Depto de História, UFU, Uberlândia, 2004.
- DIAS, A. S; ABREU, W F. Didáticas Decoloniais no Brasil: uma análise genealógica. **Revista do Centro de Educação-UFSM**, Santa Maria, v.45, p.122, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/reeducacao/article/view/41328/html>. Acesso em: 04 de jan. de 2023.
- ESCOBAR, A. “Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano”. **Tabula Rasa**, n. 1, p. 58-86,2003.
- GOMES, **Horieste**. Geografia: Goiás/Tocantins, Goiânia, CEGRAF/UFG, 1993.
- ITAPURANGA. **Câmara Municipal. História da Cidade**. Itapuranga, GO,2020. Disponível em: <https://itapuranga.go.leg.br/historia/>. Acesso em 12 de jan. de 2023.
- GROSGOUEL, R. “Para Descolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses [orgs.]: **Epistemologias do sul**. Edições ALMEDINA. Coimbra, 2009.
- LANDER. Edgardo(org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLASCO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, 2005. P. 107 – 130.
- LEMOS, T. F. **Terra Xixá**, Publicação do Autor, Itapuranga - março de 1990.
- LUGONES, María. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 73-102, Dec. 2008.
- LUGONES, María. “Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System”. **Hypatia**, 22(1):186–209, 2007.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, Dec. 2014.
- MARINHO, T. A.;SIMONI, R. C.S. Decolinialidade e Mulheres Negras em Goiás: do afrocatolicismo aos feminismos de terreiros, **Revista de estudos e pesquisa da religião**, v.24, n.1-jan./jun.2021.
- MARINHO, Thais Alves; GUTERRES, Heridan de Jesus. Mulheres Afrodiaspóricas, Religiosidades e Feminismos. **Revista Mosaico**, v. 16, p. 4-9, 2023.
- MIGNOLO, W. “La opción decolonial: desprendimiento y apertura. Um manifesto y un caso”. **Tabula Rasa**, n.8, p. 243-282, 2008.

MIGNOLO, W. **Historias locales/disenos globales**: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal, 2003.

NORA, Pierre. Entre memória e história. A problemática dos lugares, In: **Projeto História**, SP: EDUC, nº 10, 1993.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina, 107. In:

TODESCHII, L. A. O Fazer Histórico e a Invisibilidade da Mulher. **Opsis**, vol. 7, nº 9, jul-dez 2007.

SCOTT, Joan w. Unanswered questions. **The american historical review**, v. 113, n. 5, p. 1422-1430, 2008.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses[orgs.]: . **Epistemologias do Sul**. Edições ALMEDINA. Coimbra, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo; Editora Cortez. 2010. 637 páginas.

SILVA JUNIOR, Walter F. **Construindo Identidades** – memória de cotidiano de migrantes mineiros no Vale do São Patrício 1940/1950,2002, Dissertação (Mestrado em História) Depto de História, UnB, Brasília, 2002.

SILVA, V. M. **Trabalhadores rurais de Itapuranga**: Experiências da resistência e organização 1970-1980, Dissertação (Mestrado em História) Depto de História, UFG, 2001.

SILVA, V. M. **Trabalhadores (as) rurais de Itapuranga**: (re) invenção no cotidiano de suas experiências de luta- 1956- 1990.2007. 201f. Tese (Doutorado em História) Depto de História, UNB, Brasília, 2007.

SILVA, V. M. **Itapuranga e a (re) invenção da História**. Goiânia: Editora Vieira, 2008. 214 p.

TORRES, N. M. “**Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto**”. 127-167, 2007.

TORRES, N.M. La descolonización y el giro des-colonial. In: **Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, n.9, p. 61-72, jul. /dic. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a05.pdf>. Acesso em: 15 jan.. 2023.

A Literatura dos judeus sobreviventes dos Campos publicada no Brasil: recepção, memória e migração (1960-1980)

*Átila Fernandes dos Santos*²⁸

Obras de depoimento: publicidade jornalística e aspectos editoriais

Abaixo apresentamos uma tabela, a qual servirá para problematizar a possível relação entre a recepção dos livros dos sobreviventes aos carrascos nazistas descobertos no Brasil, entre as décadas de 1960 e 1980. Devido a incapacidade de demonstrar todos os dados de maneira didática, temos preferência em demonstrar como essas relações se conjugam a partir dos autores que tiveram maior difusão nos jornais, como: Szmajzner, Ben Abraham e Joseph Nichthausner. Abaixo, apresentamos um gráfico que relaciona: os livros dos sobreviventes que foram publicados desde 1961 até a última obra publicada na década de 1980, *Os Abismos*, de Malka Rolnik; as citações aos carrascos SS e o número de matérias nos periódicos:²⁹

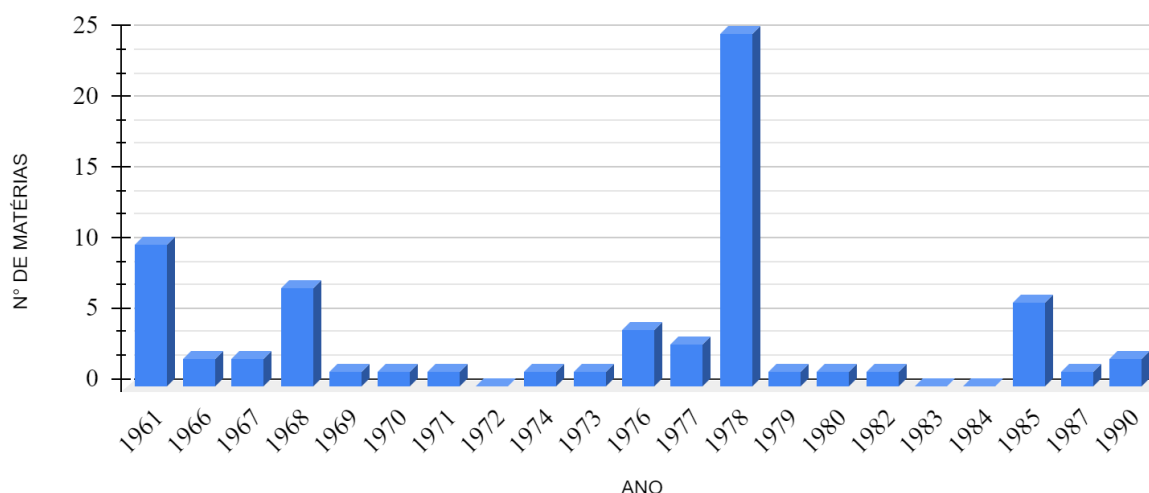
ANO	PUBLICIDADE DAS OBRAS E ACONTECIMENTOS RELACIONADOS	Nº DE MATÉRIAS
1961	- Publicação do livro <i>Sob O Tacão De Eichmann</i> - julgamento de Eichmann em Jerusalém	10
1966	- Stanislaw Szmajzner foi depor como testemunha no processo contra os nazistas Karl Franzoln e Kurt Bolander / Fernando Lewisky fez comentário sobre o livro <i>Sob O Tacão De Eichmann</i> .	2
1967	- Descobre-se o Nazista Franz Stangl vivendo no Brasil. Szmajzner atua como testemunha de identificação de Stangl no DOPS de São Paulo.	2
1968	- Publicação de <i>Inferno em Sobibor</i> - extradição de Franz Stangl	7
1969	- <i>Inferno em Sobibor</i> é listado como um dos mais vendidos da Bloch	1
1970	- Julgamento de Stangl em Dusseldorf - Szmajzner foi testemunha principal de acusação	1
1971	- Franz Stangl condenado a prisão perpétua – o livro <i>Inferno em Sobibor</i> foi citado.	1

²⁸ Doutorando em História na Universidade Federal de Goiás – Programa de Pós-Graduação em História. Orientadora Raquel Machado Gonçalves Campos. E-mail: atilasantos@discente.ufg.br, Bolsista CAPES.

²⁹ As tabelas e os gráficos apresentados neste texto foram realizadas a partir do levantamento e da organização do banco de dados do pesquisador.

1972	- Possível publicação de <i>Quero Viver... Memórias de um ex-morto</i> , de Joseph Nichthausen	0
1973	- Notícia sobre publicação de <i>...e o mundo silenciou</i> de 1972	1
1974	- Nota de lançamento da obra <i>Quero Viver... Memórias de um ex-morto</i>	1
1976	- Resenha de <i>Pesadelos</i> , de Konrad Charmatz / Notas de lançamento e comentários da obra <i>Quero Viver</i> de Nichthausen	4
1977	- Notas de lançamento da obra <i>Pesadelos</i> de Charmatz	3
1978	- Identificação do fugitivo nazista Gustav Franz Wagner / Publicação de "O Holocausto", de Ben Abraham e Lançamento Da 2ª Ed. De "Inferno Em Sobibor"/ Resenha de lançamento da Obra <i>Pesadelos, de Konrad Charmatz</i> / Matéria especial sobre a série televisiva "Holocausto", com participação de Abraham e Charmatz e seus depoimentos.	25
1979	- Anúncio de publicidade sobre reedição de <i>... e o mundo silenciou</i>	1
1980	- Notícia da publicação do livro "Ruma à vida" de Olga Papadopol (1979)	1
1982	- Publicação de "O Trajeto", de Ben Abraham	1
1983	- Publicação de "Os lobos", de Alexandre Storch	0
1984	- Publicação de "Lembranças enevoadas", de Sônia Rosenblatt	0
1985	- Identificação da ossada de Josef Mengele - Publicação de "O Anjo da Morte: Dossiê Mengele", de Ben Abraham - documentação "inédita" de Mengele revelada por Joseph Nichthausen	6
1987	- Filme "Fuga de Sobibor", de Jack Gold, adaptação da obra de Stanislaw Smajzner e de Richard Rashke	1
1990	- Publicação póstuma de "Os abismos: memórias e contos", de Malka Lorber Rolnik	2

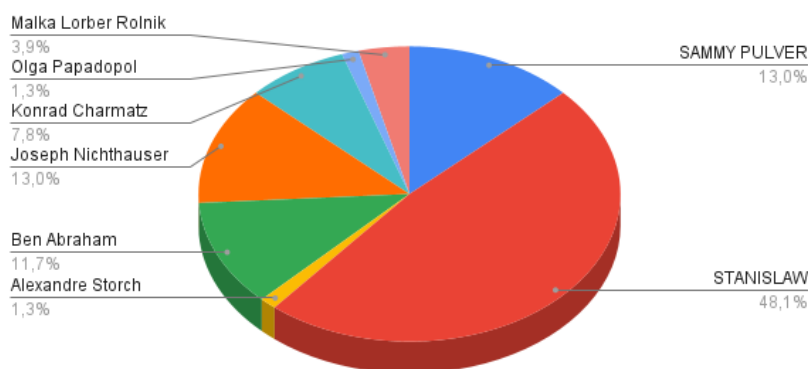
Nº DE MATÉRIAS / ANO



A tabela, ainda que rudimentar, permite estabelecer o fio condutor que relaciona as publicações com as notícias sobre os carrascos. Esses dados foram construídos a partir da busca dos acervos que citavam apenas as obras e os sobreviventes, ainda assim, em várias datas podemos perceber o cruzamento da publicação dos livros com a perseguição, a prisão, a extradição e o julgamento de nazistas. Apesar de não ter se organizado como norma padrão da publicação dessas obras, percebemos que houve um esforço da divulgação em relacionar as produções dos livros com as imagens dos verdugos nazistas.³⁰

Ainda entre os anos de 1960 a 1980, podemos registrar a quantidade de matérias que esses sujeitos foram citados. Todos tiveram suas obras citadas nesses jornais, com exceção de Storch e Nichthausen* (A obra de Storch ainda não havia sido produzida no momento que cedeu uma entrevista

Nº de matérias



no jornal; existem 4 matérias sobre a identificação de Joseph Mengele que citam Nichthausen, nenhuma mencionou sua obra):

³⁰ Embora Eichmann tenha sido encontrado na Argentina, como demonstramos no tópico anterior, essa exceção que vai de encontro os interesses editoriais e de divulgação.

Sobreviventes	Nº de matérias
SAMMY PULVER	10
STANISLAW SZMAJZNER	37
Alexandre Storch	1*
Ben Abraham	9
Joseph Nichthausen	10*
Konrad Charmatz	6
Sônia Rosenblatt	0
Olga Papadopol	1
Malka Lorber Rolnik	3

Cinco autores chamam a atenção nesta tabela, além de Pulver, Szmajzner se engajou diretamente no julgamento de vários algozes, principalmente no caso Franz Stangl, em 1967, e Gustav Franz Wagner em 1978. A partir desses dados, tornou-se intrigante o peso quantitativo de *Inferno em Sobibor* nos jornais, na data de 1968, seja de 1978, observamos picos que revelam momentos chaves da mobilidade do livro. Constituindo quase metade de todo o material de divulgação e recepção dos livros.

Ben Abraham atuou diretamente no caso Mengele, comentou sobre o caso Wagner e denunciou o movimento negacionista; Nichthausen procurou meios para ajudar na identificação de Franz Stangl, em 1967, além de ter contribuído com evidências promissoras para o caso Mengele em 1985; (FOLHA DE SÃO PAULO, 1985, p. 20) Charmatz foi responsável pela organização de meios de comunicação judaicos como jornais em ídiche em São Paulo;(GHIVELDER, 1978, p.111) por oposição a esses exemplos, Storch somente foi mencionado como autoridade da Associação dos Sobreviventes da Segunda Guerra, quando ainda não tinha sido publicado, seu livro foi ignorado pela propaganda jornalista. (MITCHELL, 1978, p. 4)

Nesse mesmo movimento, o pouco ou nenhum interesse da recepção literária aos livros de Papadopol, Rolnik e Rosenblatt pode ser analisado sob vários prismas, mesmo assim não podemos esgotar esse problema. O gráfico em setores demonstra um comparativo entre esses autores, ainda que Papadopol tenha publicado em 1979, o seu livro e o trabalho editorial não realizaram nenhuma menção aos nomes dos ignóbeis SS que estavam residindo em terras paulistas. Também não conseguimos encontrar nenhuma evidência que relacione Olga Papadopol aos setores judaicos citados. Seria a ausência dos mecanismos editoriais citados que provocou a ausência da penetração

na recepção jornalística? Essa pergunta ainda que, para nós, seja imperativa, não pode ser completamente resolvida.

Entendendo esses livros como objetos construídos socialmente, nos perguntamos como essas obras nos permitem vislumbrar os *habitus* editoriais e de divulgação? (MOLLIER, 2009) E, principalmente, como os jornais brasileiros reconstróem/reimaginam o espaço da história narrada pelos imigrantes judeus.

Antes de considerarmos esses levantamentos, questionamos como as palavras e os eventos se relacionam e se conectam com os livros dos sobreviventes. O desafio é identificar como a recepção, a divulgação e a publicidade dos periódicos criaram redes de aproximação entre o Brasil, o nazismo e as obras. Dessa forma, os textos que relatam a experiência de sofrimento dos sobreviventes tornaram-se narrativas de vítimas ou testemunhas que denunciam o carrasco.

Ao percorrermos acervos digitais de diversos jornais, como *Jornal do Brasil*, *O Estado de São Paulo*, *Folha de São Paulo*, *Última Hora*, *Correio Brasiliense* e *O Globo*, identificamos que as matérias que mencionam os livros dos sobreviventes estabelecem uma forma de identificação visível entre os livros dos sobreviventes e a presença de nazistas no Brasil. Desse modo, há uma confusão entre os sujeitos sobreviventes que atuaram denunciando os crimes de ex-SS, seus textos publicados e os infames soldados de Hitler.

No próximo tópico, examinaremos e testaremos essas provocações, observando, a partir dos vestígios encontrados nos jornais, como as práticas da equipe editorial e os canais de divulgação se aproveitaram da oportunidade de reimaginar a tragédia dos campos e a imagem dos nazistas presos no Brasil para promover o livro.

Publicidade e propaganda da obra *Inferno em Sobibor* de 1968

Quando observamos o trajeto de uma década da obra de Szmajzner identificamos dois picos na propaganda do depoimento escrito; o primeiro com a edição publicada em 1968, no mesmo período que ocorreu a descoberta e prisão de Stangl; o segundo ocorre através de um plano bem-sucedido de Simon Wiesental e do jornalista, Mário Chimanovich, para capturar a besta de Sobibor, Gustav Franz Wagner, em 1978 (ABAL, 2012, p. 77-79). Em relação aos outros autores, somente encontramos um número de matérias e anúncios relativamente equivalente de publicações com o lançamento da obra de Pulver. Na primeira metade da década de 1980 a quantidade de matérias sobre o assunto caiu, curiosamente na segunda metade da década voltou a aumentar, com surgimento de provas que levaram a Polícia Federal ao cemitério de Embu para descavar a Ossada de Wolfgang Gerrard, nome falso do intitulado, Anjo da Morte, Joseph Mengele, em 1985. (FOLHA DE SÃO PAULO, 1985, p. 13)

Sobre a coincidência dos eventos que marcam o período da publicação de Szmajzner podemos desconstruí-la a partir daquilo que está explícito ou implícito, através: da leitura dos jornais, do acompanhando das aparições do sobrevivente nos periódicos, das especificidades do processo de edição de sua obra, dos indícios deixados pela negociação e, não menos importante, do lançamento da obra e do efeito de expectativa criado pela equipe editorial e pelos jornais, isto é, os cálculos realizados nesse processo que visou a distribuição e a comercialização do livro (DARTON, 1996. p. 207).

A obra de Szmajzner é um caso singular, representando o pico de interesse da mídia nas atividades de depoimento nos julgamentos do “septo nazista”. A imagem de sua obra que se movimentou nos jornais foi construída através de diversos artigos que apresentam tons e sobretons de um texto que não pode ser pensado isoladamente, mas sempre diante de seu oposto, a besta, o carrasco, o torturador, sobretudo, os nazistas. Em um movimento a contrapelo somos apresentados ao seu passado diante da contemporaneidade dos eventos que empolgaram os jornais que publicaram matérias sobre os esconderijos dos nazistas no Brasil. Desse modo, conheceremos *Inferno em Sobibor*, de Stanislaw Szmajzner, sob o verniz que preenche e integra, como uma narrativa da vítima que foi violentada por um carrasco. Contudo, dessa simplicidade, procuramos encontrar as figuras que podem desestruturar e até desarticular essas imagens diante da latência que residem nesses textos.

Ainda que a figura biográfica possa ser uma “ilusão” e a síntese dos vestígios encontrados nos jornais possam confirmar tal tese, essa leitura nos permite compreender como essa obra foi compreendida diante das vicissitudes de seu tempo e como foi estabelecida estratégias de disseminação do livro.

Stanislaw Szmajzner, nascido em 13 de março de 1927, na cidade de Pulawy, na Polônia, contando com suas habilidades de ouvires, trabalhou em condições análogas à escravidão nos guetos e depois tornou-se chefe do “Bloco nº 2” no campo de extermínio de Sobibor (SZMAJZNER, 1968, p.179.). Nesse campo, deve se destacar uma particularidade única, a ocorrência de uma revolta bem-sucedida em um campo de extermínio; ainda que sob o peso de muitas vidas, alguns sobreviveram para contar aquilo que foi o campo de Sobibor.

Após experiências de tortura física e psicológica e de ter conseguido fugir do Campo em 1943, Szmajzner se alistou no exército vermelho e combateu os nazistas junto com a resistência polonesa. Quando findou a Guerra em 1947, com plano de se mudar para Israel, preferiu atrasar a sua viagem e visitar seus parentes que haviam se refugiado no Brasil. Chegando em terras brasileiras se sedentarizou, começou a trabalhar e abriu uma fábrica de joias, no Rio de Janeiro. Em 1953 se casou com Noemia Segal (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 1953, p.3).

No ano de 1958, Szmajzner conheceu Mauro Borges Teixeira e tornaram-se amigos, o ilustre filho de uma casa tradicional de Goiás estava começando a sua carreira política como Deputado

Federal e convenceu Szmajzner a mudar-se do Rio de Janeiro para Goiás. Segundo o próprio sobrevivente, Teixeira garantia que ao sair da grande metrópole encontraria o sossego e a paz que não sentia na cidade do Rio (O GLOBO, 1978, p. 13). Szmajzner comprou uma fazenda próximo da Ilha do Bananal, atualmente na região do Estado de Tocantins, onde morou até o início da Ditadura Militar. Em 1964, sob os conselhos da família Teixeira, o sobrevivente decidiu vender a propriedade e se tornar sócio da fábrica de papel reciclado junto dos filhos de Pedro Ludovico Teixeira (pai de Mauro) (RASHKE, 2011, p.275-276).³¹ Não se conhece a data, contudo, foi em Goiânia que Szmajzner começou a escrever seu livro.

Szmajzner não limitou sua atuação ao empreendimento de elaboração do manuscrito, antes de ter escrito seu livro e publicado, ele atuou diretamente como testemunha de julgamentos. A historiadora alemã, Bettina Strangneth, em seu livro *Eichmann Before Jerusalém*, ao descrever a vida do ignóbil foragido da justiça, Eichmann, na Argentina, procurou as ligações que permitiram que o carrasco fosse levado até o tribunal. Nessa pesquisa, a autora encontrou duas possibilidades, a partir de uma declaração do Juiz, Fritz Bauer; existiam dois sujeitos que realizaram as investigações, um deles vivia na Argentina, sobrevivente de Dachau e o outro vivia no Brasil, polonês e sobrevivente de Sobibor. De acordo com o levantamento Strangneth, somente existiram duas pessoas que sobreviveram ao levante de Sobibor e residiam no Brasil, o primeiro era Koren Chaimfeld e o segundo, Stanislaw Szmajzner. (STANGNETH, 2014, p 356-358) Para Bettina foi o segundo que realmente se empenhou em investigar o paradeiro de Eichmann, segundo a autora, Szmajzner foi um homem com conexões não apenas no Rio de Janeiro, como também em outros países da América Latina. Seu prestígio como fabricante de joias o permitiu construir redes de sociabilidade com grande extensão. Ainda que seja uma hipótese de difícil confirmação, devido a Mossad ser e continuar sendo uma força de inteligência e de operações especiais do Estado de Israel; nós encontramos documentações que vão de encontro a essa teoria.

Antes da primeira publicação do livro de Szmajzner, no dia 14 de março de 1961, saiu uma matéria no *Jornal do Brasil* intitulada “Judeu residente no Brasil oferece testemunho para provar culpa de Eichmann”; nela, temos acesso exclusivo ao depoimento do sobrevivente que foi entregue para a *Federação das Associações Israelitas do Rio de Janeiro*, que seria anexado ao sumário de culpa do carrasco que seria julgado no dia 11 de abril, daquele ano, em Telaviv (JORNAL DO BRASIL, 1961, p. 4). De acordo com a associação, esse mesmo depoimento seria usado contra Josef Mengele, quando fosse localizado e preso. A partir desse momento, as atividades de Szmajzner como testemunha de acusação nos julgamentos ganharam força; no dia 10 de fevereiro de 1966, o

³¹ Pedro Ludovico Teixeira e seu filho Mauro Borges representam uma família tradicional do Estado de Goiás. Pedro Ludovico em 1933, fundou a cidade de Goiânia, capital do Estado, foi interventor do Estado no período getulista, governador e Senador, Mauro também se dedicou a política, foi deputado federal, Senador e Governador do Estado de Goiás.

sobrevivente desembarcou no Rio de Janeiro vindo da cidade de Bonn, na Alemanha, lugar no qual atuou como testemunha contra Karl Franzolin e Kurt Bolander, agentes da SS que atuaram diretamente nas câmaras de gás de Sobibor (JORNAL DO BRASIL, 1966, p.10).

Em 1967, demonstrando que sua atuação não se militava aos bancos dos tribunais, foi publicada uma carta de repúdio assinada por Szmajzner e Henryk Powolski, a qual manifestava: “Protestamos, veementemente, contra a atitude da União Soviética igualando *Israelis* com Nazistas, estrangulando o pacífico Estado de Israel”. (SZMAJZNER; POWOLSKI, 1967, p. 6) Anteriormente, naquele ano, no dia 4 de março, Szmajzner se apresentou ao DOPS e foi responsável pela identificação de Franz Stangl que estava preso na delegacia de São Paulo, desde o dia 28 de fevereiro (SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL, 1967, p. 785).

Cerca de um ano depois, o livro *Inferno em Sobibor* foi publicado pela *Edições Bloch*, do Grupo de Adolpho Bloch, o mesmo da revista *Manchete*. Não temos conhecimento se o autor conheceu o diretor da Editora Bloch, porém, considerando seu percurso nos tribunais é possível que tenha conhecido algum integrante da indústria de comunicação, pela sua circulação nos julgamentos de SS.

Em 1987, na ocasião do lançamento do filme *Fuga de Sobibor*, de Jack Gold, foi confessado pelo jornalista e chefe-editor, Zevi Ghivelder, que Szmajzner o havia encontrado para propor a publicação do seu manuscrito, que ainda não tinha título:

Ele apareceu na redação da *Manchete* trazendo um manuscrito e dizendo que somente a mim poderia confiá-lo: eram as suas memórias de Sobibor, onde chegara com 15 ano de idade, e de onde escapara, após desempenhar importante papel na sublevação. [...] A rigor, seu relato trazia algumas virtudes básicas: despojamento, sinceridade e forte conteúdo humano. Decidimos publicá-lo sob o título *Inferno em Sobibor* e alcançamos um sucesso digno, com duas edições. Todo aquilo que Stanislaw contou-me pessoalmente e que reproduziu em seus originais também está no filme agora produzido. (GHIVELDER, 1987, p.95,96)

Não conhecemos a data deste encontro somente podemos julgar que foi antes de 1968, ano da publicação do livro. No entanto, podemos questionar como os dois estabeleceram laços, para ao menos, o sobrevivente contar aquilo que viveu e propor a publicação de seu livro? Novamente, o interesse midiático nos julgamentos pode ter sido a alavanca para a proposição do livro. O interesse do jornalista pelo tema dos Campos de Concentração pode ter levado a estabelecer contato com o sobrevivente, residente de Goiânia. Entre os anos de 1961, o julgamento de Eichmann, os julgamentos dos carrascos de Sobibor em 1966 e a prisão de Franz Stangl, a aproximação entre Zevi e Szmajzner pode ter sido estabelecida.³²

³² Restringindo esses acontecimentos, podemos inferir que, possivelmente, ocorreu quando o jornalista trabalhou como correspondente internacional e esteve envolvido na cobertura do Julgamento de Eichmann, pela revista *Manchete*. Ghivelder pode ter se deparado com o depoimento do residente de Goiânia entre as papeladas de testemunhos levantadas como provas para julgamento.

Em 1968, o livro saiu do prelo das Edições Bloch na “Coleção Depoimento”, não é conhecido o nome do organizador desse conjunto de obras, porém, haja vista a consideração anterior, Ghivelder fez parte dessa equipe editorial. A Coleção lançou livros entre os anos de 1968 até 1970, reunindo obras diferentes umas das outras, sejam elas de autobiografia, biografia e não-ficção. Desse modo, não necessariamente, se tratam de narrativas que narram experiências particulares dos autores.

Inferno em Sobibor, de 1968: do tribunal ao jornal

O primeiro texto que anunciou o lançamento do livro ocorreu em 18 de maio de 1968, pela revista *Manchete*, com o título “Eu voltei do campo da morte”, na terceira página, temos o sugestivo subtítulo: “Sempre que Stanislaw pedia notícias dos pais, Franz Stangl lhe respondia com cínicas mentiras” (MANCHETE, 1968, p. 130). O artigo da revista promoveu o lançamento do livro que sairia ainda aquele mês, relacionando a obra como um resultado bruto incontestado do extermínio, uma prova natural do ocorrido, material exclusivo para culpabilizar os responsáveis, principalmente, um objeto para acusação contra Stangl, as primeiras palavras do texto são: “Vai lançar este mês, no Brasil, o relato autobiográfico *O inferno em Sobibor* que será a principal peça da acusação contra o carrasco nazista Franz Stangl” (MANCHETE, 1968, p. 130). O jornalista não polpa esforços para ressaltar a força de prova que o relato contém, para fortalecer essa tese a despiu de qualquer atributo literário que poderia corromper o realismo do texto: “O redator nega qualquer evocação literária do livro, para ressaltar a solidez da prova testemunhal, apresentada no momento em que o carrasco ocupa o banco dos réus.” (MANCHETE, 1968, p. 130). Assim como Pulver, o relato do *Inferno em Sobibor* prova o real, atesta a tragédia do extermínio.

Não encontramos nenhum vestígio se o livro foi realizado pelo autor com este propósito, seu livro apesar de citar Franz Stangl como chefe-comandante de Sobibor não se dedica exclusivamente a ele, contendo outros personagens, lugares, paisagens, guetos e relacionamentos que ganham evidência. Contudo, a memória e a questão dos tribunais evocam problemas da tecitura do relato como: falta, frustração, não reparação, não punição, ausência, silêncio, dor, trauma, o fragmento e se contrasta com os aspectos do regime de historicidade brasileiro que exigem outras coisas desses textos (ROUSSO, 1993). Assim, cria-se uma camuflagem e até estabelece um afastamento entre sobrevivente e “depoimento”, o livro é um relato de prova real que está longe de emitir respostas emocionais, mas se apresenta como um relato “positivo”, no sentido forte, que comprova o extermínio coletivo.

Ainda sobre as contribuições do jornalista, ele não apenas participou do julgamento, mas tinha interesse pelas memórias dos sobreviventes dos Campos de Concentração; em 1978, ano da reedição do livro de Szmajzner, também fez um comentário sobre a obra de Konrad Chermatz, *Pesadelos*, e foi o primeiro a escrever uma resenha sobre a recém edição brasileira do livro *É isto um homem?*, de Primo Levi, em 1988.

Essa ambiguidade do texto e o livro, que até mesmo se contrariam, ganhou destaque em outra grande matéria realizada pela *Manchete* para promover a obra. Szmajzner levando em sua mala 10 exemplares do seu livro, junto de uma equipe da revista *Manchete*, foi para Dusseldorf (Alemanha) para o julgamento de Stangl. No dia 24 de agosto de 1970, foi publicado o artigo especial intitulado: “Eu vi Stangl atirar para matar”; acompanhado de fotografias, o texto se inicia:

A mais importante testemunha de acusação no processo contra o criminoso de guerra nazista Franz Stangl. Seu nome: Stanislaw Szmajzner, brasileiro naturalizado, sobrevivente de um campo de extermínio na Polônia e autor do livro *Inferno em Sobibor*. (COSTA, 1970, p.21)

Embora seja apresentada a importância da figura de Szmajzner no julgamento, essa imagem cada vez fica mais opaca e deslocada ao longo da descrição do julgamento, centralizando o protagonismo do livro acima do próprio depoente. Mais adiante, o livro surgiu no artigo a partir de um momento em que se julgou a autenticidade da narrativa escrita, isto é, quando o depoimento de Szmajzner, no tribunal, foi na direção contrária daquilo que ele escreveu. Ao responder o juiz, o depoente diz: “– Como disse, estou confuso quanto a esta parte do fuzilamento, porque não posso dizer se foi na época de Stangl ou não. – No seu livro você citou Stangl – diz o advogado de defesa.” (COSTA, 1970, p.24).

A impossibilidade de ratificar aquilo que escreveu impõem limites a capacidade do sobrevivente representar o passado. A “confusão” sobre os aspectos mnemônicos, descreve as operações do lembrar e da possibilidade de esquecer. Para além disso, a recepção do evento traumático estabelece limites ao conhecimento do passado faltante que se demonstra desnivelado quando representado através da escrita e do depoimento oral. As diferenças entre o livro e o depoimento no tribunal se revelam problemáticas no julgamento. Como Primo Levi uma vez escreveu: “a memória humana é um instrumento maravilhoso, mas falaz” (LEVI, 2016, p.17). Porém, ainda que a representação do passado traumático seja um debate prolífico, não é isso que a operação de Flávio Costa demonstrou e não são essas preocupações que são inscritas no artigo da *Manchete*.

O jornalista criou desvios para exibir como *Inferno de Sobibor* entrou em cena e, atenuando o limite representativo da narrativa, tornou-se protagonista no julgamento. Para Costa e para o olhar que registra as fotos, o livro é o objeto/testemunho de acusação e não, propriamente, o ex-prisioneiro do campo de extermínio que conta aquilo que experienciou: “O juiz folheia um exemplar de *Inferno em Sobibor* (todos haviam pedido exemplares a Stanislaw, que levara dez), o promotor também. O advogado indica a página para Stanislaw ler. Ele lê o trecho [...]” (COSTA, 1970, p.24)

Enquanto o juiz folheia de maneira interessada o livro, o advogado de defesa usa os trechos da obra para revelar a contradição entre o depoimento do julgamento e a obra. Contudo, esse ato que parece desqualificar o objeto em questão o revitaliza e o torna o centro da discussão do promotor, do juiz, do advogado, da testemunha e, não menos importante, do réu:

O juiz quis saber se o livro estava traduzido em alemão. Não estava. Então o promotor informou que ele seria traduzido para fins judiciais, naquele e em outro processo. Exemplares do livro começaram a passar de mão em mão. O promotor disse que aquele livro deveria ser publicado na Alemanha. Vários outros trechos foram lidos em alemão por Steinkamp. O juiz fez novo intervalo e houve burburinho, logo aproveitado pelo fotografo para fazer uma série de instantâneos dentro do tribunal. Súbito, Stanislaw pega um exemplar de seu livro e, pedindo licença ao juiz e ao promotor, se aproxima de Stangl, que conversava com seu advogado, lá atrás. Stangl encarou Stanislaw meio surpreso, e este lhe disse em alemão: "Tome e leia os crimes que você praticou"(COSTA, 1970, p. 24)

O jornalista ressalta a curiosidade do juiz, valoriza a importância da obra como prova autêntica dos tribunais “seria traduzido para fins judiciais” e apesar de ter dito na coluna anterior que os exemplares tinham sido entregues; o redator cria repetições narrativas que evidenciam o livro como, mas também não menos importante como produto, reforçando novamente que “exemplares do livro começaram a passar de mão em mão”. (COSTA, 1970, p. 24)

Através da narrativa do jornalista, em “duas horas e tanto de depoimento, quase três” *Inferno de Sobibor* criou um efeito que encurta o tempo em alguns espaços, muda os acontecimentos de lugar e os repete, semelhante a uma cena de videocassete que pode ser interrompida e reiniciada, como representado pelos instantâneos que registram o “burburinho” que ocorre antes mesmo do ato que gera tal efeito, isto é, a entrega do livro ao carrasco pelas mãos de Stanislaw.

Ainda que não tenhamos acesso aos documentos do julgamento, em um depoimento de três horas, o que se torna inquietante foi como o repórter, Flávio Costa, e o fotografo, Luís Garrido, criaram uma atmosfera de “propaganda” do livro diante do tribunal. Desse modo, fazem da testemunha de acusação um portador do livro *Inferno de Sobibor*.³³

³³ COSTA, Flávio. Eu vi Stangl atirar para matar. *Manchete*. Rio de Janeiro, 24-08-1970. Disponível em: <https://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acessado em: 29-10-2022.



A imagem registra o instante que estampou a capa de duas páginas da matéria e construiu o tema que sustentou o texto do jornalista. Na foto, observamos cinco homens a esquerda, um deles, a testemunha, vestida de terno claro, com o braço estendido projetado a direita com o livro em mãos. Enquanto os homens a esquerda se juntam quase encobrendo (ou se equiparando a) Szmazjner, a obra se localizou no único espaço vazio, distinta, separada e direcionada ao alvo do julgamento, o ex-comandante-chefe de Sobibor, Franz Stangl.

Referências

CAVALCANTI, Valdemar. Prêmio Oscar Wilde. **O Jornal**. Jornal Literário. Rio de Janeiro, 3 mai. 1968, p.2.

COSTA, Flávio. “**Eu vi Stangl atirar para matar**” **Manchete**. Rio de Janeiro, 24 ago. 1970, p. 20-25.

DEPARTAMENTO FEDERAL DE SEGURANÇA PÚBLICA. Auto de Reconhecimento. In: SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **Extradição N° 272**. Relator Victor Nunes Leal. Requerente República Federal da Áustria. Extraditando Franz Paul Stangl. Brasil, 1967, p.785.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Sobrevivente de Auschwitz tem documentos inéditos**. Folha de São Paulo (SP). O "Anjo da morte" no Brasil. São Paulo, 09 jun. 1985, p. 20. Disponível em: <https://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acessado em: 6 de já. de 2023.

GHILVELDER, Zevi. Toda a verdade de Sobibor. **Manchete**, Rio de Janeiro, 23-05-1987. Disponível em: Disponível em: <https://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acessado em:29-10-2022.

GHIVELDER, Zevi. Uma reflexão sobre o nosso tempo. **Manchete**: 1913.ed. Rio de Janeiro, 1988, p.102. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em: 01 de nov. 2022.

LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes**. Tradução Luiz Sérgio Henriques, 3. ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016, p.17.

MANCHETE. Eu voltei do Campo da morte. **Manchete**. Rio de Janeiro. 18 mai. 1968. p. 130. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acessado em: 4 abr. 2023.

ROUSSO, Henry. Une justice impossible. L'épuration et la politique antijuive de Vichy. **Annales. Histoire, Sciences Sociales**, 48e Année, No. 3, Présence du passé, lenteur de L'histoire vichy, L'occupation, les juifs (May - Jun., 1993), pp. 745-770.

MITCHELL, José. Os nazistas Invisíveis. Pixação de muros com suásticas. **Jornal do Brasil**. Rio de Janeiro: 29-07-1978. Disponível em: <https://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acessado dia 20-10-2022.

ROUSSO, Henry. Une justice impossible. L'épuration et la politique antijuive de Vichy. **Annales. Histoire, Sciences Sociales**, 48e Année, No. 3, Présence du passé, lenteur de L'histoire vichy, L'occupation, les juifs (May - Jun., 1993), pp. 745-770.

STANGNETH, Bettina. **Eichmann before Jerusalem: the unexamined life of a mass murderer**. Nova York: Alfred A. Knopf, 2014.

SZMAJZNER, Stanislaw; POWOLSKI, Henryk. Judeus Protestam. **Jornal do Brasil**: Cartas dos leitores. São Paulo, 24-06-1967. Disponível em: <https://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acessado em:29-10-2022.

DIÁRIO DE NOTÍCIAS. **Proclamas. Diário de Notícias**. Rio de Janeiro, 24 Dez. 1953, p.3. Disponível em: <https://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acessado em: 29-10-2022.

O GLOBO. Autor de “Inferno em Sobibor”: Wagner é um monstro cínico. **O Globo**. Rio de Janeiro, 04 de jun. 1978, p.13. Disponível em: <https://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acessado em:29-10-2022.

RASCHKE, Richard. **Fuga de Sobibor**. Porto Alegre: 8 Inverso, 2011.

JORNAL DO BRASIL. Judeu residente no Brasil oferece testemunho para provar culpa de Eichamnn. **Jornal do Brasil**. Rio de Janeiro, 14, mar. de 1961, p.4. Disponível em: <https://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acessado em:29-10-2022.

JORNAL DO BRASIL. Judeu conta atrocidades de Sobibor. **Jornal do Brasil**. Rio de Janeiro, 11 de fev. 1966, p. 10. Disponível em: <https://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acessado em:29-10-2022.

A mercantilização e espetacularização da Romaria de carro de boi em Goiás: o desafio de preservação deste Patrimônio Histórico frente às transformações da Contemporaneidade

*Divina Luciane Fedrigo*³⁴

Introdução

Em virtude da globalização e seus efeitos midiáticos, entende-se que as tradições e manifestações culturais patrimoniais vistas como mais tradicionais têm passado por modificações. Em muitos casos, observa-se certa imposição de valores identitários referentes aos grupos praticantes no sentido de buscar erigir um sentimento de preservação de determinadas manifestações histórico culturais. Atrelados a este caminho emergem termos polêmicos que tomam maior evidência na busca da manutenção, permanência e resistência das tradições locais nos diversos espaços urbanos. A mercantilização e espetacularização são fenômenos que vêm ganhando destaque e produzindo novas estruturas em grupos sociais que se intitulam guardiões das tradições.

Para Wilians (1992) a tradição consiste em um processo geral de transmissão, com um sentido implícito de respeito e obediência. Assim, mesmo de natureza ritual ou simbólica, a tradição inculca valores e normas através da repetição, instituindo significados culturais que instruem valores e regras a serem seguidos por um grupo social. De acordo com Schmidt e Mahfoud (1993) o passado se torna um símbolo afetivo nesse processo, sendo continuamente vivido, reconstruído e resignificado e, assim constrói-se a memória coletiva que encontra seu lugar na tradição. Essa dinâmica, ao mesmo tempo, dinamiza as tradições que atualizam e se articulam entre si.

A percepção contemporânea de tradição reconhece que esta não necessariamente é algo sólido, mas uma invenção do passado perpetuado pela repetição (HOBSBAWM, 1984). Ao se apropriar de uma tradição ou manifestação cultural, um grupo social partilha do sentimento de pertencimento, pois conjugam de ideias, valores e padrões de comportamento, crenças e hábitos que servem de coesão cultural legitimando as formas imagéticas e identitárias que homogeneizam este grupo.

Sendo assim, ao se apresentar diante destas tradições, o fenômeno da mercantilização traz uma dinâmica contrastiva no sentido de processo progressivo de transformação de bens materiais em mercadorias e bens culturais, coletivos e materiais, em mercancia (VIANA, 2018), pois os elementos

³⁴ Graduada em Pedagogia pela (UEG). Especialista em Língua Portuguesa, Neuropsicopedagogia e Gestão da Educação Pública. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (UEG). Orientadora: Dra. Raquel Miranda Barbosa. Email: divina.fedrigo@seduc.go.gov.br

de fortalecimento e coesão ligados às manifestações culturais e tradições desarmonizam com as práticas de desestabilização que, por seu turno, seguem a lógica do mercado, haja vista que os subsistemas sociais e culturais passam a compor políticas de valorização econômica, coibindo a atuação das tradições na construção de suas identidades. Demonstrar como estes fenômenos afetam a romaria do carro de bois em Trindade-GO nos tempos atuais é nossa pretensão. Portanto, discorrer sobre como esta manifestação cultural, considerada Patrimônio Cultural Brasileiro se apresenta e se ressignifica diante do fenômeno da espetacularização e mercantilização no espaço urbano globalizado impulsiona essa pesquisa para um campo analítico interdisciplinar³⁵.

O termo mercantilização, na maioria das vezes, é utilizado de maneira atrelada às transformações ocorridas no capitalismo contemporâneo, associando tal termo às ideias marxistas em contradição ao liberalismo. No entanto, em decorrência do interesse das ciências sociais pelos estudos relacionados às mercadorias trouxe à tona novas dimensões e campos ainda não explorados apontadas por autores como Durkheim, Weber, Simmel, Veblen e outros clássicos (SWEDBERG, 1996; STEINER, 2006). Neste ínterim, autores contemporâneos como Bourdieu (2000) também se desdobram sobre o tema, impelidos pelo contexto de busca de constituição da chamada “nova sociologia econômica” (SWEDBERG, 1996; STEINER, 2006).

Nesse estudo reflete-se sobre como as manifestações culturais se apresentam frente à indústria cultural que edifica a mercantilização da cultura e também legitima o processo de “fabricação” da cultura e da arte; indo de encontro à espetacularização em prol de uma cultura econômica. Em muitos casos a justificativa em adentrar esses fenômenos nesses espaços seria a necessidade de preservação e manutenção das tradições.

Esses momentos de espetacularização são criados através dos meios midiáticos que, na maioria das vezes, são planejados para atender às demandas de consumo dos interesses econômicos do mercado globalizado, de grupos políticos, turismo, patrocinadores e da mídia. E, claro, também pelos interesses dos próprios detentores destes saberes, grupos protagonistas locais dessas tradições com o intuito de se inserirem no contexto da sociedade midiática.

Neste trabalho, considera-se a importância de pensar na interferência destes fenômenos nas manifestações e tradições populares elencadas como patrimônio cultural dos goianos, especialmente³⁶. Isto porque, entendemos que elas se situam em um espaço/tempo, carregam uma memória do passado que sofre constante influência do presente e são dinâmicas fluidas, estabelecendo diálogos e hibridismos que as sustentam. Percebemos que as transformações e hibridismos presentes

³⁵ Interdisciplinaridade é o conceito que busca a intersecção entre disciplinas para ampliar a compreensão. Em nosso estudo teremos conceitos das áreas da antropologia, história, geografia, ciência política e sociologia.

³⁶ Assembleia Legislativa do Estado de Goiás (Alego) aprovou no ano corrente o projeto que dá a Trindade o título de “Capital da Fé”. O município é conhecido nacionalmente pela festa em homenagem ao Divino Pai Eterno, que atrai anualmente, milhares de romeiros. O projeto de lei nº 160/23 é de autoria do deputado estadual Dr. George Moraes (PDT), em homenagem a cidade.

nas manifestações culturais são consequência de um processo cíclico e dinâmico das comunidades, estando assim, também presente na romaria do carro de bois que, mesmo se velando por uma tradição, se vê impregnada pelos símbolos da modernidade.

Romaria de carros de bois: o diálogo entre tradição x modernidade

Há um relativo consenso sobre a concepção da romaria de carro de bois, na Festa do Divino Pai Eterno³⁷, estar intrinsecamente ligada ao contexto rural, e, com o advento da modernização e o êxodo rural, houve um “inchaço” no espaço urbano. Desta forma, para que se mantenha a tradição dos carros de bois, é necessário ocorrer os trajetos dentro dos meios urbanos de várias cidades, até os carreiros chegarem ao seu destino.

Por se tratar de uma romaria que acontece desde o século XIX, esta atividade incorporou-se ao contexto urbano o qual o estado de Goiás assistiu ao crescimento, e seu ápice acontece na Basílica do Divino Pai Eterno localizado no centro da cidade de Trindade. A urbanização e a industrialização abrem portas para a expansão do comércio e a remodelação do espaço, ocorrendo assim falhas na preservação de identidade histórica e cultural da cidade, levando muitas vezes ao desaparecimento e destruição do Patrimônio. Trindade atualmente vive este antagonismo entre preservar a tradição histórico-cultural e o alargamento da indústria moderna.

Desta perspectiva de duelo entre a tradição e o moderno temos como justificativa atribuir o fenômeno da espetacularização a partir da terminologia encontrada por Debord (1997), ao caracterizar a sociedade de massa e de consumo contemporâneo e, a partir da sua concepção, desdobraram-se outras vertentes analíticas e conceituais. Evidenciamos a romaria dos carreiros de Trindade entendendo-a como espetáculo para apreço de políticas locais e visibilidade de uma memória e identidade local a ser preservada.

A romaria de carro de bois da Festa do Divino Pai Eterno que acontece todos os anos na “Capital da Fé” – modo pelo qual a cidade de Trindade é comumente denominada – é reconhecida como Patrimônio Cultural Brasileiro ao ser inscrita no Livro de Registro das Celebrações do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em 2016.

A romaria de carro de bois, na atualidade, é representada como bem cultural dos goianos ganhando visibilidade nas mídias como uma forma de identidade cultural local, tornando-se um constructo de memória dos milhares de devotos e detentores deste saber. Na organização desses

³⁷ A Festa do Divino Pai Eterno em Trindade é realizada, anualmente, entre o final de junho e início de julho. Entre os milhares de fiéis, estão famílias que saem das fazendas de diversas cidades de Goiás e de outros estados e seguem até Trindade para agradecer as bênçãos recebidas e pagar suas promessas. A festa convive com tradições diversas e cosmologias particulares deromeiros que a tornaram depositária de um arsenal de símbolos, costumes e valores como afirma DUARTE (2014).

carreiros, percebe-se hoje o cuidado na aparência com os carros, os animais e os trajes, vestimentas características do homem sertanejo: chapéus, camisas da mesma cor, como nome das comitivas ou sobrenome da família.

Toda essa padronização e modernização evidenciam uma cultura veiculada sob a perspectiva da indústria cultural que gera padrões comportamentais nos indivíduos “que são disseminados ao processo mais amplo de circulação de mercadorias, constituindo, assim, a padronização de comportamentos, desejos, ideias” conforme apontam Horkheimer e Adorno (1985, p. 21). No período da romaria em cidades que fazem parte do trajeto para Trindade são preparadas festas como shows de cantores locais e celebrações para abençoar a viagem, fomentando o comércio local. As emissoras de televisão e rádios goianas realizam reportagens com diversas famílias reforçando o espetáculo da passagem dos romeiros e demonstrando a importância da tradição.

Jacques (2008) pontua que na nova lógica de consumo cultural urbano, a cultura passou a ser compreendida como uma “cultura-econômica”, que se configura como simples imagem de marca, ou grife de entretenimento, a ser consumida rapidamente. Para a autora, os municípios se empenham para melhor vender sua imagem de marca, ou logotipo da sua cidade, privilegiando basicamente o marketing e o turismo através do espetáculo, que se constitui em seu maior chamariz. Essa seria a tendência atual de mercantilização da cultura.

Um documento sintomático dessa situação é a carta revisada do ICOMOS sobre o turismo cultural de 1999. Para a autora a forma como a cultura vem sendo tratada: “Corre o risco de se tomar cada vez mais uma pura e simples diluição da compreensão de cultura e, por conseguinte, do patrimônio cultural, esvaziando, banalizando essas noções e transformando o patrimônio em um cenário espetacular” (JACQUES, 2008, p.35).

Os apontamentos de Jacques (2008) apresentam alertas significativos quanto à postura dos agentes do patrimônio cultural, pois ao estabelecer a espetacularização e a mercantilização como consequência da indústria cultural corre-se o risco de enquadrar a cultura como estaque, sem a possibilidade das transformações e as influências do tempo/espaço social, do hibridismo engendrado em todo processo que tenha a presença do homem.

Portanto, o patrimônio cultural e todas as categorias que o cercam, sejam materiais/imateriais estabelecem como meio de compreensão da organização da vida social, apreendidos como elementos, simbolicamente construídos, mediadores entre diversos setores sociais e que instituem limites entre passado e presente, vivos e mortos, nacionais e estrangeiros, cuja função deve ser considerada como “a de organizar e constituir a vida social. Dessa forma, os objetos estariam contribuindo para a desnaturalização do patrimônio, que passará a ser concebido como mais uma voz nos diálogos sociais” (GONÇALVES, 2007, p. 21).

Atrrelados a esta concepção é perceptível o diálogo estabelecido entre a romaria de carro de bois e a cidade de Trindade a partir das variadas construções, monumentos e objetos correlacionados no decorrer do processo histórico com a romaria, efetivando e dando visibilidade à tradição mesmo diante das transformações contemporâneas.

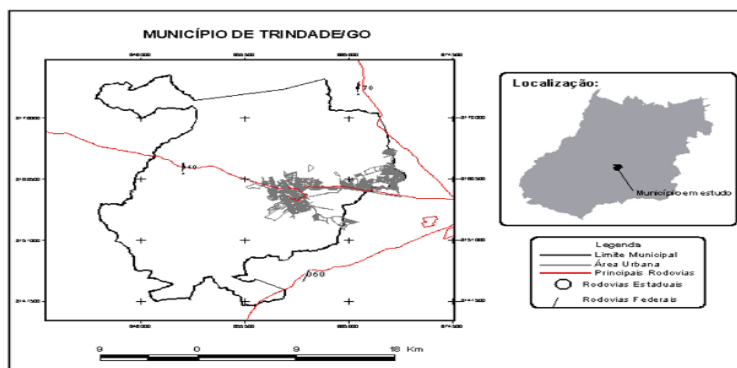
Trindade “Cidade da fé” espetacularização e turismo religioso

Trindade, vem nos últimos anos explorando de maneira dinâmica e fluida a romaria de carro de bois do Divino Pai Eterno. Com uma superestrutura para o período em que acontece a romaria, a fim de garantir o bem-estar dos romeiros e atrair os fiéis e turistas que querem assistir o espetacular desfile de carro de bois e acompanhar as missas na Basílica. Mas, afinal, quem se beneficia com a exploração da imagem da romaria? Quais as vantagens da espetacularização e da mercantilização da romaria de carro de bois, Patrimônio cultural brasileiro, para os carreiros?

No contexto atual, em que se intensifica a utilização de expressões como marketing urbano, a cultura urbana tem maior projeção e visibilidade, sendo mercantilizada através dos seus objetos fixos (áreas tombadas como patrimônio histórico e que passaram por processos de revitalização) ou pelos atributos culturais cíclicos espetacularizados em eventos que produzem novas formas e dinâmicas espaciais como a romaria de carros de bois do Divino Pai Eterno.

Os espaços públicos são (re)utilizados conforme as demandas externas à cidade, que privilegiam o poder econômico e hegemônico presentes naquele território. Para Raffestin (1993), o território não poderia ser nada mais que o produto dos atores sociais; são eles que produzem o território, partindo da realidade inicial dada, que é o espaço. Há, portanto um “processo” do território, quando se manifestam todas as espécies de relações de poder. Ao se colocar a “cidade à venda”, como escreve Vainer (2000), vende-se também a cultura local embebida em um sincretismo e hibridismo de roupagem, como imposição mercadológica.

Figura 1 - mapa da localização geográfica do município de Trindade (GO)



Trindade (figura 1), município goiano com aproximadamente 121 mil habitantes, localizado a menos de 20 km da capital do estado de Goiás – Goiânia – atrai milhões de peregrinos anualmente, envolvidos nas práticas do turismo religioso. O ápice dessa mobilidade de turistas, de fiéis e de peregrinos, acontece no contexto em torno do Santuário Basílica do Divino Pai Eterno. O ano de 2022 foi marcante para as celebrações, pois elas foram interrompidas pela pandemia da Covid 19.

Para melhor acessibilidade e traslado dos fiéis³⁸, a Rodovia dos Romeiros foi construída no Governo de Henrique Santillo no ano de 1988, há 34 anos. Nela, além de todo o sistema viário comum, foram construídos os painéis com as pinturas de Omar Souto e uma pista para caminhada dos romeiros e fiéis na romaria de Trindade. Outras representações em forma de monumentos religiosos também são posicionados ao lado da rodovia dos romeiros, como vemos na imagem abaixo:

Figura 2 - a via sacra.



Fonte: <https://turismo.trindade.go.gov.br>

As representações das cenas da Paixão de Cristo, conforme figura 02, apresentam as intervenções estéticas e marcos geográficas nas imediações dos setores Ana Rosa e Bairro Santuário que, a partir do ano 2000, passaram por uma requalificação e ressignificação geográfico-cultural tanto para moradores locais e turistas. Essas localidades ligam a Praça do Carreiro à Basílica, com as imagens em tamanho real, que representam a *via crucis* de Cristo no calvário. Indubitavelmente, são impressionantes os detalhes em que se alinham as 14 estações da Via-Sacra, com as figuras em tamanho natural, modeladas em cimento, feitas pelo artista plástico Elias Santos³⁹.

³⁸ Romeiros percorrem a pé os 18 quilômetros entre Trindade e Goiânia pela GO-060, outros em comitivas de mulandeiros, o destaque está nos fiéis que peregrinam em carros de bois vindo de vários municípios de Goiás.

³⁹ Elias Santos nasceu em Aracaju, um artista visual múltiplo. Desenhista, escultor, xilogravador. Atua como instrutor, fomentador e produtor cultural no Sergipe. Graduado em História. Estudou como bolsista na Escola de Belas Artes da UFBA, participou em 1990, de residência artística nos Estados Unidos.

Figura 3. O carreiródromo.



Fonte: <https://turismo.trindade.go.gov.br>

Na figura 3 vemos a construção de novos espaços para assegurar a tradição. O desfile dos carros de bois teve início em Trindade em 1988, durante a gestão do então prefeito municipal, Roberto Monteiro de Lima. Consistia em um desfile e apresentação, no Largo da Igreja de Trindade. O evento cresceu e tornou-se tradição, tornando-se uma das grandes festividades internas da Romaria do Divino Pai Eterno de Trindade. Para tanto, foi construído no Parque Municipal Lara Chaves Guimarães o “Carreiródromo”, local onde acontece o espetáculo, o desfile de carro de boi com aproximadamente 350 carros, com palanque para autoridades e arquibancadas. O carreiródromo foi batizado com o nome da jovem carreira, Ada Cira, menina que faleceu vítima de um acidente com carro de boi e foi imortalizada na memória carreira local.

Trindade e os redentoristas dinamizam o espaço e o lugar de localização da cidade enquanto uma mescla de fé e determinadas construções estrategicamente feitas para acionar as subjetividades religiosas de romeiros e devotos. A igreja do Pe. Pelágio Sauter, conhecido missionário muito lembrado pela sua caridade e sua participação na vida religiosa goiana, bem como a construção (ainda em execução) do novo santuário do Pai Eterno são exemplos dessa autoafirmação identitária. Sobre esta última, vale lembrar que a grandiosidade da mesma chama muita atenção: o novo santuário terá mais de 12 mil metros quadrados. O tamanho da obra em Trindade coloca a igreja com a possibilidade de ser uma das maiores do Brasil, com estilo arquitetônico clássico com elementos contemporâneos.

Esses prédios e outros como a Igreja Matriz – também chamada de Santuário Velho, a Gruta de Nossa Senhora de Lourdes, o Santuário Basílica do Divino Pai Eterno - evidenciam a necessidade dos agentes do patrimônio cultural de promover monumentos que gerem sentidos simbólicos e histórico para a população local e os visitantes, elevando Trindade como cidade histórica que preserva suas tradições. Tomamos as conjecturas de que as cidades históricas brasileiras se tornam obras de arte concreta e coletiva com o passar dos anos. Costa e Steinke (2013, p. 165) afirmam que “toda cidade faz-se produto da história, do vir a ser universal que a constitui enquanto obra de arte, coletiva

ou particularmente. As cidades antigas brasileiras são tratadas desta forma – como cidades históricas [...]”.

Essa promoção da cidade (como também é chamado o marketing urbano) pode ocorrer em diversas escalas: local, regional ou global e é feita a partir do arranjo de forças entre poder público e privado no qual há “[...] uma clara confluência de interesses entre o governo da cidade e os setores empresariais” (SÁNCHEZ, 1999, p. 5). No caso de Trindade os agentes sociais formam uma tríade - setor público, setor privado e igreja – promovem o turismo religioso instituindo o marketing urbano tendo a cidade (Trindade) como produto.

A sociedade contemporânea busca conceber modelos ideais de produtos ou de cidades, acompanhando modelos de sucesso, generalizando-os e transformando-os em um padrão que possa ser aplicado a outros contextos, sem precisar considerar suas particularidades locais (HARVEY, 2005). Podemos citar como exemplo a estrutura do turismo religioso da cidade de Aparecida do Norte no estado de São Paulo e o Santuário de Bom Jesus da Lapa no estado da Bahia, onde se percebe a cidade de Trindade seguindo os mesmos padrões, isso porque:

A Igreja investiu também em seu próprio campo trazendo para o país novas ordens religiosas estrangeiras que acabaram por substituir outras na administração dos santuários de peregrinação distribuídos pelo país. Entre elas veio a Missão Redentorista, que chega ao país e substitui as irmandades leigas e antigas ordens religiosas administração de três dos principais santuários brasileiros: em Aparecida do Norte em São Paulo, Bom Jesus da Lapa na Bahia e Trindade, em Goiás (DUARTE, 2004, p. 55).

A fundação Redentorista no Brasil⁴⁰ fazia parte de um projeto dos bispos brasileiros para consolidar a renovação católica e da Igreja brasileira que estabelece um novo olhar ao catolicismo popular. Mas também estabelece conexão entre espaços de religiosidade institucional e a comunidade leiga, características comuns ao turismo religioso.

A resistência do patrimônio histórico-cultural frente ao mundo globalizado

Na preocupação em preservar e, sobretudo, construir uma identidade nacional histórica e cultural no que se refere ao patrimônio cultural brasileiro, surgiu no início do século XX, o movimento modernista que teve como objetivo estabelecer e constituir a busca pela singularidade nacional, o que viria a ser patrimônio cultural, por meio da instituição da “brasilidade”, que tinha a intenção de identificar e afirmar uma cultura brasileira autêntica que pudesse definir o país como uma nação

⁴⁰ Os Redentoristas foram nomeados pelo Papa Pio IX em 1865 como guardiões e missionários do ícone desse título, que está consagrado na Igreja Redentorista de Santo Afonso de Ligório, em Roma. Chegaram ao Brasil em 1893 seus trabalhos acontecem através de Paróquias, Santuários, Missões Populares, Meios de Comunicação Social, Obras Sociais.

(identidade nacional). A noção de patrimônio cultural e a criação de instrumentos para sua preservação têm como pano de fundo a modernidade tanto em termos mundiais quanto locais - Brasil.

As primeiras medidas aconteceram em 1936 com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN, projeto criado por Mário de Andrade e alguns intelectuais da época que definiam o Patrimônio Histórico e Artístico Nacional um conjunto de bens móveis e imóveis do país nos quais a conservação é do interesse público, por sua vinculação a fatos da História do Brasil, por seu excepcional valor arqueológico, etnográfico, bibliográfico ou artístico. Foi nessa conjuntura que ocorreu a ampliação da noção de patrimônio cultural, em que novos objetos, bens e práticas passam pelos interesses do nacionalismo político, e, “intelectuais nacionalistas têm como propósito fundamental a apropriação, preservação e exibição do que eles consideram como o que pode ser salvo do processo de destruição e perda do patrimônio cultural da nação” (GONÇALVES, 2007, p. 21).

Mário de Andrade foi responsável pela constituição de todo um arcabouço sobre a política de preservação do patrimônio cultural brasileiro. Ele idealizou e elaborou o primeiro texto legal que visava a criação de um serviço de proteção ao patrimônio cultural do país, que posteriormente sofreu alterações em virtude de questões políticas que vigoravam na época. Suas elaborações sobre a preservação do patrimônio cultural deram origem a legislações usadas até os dias atuais. Sua percepção quanto ao que deveria ser identificado e preservado como patrimônio da nação brasileira ia além da pedra e cal.

O patrimônio cultural engloba duas categorias: a de natureza material e a imaterial, a Constituição Federal define em seu artigo 216º o patrimônio como: “Os bens de natureza material e imaterial, portadores de referência à identidade, I- as formas de expressão; II-os modos de criar, fazer e viver (...)” (BRASIL, 1988, p. 39). Em 1936, Mário de Andrade elaborou uma proposta relevante de implantação da política de preservação do patrimônio cultural brasileiro a pedido de Gustavo Capanema, então Ministro de Educação e Saúde Pública.

O Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional foi a primeira instituição do governo brasileiro voltada para a proteção do patrimônio cultural do país. No ano 2000, foi desenvolvido o instrumento técnico de Inventário Nacional de Referências Culturais, com sua metodologia voltada para a produção de conhecimento sobre bens culturais, visando subsidiar a formulação de políticas patrimoniais. Também foi instituído o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial (PNPI), mediante o Decreto nº 3551, de 4 de agosto desse mesmo ano. Essas normatizações legais agregaram garantia, proteção e reconhecimento na forma de registro de saberes e fazeres que evocam tradições e identidade cultural local de determinados grupos

O dossiê descritivo de registro elaborado pela pesquisadora Nei Clara de Lima em 2015, utilizado como base pelo IPHAN para que no ano de 2016 a romaria de carros de boi da Festa do Divino Pai Eterno se tornasse Patrimônio Cultural Brasileiro inscrita no Livro de Registro das

Celebrações, denota a necessidade de se explicitar e registrar nossos bens culturais materiais e imateriais expondo a política de patrimônio aplicado no país.

Percebemos no dossiê o valor deste bem cultural que revela toda uma preocupação com a preservação dos modos de condução da romaria dos carreiros, desde os preparativos, o percurso e o grande momento vivido anualmente pelos carreiros aos pés do Divino Pai Eterno em Trindade. O fato da espetacularização e mercantilização se infiltrarem na realização da manifestação cultural não interfere no valor estabelecido pelos guardiões e detentores deste saber, pelo contrário, a visibilidade alcançada pela romaria corrobora para a busca de políticas públicas que garantam a preservação e permanência da peregrinação dos romeiros.

Atualmente os desdobramentos do processo de partimonialização e salvaguarda da romaria do carro de bois vem acontecendo por meio da Secretaria de Estado de Cultura (SECULT – GO), IPHAN e detentores, agentes locais que atuam como guardiões e carregam as dinâmicas identitárias deste saber/fazer. Patrimonializar este bem cultural é, sem dúvida, o caminho para a efetivação de políticas públicas que reconheçam os agentes executores e detentores do saber com inteligibilidade sobre o objeto intangível colocando-os no centro do processo, garantindo sua permanência e registro.

Considerações Finais

Refletiu-se neste estudo sobre como os meios midiáticos e da globalização produzem efeitos nos patrimônios históricos culturais que, nesse caso, foram evidenciados em duas categorias de análise importantes: de espetacularização e a mercantilização dos bens culturais. Analisar como estes aspectos se fazem presentes na romaria do carro de bois do Divino Pai Eteno da cidade de Trindade-GO, trouxe percepções quanto aos meios e modos pelos quais modernização intervém na definição e na configuração dos símbolos da identidade dos romeiros e carapinas que carregam essa tradição. Mesmo sofrendo o hibridismo da modernidade a romaria do carro de bois mantém sua visualidade religiosa, os rituais e fazeres, as memórias coletivas e a identidade dos detentores guardiões do saber fazer que compõem a mística e signos deste patrimônio cultural goiano.

Na atualidade, em virtude das dualidades entre velho/novo, tradicional/moderno, rural/urbano o patrimônio histórico-cultural se vê em permanente disputa. Sempre travando uma batalha para permanecer vivo. Os romeiros do Divino Pai Eterno disputam território em todo seu trajeto até chegar à capital da fé. Por sua vez, a cidade também vive em constante disputa em virtude do avanço e desenvolvimento industrial com a modernidade influenciada pela proximidade com a capital, Goiânia. Não há como negar essa disputa territorial, o conflito urbano entre a resistência do patrimônio histórico-cultural e o avanço imposto pela globalização.

Para tanto, percebe-se que repousa relativa intencionalidade por parte dos detentores dos saberes relacionais a romaria de carros de boi, de inserir esta na realidade atual, pautada pela globalização e pelos reflexos midiáticos, o que fornece novos subsídios para a visibilidade da memória e identidade cultural referente a tal evento. No entanto, é preciso estar atento para quando a intenção vem de interesses políticos e de grupos ou empresários que veem neste patrimônio cultural um bem de mercado com viés de lucro o risco de se perder a essência e simbolismo são enormes.

É preciso, portanto, estar atento ao espetacularizar ou ao coisificar apenas mercadologicamente a romaria de carros de boi, patrimônio material/intangível do povo goiano, pois como nos diz Veloso (2006, p. 446) “(...) o patrimônio cultural tem uma densidade simbólica diferenciada que deriva sua singularidade do resultado de atividades coletivas e públicas”. Um dos procedimentos indispensáveis para a condução do evento dos carreiros, é transitar entre as necessidades midiáticas derivadas das variações de exposição atual, mas sem perder de vista os múltiplos sentidos históricos e memorialísticos esta manifestação cultural tem para o grupo que a produz.

Referências

BOURDIEU, Pierre. **O campo econômico: a dimensão simbólica da dominação**. Campinas, SP: Papirus, 2000.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988.

COSTA, Everaldo Batista da; STEINKE, Valdir A. Cidades históricas do estado de Goiás, Brasil: uma agenda de pesquisa. **Ateliê Geográfico** - Goiânia-GO, v. 7, n. 2, p.164-195, ago/2013.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**; comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto. Tradução de Estela dos Santos Abreu. 1997.

DUARTE, Valquíria Guimarães. O carreiro, a estrada e o santo: um estudo etnográfico sobre a Romaria do Divino Pai Eterno. **Dissertação Mestrado**– PUC, Goiânia, 2004.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Teorias Antropológicas e Objetos Materiais. In GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Antropologia dos Objetos: coleções, museus e patrimônios**. Coleção Museu – Memória e Cidadania. Rio de Janeiro: IPHAN. 2007.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A Retórica da Perda**: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2002.

HARVEY, D. Do administrativismo ao empreendedorismo: a transformação da governança urbana no capitalismo tardio. In: HARVEY, D. **A Produção Capitalista do Espaço**. São Paulo: Annablume, 2005, p.163-190.

HOBBSAWM E. Introdução: a invenção das tradições. In E. Hobsbawm & T. Ranger (Eds.), **A invenção das tradições** (pp. 9-23.). Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1984.

HORKHEIMER, Max; ADORNO. Dialética do esclarecimento. **Fragmentos filosóficos**. 2. ed. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

JACQUES, P. Patrimônio cultural urbano: espetáculo contemporâneo? RUA: **Revista de arquitetura e urbanismo**, [S. l.], v. 6, n. 1, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/rua/article/view/3229>. Acesso em: 31 out. 2022.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

SÁNCHEZ, F. Buscando um lugar ao sol para as cidades: o papel das atuais políticas de promoção urbana. **Revista Paranaense de Geografia**, n. 4, 1999. Disponível em: www.agbcuritiba.hpg.ig.com.br/Revistas/Rpg3/4fernanda.htm. Acesso em: 15 set. 2022.

SWEDBERG, Richard (ed.). **Economic sociology**. Cheltenham, Reino Unido, Edward Elgar; 1996.

SCHMIDT, M. L. S.; MAHFOUD, M. Halbwachs: memória coletiva e experiência. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 4, n. 1-2, 1993. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sciarttext&pid=S1678-51771993000100013>. Acesso em: 25 out. 2022.

STEINER, Philippe. **A sociologia econômica**. São Paulo: Atlas, 2006.

VAINER, C. B. Pátria, empresa e mercadoria: notas sobre a estratégia discursiva do planejamento estratégico urbano. In: ARANTES, O.; VAINER, C.; MARICATO, E. **A cidade do pensamento único**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 75-103.

VELOSO, Mariza. O Fetiche do Patrimônio. **Revista Habitus**. Goiânia, v.4, n.1, p.437-454, jan./jun. 2006. Disponível em: <http://seer.ucg.br/index.php/habitus/article/viewFile/363/301>. Acesso em 24/11/2022.

VIANA, N. **A Mercantilização das Relações Sociais: Modo de Produção Capitalista e Formas Sociais Burguesas**. Curitiba: Appris, 2018.

WILLIAMS, R. **Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1992.

A preservação do Patrimônio Histórico-Cultural do estado de Goiás presentes no Memorial Bernardo Sayão em Ceres

Aguimar Moreira Carvalho

Introdução

O patrimônio cultural está presente em todos os lugares e eventos, como nas ruas, casas, dança, música, arte, bens, museus, conquistas, representações do povo, comunidade, cultos religiosos e outras formas. No entanto, muitas, pessoas não dão valor e muito menos possuem conhecimento da importância do patrimônio cultural.

Destaca-se que existe até órgão específico para tratar desse assunto o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) o qual é responsável pela preservação do Patrimônio Cultural Brasileiro. E do mesmo modo é responsável por proteger e promover o patrimônio cultural do País, garantindo sua continuidade e para que as gerações presentes e futuras possam usufruir. Entretanto sua preservação também depende dos estados e municípios.

Assim, este estudo possui como aspectos relevantes sobre a relevância da preservação do patrimônio histórico-cultural, que muitas vezes tem o descaso das autoridades públicas, da sociedade e muitos não reconhece a importância da sua preservação, onde várias peças, histórias, monumentos ficam em situação de abandono, esquecido e falta de cuidado.

Conceito de Educação Patrimonial

Inicialmente, desde a sua criação, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan – manifestou em documentos e publicações a importância da Educação Patrimonial⁰¹. Já na década de 1930, no anteprojeto para a criação do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional, Mário de Andrade apontava para a importância do caráter pedagógico dos museus e das imagens para as ações educativas.

Tempos depois, na década de 1960, Rodrigo Melo Franco de Andrade, dirigente do Instituto, apontou, em alguns artigos e discursos, para a importância da educação. “Em verdade, só há um meio eficaz de assegurar a defesa permanente do patrimônio de arte e de história do país: é o da educação popular [...]” (MINISTÉRIO DA CULTURA, 1987: 64 apud OLIVEIRA, 2011).

Entretanto, somente na década de 1970 é que a questão foi abordada de forma mais insistente, coerentemente com a orientação de Aloísio Magalhães, à frente da Fundação Nacional Pró-Memória⁰², na época em que essa instituição atuou:

[...] a instituição se concentrou na elaboração de um discurso, amplamente difundido, em que a comunidade era incluída não apenas como objeto ou população-alvo, mas também como sujeito chamado a participar junto com os agentes institucionais. O lema desse discurso era “a comunidade é a melhor guardiã do seu patrimônio” (FONSECA, 1997: 185 apud OLIVEIRA, 2011).

No Brasil, data da década de 1980, todavia, a formulação da expressão Educação Patrimonial, trazida ao país a partir de experiências ocorridas na Inglaterra e aplicadas aqui, como utilização de museus e de monumentos históricos com fins educacionais. A proposta metodológica que embasava as ações educativas de valorização e preservação do patrimônio cultural começou, nesse período, a ser definida “inspirando-se no trabalho pedagógico desenvolvido na Inglaterra sob a designação de Heritage Education” (HORTA, 1999).

Outra experiência, também no início dessa década, merece destaque por sua inovação e por apresentar diretrizes do trabalho educativo com foco na cultura que, para quem trabalha com o tema da Educação Patrimonial, são bastante atuais.

Assim, a Fundação Nacional Pró-Memória criou o Projeto Interação, que buscava, à época, relacionar a Educação Básica com os diferentes contextos culturais existentes no país e intencionava diminuir a distância entre a educação escolar e o cotidiano dos alunos considerando a ideia de que o binômio cultura e educação são indissociáveis (BRANDÃO, 1996).

O Projeto Interação quis associar a prática escolar rotineira e concreta da educação básica à realidade não menos rotineira e concreta de cada contexto cultural, tal como ele existe e se reproduz, para tornar essa realidade mais acentuada e, criticamente, um instrumento de sua própria transformação, em cada uma de suas comunidades sociais de realização.

Além disso, a Educação Patrimonial deve ser tratada como um conceito basilar para a valorização da diversidade cultural, para a definição de identidades e de alteridades no mundo contemporâneo, e como um recurso para a afirmação das diferentes maneiras de ser e de estar no mundo. O reconhecimento desse fato, certamente, inserido em um campo de lutas e contradições, evidencia a visibilidade de culturas marginalizadas ou excluídas da modernidade ocidental, e que são fundamentais para o estabelecimento de diálogos interculturais e de uma cultura de tolerância com a diversidade.

No que se refere ao conceito de Educação Patrimonial, o utilizado atualmente pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional é fruto de uma construção coletiva com instituições e pessoas da sociedade civil, mediada pela Coordenação de Educação Patrimonial do Departamento de Articulação e Fomento:

A Educação Patrimonial se constitui de todos os processos educativos formais e não formais que têm como foco o patrimônio cultural apropriado socialmente como recurso para a compreensão sócio histórica das referências culturais em todas as suas manifestações com o objetivo de colaborar para o seu reconhecimento, valorização e preservação. Considera ainda que os processos educativos de base democrática 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 noções de patrimônio cultural diversas (BRANDÃO, 1996: 24).

Para que a ação educativa de valorização e preservação do patrimônio cumpra seu papel, portanto, faz-se necessário indicar alguns dos caminhos possíveis a serem trilhados. A Educação Patrimonial, em primeiro lugar, deve considerar que a preservação dos bens culturais deve ser compreendida como prática social, inserida nos contextos culturais, nos espaços da vida das pessoas. Ela não tem que se utilizar de práticas que enaltecem e reificam coisas e objetos sem submetê-los a um universo de ressignificação dos bens culturais. Deve-se, portanto, associar o valor histórico do bem cultural ao seu lugar atual, em sua comunidade de inserção, ou seja, ao lugar social onde o bem está agora (BRANDÃO, 1996).

Outro aspecto importante é o de que a Educação Patrimonial deve contribuir para a criação de canais de interlocução com a sociedade e com os setores públicos responsáveis pela política de patrimônio cultural, por meio de mecanismos de escuta e observação que permitam acolher e integrar as singularidades, identidades e diversidades locais.

Dessa forma será possível a identificação e fortalecimento dos vínculos das comunidades com o seu patrimônio cultural, o que pode potencializar a articulação de ações educativas de valorização e proteção do patrimônio cultural. É preciso, portanto, identificar e promover ações que tenham como referência as expressões culturais locais e territoriais, contribuindo, dessa maneira, para a construção de mecanismos junto à sociedade com vistas a uma melhor compreensão das realidades locais.

No que se refere à prática educativa, é preciso considerar as referências culturais como tema transversal, interdisciplinar e/ou transdisciplinar, ato essencial ao processo educativo para potencializar o uso dos espaços públicos e comunitários como espaços formativos. Além disso, é preciso incentivar o envolvimento das instituições educacionais, formais e não formais, nos processos de Educação Patrimonial.

Outro fator importante para o sucesso das ações educativas de preservação e valorização do patrimônio cultural é o estabelecimento de vínculos entre políticas públicas de patrimônio e as de cultura, turismo cultural, meio ambiente, educação, saúde, desenvolvimento urbano e outras áreas correlatas favorecendo, então, o intercâmbio de ferramentas educativas de modo a enriquecer o processo pedagógico inerente a elas. Dessa forma, é possível otimização de recursos na efetivação

das políticas públicas e a prática de abordagens mais abrangentes e intersetoriais, compreendendo a realidade como lugar de múltiplas dimensões da vida.

Patrimônio Cultural

O patrimônio cultural inclui todos os recursos materiais ou naturais que foram construídos ou preservados ao longo do tempo. Possui intenso vínculo com a cultura e identidade local e do mesmo modo possui elementos importantes para a compreensão de como a sociedade se desenvolve, além de ser uma ferramenta de pesquisa (MATIAS, 2010).

O que decide se um bem cultural é patrimônio cultural é sua importância histórica para a constituição identitária da cultura de um povo e a importância da preservação desse bem para a concludente manutenção cultural daquele povo. O artigo 216 da Constituição Federal de 1988 introduz o conceito de patrimônio cultural. “Os bens de natureza material e imaterial constituem o patrimônio cultural do Brasil, individual ou coletivamente, e são referências às identidades, ações e memória dos diversos grupos que compõem a sociedade brasileira” (CUNHA FILHO, 2011: 48).

Todos os âmbitos políticos são capacitados pela defesa dos itens com interesse cultural. Suas políticas deverão realizar atos de preservação cultural, de forma a impedir a destruição dos itens culturais, em conformidade dispõe o inciso III, do artigo 23 da Constituição Federal Brasileira (1988):

Art. 23. É capacidade comum da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios:

(...)

III - defender os documentos, as obras e outros itens de valor histórico, artístico e cultural, os monumentos, as paisagens naturais notáveis e os sítios arqueológicos;

O município está incorporado nesta atividade, de forma que, em sua sustentação administrativa é comum a existência de Secretarias vinculadas à cultura. O artigo 30 da Constituição Federal Brasileira (1988) delinea as competências municipais onde a administração se assegura para se estruturar, em conformidade se segue:

Art. 30. Compete aos Municípios:

I – prescrever sobre assuntos de interesse local;

II - complementar a legislação federal e a estadual no que couber;

(...)

VIII - publicar, no que couber, adequado ordenamento territorial, mediante elaboração e domínio da utilização do parcelamento e da ocupação do solo urbano;

IX - promover a segurança do patrimônio histórico-cultural local, notada a legislação e a atividade fiscalizadora federal e estadual.

No que discorre a respeito à interesse local tem significado atender às relevâncias locais, próprias daquela coletividade, mesmo que tenham reprodução sobre o Estado e legislar suplementarmente à legislação federal e estadual no que couber significa mencionar, atuar onde tiver possibilidade.

Interpretando-se o artigo 216, parágrafo 1º, com o artigo 30, IX, da Constituição Federal, subentende-se que o município tem a opção de legislar, cabendo publicar a defesa cultural dentro de suas restrições de atuação e no artigo 30, I, da Constituição Federal que assegura que compete ao Município legislar sobre assuntos de interesse local. A legislação é existente, mas para se pôr em atividade a defesa do patrimônio cultural depende de livre arbítrio político e de atividades administrativas para complementá-las (BRASIL, 1988).

Oliveira (2014: 227) professor de arqueologia da universidade de letras em Lisboa em relação a essa temática afirma que:

Patrimônio é um elemento da cidadania e da identidade. Não deve, não pode ser imposto de cima da autoridade do Estado; deve ser incorporado pelo tal como conjunto dos cidadãos [...] deve ter um sentido mais ascendente do que descendente, embora conforme os valores em causa existem vários tipos de responsabilidade em relação ao que consideramos patrimônio.

Por se tratar de bens com valores culturais da comunidade ceresina, este trabalho também se insere no campo da História Cultural, tema esse que tem passado por um crescimento nas últimas décadas, e para Burck (2008: 15) “a história cultural não é uma descoberta ou invenção nova. Já era praticada na Alemanha com o nome (kulturgeschicht) há mais de 200 anos”. A História Cultural desde então, tem ganhado espaço e muitos historiadores aprenderam usar o termo cultura em sentido muito mais abrangente associando as mais diversas áreas do conhecimento.

Neste sentido, o município de Ceres está localizado na Mesorregião do Centro Goiano, cerca de 170 km de Goiânia, ocupando uma área de 214,322 km². Sendo limitado pelos municípios de Ipiranga de Goiás, Carmo do Rio Verde, Rialma e Rubiataba (IBGE, 2021).

De acordo com IBGE (2021) a procedência da Sede municipal da cidade de Ceres é referente aos fins de 1940, com a doação da área, da Mata do São Patrício, quando foi criada a Colônia Agrícola, tendo em vista a composição do Centro-Oeste e Médio-Norte ao restante do País.

Segundo Gomes (2012) em 1941, concretizava-se, na margem esquerda do rio das Almas, terras denominada São Patrício, a Colônia Agrícola Nacional de Goiás -GO - (CANG), da qual ganhou o nome de Ceres (Deusa da agricultura) resultante da finalidade para o qual foi idealizada.

O site do IBGE (2021) expõe que sob a direção do engenheiro Bernardo Sayão, decorreu-se o perímetro da área, sendo dividida em lotes (quinhões de 26 a 32) designados, por doação, aos colonos, que também recebiam sementes escolhidas, ferramentas, assistência médica, dentária e social, gratuita para plantarem além das terras recebidas. Em compensação os colonos que recebiam as terras, precisariam conservar de 20 a 25% de matas e produzir no restante. Os mesmos também obtinham direito a casa tipo popular. O direito da terra ficava sob usufruto até que o Ministério da Agricultura concedesse o título de propriedade decisiva.

O objetivo principal era disseminar uma agricultura contemporânea, estabelecer o homem no campo, suprindo o rodízio das terras pelas culturas.

Conforme Gomes (2012) em 1950 Ceres estava com 2230 quinhões (lotes) e 3543 famílias de lavradores, obtendo um inacreditável fluxo de progresso com a chegada da rodovia federal Belém-Brasília, atual BR-153, que abarcava o município em direção norte, e passa a ser o pólo de desenvolvimento da Região do São Patrício.

População da cidade de Ceres em 2021 é de 22.306 hab. A Área da unidade territorial (km²) 214,322 a Densidade demográfica (hab/km²) 96,69. A cidade de Ceres – Go, possui como população residente – Homens 10.144 e população residente – Mulheres 10.578 pessoas (IBGE, 2021).

Outrossim, o patrimônio é um exemplo certo de que uma cidade é marcada por suas construções, e embora ocorram mudanças, seus vestígios subsistem para contarem sua história e difundir sua cultura. De acordo com a Constituição Federal (1988), em seu artigo 30º, compete aos municípios cuidar dos monumentos que compõem o patrimônio local, no Inciso IX – promover a proteção do patrimônio histórico cultural observando a legislação estadual e a ação fiscalizadora federal e estadual sendo que para isso são disponibilizadas verbas para se façam restaurações e manutenções.

Em âmbito federal o órgão competente pelo tombamento é o IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional no qual se caracteriza como uma autarquia federal que se vincula ao Ministério da Cultura. No âmbito estadual e municipal a atribuição será conferida a órgão criado para esse fim.

Observa-se que preservar o patrimônio histórico cultural é relacioná-lo com as interações humanas a ele ligadas. O que torna um bem dotado de valor patrimonial é a atribuição de sentidos ou significados que tal bem possui para determinado grupo social, justificando assim sua preservação.

Memória e Identidade

A preservação do patrimônio histórico estipula-se a circunstância de que a vida de uma comunidade, de um povo, está vinculada ao seu passado, à sua vivência, às modificações ocorridas na sua história. Conforme Chartier (1990: 24) “a prevenção tem por finalidade guardar a memória dos ocorridos, suas origens, seu motivo de ser”. Dessa forma, torna-se também imprescindível vincular os indivíduos e a sociedade com o edifício a ser assegurado, visto que uma cidade, no seu dia a dia cotidiano, tem sua identidade ressaltada nos lugares conforme a memória os indivíduos determinam no dia a dia.

É um reflexo vivo do passado ou do presente. Os bens que compõem os elementos que estabelecem o patrimônio são os ícones da memória que facilitam a interação do passado com o

presente, transmitem conhecimentos e moldam a identidade das pessoas.

Quando falamos em preservação da memória e do patrimônio histórico, focamos automaticamente no conceito de identidade, seja cultural, social, econômica, artística ou mesmo religiosa. Assim, de acordo com o historiador francês Jacques Le Goff (1990), a memória completa a conexão entre as gerações humanas e o tempo histórico que as acompanha. Essa relação passa ser afetiva e permite que essas pessoas se vejam como sujeitos da história, que têm direitos e responsabilidades em relação ao seu local de residência. No mesmo sentido, a visão de Pollack (1992) reflete a respeito da memória na acepção não exclusivamente do que aconteceu no passado, no entanto no tempo presente e em seus conflitos.

O conceito de constituição de um patrimônio histórico e artístico nacional originou com a Revolução Francesa e se tornou, ao decorrer do século XIX, um aspecto indispensável dos estados nacionais que se formavam naquele tempo. A idealização de “patrimônio histórico”, desta forma, é novo ao de nação e se vincula ao processo de construção da nacionalidade (GANDELMAN, 2006). A memória desta forma também é um elemento primordial nessa construção e não é por acaso que as associações de memória, responsáveis pela segurança e preservação da memória social da nação, serão originadas ou recriadas no período do século XIX.

Le Goff (1990: 47) afirma que “a memória coletiva é o outro lado da história, que se apoia em documentos e dados científicos. A memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro”. A memória coletiva se forma no seio da sociedade, que a alimenta, geração após geração, formando a identidade cultural, base do estado nacional.

Relacionado a identidade tem-se a social e coletiva as quais promovem o princípio da integração social, onde a identidade constrói o sujeito em uma estrutura. Consolida tanto os sujeitos como o mundo cultural em que vivem, ambos previsíveis um do outro” (FREIRE, 2006: 58). Assim, uma pessoa forma sua identidade social aceitando seu pertencimento a um grupo social, ao mesmo tempo em que busca os valores do significado emocional associado a esse pertencimento.

A identidade manifesta-se como um acontecimento sociocultural que abrange a aquisição da cidadania do indivíduo local. Nessa situação, estruturas que cultivam a identidade social, incluindo o sentimento de pertencimento e a subjetividade coletiva, levam à capacidade de superação de determinados interesses em prol do bem comum (FREIRE, 2006).

Por conseguinte, percebe-se que patrimônio histórico e cultural tem sua origem no sentimento de identidade e afirmação, que surgem no processo de formação dos estados nacionais. Os homens têm a necessidade de se identificar com os grupos a que pertencem e a se diferenciar dos outros. O patrimônio histórico comum reforça esta identidade e a consequente alteridade.

Conclusão

Com mais de duas mil peças e objetos da época da Colônia Agrícola Nacional de Goiás (CANG), o museu é uma história viva da época que fez de Ceres uma das principais cidades do país que visavam apoiar o pioneiro da Oeste Brasileiro. Bernardo Sayão é considerado o bandeirante do século 20 e modernizou toda a região desde o Vale São Patrício até o norte do país, abrindo estradas e construindo pontes ligando o resto do Brasil.

O fundador da Ceres, Bernardo Sayão, deixou um grande acervo na cidade, que se perdeu com o tempo. Com muito trabalho e dedicação, o empresário Zé Buriti conseguiu reunir uma parte significativa desse acervo, que inclui caminhões, máquinas, ferramentas, utensílios domésticos e armas, entre muitos outros itens. Na sua intervenção, Inês Brito lembrou que a criação do museu foi um dos seus compromissos, tal como a Semana Bernardo Sayão, evento que homenageou o fundador da Ceres.

O museu está localizado na casa onde viveu Bernardo Sayão, dando aos visitantes a oportunidade de ver como era a vida naquela época. A casa fica no alto de um morro e tem vista privilegiada para o Rio das Almas e toda a cidade. Encontrará ainda equipamentos, um monjolo e uma máquina para esticar os cabos de aço utilizados na construção de pontes e outras peças do início do século XX.

Referências

ABREU, Regina e CHAGAS Mário. Memória e Patrimônio – Ensaio Contemporâneo. Rio de Janeiro: DP & A, 2003. In: SANT’ANNA, Márcia. **A Face Imaterial do Patrimônio Cultural**. Rio de Janeiro: DP & A. 2013, p. 51.

BRASIL. Constituição (1988) **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado, 1988.

BURCK, Pitter. **História Cultural**. Editora EDUSC, São Paulo, 2008.

CARCARÁ, Thiago Anastácio et al. **Proteção do patrimônio cultural: o tombamento e seu entorno**. 2012. Disponível em: www.direitosculturais.com.br/download.php?id=120. Acesso em 20 de jan. 2022.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.

CUNHA FILHO, F. H. **Impactos da Constituição Federal de 1998 sobre o tombamento de bens do patrimônio cultural brasileiro**. Salvador, mai. de 2011. IV Enecult. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/enecult2008/14209-02.pdf>. Acesso em 120 de jan. 2022.

FREIRE, Isa Maria. **Acesso à informação e identidade cultural: entre o global e o local.** Ci. Inf., Brasília, v. 35, n. 2, p. 58 – 67, Aug. 2006 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sciarttext&pid=S0100-19652006000200007&>. Acesso em: 21 de já. 2022.

FUZZI, Ludmila Pena. **O que é pesquisa de campo.** 2010. Disponível em: <http://profludfuzzimethodologit.com.br/2010o-que-campo.html>. Acesso em 21 de jan. 2022.

GANDELMAN, Silvia Regina Dain. **Acervos culturais e acesso ao público – questões jurídicas.** Rio de Janeiro: FGV, 2006, p. 32.

GOMES, Pastor Valdivino. **História - Assembléia de Deus em Ceres.** 2012. Disponível em: <http://pastorvaldivino2010.blogspot.com.br/p/historia.html>. Acesso em: 21 de jan. 2022.

IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – **Cidades.** 2021. Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/home.php20/11/2021>. Acesso em: 20 jan. 2022.

JORNAL POPULACIONAL. **Na manhã desta sexta foi Inaugurado em Ceres, Memorial Bernardo Sayão.** 2016. Disponível em: <https://www.jornalpopulacional.com.br/noticia/4873-na-manha-desta-sexta-foi-inaugurado-em-ceres-memorial-bernardo-sayao.html>. Acesso em 20 de jan. 2022.

LE GOFF, Jacques. **História e memória.** Tradução Bernardo Leitão et al, Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990.

MARCONI, Maria A; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de Metodologia Científica.** São Paulo: Atlas, 2007.

MATIAS, Lindon Fonseca. **Valorização do patrimônio.** In: Geografia, turismo e patrimônio cultural. 2010.p. 94.

OLIVEIRA, Jorge, Vítor. **Arqueologia, Patrimônio e Cultura.** Editora: Instituto Piaget, 2014.

POLLAK, Michael. **Memória e Identidade Social.** In: Estudos Históricas. Rio de Janeiro, vol. 5.n. 10. 1992, p. 200-212).

RICHARDSON, Roberto Jarry. **Pesquisa social: métodos e técnicas.** São Paulo: Atlas, 2000.

A representação do Conflito entre Guelfos e Gibelinos na *Divina Comédia* de Dante Alighieri

Sérgio Murilo Pereira de Andrade Barbosa⁴¹

Dante Alighieri nasceu em Florença, acredita-se, entre 14 de maio e 13 de junho de 1265. Provavelmente seu nome de batismo era “Durante”, que depois foi encurtado para “Dante”. Seus pais⁴² eram Alighiero di Bellincione (1210-1283) e Bella, filha de Durante degli Abati (PERTILE, 2015:461). Os Alighieri pertenciam a uma pequena nobreza florentina que tinha visto o seu estatuto social e posição econômica serem consideravelmente reduzidos nos séculos anteriores ao nascimento de Dante. O tataravô de Dante, Cacciaguida, teria sido condecorado pelo imperador Conrado III (1093-1152) e o seguiu para a Terra Santa, onde morreu lutando. O próprio Dante nos conta a história de seu tataravô ao longo de três cantos do Paraíso (XV-XVIII). Podemos afirmar muito pouco a seu respeito, mas também não podemos tomar como verdade as afirmações de Dante, pois podem ser fruto do desejo do autor de enobrecer sua família (SANTAGATA, 2012). Bellincione, avô de Dante, era um guelfo ativo (banido duas vezes de Florença) e um modesto empresário e agiota. Seu filho, Alighiero, seguiu os passos do pai, mas manteve um perfil mais moderado na política. Isso explicaria o motivo de, após a batalha de Montaperti e a tomada da cidade pelos gibelinos em 1260, Alighiero não ter sido banido como os guelfos de maior destaque no cenário político daquele momento (PERTILE, 2015:461-462). Em 4 de setembro de 1260, Montaperti foi o local de uma grande batalha entre os guelfos florentinos e seus aliados contra os gibelinos florentinos, os sieneses e as forças imperiais. Houve um massacre dos guelfos em Florença e acabou com as tentativas de unificar o centro-norte da Itália como uma região autônoma livre de dominação imperial (NOAKES, 2010:626). Dante menciona esta batalha no *Inferno* (XXXII, v. 81) e em outra passagem ele se refere ao morticínio: “E eu: ‘pela fúria é, e pela mortandade/ que o Árbia fez de vermelho tingido’” (DANTE, *Inferno*. X, 85-86). Após o conflito, os principais chefes da facção derrotada foram exilados.

Em 1283, o pai de Dante morreu, o que o forçou a assumir o comando da família (MAZZOTTA, 2007:5). Isso significava sair de uma adolescência tranquila e confortável para uma

⁴¹ Graduado em Licenciatura em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás. Orientadora: Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves. Bolsista pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG). E-mail: sergiomurilopab@gmail.com.

⁴² Dante não menciona explicitamente seus familiares próximos em suas obras, seguindo a prescrição do decoro retórico tradicional conforme a qual o poeta não deve discorrer sobre seus parentes mais próximos (STERZI, 2008:34-35; PETROCCHI, 1986:11).

juventude com responsabilidades e um cenário político difícil (PETROCCHI, 1986:14). Surgiram várias guildas em toda a Europa durante o século XIII. Funcionando como um sistema de aprendizagem, as guildas ajudavam os jovens a adquirirem alguma educação profissional, muitas vezes sem custos para os seus pais, ao mesmo tempo que fornecia mãos extras a alguns empresários (EPSTEIN, 2008:31). Além de regular as atividades profissionais ou econômicas, as guildas funcionavam como veículos de representação política (NAJEMY, 2004:184). Uma condição prevista pela nova lei de seu tempo estabelecia que os nobres podiam candidatar-se a cargos públicos, desde que estivessem inscritos em uma Arte ou Corporação. Por isso, Dante se filia à *Arte dei Medici e Speziali* (Guilda dos Médicos e Apotecários). O início da carreira política de Dante ocorreu, de fato, de novembro de 1294 a abril de 1296, em meio ao *Consiglio dei Trentasei del Capitano del Popolo* (Conselho dos Trinta e Seis), que se constituía de trinta e seis representantes das camadas mais pobres da população. No mesmo ano, ocupou um posto no *Consiglio dei Cento* (Conselho dos Cem), que tratava de assuntos financeiros, bancários e políticos (STERZI, 2008:39-40).

Após intensos conflitos, os guelfos se estabeleceram em Florença no poder ao longo da década de 1290. Contudo, rivalidades pessoais e alianças familiares e ideológicas provocaram a cisão do grupo: a antiga nobreza organizou-se formando os guelfos negros; e a nova nobreza, formada por grandes mercadores e banqueiros, compôs os guelfos brancos (FRANCO JÚNIOR, 2020:479). Apesar de Dante acreditar ser descendente, pelo lado paterno, de uma das antigas famílias romanas fundadoras de Florença, ele associou-se aos brancos por causa de seu casamento com Gemma, mesmo não fazendo parte daquela elite econômica (FRANCO JÚNIOR, 2020:480). Em maio de 1300, ele participou, como embaixador florentino, de uma reunião dos brancos em San Gimignano para elaborar uma estratégia contra o expansionismo papal na Toscana. Bonifácio VIII, que se chamava Benedetto Caetani, era quem estava à frente do trono papalino naquele momento. Ele comandou a Igreja Católica de 24 de dezembro de 1294 até sua morte, em 1303. Era de origem nobre, e nasceu em Roma, em 1235. Ingressou na carreira religiosa em sua adolescência, assumindo o trono papalino em 1294 após a abdicação de Celestino V. Ele se tornou o grande inimigo de Dante, o que pode ser percebido, por exemplo, com a ocasião em que Dante foi o único membro do Conselho dos Cem que se mostrou contra a assistência militar de Florença ao Papa Bonifácio VIII, em Maremma. Em nome do papa, Matteo d'Acquasparta pediu cem cavaleiros para o empreendimento papal em Maremma contra Margherita Aldobrandeschi (PETROCCHI, 1986:83).

Na tentativa de reprimir a violência entre brancos e negros, Dante e seus colegas baniram os líderes de ambos, porém a decisão não pacificou a região (PERTILE, 2015:465). Assim que terminou o período de Dante como *prior*, os novos *priores* revogaram o banimento dos brancos, o que é interpretado pelo Papa como uma ofensa, pois sentia que seus interesses estariam ameaçados caso os brancos sobressaíssem sobre os negros. Dante liderou uma missão florentina a Roma em outubro de

1301, encarregada de persuadir Bonifácio a não interferir nos assuntos internos da comuna. Ele foi mantido na corte papal e, enquanto isso, em novembro de 1301, a pedido do Papa Bonifácio, Carlos de Valois (1270-1325), irmão de Filipe IV (1268-1314) e um habilidoso comandante de batalhas, interveio em Florença e ajudou os negros a tomarem o poder da região (PERTILE, 2015:466). Dante, n’*A Divina Comédia*, se refere ao episódio na passagem do poema em que diz: “que traga outro Carlos lá da França,/ pra o conhecermos – ele e o seu cortejo./ Sem armas ele sai, mas só co’ a lança/ co’ a qual Judas justou [a traição], cujo cuidado/ é de a Florença rebentar a pança” (DANTE, *Inferno*. XX, v. 71-75).

Entre as acusações contra os líderes dos brancos estava corrupção e oposição ao Papa (PERTILE, 2015:466). Além de terem suas propriedades confiscadas, eles foram excluídos perpetuamente de cargos públicos, receberam uma multa de cinco mil pequenos florins e foram banidos da comuna por dois anos. Após não cumprirem, a segunda condenação veio mais tarde: Dante e os outros réus foram sentenciados à morte (PETROCCHI, 1986:89). Ele, por mais dois anos, cooperou com os brancos, organizando associações político-militares que pretendiam recuperar o controle de Florença. Dante buscava sem sucesso apoio na guerra contra os negros (PERTILE, 2015:467). Contudo, seus planos fracassaram e aumentaram os desentendimentos entre os exilados, levando Dante a afastar-se deles.

Ele nunca mais retornou a Florença e, a partir de então, ele passou a vagar de corte em corte, buscando mecenas que o apoiassem. Em um trecho de seu poema, o autor descreve sua situação no exílio dizendo: “De teus mais caros bens a aventura/ tu perderás, e essa é a flecha fatal/ que, de primeiro, o arco do exílio lança./ Tu provarás como tem gosto a sal/ o pão alheio e, descer e subir/ a alheia escada é caminho crucial” (DANTE, *Inferno*. XVII, v. 55-60). Enquanto vagava, ele atuava sobretudo como conselheiro político. Os períodos mais longos foram os que passou em Verona, junto a Cangrande della Scala⁴³ (de 1312 a 1318), e em Ravena, com Guido Novello da Polenta (1318 a 1321)⁴⁴. Graças à generosidade de Guido, Dante reencontrou sua mulher, seus filhos e netos. Ele não só garantiu o sustento de Dante, como também comprometeu-se com o futuro de seus descendentes (STERZI, 2008:41). Em 1321, aos 56 anos, Dante foi em missão à Veneza em nome de Guido Novello. Na volta, ele contraiu malária e morreu na noite entre 13 e 14 de setembro de 1321, em Ravena, onde foi enterrado na Igreja de San Pier Maggiore (PERTILE, 2015:474).

Os anos após seu exílio são escassos de informações sobre seus feitos, tornando difícil afirmações a respeito de qualquer aspecto da vida de Dante. O que se sabe, com certeza, é que ele

⁴³ Cangrande della Scala (1291-1329) era um nobre italiano, guerreiro e autocrata. Foi a Cangrande que Dante dirigiu a carta (cuja atribuição é incerta) que explica os complexos princípios de composição do Paraíso e, implicitamente, de todo o poema (MAZZOTTA, 2007:10).

⁴⁴ Guido Novello da Polenta (1275-1333) era um nobre e poeta italiano que foi *podestà* da cidade de Ravena de 1316 a 1322.

passou grande parte desse tempo produzindo várias obras, cartas, tratados que abordaram suas reflexões, ideias, angústias e estudos. Desse modo, de 1302 a 1321, ou seja, do exílio até a sua morte, sua história é essencialmente a história de suas obras. Da mesma forma, elas não podem ser entendidas sem a compreensão de sua biografia. A vida de Dante serve para iluminar suas produções, assim como estas nos ajudam a preencher lacunas de sua biografia. Contudo, de acordo com Sandra Jatahy Pesavento (2003), obras literárias não são as melhores fontes para quem se interessa por datas, fatos ou busca confirmações de acontecimentos do passado. Por outro lado, são fontes interessantes para aqueles que desejam resgatar sensibilidades, valores, razões e representações que o homem fazia de si próprio e do mundo etc. (PESAVENTO, 2003:39). Por isso, as informações presentes nas obras do florentino não devem ser tomadas como verdade absoluta, mas como elementos auxiliares na pesquisa sobre a sua vida.

Falar de Dante é falar de um autor do qual não chegou até nós qualquer um de seus manuscritos, nem sequer um autógrafo (PASQUINI, 2015). Todas as cópias de suas obras que chegaram a nós são muito posteriores à morte do autor. Sabendo que, inicialmente, os textos antigos e medievais difundiram-se por meio de manuscritos feitos por outras pessoas, como é o caso de Dante, verificam-se muitas variações de um manuscrito a outro, com a introdução de variantes dialetais e mesmo simples erros dos copistas (STERZI, 2008:153). O breve estudo de suas obras nos ajuda a compreender a construção e a trajetória de Dante enquanto um intelectual. As obras das quais temos conhecimento serem de sua autoria são: *O Il Fiore* (A Flor) e o *Detto d'Amore* (Conto do amor), o *Questio de aqua et terra* (Questão sobre a água e a terra), a *Vita Nuova* (Vida Nova), o *Convivio* (O banquete), *Rime* (Rimas), *De Vulgari Eloquentia* (Sobre a Eloquência Vernácula), as *Éclogas* e, também, treze cartas (enumeradas de I-XIII) em latim, atribuídas a Dante, apesar da autoria de algumas ser questionada, que tratam de assuntos variados.

Por volta de 1306 ou 1307, de repente e por motivos desconhecidos, Dante abandona o *Convivio* no final do quarto livro e o *De Vulgari Eloquentia*. O autor foi se dedicar à escrita da *Comedia*, empreendimento que lhe ocupou até quase o final de sua vida. Na *Epístola a Cangrande*, Dante intitula o poema como: *Comedia Dantis Alagherii, florentini natione sed non moribus* (Comédia de Dante Alighieri, um florentino de nascimento, mas não por conduta) (DANTE, *Epistola a Cangrande della Scala*, XI, 10). O poema se chama *Comédia*, segundo o próprio Dante explica, pois: enquanto a tragédia tinha início em felicidade e término em infortúnio, inversamente, a comédia começa em infortúnio e termina em felicidade, pois começa no Inferno e termina no Paraíso (DANTE, *Epistola a Cangrande della Scala*, XI, 10).

O poeta escreve o poema na língua vulgar, o toscano, utilizado nas ruas pelos homens comuns, ou, como Dante diz, a língua fácil e humilde utilizada pelas mulheres para se comunicarem (DANTE, *Vida Nova*, 10). Além disso, o poeta aborda a superioridade do vernáculo, a língua do uso diário do

homem comum, sobre o latim (PERTILE, 2015:486-487; AUERBACH, 1997:124). O vernáculo era a língua que as crianças aprendiam a usar com quem conviviam quando começavam a articular os sons, ou seja, uma língua sem regras (STERZI, 2008:99). Dante diz que ele não escrevia para os letrados, que só se interessavam por dinheiro e prestígio. Ele escreve em vernáculo porque não deseja atingir os italianos cultos ou os estrangeiros versados em latim, mas os iletrados da Itália, capazes de nobres aspirações e necessitados de instrução superior (AUERBACH, 1997:100). Retirar o caráter universal do latim significava limitar o poder da Igreja (FRANCO JÚNIOR, 2020:482).

A *Comédia* é escrita em primeira pessoa, a qual se apresenta como não-ficcional. Dante transporta-se com sua história e sua personalidade, com suas amizades e seus desafetos para o interior da obra (STERZI, 2008:106). O viajante que inicia sua peregrinação pelo Inferno é o próprio Dante⁴⁵, que, aos 35 anos, “A meio caminhar de nossa vida” (DANTE, *Inferno*. I, v. 1), num dia de 1300 (a data é uma referência ao ano do jubileu decretado pelo Papa Bonifácio VIII, ocasião em que foi oferecida a possibilidade de remissão plena dos pecados aos fiéis) se encontra perdido numa “selva escura” (DANTE, *Inferno*. I, v. 2). Segundo Roger Chartier (2002:17), uma representação é elaborada por um indivíduo ou grupo. Por isso, ela não é neutra, ou seja, é portadora de intencionalidades. Ainda segundo Chartier, os interesses estão relacionados ao local ocupado pelo indivíduo ou grupo responsável pela elaboração de uma determinada representação. Visto isso, as intencionalidades que acompanham uma representação podem ser percebidas por meio da análise do contexto em que foi produzida e o local ocupado por aquele que representa. Analisar o contexto de Dante Alighieri é fundamental para compreendermos os elementos e intencionalidades contidas na representação elaborada pelo poeta.

Sabendo que Dante produziu seu poema após ser exilado por razões políticas e interferência do Papa Bonifácio VIII em favor dos guelfos negros, notamos que o poeta faz referência a esse episódio durante sua caminhada pelo Inferno:

Respondeu-me: “Após longa dissensão
irão ao sangue, e a selvagem laia
a outra expulsará sem compaixão.

Sucedará que ela no prazo caia
de até três sóis e a outra então se assente,
com o apoio de alguém que já o ensaia
(DANTE, *Inferno*. VI, v. 64-69).

⁴⁵ Apenas em *Purgatório* o nome de Dante é mencionado: “Dante, de teu Virgílio a retirada” (DANTE, *Purgatório*. XXX, v. 55).

Quando diz “selvagem laia”, o autor se refere aos guelfos Brancos (DANTE, *Inferno*. VI, v. 65). Já a “outra” é a facção dos guelfos negros (DANTE, *Inferno*. VI, v. 68). Além disso, na passagem acima, Dante faz uma alusão a Bonifácio VIII ao dizer “com o apoio de alguém que já o ensaia”, se referindo à falsa neutralidade do Papa, que fingia ser neutro em relação ao conflito entre negros e brancos, porém autuou ao lado dos guelfos negros (DANTE, *Inferno*. VI, v. 69).

Dante contra-argumenta sistematicamente toda a defesa da submissão do poder temporal ao espiritual. Ele refutou particularmente a ideia de que Deus queria que a autoridade imperial fosse subordinada à autoridade papal, e desafiou a validade da Doação de Constantino. Segundo Hilário Franco Jr. (2000:38), a partir desta doação, as duas instituições passaram a disputar o domínio sobre o território e, na visão de Dante, “um ao outro apagou; juntou-se a espada/ ao báculo, e por certo não adianta/ a nenhuma a outra força acrescentada,/ porque agora uma a outra não espanta” (DANTE, *Purgatório*. XVI, v. 109-112). A Doação de Constantino foi um documento forjado entre os séculos VIII e IX, como Lorenzo Valla (1407-1457) comprovou. Este documento consiste em um suposto decreto imperial do século IV de Constantino, imperador do Império Romano entre os anos de 306 e 337. Como consta no documento, o imperador teria sido curado da lepra ao ser batizado pelo Papa Silvestre. Por isso, Constantino teria feito uma doação de terras pertencentes ao Império Romano à Igreja Romana, que deveriam ser administradas pelo Papa Silvestre e por seus sucessores. Dante não duvidou de sua autenticidade, mas negou a sua validade jurídica: por um lado, argumentou que o imperador não podia doar ou dividir o Império, pois havia sido ordenado por Deus para preservar sua integridade; por outro, o Papa não podia recebê-la, pois Cristo lhe ordenara que vivesse em total pobreza. Para Dante, tanto a autoridade imperial quanto a papal derivariam diretamente de Deus e suas funções seriam distintas: enquanto o primeiro levaria a humanidade à bem-aventurança terrena através do ensino filosófico e moral, o último deveria guiar a humanidade à glória celestial através do ensino da teologia.

Ao longo de sua peregrinação, Dante se encontra com vários personagens míticos, literários, da história mais antiga, assim como com contemporâneos seus. Em muitos casos, o poema é a única fonte de informação sobre alguns desses homens. Os personagens são organizados a partir de uma seleção de partes específicas de suas vidas, destacando apenas fragmentos que são necessários para a construção do poema (AUERBACH, 1997:122). Dante constrói sua narrativa por meio da seleção de personagens e eventos, demonstrando seu posicionamento em relação a eles. De acordo com Paul Ricœur (2007:455), é impossível narrar tudo, sendo assim, o ato de narrar comporta em si um caráter inelutavelmente seletivo. Ricœur pontua que pode-se sempre narrar de outro modo, suprimir partes e deslocar as ênfases. A partir disso, notamos que, no poema dantesco, Alighieri omite grande parcela da vida das pessoas transformadas em personagens de sua obra. Desse modo, ele expõe apenas um

pequeno fragmento da história de suas vidas que ele considera essencial para determinar e justificar suas posições no mundo dos mortos (AUERBACH, 1997:176-182).

Grande parte dos personagens citados no *Inferno* eram pessoas que tinham algum envolvimento com o conflito entre gibelinos e guelfos. Podemos destacar o caso de Mosca dei Lamberti. Mosca é descrito no canto XXVIII, enquanto Dante percorre a nona vala do oitavo círculo, local de castigo dos responsáveis por causar discórdia familiares ou iniciar cismas religiosos. Assim diz Dante: “gritou: ‘Ora recorda o pobre Mosca,/ que disse: Coisa feita feita está,/ que pra os toscanos foi semente tosca’” (DANTE, *Inferno*. XXVIII, v. 106-108). De acordo com o poeta, Mosca dei Lamberti teria sido um estimulador de discórdia entre a população, se tornando o responsável por iniciar os conflitos que culminaram na separação dos toscanos em guelfos e gibelinos. Desse modo, ele seria responsável pela divisão da região entre duas facções que, na visão de Dante, levariam a região da Toscana à ruína: “E eu: ‘Que morte pra tua casa será’” (DANTE, *Inferno*. XXVIII, v. 109)

Posteriormente, o poeta apresenta no segundo giro do nono círculo dos traidores da pátria congelados no Cócito, Bocca degli Abati:

que gritou em pranto: “Por que me atropelas?
se tu não vens para acrescer vingança
de Montaperti, por que me flagelas?”
(...)
quando um outro gritou: “Que tens tu, Bocca?
não te basta soar com tua queixada,
mas ladrar? que Diabo ora te toca?”.

“Ora”, tornei, “ouvir não vou mais nada,
que por mim, traidor, e por tua afronta
boa notícia de ti será levada”
(DANTE, *Inferno*. XXXII, v. 79-81, 106-111).

Segundo Hilário Franco Júnior (2000:24), cinco anos antes do nascimento de Dante, os gibelinos de Siena e Florença se uniram contra os guelfos florentinos e venceram a Batalha de Montaperti. Como podemos perceber pelo fragmento acima exposto, Dante acreditava que os guelfos foram traídos por Bocca degli Abati, na já mencionada Batalha de Montaperti, sendo a traição um fator fundamental para a derrota dos guelfos.

De acordo com John M. Najemy (2007:243), no canto 32, no qual Dante descreve os traidores de parentes e da pátria imersos no gelo do Cócito, são apontados alguns pecadores, dos quais sete são membros de grandes famílias florentinas, tanto guelfas quanto gibelinas: os irmãos Napoleone e

Alessandro dos condes Alberti, filhos de Alberto degli Alberti, que tomaram lados opostos na guerra guelfo-gibelina e terminaram matando uns aos outros (DANTE, *Inferno*. XXXII, v. 57); o gibelino Sassolo Mascheroni (DANTE, *Inferno*. XXXII, v. 65); Camicione de' Pazzi (outra família gibelina) que também assassinou um parente e está à espera de seu parente Carlino, que se deixará subornar para trair os brancos exilados em 1302, entregando uma cidade fortificada aos negros (DANTE, *Inferno*. XXXII, v. 67); Bocca degli Abati, que traiu os guelfos em Montaperti (DANTE, *Inferno*. XXXII, v. 81); e Gianni de' Soldanieri, que traiu os gibelinos em 1266, dando seu apoio ao movimento popular que se levantou em oposição ao enfraquecido governo gibelino no rescaldo de Benevento (DANTE, *Inferno*. XXXII, v. 121). As traições cruzam todas as linhas e envolvem todos os partidos e facções, mas a única coisa comum a todos esses traidores florentinos é que eles pertencem à elite das grandes famílias (NAJEMY, 2007:243).

Além desses nomes já mencionados, podemos ressaltar alguns menos conhecidos, mas que fizeram parte dos conflitos de interesse entre gibelinos e guelfos. Farinata degli Uberti aparece no sexto círculo, dos heréticos queimando em túmulos abertos: “vê Farinata que se ergueu, direito;/ da cintura pra cima já verás” (DANTE, *Inferno*, X, v. 32-33). Farinata foi líder da facção dos gibelinos durante alguns anos e os liderava quando venceram os guelfos na Batalha de Montaperti. Ainda no sexto círculo, Dante identifica Cavalcante Cavalcanti (DANTE, *Inferno*. X, v. 63-66), um atuante do lado dos guelfos que, com a divisão da facção, filiou-se e passou a combater ao lado dos brancos (SCARTAZZINI, 1986:339). Entre os sodomitas do terceiro giro do sétimo círculo está o gibelino Guido Guerra (DANTE, *Inferno*. XVI, v. 38) e o guelfo Tegghiaio Aldobrandi (DANTE, *Inferno*. XVI, v. 41). No oitavo círculo, dos fraudulentos, Dante apresenta: na primeira vala, dos rufiões e sedutores, Venedico Caccianemico que teria sido chefe dos guelfos de Bolonha (DANTE, *Inferno*. XVIII, v. 50); e na segunda vala, dos adutores, Dante expõe Alessio Interminei, um membro dos guelfos brancos de Lucca (DANTE, *Inferno*. XVIII, v. 122).

A partir do que foi exposto, podemos perceber que Dante Alighieri utiliza *A Divina Comédia* para expor seu posicionamento em relação aos eventos que ocorreram na Europa, principalmente na região da Toscana. Grande parte dos personagens presentes no poema representam pessoas que de fato existiram, foram contemporâneos de Dante ou pertenceram à história ligada aos conflitos guelfo-gibelinos. O autor não representa apenas gibelinos, mas, também, guelfos, fossem ele brancos ou negros. Assim, o poeta demonstra que sua crítica estava para além da diferença entre os partidos que guerreavam naquele momento.

Referências

Fontes

DANTE. **A Divina Comédia**. Tradução, comentários e notas de Italo Eugenio. São Paulo: Editora 34, 2016.

DANTE. Letter XI. In: LATHAM, Charles Sterrett; CARPENTER, George Rice. **A Translation of Dante's Eleven Letters**: with explanatory notes and historical comments. Nova York: Cambridge University Press, 1891, p. 187-216.

DANTE. **Vida Nova**. 3ª ed. Trad. Carlos Eduardo Soveral. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.

Bibliografia

AUERBACH, Erich. **Dante**: Poeta do mundo secular. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 2002.

EPSTEIN, Steven A. Urban Society. In: ABULAFIA, David. **The New Cambridge Medieval History**: Volume V c. 1198 – c. 1300. Nova York: Cambridge University Press, 2008, p. 26-37.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. Dante: o poeta do absoluto. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. Dante Alighieri. In: SOUZA, Guilherme Queiroz de; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. **Dicionário**: cem fragmentos biográficos. A idade média em trajetória. Goiânia: Tempestiva, 2020, p. 479-484.

MAZZOTTA, Giuseppe. Life of Dante. In: JACOFF, Rachel. **The Cambridge Companion to Dante**. 2ª ed. Nova York: Cambridge University Press, 2007, p. 1-13.

NAJEMY, John M. Governments and Governance. In: NAJEMY, John M. **The Short Oxford History of Italy**: Italy in the Age of the Renaissance. Nova York: Cambridge University Press, 2004, p. 184-207.

NAJEMY, John M. Dante and Florence. In: JACOFF, Rachel. **The Cambridge Companion to Dante**. 2ª ed. Reino Unido: Cambridge University Press, p. 236-256.

NOAKES, Susan. Blacks and Whites. In: LANSING, Richard. **The Dante Encyclopedia**. Nova York: Routledge, 2010, p. 103-106.

PASQUINI, Emilio. **Vita di Dante**: I giorni e le opere. Milano: RCS Libri SpA, 2015.

PERTILE, Lino. Life. In: BARAŃSKI, Zygmunt G.; PERTILE, Lino. **Dante in context**. Reino Unido: Cambridge University Press, 2015, p. 461-474.

PESAVENTO, Sandra Jatagy. O mundo como texto: leituras da História e da Literatura. Pelotas: História da Educação, v. 7, n. 14, p. 31-45, jul.-dez., 2003. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/asphe/article/view/30220/pdf>. Acesso em: 04 mai. 2023.

PETROCCHI, Giorgio. **Vita di Dante**. Editori Laterza, 1986.

RICŒUR, P. **A Memória, a História, o Esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2007.

SANTAGATA, Marco. **Dante**. Mondadori, 2012.

SCARTAZZINI, G. A. **Enciclopedia Dantesca**. Vol. 1 A-L. Milão: Libraio Della Real Casa, 1896.

STERZI, Eduardo. **Por que ler Dante**. São Paulo: Globo, 2008.

A visão missionária, as estratégias de evangelização e a Educação Presbiteriana⁴⁶ frente ao desenvolvimentismo Varguista no Vale do São Patrício (Goiás)

Johnatn Lima

Introdução

A Marcha Para o Oeste foi o movimento Varguista que a partir do Estado Novo visou o povoamento, a integração e o desenvolvimento das regiões Centro Oeste e Norte do Brasil. A Missão Oeste do Brasil foi um projeto missionário da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos (PCUS) que, entre as décadas de 1920 a 1970, empreendeu a evangelização protestante no Estado de Goiás, dentre outros estados. No pressuposto de que há concomitância temporal e espacial entre os dois movimentos, esta pesquisa se desenvolve numa perspectiva dialógica entre ambos.

O objetivo desta pesquisa é, portanto, identificar e refletir sobre como esta ação missionária presbiteriana se desenvolveu no compasso da Marcha Para o Oeste e como foi sua atuação espacialmente na região denominada Vale do São Patrício, que compreende os municípios goianos de Goianésia, Jaraguá, Itapuranga, Ceres, Itapaci, Rubiataba, Uruana, Rialma, Carmo do Rio Verde, Barro Alto, Nova Glória, São Luís do Norte, Rianápolis, Hidrolina, Santa Isabel, Santa Rita do Novo Destino, Ipiranga de Goiás, Pilar de Goiás, Guaraíta, Morro Agudo, Guarinos, Nova América e São Patrício; no recorte temporal que abarca o período entre as décadas de 1920 a 1970. Esse é um recorte ao qual se pretende dar mais ênfase, uma vez que há carência de bibliografia específica, mas em contrapartida, sua abrangência permite reunir fontes orais e documentais que possibilitam uma construção historiográfica sobre a atuação da MOB nessa região.

Há uma forte presença tanto de templos quanto de escolas, atuais ou já desativados, que, por não existir bibliografia específica, carece de coleta de fontes e melhor compreensão histórica. A história da atuação e influência da MOB nesse contexto de estruturação dos municípios da região merece ser contemplada por uma pesquisa que tenha base metodológica apropriada. Há eventos históricos que após a pesquisa, podem ganhar caráter de fatos históricos. Tais eventos estão fragmentados em documentos e narrativas individuais que, se reunidas, podem permitir o alcance dos objetivos propostos.

⁴⁶ A Igreja Presbiteriana do Brasil é uma federação de igrejas locais, de doutrina reformada (calvinista) e que tem sua origem no movimento missionário intencional e organizado de norte-americanos no séc. XIX (MATOS, 2009). Seu fundador foi o missionário americano Rev. Ashbel Green Simonton (1833-1867), que chegou ao Brasil desembarcando no Rio de Janeiro em 12 de agosto de 1859. Este fora enviado pela Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América (PCUSA).

A pesquisa vem sendo desenvolvida a partir de uma revisão bibliográfica em artigos, teses, livros biográficos e da história da Igreja Presbiteriana do Brasil, análise documental, levantamento de dados secundários e mapeamento do itinerário da Missão Oeste do Brasil, correlacionando-o ao mapeamento de marcos fundamentais da ocupação e desenvolvimento do estado de Goiás. A análise se centra nas interpretações de fatos locais e na contextualização desses marcos de ocupação e desenvolvimento territorial como fatores importantes no projeto de evangelização da missão.

Outras fontes ainda a serem percorridas e analisadas permitirão compreender o contexto de expansão da Igreja Presbiteriana do Brasil na região do Vale do São Patrício, tais como as memórias escritas pelos missionários atuantes no estado, livros de atas das igrejas e presbitérios, concílios nacionais e outros documentos eclesiásticos, periódicos presbiterianos da época, depoimentos sob o fulcro da história oral e manuscritos referentes ao início do movimento protestante no estado.

A fundamentação teórica da pesquisa se dará a partir de pressupostos da História Cultural sob a égide da argumentação de Pesavento (2003) segundo a qual “o historiador vai tentar a leitura dos códigos de um outro tempo, que podem se mostrar, por vezes, incompreensíveis para ele, dados os filtros que o passado interpõe”. A imersão na leitura de códigos e a sensibilidade aos indícios que poderão lançar luz ao objeto estarão na base dessa pesquisa. A ação missionária da MOB na região do Vale do São Patrício se deu em um contexto histórico e cultural cheio de peculiaridades. Na medida em que os construtos históricos e culturais forem investigados por meio de fontes, surgirá uma nova tradução, uma reinvenção do passado na delimitação temporal e espacial dessa pesquisa.

Outro teórico, relacionado à História Cultural, a ser consultado será o historiador italiano Carlo Ginzburg, em sua perspectiva do paradigma indiciário, em que o historiador/pesquisador, segundo Pesavento (2003):

[...] é equiparado a um detetive, pois é responsável pela decifração de um enigma, pela elucidação de um enredo e pela revelação de um segredo. Qual Sherlock Holmes, ele enfrenta o desafio do passado com atitude dedutiva e movido pela suspeita: vai em busca de traços, de pegadas como um caçador, de vestígios, como um policial. Presta atenção nas evidências, por certo, mas não entende o real como transparente.

Além do paradigma indiciário (GINZBURG, 1989), o conceito da micro-história também será fundamento nessa pesquisa. Segundo Leandro e Passos (2021) "Ginzburg, um dos fundadores da micro-história, desenvolveu esse gênero historiográfico em que se faz o “recorte de objeto em escala microscópica, mas explorando tal objeto à exaustão, de modo a desvendar o universo de uma sociedade para além do próprio protagonista do estudo”.

A confluência entre os conceitos do paradigma indiciário e da micro-história serão importantes, tanto para a análise dos documentos quanto para a análise de narrativas, considerando

que há documentos dispersos da atuação da MOB, mas às próprias narrativas trazem indícios, estes permeados num enredo e ligados à história do sujeito.

Rumo ao sertão: a MOB nas pegadas da Marcha para o Oeste

O contexto histórico e geográfico do desenvolvimento do presbiterianismo em Goiás aponta para o movimento da Marcha Para o Oeste nos idos da década de 1930. Os missionários presbiterianos enviados pela denominada Missão Oeste do Brasil encontraram uma região em franca expansão, o que abriu portas para aquela missão proselitista.

Em primeira análise, a Missão Oeste do Brasil iniciou-se antes mesmo do projeto nacionalista de Getúlio Vargas. Entretanto, foi a efetivação do ideal republicano de ocupação dos vazios demográficos e integração territorial que abriu portas para o desenvolvimento da referida missão.

Ribeiro (2008) atesta que o protestantismo nos centros urbanos, nesse contexto, desenvolvia-se a passos lentos, mesmo em cidades em franco crescimento, como Rio de Janeiro, São Paulo, Salvador e Porto Alegre, uma vez sua mensagem não alcançava a classe dominante, ainda fortemente imersa no catolicismo, o qual predominava não apenas por questões religiosas, mas também políticas.

Por encontrar maior resistência ao seu crescimento nos centros urbanos, onde o catolicismo assumia uma postura dominante pela presença física tanto das igrejas como dos párocos, o protestantismo buscou terreno para seu crescimento no ambiente rural. Seguindo o caminho da expansão cafeeira [...], os missionários protestantes investiram na evangelização dos interiores, penetrando pelas zonas rurais da província de São Paulo e zonas fronteiriças da província de Minas Gerais, dali se encaminhando para toda a área do cinturão caipira delimitado por Antônio Candido (2001) indo até Mato Grosso e Goiás, áreas distantes fisicamente da Igreja Católica e fora dos patrimônios dos santos de devoção. (RIBEIRO, 2008, p. 115).

Ribeiro (2008) atribui essa trajetória e expansão do protestantismo pelo interior do país à ausência da religião oficial pré-estabelecida hegemonicamente e, por conseguinte, à desnecessidade de contrapor-se, o que deu espaço para os projetos missionários em voga reinventar-se, originando o que a autora denomina como “protestantismo rural”.

Nesse processo, o presbiterianismo, pioneiro do protestantismo no Brasil enquanto denominação, aflui em direção ao Planalto Central. O plano maior de acesso do presbiterianismo a essa região foi a criação da Missão Oeste do Brasil (MOB) em 1906. “O propósito expresso da MOB era evangelismo e plantação de igrejas pelos meios mais diretos” (Arnold, 2012). O evangelismo, de acordo com tradição cristã, é a prática de divulgação da mensagem do evangelho de Jesus, e a plantação de igreja é a reunião dos conversos em torno da nova identidade religiosa.

Para além da análise empreendida por Ribeiro (2008), na qual o protestantismo tenha se expandido pela ausência do catolicismo romano, e na forma de “protestantismo rural”, verifica-se que

a chegada da MOB em Goiás se dá em um contexto de desenvolvimento e modernização do território sob as projeções varguistas de ocupação populacional e expansão econômica das regiões Norte e Centro-Oeste do Brasil. No estado de Goiás, projetos como a ferrovia, a Colônia Agrícola Nacional de Goiás (CANG) e o aumento da malha rodoviária foram marcos desse movimento. A transferência da capital goiana em 1937 da Cidade de Goiás para a recém-criada Goiânia, também fora um fator motivador para a chegada de missionários da Missão Oeste do Brasil.

Entre outros elementos, a inserção do presbiterianismo em Goiás seguiu o processo modernizador possibilitado pela construção das estradas de ferro na região centro-sul do estado indo na direção centro-oeste do mesmo (ARAÚJO, 2004).

Araújo (2004) analisa essa concomitância entre a expansão do protestantismo norte-americano em Goiás e o projeto de integração e desenvolvimento nacional como uma herança do espírito do capitalismo e da valorização do trabalho presente na ética protestante e fortemente associado às ideias puritanas desenvolvidas nos Estados Unidos ao longo dos séculos, “em cujo seio já se encontrava os germes do capitalismo” (ARAÚJO, 2004, p. 89), como demonstrado por Max Weber.

A inserção protestante em Goiás acompanhou o processo inicial de modernização da região centro-sul em direção à região centro-oeste trazendo, via estrada de ferro, inúmeros missionários oriundos do estado paulista de especial modo. A expectativa da modernização e das transformações socioeconômicas e culturais implementadas pela via férrea eram compartilhadas pelos habitantes do sertão goiano, mas também permeava a mentalidade dos missionários protestantes tornando-se um forte componente no momento de decidir o local de sua prática missionária. Exemplo disso [...] ocorreu com James Fanstone ao optar por Anápolis porque esta foi lhe apresentada como uma cidade de futuro. Logo os trilhos do progresso estariam adentrando o território anapolino. Antes de Fantone, Glass antecipando o traçado da via Mojiana alcançaria Catalão e fundaria na mesma o primeiro núcleo protestante da região sudeste do estado de Goiás. (ARAÚJO, 2004, p. 89-9).

A ideia de progresso e desenvolvimento difundida a partir do Estado Novo também introduziu projetos de colonização que incentivaram a migração para áreas que produziam matérias-primas e gêneros alimentícios a baixo custo a fim de subsidiar a implantação da industrialização no sudeste brasileiro. Para isso, tornou-se necessária a consolidação das redes técnicas para a integração das regiões.

A “Marcha para o Oeste” representou um grande salto para a expansão da fronteira agrícola e ocupação demográfica, fator que determinou em grande medida a economia do estado e a situação tanto centralizada quanto periférica de muitas cidades. Havia uma preocupação por parte do governo federal com os espaços vazios do território nacional, e a Marcha para o Oeste tratava da concreta ocupação desses vazios no Planalto Central, ao mesmo tempo em que articulava a abertura de rodovias para o escoamento da produção.

Segundo Teixeira Neto (2009), o ponto de partida da concretização desse ideal nacionalista na região do meio-norte goiano foi, no início dos anos 1940, com a criação das políticas de povoamento de Getúlio Vargas, a Colônia Agrícola Nacional de Goiás (CANG), inserida no projeto da ‘Marcha para o Oeste’, responsável pela ocupação e reocupação de muitas vilas no interior de Goiás.

A Colônia Agrícola Nacional de Goiás (CANG) foi a primeira de uma série de oito colônias criadas pelo governo, tendo sido implantada em um terreno extremamente fértil – ainda inexplorado – na zona conhecida como Mato Grosso Goiano. Com a medida, a corrida migratória para o Estado avolumou-se substancialmente e a implantação da Cang foi responsável pelo assentamento de significativa parte dos imigrantes. Tanto que o geógrafo Faissol referiu-se à existência de “mais de 10 mil pessoas” na Cang em 1946 e, de fato, a população recenseada atingiu 29.522 habitantes em 1950, contingente relativamente significativo para menos de uma década de ocupação. (PADUA, 2007, p. 630).

Vale salientar que, de acordo com Arnold (2012), muitos colonos que ocuparam a cidade de Ceres eram presbiterianos, o que contribuiu para o rápido crescimento do presbiterianismo na região.

Segundo Pádua (2007), a distribuição dos lotes de terra ocorreu de forma gratuita numa área de aproximadamente 106 mil hectares, sendo que cada lote media de 20 a 30 hectares. Para a autora, a implantação da CANG foi de certa forma bem-sucedida, uma vez que o regime de pequena propriedade resistiu, ainda que temporariamente, fixando parcela dos imigrantes nessas glebas. Apesar da falta de distribuição de créditos aos pequenos produtores, da grande distância dos centros consumidores e da forte dominação do capital mercantil em Goiás, a implantação da CANG promoveu assentamento para milhares de pessoas, favoreceu o parcelamento de terras e a produção agrícola alimentar em Goiás de forma significativa na primeira metade do século passado.

De Anápolis, as mercadorias e as pessoas eram levadas de caminhão para o norte e para o oeste, num raio de cerca de 150 a 200 quilômetros. Aí derrubavam-se as florestas, cultivavam-se as roças, abriam-se estradas, construía-se casas e novos povoados surgiam em lugares que antes não estavam ocupados. Em outras palavras: a oeste e noroeste de Anápolis estamos numa zona pioneira, numa área dinâmica de povoamento em expansão. Aqui se pode estudar e observar a chamada Marcha para o Oeste. Os imigrantes vêm, cerca de 80%, do estado vizinho de Minas Gerais; os restantes 20% vêm de São Paulo, Bahia e outros estados. Os preços da terra, no campo e na cidade, subiram fantasticamente; as condições econômicas e sociais melhoraram, e uma atmosfera de esperança, energia e atividade penetrou na zona toda. (WAIBEL, 1958, p. 133).

Em consonância às colônias de povoamento agrícola, esteve a abertura da BR-153, como Estrada da Colônia, entre 1942 e 1948, em plena campanha da “Marcha para o Oeste”, também chamada de “Transbrasiliana” e BR-14, no trecho entre as cidades de Anápolis e Ceres (1941-1944). O objetivo era ligar a Colônia Agrícola Nacional em Ceres ao sul de Goiás, criando um instrumento

de comunicação entre as regiões e as cidades e iniciando um processo de deslocamento da modernização brasileira do Centro-Sul para o Centro-Oeste.

Segundo Waibel (1958), esse primeiro trecho da rodovia federal já foi um fator para efetivação do projeto de ocupação e integração. Até 1944 viviam na área somente cerca de 10 famílias na colônia; em julho de 1946 foram computadas aproximadamente 1.600 famílias, ou perto de 8.000 pessoas, das quais cerca de 75% eram de mulatos ou negros.

O trecho completo da rodovia designada como “Belém-Brasília” (que integra a BR-153) começou a ser construído em 1958, no governo do presidente Juscelino Kubitschek, e foi concluído em 1974 (DNIT, 2009). A estrada abriu caminho para a fixação de novas áreas no norte de Goiás, em terras da União. A população da região central de Goiás, por onde a estrada iniciou, foi chamada a ajudar e milhares de novos moradores chegaram ocupando os “vazios” do grande território, construindo cidades e trazendo o famigerado “progresso”.

Nos dias atuais, a “Belém-Brasília” [...] e a “Estrada do Boi” (GO-164), que liga a cidade de Goiás à BR-153 à altura de Alvorada do Tocantins, através do vale do médio Araguaia, já contam uma outra história: a das transformações mais recentes do espaço ocorridas em nosso Estado, sobretudo a partir dos anos 1940. Com toda evidência, elas foram, ao lado da Estrada de Ferro Goiás, os caminhos que maiores impactos produziram na vida socioeconômica e política dos Estados de Goiás e do Tocantins. Por exemplo: a “Belém-Brasília” tirou do isolamento em que se encontrava até praticamente os anos 1950 toda a Mesopotâmia goiana – a extensa região situada entre os rios Tocantins e Araguaia –, incorporando-a definitivamente à economia de mercado. (TEIXEIRA NETO, 2009, p. 12).

A implantação da rodovia federal tem uma grande influência no eixo de expansão e valorização do solo. Mesmo antes da pavimentação da Belém-Brasília (parte mais importante da BR-153 em território goiano-tocantinense), enquanto algumas cidades novas foram construídas às suas margens, outras foram “despertadas”, aumentando seu sítio original em direção à rodovia e moldando sua estrutura econômica em função do eixo rodoviário da Belém-Brasília. Esse fator teve impacto, sobretudo, na estratégia da PCUS, via Missão Oeste do Brasil, de inúmeras compras de terrenos nas áreas urbanas que se formavam nesse eixo da rodovia.

Conforme já foi constatado por Araújo (2004), os primeiros trabalhos da MOB iniciados no estado, sobretudo nas regiões sul e sudoeste coincidem com a primeira fase da inserção de Goiás ao projeto de integração e desenvolvimento nacional, representada pelos trilhos da ferrovia. O itinerário da missão abrangeu os municípios de Pires do Rio, Cachoeira, Ipameri, Goiandira, Catalão e Anápolis, seguindo a implantação das linhas e ramais ferroviários, região povoada, segundo Waibel (1958), por colonos particulares, pequenos lavradores que se valeram das vantagens das terras no entorno da ferrovia.

Em 1935, cinco anos depois da inauguração da nova capital, foi fundada pelo Reverendo Antônio Nunes de Carvalho, oriundo da cidade de Araguari-MG, uma Congregação Presbiteriana no então Município de Campinas (atual Setor de Campinas), sendo jurisdicionada pela Missão Oeste do Brasil, através do Reverendo David Lee Williansom, da Igreja Presbiteriana de Araguari, MG. Em 1939 teve início a construção do atual templo da Primeira Igreja Presbiteriana de Goiânia, localizado no setor central de Goiânia⁴⁷. Em suas ações sociais, a Primeira Igreja Presbiteriana de Goiânia fundou em 1951 o Instituto Presbiteriano de Educação (IPE). Essa foi uma das primeiras fases de expansão do presbiterianismo no Brasil, fato amplamente explorada por Araújo (2004), Muniz (2020), Ribeiro e Costa (2011), dentre outros.

O ensino presbiteriano: a influência do método da Escola Nova

Os meios diretos aplicados pela MOB foram ampliados na medida em que circunstâncias de desenvolvimento regional eram constatadas. A educação escolar das comunidades acessadas, por exemplo, passou a ser um alvo da missão em razão de um cenário educacional desfavorável a qualquer projeto de desenvolvimento, tanto da missão quanto do país. O desenvolvimento de um projeto educacional, entretanto, não se configurava como algo inédito para uma missão protestante no Brasil. Desde o seu nascedouro nos idos do séc. XIX, conforme Léonard (2014), as missões americanas já investiam na criação de instituições de ensino, atendendo a uma população carente de alfabetização.

Para Dias e Paes (2015, p. 384-5)

Era sabido que enquanto a Igreja Católica ensinava o latim, uma língua pouco usada e que se estendia apenas ao clero, portanto pouco acessível à população, a alfabetização, oferecida nas escolas presbiterianas, favoreciam a leitura da Bíblia, que repercutiu positivamente. Com essa a abordagem educacional, as escolas presbiterianas favoreceram a fidelidade religiosa e a atração de novos adeptos, objetivos defendidos por Simonton e seu cunhado Blackford (ALMEIDA, 2007). Dessa forma, a hegemonia da Igreja Católica sofreu rupturas e fez com que o protestantismo norte-americano fosse estabelecido com os presbiterianos e se fortalecesse ainda mais.

Ainda com o olhar no séc. XIX, Arruda (2018) afirma que

A condição histórica com todas as conjunturas política, econômica e sociocultural do Brasil no século XIX configurou-se no cenário, ou, utilizando a linguagem bíblica, na seara em que os pioneiros do presbiterianismo tiveram que cumprir o seu projeto religioso de catequização. Da estrutura agrícola-pastoril perpassando pela escassez de uma educação escolar adequada, o país era marcado por necessidades básicas que, de certo modo, eram saciadas pelo exercício da crença católica a partir

⁴⁷ Informação disponibilizada no sítio eletrônico da Primeira Igreja Presbiteriana de Goiânia: <https://pipg.org/Home/Historia>.

do senso comum e místico, frutos de um catolicismo popular. Nesse sentido, os missionários presbiterianos perceberam que a criação de escolas voltadas para o processo de alfabetização e, ao mesmo tempo para a formação técnica de inúmeras pessoas se constituíam como veículos importantes na ocupação estratégica de um lugar significativo no imaginário popular de um país, que por sua vez, estava em busca do progresso econômico, político e científico. Não haveria nenhum impedimento político, e até mesmo legal, uma vez que o próprio governo brasileiro criou mecanismos para a efetivação histórica desse momento.

Essa circunstância histórica, portanto, oportunizou o desenvolvimento de projetos educacionais presbiterianos em Goiás. Numa perspectiva prática, no período em que se concentra esta pesquisa (1920 a 1970), muitas escolas foram fundadas em municípios goianos, como Capim Puba (região atual de Heitorai), Goianésia, Rubiataba, Waldelândia (atual distrito de Rubiataba), Uruana, Uruaçu, Crixás e Formoso, conforme atestam Ribeiro e Costa (2011). Em 1954 eram oito escolas mantidas pela Missão Oeste em Goiás, momento em que a missionária e educadora norte-americana Marta Little assumiu o trabalho de supervisão dessas escolas confessionais que atendiam ao público de todos os credos. Ribeiro e Costa (2011) ainda apontam que em 1962 já havia 15 escolas em Goiás, embora não apresentem nenhum detalhe destas instituições, nem de suas localidades, sendo provável que estas tenham funcionado por um curto período.

De acordo com Ribeiro e Costa (2011), Martha Little, a partir de 1948, foi a precursora na introdução do pragmatismo norte-americano e a utilização de métodos globais de alfabetização. Em 2010 as autoras entrevistaram E. W. P. MILLER, educadora que atuou junto a Martha Little na supervisão das Escolas da Missão Oeste do Brasil e forneceu dados importantes sobre a atuação dessa educadora e da MOB em Goiás e Minas Gerais:

Havia 34 professores atuando nessas escolas sendo: 13 graduados no Instituto Bíblico Eduardo Lane, 12 com curso primário completo e 08 com Escola Normal. Ao todo eram 1079 crianças matriculadas nas escolas evangélicas da Missão Oeste. Martha Little iniciou seu trabalho procurando conhecer a realidade de cada escola e seus professores, cada localidade e cada igreja. [...] um trabalho junto com as professoras e junto com elas foi construindo uma nova metodologia de ensino, mais participativa, com atividades mais concretas e adequadas à realidade. A seleção de conteúdos dos currículos e a metodologia foi sendo discutida em cada escola. O sistema de avaliação onde o trabalho do aluno não era somente valorizado durante as provas, mas durante todo o processo de ensino e de aprendizagem. [...] Um assunto permanente em suas visitas era a avaliação de ensino e o relacionamento das professoras com os alunos, com os pais e a comunidade. Chamava sempre a atenção para a necessidade do ensino estar integrado à realidade da criança e da comunidade. Ajudava na criação de um ambiente de ensino aprendizagem mais agradável e favorável para que a aprendizagem fosse facilitada. Assim ajudava na criação da biblioteca da escola, do cantinho de ciências, etc. Ensinava as professoras a relacionar o estudo com a vida e para tanto a necessidade das professoras saírem com os alunos da sala de aula para a aprendizagem do meio ambiente e da realidade que cercava as crianças. Incentivava o ensino das artes como o teatro, teatro de fantoches, música, desenhos e jogos. Ajudava a usar materiais como latinhas, palitos, grãos de cereais e figuras recortadas, álbuns seriados, etc. Os

materiais para estudo de adição, subtração, multiplicação, sistemas numéricos e fração, tudo através de materiais concretos até que o aluno fosse fazendo suas descobertas e construindo os seus conhecimentos (MILLER, 2004, p. 1-4, apud RIBEIRO; COSTA, 2011, p. 5-6).

Ainda segundo as autoras (RIBEIRO; COSTA, 2011), Martha Little tinha formação profissional nos moldes da Escola Nova, com cursos de aperfeiçoamento pedagógico na Universidade de Geórgia (EUA), onde aprendeu novos métodos de ensino e avaliação. Tal experiência foi somada à formação de professoras rurais no Instituto Bíblico Eduardo Lane (IBEL), permitindo a expansão e surgimentos de outras escolas, as quais, como supervisora pedagógica, visitava periodicamente e ministrava aulas sobre o uso dos materiais didáticos e a dosagem de conteúdo.

Ainda havia escolas criadas pelos presbiterianos da Missão Sul e Missão Central do Brasil no estado. Muniz (2020), em cuja tese analisa a história da educação protestante no estado de Goiás a partir de duas escolas confessionais instaladas no estado no início dos anos 1940, uma delas presbiteriana, destaca o discurso de modernidade utilizado por essa instituição como um elemento diferencial e inovador. A autora demonstra como a proposta de educação protestante estava assentada no modelo educacional norte-americano e na estrutura organizacional da igreja calvinista, trazendo consigo a própria experiência estadunidense, envolta no pensamento liberal, e nas ideias de modernidade, progresso e cientificismo.

É importante o entendimento de que tanto a ação proselitista focada nos meios diretos de evangelização, tais como a pregação e implantação de igrejas, quanto a ação indireta evidenciada pelo investimento em educação escolar, ocorreram a partir da relação de potencial desenvolvimento no estado de Goiás. Muniz (2020) afirma que até mesmo a escolha dos locais em que as escolas seriam fundadas seguia uma lógica de infraestrutura e desenvolvimento da região, que apontasse para um futuro promissor.

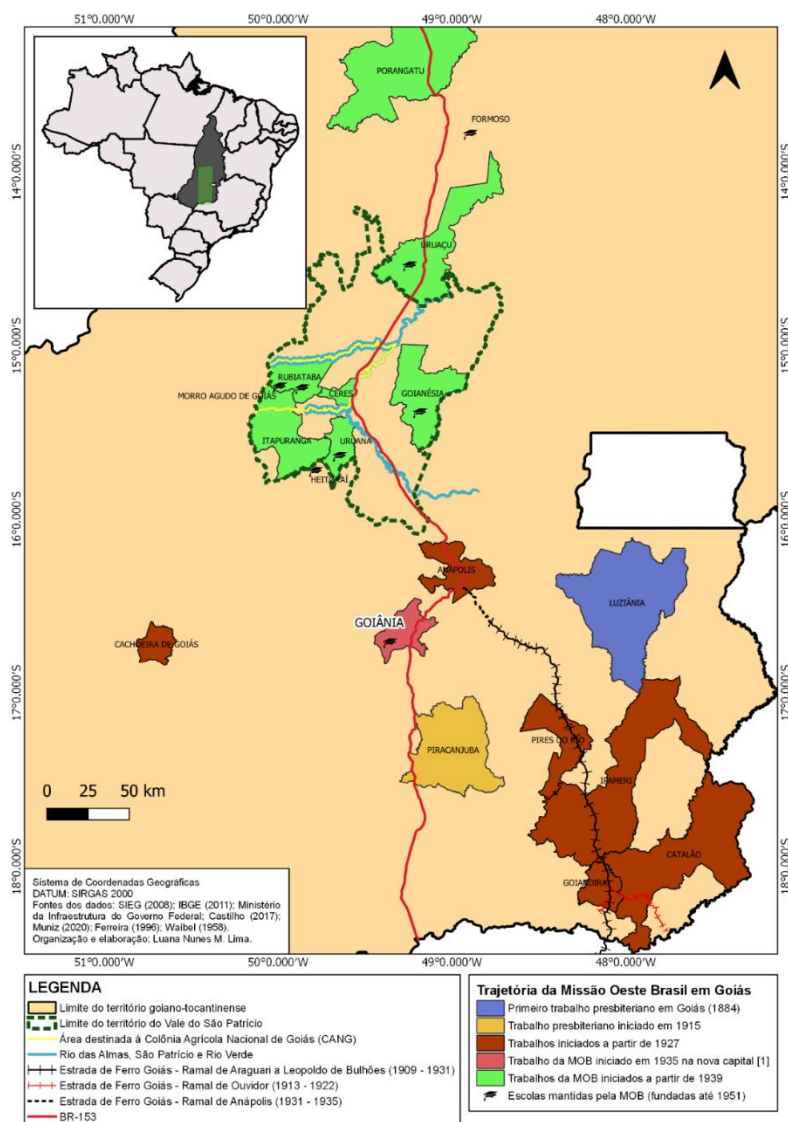
As escolas presbiterianas se diferenciavam da escola pública em alguns aspectos apontados por Ribeiro e Costa (2011), pelo uso de materiais concretos, pela participação do aluno, valorização da família e ensino voltado para vida prática, e pela implantação de classes de educação infantil, chamadas na época de Pré Primário, ou Primeiro Ano, cursos admissionais e o ginásio. Além disso, as escolas públicas não ofereciam vagas para todos os alunos, de forma que “aceitar alunos era uma boa forma de atrair os pais à igreja presbiteriana. Logo, se pressupõe que a fundação da escola e o progresso da cidade estão intimamente ligados. Isso sem dizer que o trabalho religioso estaria fracassado em consequência do analfabetismo” (RIBEIRO; COSTA, 2011, p. 4).

Este movimento educacional impactou o trabalho missionário naquele contexto e para além dele, posto que outras escolas presbiterianas surgiram mais adiante em Goiás sob influência do legado deixado pelas primeiras missões. O investimento presbiteriano na educação de fiéis e não fiéis cumpria, em um primeiro momento, o objetivo de suprir um problema social – uma população carente

de alfabetização – e em um segundo momento o de fazer com que o acesso individual à leitura bíblica se tornasse uma realidade. Pelo conjunto de ações educacionais assim como as ocorridas no estado de Goiás é que, segundo Seixas (2011), os presbiterianos são considerados pioneiros na educação protestante no Brasil.

O mapa da figura 1 apresenta a trajetória da MOB (1920 – 1950) justapostos a alguns dos principais marcos de ocupação e desenvolvimento de Goiás, tais como a implantação das estradas de ferro em suas diversas etapas no sudoeste goiano, a implantação da BR-153 e a ocupação da região do Vale do São Patrício, ocorrida a partir da década de 1940. O mapa também especializa as escolas fundadas e mantidas pela MOB até 1951.

Figura 1 – Mapa da trajetória da Missão Oeste do Brasil (1920 – 1950) e marcos da ocupação e desenvolvimento de Goiás



Fontes: SIEG (2008); IBGE (2011); Ministério da Infraestrutura do Governo Federal; Castilho (2017); Araújo (2004); Muniz (2020); Ferreira (1996); Waibel (1958). Organização e elaboração: Luana Nunes M. Lima (2021).

Considerações Finais

A revisão bibliográfica efetuada até o momento permitiu compreender fatos históricos da Missão Oeste do Brasil, relacionando-os à própria história de desenvolvimento da nação, no contexto da integração territorial. Essa síntese nos permite admitir que religião, economia e política são campos distintos, porém, cujos escopos se inter-relacionam.

Faz-se necessário, contudo, estabelecer as correlações entre a CANG, a abertura de rodovias, a fundação de cidades, e a atuação da MOB no pressuposto de uma concomitância temporal entre o projeto varguista e o projeto proselitista,

Se os primeiros trabalhos da MOB em Goiás, sobretudo nas regiões sul e sudoeste, coincidem com a primeira fase da inserção do estado ao projeto de integração e desenvolvimento nacional, aqueles iniciados a partir de 1939, sobretudo no Centro e Norte Goiano, coincidem com a segunda fase desse projeto, representada pela CANG e pela Belém-Brasília na área destinada à colonização agrícola, na região atualmente denominada Vale do São Patrício, palco de atuação efetiva da missão norte-americana.

O plano de expansão do presbiterianismo, engendrado pela Missão Oeste do Brasil e efetivado por meio da passagem dos missionários, envolveu a compra de terrenos e de glebas de terras e a edificação de templos e instituições de ensino em vários municípios e distritos recém implantados, fatos que merecem ser mais explorados por meio de pesquisa oral e documental, mas que já nos permitem levantar as hipóteses de que: 1) tais projetos se desenvolveram de forma pareada e oportunizada pelo projeto político de integração nacional, que colocou o estado de Goiás “na rota do progresso”; 2) tais instituições religiosas e de ensino tiveram papel preponderante da consolidação socioeconômica de distritos e municípios na região do Vale do São Patrício.

Referências

ARAÚJO, Ordália Cristina G. **História do Protestantismo em Goiás - 1890-1940**. 198 fls. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2004.

ARNOLD, Frank L. **Uma Longa Jornada Missionária**. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

ARRUDA, Emerson de. **Entre deuses e Deus: estratégias e táticas na implantação do Presbiterianismo no estado de Mato Grosso - primeira metade do século XX**. 2018. 336 fls. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2018.

BRASIL. Ministério da Infraestrutura. **Mapas das infraestruturas de todos os modos de transporte**. Disponível em: <https://www.gov.br/infraestrutura/pt-br/assuntos/dados-detransportes/bit/bitmodosmapas>. Acesso em: 4 mai. 2021.

DIAS, Kamila Gusatti; PAES, Ademilson Batista. Instituições escolares presbiterianas no Centro-Oeste (1923 – 1950). In: III Encontro de História da Educação da Região centro-Oeste. **Anais...** Catalão, 2015.

DNIT – Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes. *RIMA – Relatório de Impacto Ambiental da rodovia BR-153/GO*. CSL Consultoria de Engenharia e Economia S/C Ltda., 2009.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas e Sinais**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989, p.143-275.

LEANDRO, Everaldo Gomes; PASSOS, Cármem Lúcia Brancaglioni. O Paradigma Indiciário Para Análise de Narrativas. In: DOSSIÊ - A dimensão biográfica como processo de formação e de compreensão de si e do mundo. **Educ. Rev.** N. 37, 2021. <https://doi.org/10.1590/0104-4060.74611>. Acesso em 30 de novembro de 2021.

LÉONARD, Émile. **O presbiterianismo brasileiro e suas experiências eclesiais**. Brasília: Monergismo, 2014.

LIMA, Valdivino Borges de. A urbanização goiana: os fatores de origem e crescimento da cidade. In: Encontro de Geógrafos da América Latina, 10, 2005, São Paulo. **Anais...** São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005. p. 7825-7852.

MATOS, Alderi Souza de. **Uma Igreja Peregrina**. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

MUNIZ, Tamiris Alves. **Educação Protestante em Goiás: entre modernidade e tradição nos institutos Samuel Graham – Jataí e Granbery – Pires do Rio (1942-1963)**. 351 fls. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2020.

PÁDUA, Andréia Aparecida Silva de. A sobrevivência da Marcha para o Oeste. **Estudos**, Goiânia, v. 34, n. 7/8, p. 623-643, jul./ago. 2007. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/estudos/article/view/402/333> . Acesso em: 20 mar. 2021.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. Mapeamento do protestantismo rural no lençol de cultura caipira brasileiro. **Cadernos Ceru**, São Paulo, v. 10, n. 2, p.113-128, 2008. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/11860/13637>. Acesso em: 5 fev. 2021.

RIBEIRO, Viviane; COSTA, Cristiane Silva. Métodos de alfabetização das escolas paroquiais presbiterianas: Escola Simonton, Unai – Minas Gerais (1956 – 1976). In: VI Congresso Brasileiro de História da Educação. 2011.

SEIXAS, Mariana Ellen Santos. **Igreja Presbiteriana no Brasil e na Bahia: instituição, imprensa e cotidiano (1872 – 1900)**. 193 fls. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

TEIXEIRA NETO, Antônio. Os caminhos de ontem e de hoje em direção a Goiás-Tocantins. **Boletim Goiano de Geografia**, Goiânia, v. 21, n. 1, p. 51 – 70, jan./jun. 2001. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/bgg/article/view/4206/3682>. Acesso em: 13 mar. 2017.

WAIBEL, L. **Capítulos de Geografia Tropical e do Brasil**. Rio de Janeiro: IBGE, 1958.

Administração Colonial em Minas Gerais no século XVIII: possibilidades e caminhos para pesquisa

*José Jorge de Oliveira Sobrinho*⁴⁸

Introdução

Esse trabalho tem com objetivos aportar possibilidades, ideias e caminhos para pesquisa da administração colonial portuguesa no Brasil, assim como apresentar o trabalho que venho desenvolvendo no Programa de Pós-Graduação em História da UFG. A pesquisa que venho desempenhando sobre administração colonial tem como principal base a *Instrução para o governo da capitania de Minas Gerais*, escrita em 1782 por José João Teixeira Coelho⁴⁹. José João foi intendente da Casa de Fundição de Vila Rica durante 1768 até 1779, sua Instrução se trata de um documento denso, onde ele aborda a cartografia do território mineiro, uma História desde da descoberto de ouro no final de século XVII até o memento em que esteve na capitania, o Estado político e religioso, quantidade anuais de ouro extraído, entre vários outros aspectos.

Teixeira Coelho nasceu em Monção em Portugal, seu pai, Dr. Pedro esteves Teixeira tinha prestígio na comunidade local, além de valiosos contatos na administração de reino. José João estudou colégio Jesuíta, depois foi para o curso de Cânones na Universidade de Coimbra, onde também fez um curso de Leis, terminando os dois cursos em 1754. Se dedicou ao exercício da advocacia, sendo depois eleito por determinação régia para o cargo de vereador, seu primeiro cargo administrativo, depois foi almotacé, Juiz de Fora, tudo isso ainda em Portugal. Para servir o rei em Letras e no Ultramar, ele teve que adquirir mais um grau acadêmico, se tornando então apto para o trabalho nas colônias do além-mar. Em Minas Gerais ele foi intendente da Casa de Fundição de Vila Rica, Procurador da Real Fazenda e ainda desembargador da Casa de Relação do Rio de Janeiro. O ponto alto de sua carreira foi o cargo de desembargador da Casa de Relação do Porto, a concessão de tal cargo se deu por mercê real pelos serviços desempenhados no pelo reino⁵⁰.

As trajetórias administrativas individuais dos agentes do Império Português, como a de José João Teixeira Coelho, nos ajudam a compreender o funcionamento comum desse aparato,

⁴⁸Mestrando no Programa de Pós-Graduação em História da UFG com bolsa CAPES. E-mail: jorgehistoriaifg@gmail.com.

⁴⁹A Instrução para o governo da Capitania de Minas Gerais teve duas versões impressas publicadas pelo Arquivo Público Mineiro. A mais recente é de 2007, publicada e revisada pelo historiador Caio Cesar Boschi.

⁵⁰Uma bibliografia completa do desembargador José João Teixeira Coelho foi publicada em 2007 em conjunto com a sua Instrução por Caio Cesar Boschi.

principalmente se consideramos o viés político. Com as reformulações políticas do século XVIII, para servir ao rei em cargos políticos no ultramar foi necessária uma capacitação desses agentes, atributos militares somente não seriam suficientes para garantir esses cargos. A possibilidade de servir ao rei em letras em algum lugar do Império se tornou um atrativo, por conta das mercês dadas pelo rei aos serviços prestados ao reino, o que agradava principalmente uma elite média, por garantir privilégios e um certo destaque social. O serviço real se tornou um espaço que proporcionava uma certa mobilidade social, onde mesmo que um agente do Estado comesse sua trajetória em um cargo administrativo considerado ordinário, ele poderia seguir crescendo dentro dessa escala administrativa e política, o que naturalmente aumenta seu status social.

Isso também nos permite entender a formação de redes de sociabilidade, que garantiam trocas favores entre os membros dessa classe governante que se reuniam em volta do rei, com objetivo de manutenção de seus privilégios advindos de uma base social estamental. Esse aspecto de sociabilização entre os componentes da máquina estatal, que independe do rei, faz com que os interesses reais dividam espaço com uma série de interesses individuais. Essas redes se articulam com meio de relação de sanguíneas, amizades, até mesmo pela união de famílias por meio do casamento, que formam uma dependência mútua entre as partes envolvidas. As redes de sociabilidades constituem a “economia dom”⁵¹ (HESPANHA, 1998:382), que interferem diretamente em todas as instâncias da administração colonial.

Administração Colonial: um debate aberto

O que temos de ter em mente quando tratamos de administração colonial é que não se trata de um campo de pesquisa fechado. Existe um profundo debate teórico e conceitual que envolve diferentes linhas de conhecimento e defendem diferentes categorias de análise⁵². Quando tratamos de Minas Gerais, é necessário atentar-se para a forma processual de como ocorreu as mudanças administrativa, para isso primeiramente compreendo que a administração colonial ocorreu de formas disformes, sendo aplicada de diversas formas dependendo da localidade, e claro, da importância da região para a manutenção do reino.

Conceitos como centralização e absolutismo vem perdendo espaço dentro das interpretações sobre o Império Português, principalmente depois das contribuições de autores como Manuel Hespanha para esse campo de estudo. A ausência de uma constituição unificada para o império, a

⁵¹ Economia do dom é um conceito presente na obra de Manuel Hespanha, para determinar a troca de favores e mercês presente na cultura política no Império Português.

⁵² Em Arcaísmo como projeto Manolo Florentino e João Fragoso (2001) tem um capítulo dedicado a demonstrar as várias explicações políticas e econômica para administração colonial. Os autores vão analisar categorias de análise como do “sentido de colonização” de Caio Prado, “modo de produção escravista colonial” de Ciro Cardoso, conceitos como centralização, absolutismo, entre outros.

pluralidade de direitos aplicados no reino, o grande poder das elites locais, acabaram por demonstrar que o “pacto colonial” tinha seus limites, colocando a centralidade política em discussão. Hespánha (2001: 166-167) tem como base uma concepção corporativa, que busca por novos conceitos para abordagem do Antigo Regime Português, agora caracterizada por uma monarquia onde o rei dividia espaço político com hierarquias maiores ou menores, o direito legislativo da coroa era limitado pela doutrina jurídica e pelo uso de práticas jurídicas locais e os deveres políticos sediam espaço aos deveres morais e afetivos.

O “governo militar, [...] centralizado, hierárquico, “puro e duro”, sem refolhos nem ambiguidades”, Muitas vezes se mostra “poliédrico, ambivalente, negociado e indeciso” (HESPANHA, 2009: 42). Com base nessa linha de uma “História renovada”, uma interpretação pautada apenas na categoria do “pacto colonial” que reforça aspectos do binômio metrópole-periferia seria muito simplista, não conseguindo abarcar a totalidades das relações sociais constituídas no império português. Para Teixeira Coelho (1994: 87) a falta de uma lei que determinasse os limites para os cargos dos agentes coloniais fez com que “os governadores de Minas [tenham] arrogado, em diversos tempos, uma autoridade sem limites, estabelecendo novas práticas sempre arbitrárias”.

Nuno Gonçalo Monteiro propõe como viés interpretativo o conceito de monarquia pluricontinental, que segundo João Fragoso (2009: 51) “se tratava de uma chave cognitiva capaz de dar conta da dinâmica do império ultramarino português nele incluindo a concepção corporativa”. A constituição de um vasto império plural com normas e determinações que emanavam do centro recriava o cotidiano, “a distância oceânica distorcia práticas, tradições e ordem” (SOUZA, 2006: 21). Por muitas vezes a administração colonial tende a variar, as vezes tende a centralização, outra hora a autonomia, as vezes pela violência outras pela contemporização. A vastidão do império português e as grandes distâncias imprime uma complexidade notável no exercício de poder na administração colonial. E preciso saber “até onde apertar sem que a corda arrebente”, dosar o rigor com tolerância e vice-versa para manter o mando em um império plural (SOUZA, 2006: 15). Nisso, a análise de Monteiro (2017: 96) a partir do conceito de monarquia pluricontinental se mostra muito importante, pois, ela não reduz a política administrativa do império português um lugar desprovido de centro e “reduzido a uma meada confusa de laços de poder”, ao contrário disso, o autor traça uma linha interpretativa na qual metrópole e colônia são concebidas de forma interdependente.

Coroa e Ultramar eram faces de um mesmo edifício social, posto que ambos dependiam um do outro para se organizar como áreas de poder — político, econômico e cultural —, tendo suas jurisdições e prerrogativas reiteradas e reforçadas justamente pelos vínculos que os articulavam, formando, desse modo, o conjunto imperial (FRAGOSO, GOUVÊA, 2010: 17).

Já para Russel-Wood (1998), o processo de crescimento da dependência de Portugal em relação ao Brasil durante o século XVIII, fez com que centralidade e enrijecimento das funções

administrativa da colônia abrisse espaço para uma administração negociada. Dentro dessa perspectiva de uma política de negociação se torna desnecessário o confronto, que só passa a existir que só em último caso. Diferentemente de Hespanha (1998: 392), que afirma a existência de um processo de mudanças em direção a uma racionalização só a partir de 1750 com as reformas de Pombal, Russel-Wood já demonstra que o processo de centralização e racionalização política vinha ocorrendo desde no final do século XVII, mesmo assim ele se aproxima de uma historiografia renovada por debater a flexibilidade dos processos administrativos portugueses.

Os processos de mudanças na governabilidade do império ultramarino ocorrem de forma gradual já desde do reinado de Dom João V, parte-se do princípio que as mudanças correntes no reinado de Dom José I como as reformas pombalinas, vem a ser parte de desenvolvimento de racionalização dos processos administrativos que lhe é anterior, pelo menos em Minas Gerais, que vem desde a descoberta das Minas, passando por revoltas, negociação, especificação da região de controle, com determinações através das cartas régias com objetivos claros de intenção mercantilista e de controle. Tudo isso, são grandes investimentos da coroa portuguesa, que visa o fortalecer o poder monárquico, através de inovações nas práticas de administrativas e no aparato institucional, que tem como claro, o objetivo de aumentar a eficiência da gestão da colônia e produzir crescimento econômico (MIRANDA, 2021: 469).

Mesmo ocorrendo esse processo de racionalização de aspectos administrativas no período pombalino no âmbito político, a aplicação dessas reformas em uma dimensão prática nas colônias se mostrou um grande desafio, pois elas se esbaram em uma cultura política baseada em privilégios que foram se moldando através dos séculos, se tratando de questões que estavam enraizadas nas diretrizes políticas portuguesas (HESPANHA, 2009: 43).

Administração e Justiça

Na obra *Instrução para o governo da Capitania de Minas Gerais* José João Teixeira, intendente da Casa de Fundação de Vila Rica de 1769-1778, traça uma profunda reflexão sobre o Estado político daquela capitania. Dentro de sua percepção, amparado por uma análise detalhada da documentação da intendência⁵³, o que se teve em Minas, desde sua constituição inicial, foi uma série de abusos causadas principalmente pela falta de delimitação dos exercícios de cada integrante desse

⁵³ Teixeira Coelho faz uma pesquisa sobre as ações dos governadores de Minas Gerais, desde sua fundação até o momento em que ele se encontrou no cargo de intendente. Com isso ele escreve uma História sobre a capitania, apoiado em uma base documental e em seu testemunho. No discurso preliminar da obra o autor chega até mesmo a demonstra a metodologia e as fontes usadas em sua pesquisa (COELHO, 2007, p. 169).

denso aparato colonial⁵⁴. Sua reflexão começa no cargo do governador, onde Teixeira considerou que a falta de um regimento que demarque a sua jurisdição tem feito que os governadores tivessem uma “autoridade sem limites” (COELHO, 2007: 201).

O desconhecimento das jurisdições dos cargos acabou por gerarem práticas arbitrárias, que resultaram em abusos cometidos pelos governadores. Vale lembrar que o campo de atuação dos governadores é bastante amplo, ele “governa as armas segundo os regimentos e ordens, e é presidente das Juntas da Justiça e da Fazenda” (*Ibidem*). A Junta da Real Fazenda de Vila Rica foi totalmente reformulada em 1765 e a Junta da Justiça em 1771, dando o cargo de presidente de ambas para o governador, aumentando ainda mais seu poder e influência na administração da capitania (COELHO, 2007: 213-216).

A História de Minas no século XVIII teve o abuso como uma norma que permitia uma volatilidade constante das regras do jogo sobre os mais variados âmbitos do exercício colonial em Minas Gerais. Um sistema político e administrativo estruturado sobre privilégios, disputas internas, guiado pela satisfação de interesses próprios misturados com as obrigações reais, condições específicas de cada território colonial e separado por um oceano, entre outros aspectos muitas vezes não pode se dar luxo de se enrijecer. Muitas vezes, a tentativa de resolver determinados problemas administrativos se revelaram na ampliação do sistema burocrático, aumentando os cargos e funções dentro desse aparato. Muitos cargos estabelecidos para as colônias, tem tanto uma dimensão administrativa, de fiscalização e de justiça, isso fez com que os agentes atuassem de forma muito ampla, com sobreposição de ordem que geravam conflitos e uma confusão entre os próprios administrados.

Transportado para as colônias – ou seja para um ambiente em que as delongas das réplicas, desde logo motivadas pela distância, proporcionavam ócios para a invenção de novos incidentes e em que a inexistência de algumas regras estabelecidas pela prática (estilos) deixava livre à inventiva toda a chicana do mundo – o processo afasta-se cada vez mais de uma linha reta entre uma petição inicial e uma decisão, enfatizando-se e reverberando em mil incidentes, informações, decisões interlocutórias, conflitos jurisdicionais, cada qual obedecendo a lógicas, estilos, narrativas e estratégias totalmente distintas, que se reconhecem na própria maneira de dizer e de contar (HESPANHA, 2009: 44).

Como aponta Fragoso e Florentino, o Império Português foi estruturado com o propósito de preservar uma antiga ordem social estamental, procurando assim a sua manutenção, optando, com muita clareza, por um projeto arcaico (2001, p. 224). Esse “arcaísmo” engendrado na cultura política portuguesa moderna serviu diversas vezes como entrave para um processo de modernização das práticas políticas. Com isso, podemos observar que o “abuso” colocado intendente tende a ser tolerado, pois solucioná-lo demandaria práticas modernizantes que poderiam ruir com a estrutura

⁵⁴ Com a fundação da Capitania de Minas Gerais, foi dada a ordem para seguir o Regimento do Rio de Janeiro de 1679, que não era adequado para realidade existente em Minas.

social vigente, acabar privilégios estabelecido e desarticular uma estrutura burocrática própria do Estado Português.

Quando considero questões acerca dá direito durante século XVIII, considerando o ambiente colonial, me questiono se existe realmente uma delimitação entre as instituições responsáveis pela justiça e administração do Estado Português. A justiça em Portugal perpassa por uma estruturação moral e religiosa que vão além de uma dimensão judicial do direito. Primeiramente as câmaras locais tiveram uma grande autonomia no exercício da justiça, muitas vezes negando, consciente ou inconscientemente, as determinações reais ou rompendo com a delimitação de suas jurisdições.⁵⁵

De forma geral não havia uma determinação clara das jurisdições de cada um dos cargos no território colonial, quando foi para se erguer o governo da capitania de Minas Gerais, por exemplo, mandou que se observasse as determinações do regimento de 1669 do Rio de Janeiro, que era impraticável para as especificidades de minas. Quando tinha uma certa delimitação, na maioria das vezes ela atravessava outros cargos da administração da justiça, outras vezes, os interesses particulares dos agentes do Império eram colocados a frente, principalmente quando eles se misturavam com os interesses das elites locais. José João (2007: 203) atenta que “as formalidades prescritas pelas leis não se podem alterar”, e que muitas vezes, pela relação dos membros do aparato administrativos com a elite local, a justiça acaba por fortalecer os mais ricos em detrimento dos pobres.

O governador D. Pedro de Almeida, ignorando as leis do reino, interferiu em diversas sentenças, mesmo sabendo que não cabe ao governador julgar causas, e sim ao ouvidor, cabendo aos governadores apenas a denúncia quando esse desempenhasse mal o seu cargo (COELHO, 2007: 202). D. Lourenço de Almeida, responsável pela implementação das Casas de Fundições na Capitania de Minas Gerais, criava cargos e nomeava pessoas para tais ditos cargos sem obedecer a nenhum processo legal, mandava prender, assim como soltar sem respeitar os devidos tramites (COELHO, 2007: 202). Segundo o intendente Teixeira Coelho, tais abusos de jurisdição por parte dos governadores eram constantes, a interferiam diretamente na administração da capitania.

Marcos Aurélio Pereira (2018: 17) nos mostra que durante o século XVIII não havia uma delimitação para as formas de se aplicar a justiça, sendo frequente que os agentes do Estado extrapolassem suas jurisdições, o que faziam que os governadores se tonassem uma instância apelativa, em várias situações, sujeitados as sentenças aplicadas pelo corpo jurídico a vontade dos governadores. Os governadores tinham uma grande liberdade de ações dentro da colônia tendo autonomia até conceder mercês como donativos de terras, nomeação para cargo com pagamentos de altos salários. (HESPANHA, 2010, p. 176-177).

⁵⁵ As delimitações dos cargos administrativos e judiciais no Império Português durante o século XVIII era feita pela as Ordenações Filipinas.

Deixo de referir outros fatos semelhantes, antigos e modernos, e passo a mostrar que, sem embargo das ordens referidas, ainda subsistem algumas práticas que deverão abolir-se ou determinar-se por lei, e que os governadores, faltos dos conhecimentos necessários, observam, na fé dos secretários que lhes atestam ser aquele o estilo praticado por seus predecessores, o qual muitas vezes é contrário às resoluções de direito e às ordens que se têm dirigido ao governo. Para maior clareza, exporei alguns destes abusos a que chamam estilos (COELHO, 2007: 202).

A interferência em outras áreas da administração era perigosa por irem contra as bases estruturais que forjara o ideário do pensamento político português, como a ideia de “bem comum” e de “dar a cada um aquilo que lhe é devido”. José João (2007: 167) não se posicionava contra a grande abrangência da jurisdição do cargo dos governadores, mas alertava que as funções dos governadores deveriam ser determinadas pela lei, para ele as ações dos governadores devem ser tendentes a felicidade e o bem comum do reino.

Embora o governador fosse o presidente da Junta de Justiça em Minas Gerais nas duas vezes que elas foram instituídas, as funções judiciais não ficariam nas mãos dos governadores. Teixeira Coelho (2007: 204) aponta que “os governadores são vassallos não legisladores” e somente os legisladores poderiam executar com justiça os ritos que cabem à sua jurisdição, a constatare interferência dos governadores acabaram por gerar um desequilíbrio na ordem política e judiciária, que caminhava para o favorecimento de relações e interesses pessoais que eram constituídos com a elite local. Presidir a Junta de Justiça, não significava diretamente que os governadores teriam o poder de agir como legisladores, isso ficaria à cargo dos ouvidores que também faziam parte da Junta de Justiça. Outra questão é que tais Juntas não eram instituídas de forma fixa ou como parte de uma instituição do Estado, elas ferviam em momentos de crise focada em uma dimensão da ordem pública com jurisdição limitada⁵⁶.

Em 24 de fevereiro de 1751, foi criada uma Junta da Justiça em Vila Rica, que seria formada pelo “governador, como presidente, [os] ouvidores das quatro comarcas, juiz de fora da Vila do Carmo, e provedor da Fazenda”. Ela seria uma forma similar de “última instância” que ficaria responsáveis pelos crimes praticados por “bastardos, carijós, mulatos e negros”. Em um primeiro momento, tal Junta servia como forma de controle social de uma grande parcela marginalizada da população, que se revoltavam constantemente das mais variadas formas possíveis contra a ordem escravista do Antigo Regime. O primeiro grande problema que atrapalhavam a efetividade dessa Junta era a dificuldade de reunir todos os ministros das quatro comarcas da capitania. Com isso, em 31 de dezembro de 1735, foi expedida uma ordem que autorizava tal Junta prosseguisse apenas com a presença de quadro ministros, sendo eles “o ouvidor de Vila Rica, o juiz de fora do Ribeirão do

⁵⁶ Arno Wehling e Maria José Wehling tratam das estruturações dessas Juntas de justiça em Direito e justiça no Brasil colonial: O Tribunal da Relação do Rio de Janeiro 1751 e 1808 (2004).

Carmo, e dous ministros ao quais que se achassem mais perto” (COELHO, 2007: 216). Veja que a presença fundamental para as atividades da Junta de Justiça é do ouvidor e do juiz de fora, mesmo o governador sendo o presidente não cabia a ele julgar, mas sim prestar conta quando os ministros responsáveis pela justiça procedessem de forma errônea. Em 12 de agosto de 1771 outra carta régia mandou que se instituisse uma novo Junta da Justiça como uma jurisdição bem mais ampla. Essa nova Junta julgaria os delitos de

[...] desobediência formal dos soldados e oficiais aos seus superiores nas matérias do Real Serviço, ou sejam pagos ou auxiliares ordenanças; de deserção dos mesmos soldados e oficiais; de sedição, rebelião e de todos s crimes de lesa majestade divina e humana, e dos que são contra o Direito Natural e das gentes, como homicídios voluntários, rapinas de salteadores e resistências às justiças [...] (COELHO, 2007: 217)

Esse período de 1771 foi marcado por um grande avanço da violência e criminalidade em Minas Gerais e de queda na arrecadação dos quintos para a Fazenda Real. A queda da arrecadação desse imposto real acaba por fazer que o Estado se faça mais presente na administração da capitania afim de aumentar seus rendimentos. O endurecimento, mesmo que limitado, das nomas fiscais acabam por gerar cada vez mais revoltas contra o arrocho desse aparato administrativo. “Graças à descoberta de metais preciosos, o território conhecerá uma presença mais pesada do aparelho de administração régia” (CAMARINHAS, 2009: 85) A partir de 1771 a dita Junta não julgaria apenas negros e indígenas, não houve mais “distinção da qualidade dos réus, porque, ou fossem europeus, ou americanos, ou africanos, ou livres, ou escravos, seriam sentenciados na dita Junta” (*Ibidem*).

A gravidade dos assuntos judiciais mineiros fez com que fosse instituída, pela mesma época, uma Junta de Justiça, composta pelo governador, juiz de fora do Carmo, provedor da fazenda e os ouvidores das quatro comarcas mineiras. Sua competência era restrita à área penal, devido às perturbações da ordem e à violência reinante. Sua atuação foi precária e descontínua, inclusive pela dificuldade de reunir todos os seus membros (WEHLING, 2004: 54).

Outra dimensão da justiça que não podemos nos esquecer é que ela também tem um papel fiscal. Por isso se faz necessário a partir de 1771 se conste na jurisdição dessa junta os crimes de lesa majestade, dos quis estão incluídos os descaminhos, e que o provedor da Fazenda faça parte da dita junta, mesmo havendo no mesmo período uma Junta da Fazenda.

Referências

ALMEIDA Carla Maria Carvalho de; OLIVEIRA Mônica Ribeiro de. Conquista do centro-sul: fundação da Colônia de Sacramento e o “achamento” das Minas. In.: **O Brasil Colonial** volume 2 /

organização João Luís Ribeiro Fragoso; Maria de Fátima Gouvêa. - 1. ed. - Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2017.

BLUETEAU, Rafael. SILVA, Antônio de Moraes. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau**, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro (Volume 2: L - Z). Ano 1789.

CAMARINHAS, Nuno. O aparelho judicial ultramarino português. O caso do Brasil (1620- 1800). **Almanack Brasiliense**, nº 9, maio de 2009. vol. 12, n. 2, 2013, p. 179-193.

COELHO. José João Teixeira. **Instrução para o governo da Capitania de Minas Gerais**. Introdução por Caio Cesar Boschi; Arquivo Público Mineiro, 2007.

FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva; “Monarquia pluricontinental e repúblicas: algumas reflexões sobre a América lusa nos séculos XVI-XVIII”. **Revista Tempo**, Niterói, vol. 14, n. 27, 2009.

FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. “**Nas rotas da governação portuguesa: Rio de Janeiro e Costa da Mina, séculos XVII e XVIII**”. In.: FRAGOSO, João. **Nas rotas do império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português**. Vitória: EDUFES, 2014. p.23-66.
FOUCAULT, Michel . **Microfísica do poder**. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. “**Redes governativas portuguesas e centralidades régias no mundo português, ca. 1680-1730**”. In: GOUVÊA, Maria de Fátima Silva; FRAGOSO, João L. R. (orgs.). **Na trama das redes: Política e negócios no Império Português. Séculos XVI-XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

HESPANHA, António Manuel. **A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes**. In.: **O antigo regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2010. p.163-188.

HESPANHA, António Manuel; XAVIER, Angela Barreto. “**As redes clientelares**”. In: MATTOSO, José (dir.). **História de Portugal: O Antigo Regime (1620-1807)**, vol. 4. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. KOSELLECK, R. **Futuro passado**. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio; 2006.

MENESES, José Newton Coelho. **Homens que não mineram: oficiais mecânicos nas Minas Gerais Setecentistas**. In.: VILLALTA, Luiz Carlos; RESENDE, Maria Efigênia Lage. **As Minas Setecentistas V. 1**. Belo Horizonte, 2007. p. 337-399. MIRANDA.

Luiz Francisco Albuquerque de; RIBEIRO. Natália Cristina Santos. A História dos governadores da capitania de minas gerais nas instruções de José João Teixeira Coelho. **Clio: Revista de Pesquisa Histórica - CLIO** (Recife. Online), ISSN: 2525-5649, vol. 39, p. 468-489, Jan-Jun, 2021.

MONTEIRO, Nuno. **As reformas na monarquia pluricontinental portuguesa: de Pombal a dom Rodrigo de Sousa Coutinho**. In.: **O Brasil Colonial volume 3 / organização João Luís Ribeiro Fragoso; Maria de Fátima Gouvêa. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.**

RIBEIRO, Natália Cristina Santos. **Diagnósticos históricos do Governo Colonial: Estudo da obra de José João Teixeira Coelho - Minas Gerais, século XVIII / Natália Cristina Santos Ribeiro; orientador Luiz Francisco Albuquerque de Miranda. -- São João del-Rei, 2018.**

RUSSELL-WOOD, A. J. R. “Centros e periferias no mundo luso brasileiro: 1500-1808”. **Revista Brasileira de História**, vol. 18, n. 36. São Paulo: ANPUH/Humanitas Publicações, 1998.

SOUZA, Laura de Mello e. **O sol e a sombra**: política e administração na América portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

PAULA, João Antônio de. A mineração de ouro em Minas Gerais do século XVIII. In.: VILLALTA, Luiz Carlos; RESENDE, Maria Efigênia Lage. **As Minas Setecentistas** V. 1. Belo Horizonte, 2007. p. 279-301.

PEREIRA, Marcos Aurélio. Da arte de governar bem ou mal. A necessidade do Estado e o exercício da justiça no alvorecer das minas. **Revista de História**- São Paulo. 2018, n.177.

Análise do discurso contra o Protestantismo produzido no Jornal Santuário da Trindade (1922-1931)

Paulo Afonso Tavares⁵⁷

Introdução

No final do século XIX e início do século XX ocorreram em Goiás conflitos entre católicos e protestantes. Conflitos que se intensificaram após o fim do Regime de Padroado Régio no ano de 1890, resultado da Proclamação da República (1889), evento que abalou a igreja Católica.

As notáveis mudanças de posicionamento político e religioso da Ordem Redentorista em Goiás são fruto de um momento delicado da Igreja goiana que se confunde com as relações ora conflituosas, ora harmoniosas, entre os poderes civil e eclesiástico. Contexto este, não coincidentemente, de chegada dos redentoristas a Goiás. Os primeiros trinta anos dessa congregação em solo goiano, tanto quanto as mudanças que objetivamos expor neste artigo, coincidem com a passagem de três bispos pela diocese de Goiás, e, com eles, de mudanças políticas significativas pelas quais o estado passou, gerando diferentes relações entre Estado e Igreja regionais. Acreditamos que tais mudanças, tanto episcopais quanto econômicas e políticas, foram de fundamental relevância para as mudanças de posicionamento dos religiosos redentoristas, evidenciadas no jornal “Santuário da Trindade” (FILHO, 2011, p. 898).

Com a mudança de regime no Brasil, uma das atitudes do governo provisório foi a separação oficial entre Igreja e Estado, processo que já se encontrava em discussão no parlamento brasileiro por anos a fim de modernizar o país. Essa implantação trouxe novas mudanças para o país, uma delas sendo o incentivo a imigração, propiciando o aumento da entrada de protestantes no Brasil. A Igreja Católica observou o protestantismo como o principal obstáculo para a manutenção do monopólio religioso católico no Brasil, gerando grande conflito entre as duas vertentes religiosas.

De acordo com Gonçalves (2021), o protestantismo goiano teve grande influência nas diversas camadas populares. A forma de expansão do protestantismo inicial, foi marcado pela distribuição de folhetos evangelísticos de modo gratuito e na venda de bíblias por meio da colportagem. Porém, o avanço Protestante em terras goianas não foi bem aceito pela Igreja Católica, o conflito entre as duas

⁵⁷ Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Mestre em Ciências da Religião e mestrando em Desenvolvimento e Planejamento Territorial pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC GOIÁS). Graduado em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo (PUC Goiás) e Filosofia (Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás – IFITEG). E-mail: jor.pauloafonso@gmail.com. O aluno é orientando da Professora Dra. Cristina de Cássia Pereira de Moraes.

matrizes do Cristianismo envolveu aspectos políticos, sociais e culturais, disputa que ocorreu entre o fim do século XIX e início do XX.

Durante o bispado de Dom Prudêncio, o relacionamento entre Igreja e Estado começou a se estreitar novamente. Além de possuir características marcadamente “menos europeias” no trato com o povo e com a política, Dom Prudêncio defendia abertamente que “embora o pacto fundamental que nos rege tenha separado a Igreja do Estado, não quer isto, contudo, dizer que os dois poderes sejam inimigos. Em vez de haver antagonismos, deve existir verdadeira união entre ambos”.

Essa reaproximação entre Igreja e Estado em Goiás permitiu tanto uma maior tranquilidade para as ações pastorais, seja de religiosos ou diocesanos, como também garantiu novos subsídios estatais para a manutenção das “obras pias” da Igreja. Esses subsídios e auxílios financeiros por parte do Estado se deram, principalmente, na subvenção de seminários e colégios católicos, bem como na criação e edição de novos jornais ligados à Igreja. Em fevereiro de 1909, Dom Prudêncio comprou por 1:100\$000 réis uma tipografia dos Caiado, e através dela voltou a publicar o antigo semanário "O Lidador". Este, em 1922, daria lugar ao novo jornal editado pela Ordem Redentorista: o "Santuário da Trindade". (FILHO, 2011, p. 906).

De acordo com Cardoso et al. (2021), Análise de Conteúdo é um excelente método quando o objetivo for analisar os dados provenientes das comunicações, buscando compreender os significados e os sentidos das mensagens, que vão além de uma leitura comum.

O objetivo deste artigo é analisar o discurso produzido no Jornal Santuário da Trindade contra o Protestantismo, através da metodologia criada pela Laurence Bardin, ou seja, a análise de conteúdo, que visa descrever o conteúdo da mensagem transmitida.

A chegada do Protestantismo no Brasil

A história do protestantismo brasileiro esteve ligada às ações expansionistas Norte-Americana e Europeia. O avanço do protestantismo se sustentava no discurso de que o movimento representava uma transição para uma sociedade moderna. Enquanto o catolicismo representava ruralidade, atraso, medievalidade e conservadorismo político e cultural, o protestantismo era sinal de urbanização, progresso, capitalismo, industrialização e modernidade.

O protestantismo no Brasil tem seu “Genesis” em um contato com uma leva de huguenotes. No ano de 1555, os franceses planejaram se fixar permanentemente na baía da Guanabara, mas conflitos com nativos e portugueses levou a um grande entrave para o fortalecimento da expansão da tolerância religiosa e a estabilidade protestante. Outros protestantes no Brasil também tentaram, a partir de 1630, no Nordeste, com a colônia holandesa, sob forte liderança de Maurício de Nassau, protestante. Mas essa experiência também chegou seu fim em 1654, após a derrota de Nassau por meio de combate contra nativos, negros e portugueses (GONÇALVES, 2021, p. 150).

Um momento importante para o protestantismo entrar no Brasil foi a fuga da família real portuguesa de Lisboa para o Rio de Janeiro em 1808. A família real teve apoio da Inglaterra, porém sua mobilização de tropas e frotas não foi altruísta, já que suas intenções religiosas e comerciais levaram à assinatura do Tratado de Livre Comércio, possibilitando assim a abertura e livre acesso para o comércio, navegação e liberdade religiosa no Brasil. Está registrado no Registro do artigo XII do Tratado de Comércio e Navegação:

Sua Alteza Real, o Príncipe Regente de Portugal, declara, e se obriga no seu próprio nome, e no de seus herdeiros e sucessores, que os vassallos de Sua majestade Britânica, residentes nos seus territórios e domínios, não serão perturbados, inquietados, perseguidos, ou molestados por causa da sua religião, mas antes terão perfeita liberdade de consciência e licença para assistirem e celebrarem o serviço divino em honra do Todo-Poderoso Deus, quer seja dentro de suas casas particulares, quer nas suas igrejas e capelas, que Sua Alteza Real agora, e para sempre graciosamente lhes concede a permissão de edificarem e manterem dentro dos seus domínios. [...] Ademais estipulou-se que nem os vassallos da Grã-Bretanha, nem quaisquer outros estrangeiros de comunhão diferente da religião dominante nos domínios de Portugal serão perseguidos, ou inquietados por matérias de consciência, tanto no que concerne às suas pessoas como suas propriedades, enquanto se conduzirem com ordem, decência e moralidade e de modo adequado aos usos do país, e ao seu estabelecimento religioso e político. Porém, se se provar que eles pregam ou declamam publicamente contra a religião católica, ou que eles procuram fazer prosélitos (sic), ou conversões, as pessoas que assim delinquirem poderão, manifestando-se o seu delito, ser mandadas sair do país, em que a ofensa tiver sido cometida [...] (REILY. Apud: ASTE, 2003, p. 47-48.) (GONÇALVES, 2021, p. 151).

Uma outra linha de protestantes que surgiu no país foi o chamado Protestantismo de Imigração, que ocorreu em um surto imigratório para o Brasil em função da demanda de mão de obra especializada, já que o imperador tinha interesse em expandir a colonização do interior e a necessidade de suprir o volume necessário das elites para mais trabalhadores teve um peso relevante no incentivo aos imigrantes no país. Dessa forma, o descuido com relação a imigração possibilitou a difusão do protestantismo através de tratados estabelecidos a partir de 1810, que, através de alianças comerciais, propiciou a implantação dos ideais religiosos que estavam em total desacordo em outro momento.

Um fator de destaque sobre o Protestantismo de Imigração no Brasil é a carência de conhecimento bíblico encontrada por ministros na população, as ações que foram tomadas após tais ministros perceberem a referida carência foi a utilização da bíblia para criar um acercamento entre os ministros e as comunidades, mas não surtiu um bom efeito entre os católicos que viram nisto um problema, assim levando a conflitos:

A luta pelo espaço religioso na sociedade desenrolou-se em três níveis: o polêmico, o educacional e o proselitista. O educacional se desenvolveu em dois outros níveis: o ideológico, cujo objetivo era introduzir elementos transformadores na cultura brasileira a partir dos escalões mais elevados e o instrumental, cujo objetivo era auxiliar o proselitismo e a manutenção do culto protestante na chamada inferior da população [...]. O proselitismo, isto é, o esforço desenvolvido pelos protestantes para converter os católicos, o que constituiu um confronto direto com a igreja católica, uma vez que se tratava de princípios de fé e procedimentos religiosos profundamente arraigados em três séculos livres de concorrência [...]. A polêmica, estabelecida no início do protestantismo no Brasil, irá caracterizá-lo quase que de modo definitivo, acompanhando o protestantismo brasileiro ao longo de sua história, se não explicita, pelo menos latente como componente do “espírito protestante” (GONÇALVES, 2021, p. 153).

Protestantismo em Goiás

A entrada do protestantismo se deu no Brasil de duas formas, uma foi com a Proclamação da República, e outra com a imigração alemã no século XIX, que trouxe centenas de protestantes para o Brasil, principalmente na região sul. Como Goiás não foi alvo de colônias estrangeiras, apenas no final do século XIX que os primeiros missionários protestantes adentraram no estado através de missões. Os missionários protestantes de modo geral chegaram em Goiás com o objetivo de conhecer o povo sertanejo e oferecer para o mesmo uma alternativa cultural e religiosa mais aderente a vida social da população local, diminuindo assim a influência romana na região, considerada isolada religiosamente falando, em função de sua localidade.

A essência dessa expansão do protestantismo ocorreu pela distribuição de bíblias, já que as mesmas eram utilizadas para a propagação e pregação do evangelho, onde era apresentado um discurso pautado no desenvolvimento e progresso. Esse discurso se encontrava com as ideias apresentadas por José Leopoldo de Bulhões, que tinha forte relação com liberalismo e maçonaria, e que apoiou o protestantismo na proposta de progresso para a população. A oligarquia dominante em Goiás, na época, era a dos Bulhões, o que influenciou muito a geração de conflitos com o bispado de Dom Eduardo Duarte Silva.

O trabalho de Colportagem certamente se tornou a ferramenta ou método mais utilizado pelos missionários protestantes no Brasil. Os missionários utilizavam deste método de "porta em porta" para pregar os princípios e modo de vida modo vida compatível com a pregação evangélica.¹³ Assim suas visitas, de porta em porta, nas várias regiões, ou para uma população específica, tinha o objetivo de difundir a fé protestante aos ouvintes. (GONÇALVES, 2021, p. 159).

Apesar do protestantismo contar com o auxílio dos Bulhões no conflito com o catolicismo, a ideia de que o protestantismo fosse um caminho de desenvolvimento e progresso não triunfou no país. Porém foi necessário pelo Catolicismo não apenas se afirmar como uma instituição que garantiria

uma transição segura para uma era moderna, no sentido de guardar bons costumes e a cultura nacional, como também evidenciar os riscos em aceitar o protestantismo para a cultura brasileira.

De fato, a sobrevivência financeira da diocese goiana, nesse delicado momento histórico, dependia de uma fonte de renda regular. “Para os padres seculares, em suas despesas, havia ainda o dízimo, e outras formas de colaboração dos fiéis, dinheiro curto, em um estado com pouca circulação monetária” (VAZ, 1997, p. 81). Para o restante da diocese, todavia, o que excedia em bens patrimoniais, faltava em condições financeiras para sua manutenção. A primeira solução viável encontrada por Dom Eduardo foi o “aforamento” de terras paroquiais. (FILHO, 2011, p. 900).

A Igreja Católica e a Imprensa

Analisando a literatura, muitos autores comentam que no período de instituição do Estado laico que foi proposta pela Constituição de 1891, ano que deu fim ao sistema de padroado régio, não houve uma separação rígida entre Estado e Igreja como seria necessário, mesmo por que a separação não afetou a devoção de fiéis, que continuaram a requisitar os sacramentos, frequentar festas religiosas e cultuar santos do catolicismo. Mesmo com a devoção fiel dos seguidores, a situação imposta foi um forte motivador para que a Igreja Católica revisse sua estratégia para não perder influência na sociedade.

No que diz respeito a essa não separação rígida – ou comunhão – entre o Estado e a Igreja Católica, o jornal Santuário da Trindade corrobora, constituindo-se numa fonte interessante para a percepção da relação ainda bastante estreita de cumplicidade e ajuda mútua entre estas instituições, já na década de 1920. Por meio de suas matérias é perceptível a “função” da Igreja como colaboradora do programa nacional a fim de formar boas cidadãs e bons cidadãos, zelosos dos deveres para com a pátria, a família e o trabalho e, por seu turno, a Igreja contava com o Estado para manter a ideia de uma identidade nacional, pautada nos valores da Igreja, mantendo seu status quo de “religião do povo brasileiro”. (GALVÃO, 2015, p. 24).

A Igreja Católica, preocupada com todas as mudanças políticas na época e também com o contexto religioso que estava em transformações, com outras denominações aparecendo, como o protestantismo, espiritismo, etc., entendeu que o jornal Santuário da Trindade era uma forma eficaz de continuar realizando sua influência na população local.

Diante disso, se fazia necessário reforçar os preceitos católicos por meio de discursos, buscando convencer a população do perigo iminente dessas transformações. Nesse sentido, a fim de evitar a degeneração dos tempos e moralizar os costumes, o Santuário da Trindade oferecia, dentre os variados assuntos moralizantes, diferentes conselhos sobre a educação das crianças e normas de comportamento para moças, rapazes, cônjuges etc. Outra preocupação constante era a formação das/os fiéis no tocante ao patriotismo, dentro do ideal religioso de civilidade. (GALVÃO, 2021, p. 4).

A Igreja Católica tinha uma forte admiração pela imprensa, e utilizava deste meio como principal estratégia de disseminação e controle de seus costumes. O jornal Santuário da Trindade era visto, conforme supracitado, como uma forma de difundir os costumes tradicionais religiosos e também como uma estratégia contra os “inimigos da Igreja”. O poema abaixo, foi publicado no jornal em 07 de março de 1925, de autoria de Gonçalves Crespo, e mostra como a igreja tinha admiração pela imprensa.

“A IMPRENSA
Eu sou a Imprensa,
Deusa sublime,
Que face a face
Castiga o crime!
Sou a palavra
Da san verdade
Na grande luta
Da Liberdade.

Estendo o braço
Para os vencidos,
Enxugo o pranto
Dos oprimidos...
Eu sou a Imprensa
Deusa sublime
Que face a face
Castiga o crime!

Não tenho Patria.
Mas tenho berço:
De frente erguida
Corro o Universo:
Não há thesouro
Que me fascine,
Nem ameaça
Que me fulmine.

Para os Tyrannos
Sou a vingança.
P'ra os victimados
Sou a esperança...
Eu sou a aurora
Da Liberdade,
Eu sou a Imprensa,
Eu sou Verdade!”

A igreja também tinha a preocupação com relação a outros meios de comunicação, e em função disso, o Jornal Santuário da Trindade veiculava com grande frequência textos de papas, como o papa Leão XIII e Bento XV, bispos estrangeiros e, também, de autoridades públicas, que serviam aos preceitos católicos. Essas notas se eram um manual, não só para a imprensa, diferenciando a “boa imprensa” da “má imprensa” como também para os fiéis, conforme os trechos abaixo.

Boa imprensa.

1. - Pedir a Deus, nas suas orações, que illumine os jornalistas catholicos e desperte nos fieis a verdadeira comprehensão dos seus deveres para com a boa imprensa.
 2. - Assignar o jornal catholico e PAGAR a respectiva assignatura.
 3. - Quando não houver meios de tomar por si só a assignatura, assignal-a de sociedade com duas ou tres pessoas amigas.
 4. - Recommendar o jornal aos amigos e conhecidos, e angariar-lhe o maior numero possível de assignaturas.
 5. - Nunca inutilisar o jornal depois de lido, mas passal-o sempre a outras mãos, ou mandal-o pelo correio para os asylos, cadeias, etc.
 6. - Mandar o jornal a amigos indifferentes em materia religiosa, assignalando com lapis de côr os artigos mais importantes.
 7. - Fazer em toda parte o elogio do jornal catholico e nunca dizer mal delle.
 8. - Preferil-o sempre para a publicação de annuncios de missas, enterros, agradecimentos, etc.
 9. - Lel-o em publico sem respeito humano e pedil-o aos vendedores avulsos.
 10. - Comprar de preferencia nas casas commerciaes, que fazem annuncio no jornal catholico, e dizer sempre que compram o producto, porque o viram annunciado no jornal catholico.
 11. - Si for possível, subsidiar com donativos pecuniarios a empreza do jornal.
 12. - Mandar-lhe todas as noticias que se saibam e se julguem de interesse publico.
- (Publicado em vários jornaes) (SANTUARIO DA TRINDADE, 1929, n. 326, p. 3) (GALVÃO, 2021, p. 5).

“Si é verdade o proverbio: Dize-me com quem andas que te direi quem és, não o é menos o axioma: Dize-me o que lês e te direi igualmente quem és” (SANTUARIO DA TRINDADE, 1925, n. 93, p. 1 *apud* GALVÃO, 2021, p. 5).

A má imprensa, a officina do demonio.

No dia 8 de setembro de 1901 foi assassinado Mac Kinley, presidente dos Estados Unidos da America do Norte. E Mac Kinley não era um tyranno, homem mau e opressor do povo. Muito pelo contrario. Todos reconheciam nelle um caracter nobre, bondoso e caridoso. Porque então foi assassinado? A pergunta tem sua resposta no facto de o assassino ter sido leitor assiduo de folhetos anarchistas, que glorificava, o crime e o aconselhavam. Pio IX disse uma grande verdade quando chamou de “officinas do demonio” as typographias que estão em serviço da má imprensa. (Do “Lar Catholico”) (SANTUARIO DA TRINDADE, 1929, n. 294, p. 3 *apud* GALVÃO, 2021, p. 6).

É possível perceber como a imprensa católica foi imbatível em suas manifestações, sua definição de boa e má imprensa se dava basicamente por aquelas que utilizavam os preceitos católicos. o Catolicismo, não encontrou seu equivalente de “má imprensa” dos ditos “inimigos da Igreja”, o que colaborou para que o jornal Santuário da Trindade fosse um grande combatente contra o Protestantismo, conforme será evidenciado no próximo tópico.

O discurso do jornal Santuário da Trindade

A igreja Católica deu três respostas à expansão protestante: 1) pela ação do clero com os fiéis; 2) pelas ações missionárias; 3) através da imprensa. Os protestantes afetados, e até mesmo os clérigos, relataram dificuldades envolvendo a população local, com casos até de protestantes sendo roubados, em função do trabalho desenvolvido pelo clero, párocos e missionários católicos, que influenciavam essas pessoas. Em 1920, houve a publicação do jornal Santuário da Trindade pela congregação, sendo uma campanha aberta contra o protestantismo e demais inimigos da Igreja Católica. Essa publicação deixou evidente a estratégia da igreja católica não apenas para continuar como religião predominante no Brasil, mas para influenciar seus leitores e seguidores sobre o papel que o catolicismo desempenhava para a consolidação da nação brasileira.

O jornal foi lançado em Campininha das Flores, atual Campinas, no bispado de Dom Prudêncio, foi fundado pelo padre João Batista Kiermaier, que antes já havia sido redator de outro periódico bem-sucedido, o semanário Santuário d'Apparecida.

Em sua primeiríssima coluna, intitulada “O nosso programma”, a folha anuncia seus principais pressupostos: “aumentar nos católicos o conhecimento da Religião e o amor à Igreja, a fidelidade no cumprimento dos deveres religiosos e o interesse pelas cousas da Religião” são também suas intenções “repelir as agressões contra a Religião e prevenir os catholicos contra os laços que lhes armam os inimigos da Igreja”⁹ (Santuário da Trindade. Ano 1, n. 1. 01/07/1922). Tentando cumprir estes propósitos, em suas edições veiculava, além das “cousas da religião”, vários conselhos sobre a educação das crianças, normas de comportamento para moças e moços, uma variada gama de informações e notícias sobre o estado de Goiás, o Brasil e o mundo. Trazia também, em sua página final, um espaço para as anedotas e anúncios propagandísticos – geralmente de colégios católicos, venda de livros etc – e, espalhados por grande parte do jornal, uma série de matérias sobre os males e perigos do protestantismo, do espiritismo, do curandeirismo, dentre outras manifestações religiosas e seculares, “inimigas da Igreja”. (GALVÃO, 2013, p. 5).

O jornal possuía 4 páginas, cada uma divididas em 4 colunas e a linguagem utilizada pelos colaboradores e redatores era simples e de fácil compreensão. A folha tinha seções fixas, que estavam presentes em todas as edições, que são: “Notas do Santuário”, “Expediente”, “Reflexões”, “Funções Religiosas do Santuário da Santíssima Trindade”, “Notícias Religiosas”, “Missões”, “Notícias Várias”, “Leituras Amenas”, “Anedotas” e “Anúncios”. Também tinha seções livres, onde tinham notícias ocasionais ou próprias de cada edição, de acordo com os temas abordados.

O periódico nasceu com o claro objetivo de propagar e consolidar ainda mais a religião católica e repelir as manifestações contrárias, consideradas, portanto, como “inimigas da Igreja”. Estas intenções estão impressas de forma “subliminar” em outros assuntos, que tratam aparentemente de outras coisas. Mesmo assim, é possível analisar a intenção de evangelizar, moralizar e disciplinar

os leitores. Dentre os assuntos que mais apareciam na revista, estão: Notícias sobre o Brasil; Notícias sobre o estado de Goiás; Notícias internacionais; Combate às práticas religiosas não católicas; Educação moralizante para adultos; Notícias de Campinas - GO; Uso de outros jornais como fonte; Como pais e mães devem educar as crianças; Notícias relativas ao Centenário da Independência; - Estado e Igreja; Construção do Cristo Redentor; Relação conflituosa entre fiéis e sacerdotes.

A campanha contra o protestantismo no jornal Santuário da Trindade desenvolveu-se sob dois argumentos centrais: o argumento religioso, que girava em torno de questões teológicas, e que falava sobre o culto aos santos e à Virgem Maria, a crença em milagres e na Eucaristia, falsificação da bíblia pelos protestantes, e acusações sobre o protestantismo ser movimento demoníaco, e o argumento patriótico, sendo possível notar nas páginas do Santuário da Trindade várias notas, colunas e matérias contra o protestantismo, onde o argumento não é religioso e sim civil, onde é informado que os brasileiros que aderissem o protestantismo não seria apenas um traidor da “religião verdadeira” mas também da pátria, como é possível observar nos trechos abaixo.

Que dirão os protestantes ao lerem as notícias das festas jubilares do Cardeal Arcoverde, a visita que a elle fez o presidente da República junto com todos os membros do governo, o discurso do presidente da República em que elle diz que a quase unanimidade do povo brasileiro é catholica e não precisa envergonhar-se nem arreponder-se disto? Certamente tudo isto e todo o entusiasmo religioso em que vibrou a Capital Federal mostram que a religião do Brazil é a Religião Catholica e que um brasileiro que se torna protestante é traidor não somente de Deus e da Religião, mas também da pátria. (FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Traidores da pátria. Santuário da Trindade, Ano 2, n. 50. Campinas-GO, 8 de março de 1924, p. 3). (FILHO e XAVIER, 2020, p. 157).

Certamente quem tiver amor ao Brazil, não pode ser amigo nem crente destes homens de duas caras e vendedores de bíblias falsificadas. (KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Reflexões. Santuário da Trindade, Ano 2, n. 37. Campinas-GO, 17 de novembro de 1923, p. 2). (FILHO e XAVIER, 2020, p. 157).

Disse o célebre escriptor político Emilio Castelar: “A religião protestante é a eterna inimiga da minha patria, da minha raça, da minha historia”. – O brasileiro que se tornar protestante ou de quaisquer maneira favorecer os protestantes, é trahidor de seu Deus, trahidor de sua patria, trahidor de sua propria alma. (FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Na Brécha. Santuário da Trindade, Ano 2, n. 63. Campinas-GO, 14 de junho de 1924, p. 2). (FILHO e XAVIER, 2020, p. 157).

Esse tipo de apelo ao sentimento cívico com um tom religioso ressalta o dever cívico e religioso proposto pelo nacionalismo católico. Nesses argumentos também é possível observar a necessidade de atribuir ao protestantismo um risco que não seria corrido apenas pela igreja, mas por toda a nação. Esse argumento tinha como objetivo ressaltar que do ponto de vista cívico, com relação às ideias de progresso e modernização defendidas pelo protestantismo, seria mais viável a

manutenção do catolicismo do que permitir a expansão do protestantismo no Brasil, que, segundo os editores, seria uma ação mais política do que religiosa, o que colocaria em risco a unidade nacional.

Mais de uma vez temos demonstrado que os brasileiros, que de qualquer modo favorecem a propaganda dos protestantes norteamericanos, não são patriotas. [...] Certo é que o protestantismo norte-americano – o protestantismo europeu é muito diferente – vem trazer-nos a desordem e a anarchia, e, portanto minará infallivelmente a nossa unidade nacional e independência. Porque os ministros protestantes norte-americanos não vem ao Brasil para catechizar os bugres e pagão, mas somente para hostilizar os catholicos, semear entre nós o joio da discórdia e desunião. É portanto dever de todo brasileiro que ama sua pátria, que quer sua pátria livre e independente, combater a invasão protestante norte-americana; e como os protestantes norte-americanos fazem propaganda de sua seita em seus collegios e por meio de seus collegios, é dever nosso clamar continuamente contra estas escolas que são como subterraneos onde se prepara manhosamente a minagem da unidade nacional e, portanto, de sua soberania e liberdade. Conclusão lógica: quem proteger de qualquer modo os collegios protestantes, consciente – ou inconscientemente é traidor de sua pátria. Não vê isto quem não o quer. (KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Traidores da Pátria. Santuário da Trindade, Ano 2, n. 50. Campinas-GO, 8 de março de 1924, p. 1. Grifo nosso). (FILHO e XAVIER, 2020, p. 159).

Os missionários protestantes dos EUA vieram para o Brasil ainda na primeira metade do século XIX, porém, a primeira onda de imigração estadunidense para o Brasil, ocorreu em 1870, principalmente por conta da Guerra de Sucessão, dessa forma a leitura que a igreja católica tinha sobre os EUA terem interesse econômico pelo Brasil não era totalmente equivocada. Dessa forma, a igreja utilizou o contexto geopolítico internacional para reforçar a ideia de que os protestantes estadunidenses no Brasil não tinham outro propósito senão econômico e político, ameaçando a nação brasileira.

Anda por quasi toda parte um inimigo insidioso e traiçoeiro que tenta roubar ao povo o que tem de mais precioso, a sua Religião, e junto com ella lhe rouba o amor à pátria e a paz na própria família. Este inimigo é o protestantismo [...]. Os pregadores protestantes vêm quasi todos da América do Norte e seu fim não é cuidar de Religião, mas ganhar partido para que os Estados Unidos da América do Norte possam mais tarde predominar no Brasil. Assim já fizeram no México e em outros paízes. Se elles quizessem mesmo tratar de religião deviam ficar no paíz delles, onde há vinte vezes mais pagãos e gente sem Religião que no Brazil. (KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Reflexões. Santuário da Trindade, Ano 1, n. 2. Campinas-GO, 15 de julho de 1922, p. 1). (FILHO e XAVIER, 2020, p. 159).

[...] Como explicar então tanto zelo dos pastores protestantes em fundar collegios no Brasil, associações christãs de moços e moças para converter nossa pátria? O fim é outro: é conquistar o Brasil para a América do Norte, é fazer conosco como fizeram com Cuba, com o México, América Central, etc. O deus e religião do americano é o commercio e o ouro! (FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Na Brécha. Santuário da Trindade, Ano 3, n. 76. Campinas-GO, 20 de setembro de 1924, p. 2). (FILHO e XAVIER, 2020, p. 159).

Através da utilização desse argumento, a política internacional contribuiu para fortalecer a ideia construída pela igreja católica de que a expansão protestante seria uma ameaça para o país, e que somente o Catolicismo representaria de forma verdadeira o espírito nacionalista e a manutenção da nação, e que, portanto, deveria ser defendido. Dessa forma, o discurso protestante foi deslegitimado, abrindo caminho para a igreja Católica se apresentar como único caminho seguro e confiável para a modernização do país.

Cabe apontar, ainda, um outro exemplo. Em um espaço dedicado à reflexão acerca do presépio, Pe. Ferreira José Lopes, o editor, afirma que:

A escola mais moderna que podemos desejar é justamente a mais antiga que existe: a escola do presépio. Para os males presentes da humanidade são actualíssimas as lições do pequeno metre reclinado em palhinhas. Lições de humildade, obediência, respeito à autoridade, de caridade, amor à pobreza, de abnegação de todas as virtudes, numa palavra. E esse pensamento não é somente nosso, mas até de acatholicos. Eis o que diz um socialista: “A fé christã é a única força capaz de transformar o indivíduo e a sociedade. O evangelho no qual eu creio é antiquíssimo. Elle foi proclamado por um lavrador, por um homem que conhece a realidade da vida. Foi proclamado pelo Carpinteiro de Nazareth. Nós temos necessidade de ir ter com Aquelle que dá a vida e que veio a este mundo afim de que também nós a tivéssemos (FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Na Brécha. Santuário da Trindade, Ano 4, n. 138. Campinas-GO, 26 de dezembro de 1925, p. 1) (FILHO, 2020, 335).

Vê-se que, o esforço de membros do clérigo católico por associar o protestantismo ao que há de mais negativo na modernidade, serve para apontar, por outro lado, que o catolicismo, de uma tradição muito mais antiga, poderia contribuir de forma muito mais acintosa para os modernos, pelo exemplo dos valores elencados. É certo, afirma Filho (2020), que resta claro o incômodo dos católicos de pertencerem ao “passado”, enquanto os protestantes costumavam ser associados à modernidade.

Assim, o que se percebe é a apropriação do termo “moderno” por parte dos católicos, no esforço de apontar para a importância de se compreender o catolicismo não como algo preso ao passado, necessariamente, mas sim como algo que atravessou séculos e segue como uma instituição viva e atual.

Trata-se, assim, de se destacar a sobrevivência dos católicos a todas as intempéries e dificuldades que teriam enfrentado ao longo da história. Pretende-se, então, construir um discurso de superação das atribulações e inevitabilidade das transformações sociais. Assim, outro padre escreveu, em 1924:

Os perseguidores de hoje procuram destruir a Igreja por meio de insultos, escarneos e calúnias: chamam de ignorantes e atrasados os crentes, tratam de antiquadas e ridículas as doutrinas da Igreja e seus sacramentos, calúniam e insultam os sacerdotes. Mas estes perseguidores estão passando e a Igreja fica: passaram os poderosos imperadores, foram-se e vão-se uns após outros, os furiosos inimigos da Igreja acabam seus ataques, emmudece a sua língua e não conseguiram fazer mal à

Egreja. Fizeram soffrer seos ministros, talvez fizeram perder a fé a alguns catholicos fracos, mas a Egreja não succumbe, antes vive e vence (KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Reflexões. Santuário da Trindade, Ano 2, n. 52. Campinas-GO, 22 de março de 1924, p. 2) (FILHO, 2020, 251).

A proposta, então, não é promover um pensamento de que o catolicismo é uma religião que se transforma. Pelo contrário: trata-se de afirmar a imutabilidade do mesmo, que resistiria independente das transformações que o mundo sofresse. O preço a se pagar para se manter como instituição é a adaptabilidade.

Considerações Finais

O início da era republicana no Brasil favoreceu a expansão do protestantismo no país: de um lado, o reconhecimento do pensamento liberal favorecia a pluralidade religiosa legalizada, quebrando com a histórica dominação católica; por outro lado, a ânsia pela modernização do Brasil, um processo que foi progressivamente migrando do litoral para o sertão, e que acabou abrindo espaço para uma disputa pela legitimidade do discurso do moderno e do nacional, algo com o qual o protestantismo já era familiarizado desde o século XIX. O resultado foi a necessidade de adaptação e autopreservação da Igreja Católica no Brasil, o que caminhou para um conflito e embates discursivos entre duas vertentes religiosas, com implicações nacionais e políticas.

Com a análise realizada em relatos e documentos foi possível perceber uma nítida e distinta ação de conflito entre Católicos e Protestantes, em especial no século XX. A chegada do protestantismo em Goiás foi marcada pelo grande contato nas várias camadas populares. Assim sendo, entende-se que a maior parte de seu êxito esteve atrelado à distinta forma que foi empregado, sua proliferação por meio do método de colportagem, a constante distribuição de folhetos, e o ir de porta em porta alcançou grande espaço para o protestantismo.

O jornal Santuário da Trindade mostrou os aspectos da mentalidade religiosa e social da época, sintetizados na opinião do grupo editorial e também do grupo “consumidor” do periódico. O jornal foi uma importante arma para a manutenção da igreja católica, nos trechos analisados do Santuário da Trindade percebe-se que a Igreja tentou combater, com todos os meios possíveis, os “inimigos da Religião”, oferecendo aos fiéis em suas matérias, além de suporte moral e religioso, uma visão geral não só da região, como do Brasil e também do mundo, garantindo a efetividade da arma, argumentando com fatos religiosos e políticos.

Referências

- FILHO, R.R.G., XAVIER, J.E.A. Protestantismo Vs. Catolicismo: o conflito religioso em Goiás e a Fundação da Cidade de Cristianópolis. **Revista Nós: Cultura, Estética e Linguagens** - Volume 05 - Número 01 – 1º Trimestre - 2020.
- FILHO, R. R. G. **Os Missionários Redentoristas alemães e as Expectativas de Progresso e Modernização em Goiás (Brasil, 1894-1930)**. Tese de doutorado. Niterói: UFF, 2020.
- GALVÃO, A.M.C. Mídia Impressa e discurso religioso em Goiás através do jornal *Santuário da Trindade* (1922-1931). **Anais do III Simpósio Nacional de História da UEG** / Iporá – Goiás / Agosto/2013.
- CARDOSO, M.R.G., OLIVEIRA, G.S.,GHELLI, K.G.M. Análise de Conteúdo: uma metodologia de pesquisa qualitativa. **Cadernos da Fucamp**, v.20, n.43, p.98-111/2021.
- GONÇALVES, D.R. Protestantismo vs. Catolicismo em Goiás: As relações e conflitos entre cristãos nas primeiras décadas do século XX. **XVII Simpósio Nacional da ABHR**, 2021.
- MATOS, A. S. Breve História do Protestantismo no Brasil. **Vox Faifae: Revista de Teologia da Faculdade FAIFA**, v. 3, n. 1, 2011.
- MENDONÇA, A. G. O protestantismo e suas encruzilhadas. **REVISTA USP**, São Paulo, n. 67, p. 50-67, 2005.
- RIBEIRO, Boanerges. **Protestantismo no Brasil monárquico – aspectos culturais da aceitação do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1973.
- SANTOS, M. A. N. **Trindade de Goiás – uma cidade santuário: conjunturas de um fenômeno religioso no centro-oeste brasileiro**. 1976. 259f. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia.
- SANTIROCCHI, I. D. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma. **Temporalidades**, Belo Horizonte, v. 2, n. 2, p. 24-33, agosto/dezembro, 2010.
- SANTUÁRIO DE TRINDADE. Campinas – GO, 1922-1926. n. 1-211. Coleção Convento Santo Afonso. Goiânia: Congregação do Santíssimo Senhor Redentor, Goiânia.
- MATA, S. Entre Syllabus e Kulturkampf: revisitando o ‘reformismo’ católico na Minas Gerais do Segundo Reinado. In: CHAVES, Cláudia M. & SILVEIRA, Marco A. (orgs) **Território, conflito e identidade**. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2007.
- SILVA, M. **Catolicismo e casamento civil em Goiás – 1860-1920**. Goiânia: Editora da UCG, 2009.
- VAZ, R. **Da separação Igreja-Estado em Goiás à nova cristandade. (1891-1955)**. 1997. 332f. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

As Amazonas na Literatura de Viagem do século XVI

Lecivania S. Rodrigues Silva⁵⁸

Introdução

A partir do encontro entre os colonizadores e o Brasil, começa-se a produzir a chamada literatura dos viajantes ou literatura dos cronistas, que se constituem em testemunhos, cujos registros ajudam-nos a conhecer o país. Em seu conteúdo, os relatos tendem a revelar elementos da nova terra, que trazem a imagem de uma época que se descortina no tempo sob o olhar e percepção daquele que a compõe. Como representação da realidade vivenciada, inclina-se a revelar aspectos variados da constituição e desenvolvimento da sociedade sob a perspectiva e olhar do narrador lançado nos elementos envolvidos, seja eles os personagens ou o próprio narrador, a trama, o lugar, o tempo ou quaisquer outras circunstâncias ou indícios capazes de envolver a escrita.

Na tentativa de interpretar e compreender os segredos que rodeiam as narrativas produzidas no âmbito do “descobrimento”, que a iniciativa desta pesquisa mergulha na problemática do relato de viagem: *Descobrimento do rio de Orellana* produzido pelo frei Gaspar de Carvajal entre os anos de 1541-1542. A crônica foi escrita durante a viagem comandada por Francisco Orellana⁵⁹ na qual Carvajal foi o escrivão. Essa viagem é considerada como fundadora da presença espanhola na região Amazônica por ter sido à primeira expedição a percorrer o rio Amazonas da nascente até desaguar no oceano.

As crônicas produzidas no âmbito das disputas, conquistas e expansão territorial na região Amazônica se tornaram importantes registros que trazem uma descrição panorâmica do universo amazônico incluindo as florestas e os rios, bem como introdutoras de ideias, representações e crenças específicas do imaginário europeu. Contam-nos sobre as características dos muitos povos que

⁵⁸ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás- PPGH-UFG, sob a orientação do Dr. Cristiano Nicolini. E-mail: lecivaniarodrigues@hotmail.com.

⁵⁹ Nasceu em Trujillo na Espanha em 1511. Conquistador e explorador do Peru em 1533 tiveram participação na fundação de Puerto Viejo e várias batalhas em apoio aos irmãos Pizarro, dentre essas, o cerco à Cusco (1536) e a batalha de Salinas (1538). Foi nomeado governador da província de La Culata, no ano de 1538, e reconstruiu Santiago de Guayaquil que havia sido arrasada por índios revoltosos. Chegou a Quito em 1540 e foi responsável por várias missões exploratórias na região amazônica e participou da conquista de terras para Espanha. Em 1543 volta para sua terra natal onde recebe o título de governador e capitão geral das terras descobertas. Em 1545 retorna a região amazônica com sua mulher e morre em 1546 antes de concluir a viagem vítima de uma doença desconhecida.

habitavam os imensos rios da região, bem como sua organização política, seus costumes e comércio, seus ritos e ainda reservam um significativo espaço para a criação do sobrenatural.

Pretendemos perceber a questão do olhar do narrador pelo esforço intencional de representação do que foi “achado” ou pretendia registrar sobre as índias amazonas e o universo Amazônico. O trabalho busca explicitar e inserir na discussão social as questões relacionadas às mulheres. Compreender os diferentes discursos que foram e são cultivados em diferentes espaços e tempos e as diferenças instituídas entre os sexos e as relações de poder existentes entre eles. Busca relacionar os vários momentos e personagens que se furtaram ou que influenciou nesse processo de aceitação e rejeição da mulher no meio social, a construção negativa da imagem da mulher e suas nuances, a discussão sobre as questões relacionadas às relações de gênero e sexualidade.

Teoricamente utilizamos o relato do frei Gaspar de Carvajal, mas a análise não se restringe à crônica do autor, buscamos também a comparação de diferentes crônicas e textos.

A viagem tem início no Peru no ano de 1540, foi organizada por Gonzalo Pizarro, então governador de Quito após receber informações sobre possíveis riquezas de ouro e prata e a existência do chamado País da Canela situado atrás da cordilheira dos Andes. A expedição de Francisco Orellana narrada por Gaspar de Carvajal se inicia após os desdobramentos dessa jornada maior. Começa no ano de 1541 na confluência do Rio Napo com o Rio Coca desembocando no rio Amazonas, que será percorrido desde sua nascente até desaguar no mar, dando origem ao relato *Descobrimento do rio de Orellana*.

Ao narrar os acontecimentos Carvajal vai fazendo um levantamento da região Amazônica com o propósito de despertar e atender os interesses da coroa espanhola. Dessa maneira, observa-se um discurso voltado à legitimação, cuja preocupação se eleva na configuração material e institucional dos habitantes, das belezas naturais, das riquezas, do paraíso, das amazonas.

Notamos que à medida que vai descendo o rio Amazonas, Carvajal vai registrando todas as experiências vivenciadas com forte preocupação em identificar os sujeitos participantes desses processos. Daí vai mostrando as diversas e complexas populações ameríndias que habitavam as margens dos rios, pontuando com atenção todas as especificidades dos povos nativos. Sendo importante ressaltar, que sob a premissa de suas crenças culturais, políticas e econômicas.

Nesse contexto, o relato de Carvajal abriu os olhos dos europeus para a exuberante natureza e a multiplicidade das riquezas localizadas na Amazônia, bem como transporta o mito das amazonas Greco-latina para a região.

Para tanto, recorre ao imaginário cristão medieval e mítico dos viajantes europeus que em meio à fome e as constantes batalhas com os indígenas, faz surgir à imagem de mulheres guerreiras. O registro desse encontro realça com euforia o grupo de indígenas “selvagens”, as quais ele chamou de amazonas. Tal episódio fez seu relato alcançar imensa repercussão entre os espanhóis e ganhar

relevância em histórias e notícias escritas posteriormente, pois foi o primeiro registro sobre a existência de amazonas na América.

O contexto europeu no século XVI e a produção do relato

A Europa no século XVI atravessava um período de grande efervescência em decorrência das reformas religiosas e crises econômicas e sociais que abalaram conceitos e estabeleceram uma nova visão de mundo. No século XV a Expansão Marítima impulsionou a conquista de novos territórios. Os viajantes movidos pela cobiça se lançaram ao mar enfrentando todos os perigos e os medos que povoavam o imaginário coletivo movido pelo sonho de encontrar riquezas e o paraíso na terra.

Nesta perspectiva, as viagens marítimas representavam uma ousada aventura e proporcionavam a conquista de lugares nunca antes imaginados dando origem à conquista de terras em outros continentes, inaugurando uma nova etapa no cenário europeu.

De repente, a velha Europa, abalada em suas estruturas e valores, se confronta com o “outro”. A febre das viagens aventureiras e a saga por fortunas haviam arrebatado todos os espíritos num tempo onde o maravilhoso ainda reinava e o sobrenatural povoava todas as imaginações. A busca por riquezas e o Éden instigaram as expedições ao novo continente; buscavam-se a terra da canela, o Eldorado, o reino das amazonas e a fonte da eterna juventude.

A primeira viagem dessa odisséia foi a de Vasco da Gama que representou o auge em direção à carreira das índias. Essa viagem foi retrata por Camões em *Os Lusíadas*.

Já no largo Oceano navegavam, as inquietas ondas apartando; os ventos brandamente respiravam, das naus as velas côncavas inchando; da branca espuma os mares se mostravam cobertos, onde as proas vão cortando as marítimas águas consagradas, que do gado de Próteu são cortadas. (CAMÕES, verso 19, p.5).

Desde os primeiros relatos sobre a América, se percebe equívocos e incoerências do olhar europeu sobre o novo mundo e os autóctones. O confronto com uma sociedade radicalmente diferente serviu para que o conquistador ignorasse todos os gestos, os signos, os símbolos, a cultura e organização política aqui existente, dando início à construção imaginária da figura do outro, desenhando-os como seres selvagens e monstruosos.

Para a historiadora Laura de Mello e Souza em sua obra *O Diabo e a terra de Santa Cruz* (1986, p.62), o europeu viu nas populações indígenas outra humanidade, uma humanidade inviável, aquilo que a autora denominou de “humanidade anti-humana, monstruosa, diferente, pecadora”.

O universo que se descortina confronta o real e o desconhecido, o tido como civilizado e o visto como bárbaro, o cristão e puro com o pagão e selvagem. Na concepção dos invasores, povos sem lei, sem rei, desprovidos de fé, que habitam a outra margem do oceano, margem essa, que se

configurava emblematicamente como a delimitação entre dois mundos: a Europa civilizada e a América Primitiva.

Por conseguinte, a partir da invasão, Portugal entra em disputa com a Espanha pela posse das terras recém-encontradas. Em 1494 assinam o Tratado de Tordesilhas dividindo o território e a região do atual estado da Amazônia passou ao domínio dos espanhóis que iniciaram o processo de reconhecimento e posse da região no século XVI. Sendo assim, em 1540 a Espanha delega ao governador de Quito, Gonzalo Pizarro a missão de conquistar o imaginário país do Eldorado e da Canela.

Os conquistadores espanhóis movidos pela cobiça de riquezas conquistam o México, o Chile e o Peru. A Amazônia pouco depois seria explorada por Gonzalo Pizarro e Francisco Orellana. Assim, na confluência do Rio Napo⁶⁰ a expedição de Gonzalo Pizarro se separa, eram os últimos dias do ano de 1540, quando Gonzalo Pizarro concede 57 homens a Orellana e decide confiar-lhe a missão de seguir o curso do rio Amazonas em busca de mantimentos para a tripulação que passava por grandes restrições. O frei dominicano Gaspar de Carvajal segue com a pequena tripulação de Orellana sendo o escrivão: “tudo que eu vou contar d’aqui por diante será como testemunha de vista e homem a quem Deus quis dar parte de um tão novo e nunca visto descobrimento, como é este que adiante direi”. (CARVAJAL, 1941, p. 13). Dava-se início à epopeia do “descobrimento” da Amazônia e o ressurgimento do mito. A partir destas imaginações europeias a história da Amazônia foi sendo construída como um território mítico e fabuloso.

Em visão do Paraíso (2000), Sergio Buarque de Holanda ao analisar a mentalidade dos viajantes que conquistaram a América, afirma que esses conquistadores ainda arraigados no modo de pensar medieval não renunciavam o encontro com as novas terras. Assim, diante desse novo continente, tentam justificá-lo, englobando os habitantes, a flora e a fauna reportando a explicações de cunho religioso e mitológico, algumas vezes de tradições mitológicas romanas, gregas e nórdicas.

Com isso, observamos que apesar da invasão da América ter ocorrido no auge da época moderna, as mentalidades ainda permaneciam carregada de crenças medievais. De acordo como Hollanda (1977, p.179). “Até os de mais profundo e repousado saber, se inclinavam a encarar os mundos novos sob a aparência dos modelos antigos”.

Com essa mentalidade, na descida do rio Amazonas Carvajal usou todo o seu imaginário fantasmagórico para descrever a grandeza dos rios, a riqueza da flora e da fauna e tornar-se conhecido pela história como o primeiro cronista a narrar o encontro com a tribo de indígenas guerreiras, dando origem ao mito das amazonas em terras da América ao registrar categoricamente: “A estas nós a vimos!” (CARVAJAL, 1941, p.60).

⁶⁰ Rio Napo, nasce no Equador, atravessa o Peru e deságua na margem esquerda do rio Amazonas.

As amazonas: gênero e sexualidade

Vários séculos se passaram após a então narrativa de Carvajal e até os dias atuais nos perguntamos: As amazonas é um mito ou realidade? Quem foi ou são essas mulheres? Por que foram chamadas de amazonas as *coniupiaras* ou *Icamiabas*? O fato é que um grande mistério envolve essas mulheres e carrega em si muitas curiosidades, especialmente porque o mito foi ressignificado e introduzido em nosso continente no período de conquista e exploração colonial.

Conforme escreveu Heródoto no Livro IV de sua *História*, as Amazonas eram mulheres guerreiras, habilidosas no manejo do arco e da fecha e habitavam as terras entre o mar Negro e o mar Cáspio. A origem do nome amazonas vem do grego (a-matós), que significa sem seios. Segundo algumas versões do mito, essas mulheres mutilavam um dos seios com o objetivo de alcançar maior habilidade no manuseio do arco e da flecha.

Pressupomos que o nome amazonas foi atribuído às mulheres indígenas encontradas na Amazônia por Carvajal fazendo referência ao mito das amazonas da antiguidade grego/romana. Ressalta-se que apesar dessa associação, Carvajal enfatiza que entre os indígenas elas eram conhecidas como *Coniupiara*, que significa “grandes senhoras”. Encontramos também em outros textos a denominação de *Icamiabas*, que significa mulheres sem maridos. Optamos pela nomenclatura de amazonas, pois foi o vocabulário que Carvajal usou ao longo de sua narrativa.

Trata-se, portanto, de uma projeção do imaginário cultural europeu introduzido na América que recriou o mito das amazonas sob a perspectiva do olhar lançado pelo colonizador. Os relatos do século XVI são elaborados a partir do que os cronistas veem, sendo essa visão recheada de elementos maravilhoso e estranho. Conforme afirma Swain (2007, p.86), “o estranho, identificável pela reflexão, e o maravilhoso, urdido pelo sobrenatural, inexplicável desde sempre e para sempre”.

Com efeito, o cronista retrata o território Amazônico e seus habitantes com tendências a excluir ou exagerar em certos aspectos usando uma abordagem imaginativa e fantasmagórica, na tentativa de assimilar a realidade local ao universo cultural europeu.

E é nessa aventura de busca do reconhecimento do local da representação do maravilhoso e do execrável que vamos encontrar a marca atribuída a natureza exuberante e os povos indígenas. De acordo com Souza (1986), no imaginário do colonizador europeu o Brasil representava o paraíso e o inferno; sendo que a natureza era caracterizada com paraíso por suas belezas e inferno por causa de seus habitantes com práticas tidas como demoníacas, além dessa ambiguidade, ainda existia o purgatório, local onde purgava os desviantes, os hereges e os feiticeiros da Europa.

A Crônica de Carvajal descreve o comportamento das mulheres nativas encontradas na floresta Amazônica no dia 24 de junho de 1542 na foz do rio Nhamundá. “Aqui demos de cofre na

boa terra e senhorio das amazonas” (CARVAJAL, 1941, p.58). Com isso, ele vai apresentando as amazonas como mulheres bravas, fortes e belicosas. Ele descreve-as:

A estas nós as vimos, que andavam combatendo diante de todos os índios como capitãs, e lutavam tão corajosamente que os índios não ousavam mostrar as espáduas e, ao que fugia diante de nós, o matavam a pauladas. Estas mulheres são muito alvas e altas, com o cabelo muito cumprido, entrançado e enrolado na cabeça. São muito membrudas e andam nuas em pelo, tapadas as suas vergonhas, com seus arcos e flechas nas mãos, fazendo tanta guerra como dez índios. (CARVAJAL, 1941, p.60).

Quanto à estrutura político-econômica e sociocultural, Carvajal relata que as amazonas não casavam, viviam em povoações que eram constituídas somente por mulheres, sendo aproximadamente setenta aldeias feitas de pedras e recuadas estrategicamente da costa, em algumas havia Estado, contavam com guardas para recebimento de tributos, de tempos em tempos “acasalavam”, momento em que as mulheres uniam seus corpos aos dos índios de tribos vizinhas, elas engravidavam e, se parissem meninos entregavam aos pais, se por acaso o pai rejeitasse, era morto, já as meninas eram criadas com estima e ensinamentos de como se tornar uma guerreira.

Em *Singularidades da França Antártica* (1944), o Frances André Thévet explica a origem das Amazonas brasileiras, para ele são descendentes de Pentasiléia, a rainha amazonas que liderou um grupo de amazonas na guerra de Tróia. De acordo com esse autor, apesar de não praticar o canibalismo, elas eram mulheres selvagens que torturava, matava e queimava seus prisioneiros impondo toda sua força e seu poder:

Matam os filhos machos, assim que nascem, devolvendo-os a seus prováveis pais; quanto às meninas, guardam-nas consigo, justamente como faziam as antigas amazonas da Ásia. Ordinariamente, guerreiam algumas outras nações e tratam com muita desumanidade os que caem em seu poder. Isto é, penduram-nos pelas pernas a um galho alto de árvore, onde os deixam por algum tempo; se, porém, quando tornam ao lugar do suplício os prisioneiros ainda estão, por acaso, vivos, atiram-lhes milhares de flechas. É verdade que não devoram os inimigos, como os demais selvagens, mas deitam-nos ao fogo, até os mesmos fiquem reduzidos a cinzas. No combate, as amazonas avançam lançando horríveis e espantosos gritos. Isso para amedrontar os contrários. (THEVET, 1944, p. 379).

O Cronista Gabriel Soares de Souza em *Tratado descritivo do Brasil em 1587* (1879), ao descrever os combates travados entre as mulheres guerreiras e os grupos indígenas dos Ubirajaras, também aborda essas mesmas características.

[...] e quando vão à guerra, leva cada um seu feixe d’estes páos com que peleja, e com estas armas são muito temidos dos Amoipiras, com os quais tem sempre guerra por uma banda, e pela outra com umas mulheres, que dizem ter uma só teta, que pelejam com arco e flecha, e se governam e regem sem maridos, como se diz das Amazonas; das quais não podemos alcançar mais informações, nem da vida e costumes d’estas mulheres. (SOUZA, p.315)

Saindo das crônicas e analisando outras fontes, observaremos Vera do Val em sua obra *A criação do mundo e outras lendas da Amazônia* (2008), relata a lenda do povo Baré. Segundo ela, o povo Baré surgiu a partir da união entre uma *Icamiaba* (Tipa) e Mira-boia (viajante capturado no rio Nhamundá).

Somos mulheres guerreiras, e cada uma de nós luta por dez índios. Não conhecemos o medo nem a covardia. Tiramos nosso seio direito para que não atrapalhe nossos arcos. Nesta tribo não existem homens, não precisamos deles a não ser para gerar filhos. E quando chega a hora disso aprisionamos guerreiros das tribos vizinhas. Se dessas uniões nascerem filhas mulheres, serão criadas como *Icamiabas*, guerreiras com nós; os filhos homens nós matamos, pois nos são inúteis (VAL, 2008, p. 44).

De acordo com a narrativa de Vera do Val, as *Icamiabas* não precisam de homens, praticavam sexo para a preservação da espécie e exerciam papel ativo na escolha de seus parceiros, pois tinham a preocupação de gerar filhas saudáveis para assim como elas se tornarem fortes combatentes e mulheres independentes.

Em outra versão do mito, revivida por Anísio Mello em *Estórias e lendas da Amazônia* (1962), as Amazonas iam apanhar no fundo do lago Espelho da lua, os "*muirakitãs*", uma espécie de amuleto para presentear os indígenas da tribo Guacaris com quem elas se relacionam anualmente.

No período colonial uma série de fatores oriundos do entrecruzamento de diversas etnias, diferentes visões de mundo, costumes, hábitos e crenças foram aniquilados ou modificados à medida que o processo colonizador ia avançando. Essa sociedade que então se formava vai conferir à mulher uma condição específica na vida social colonial. A mulher indígena detentora das tradições tribais, assim como as demais (brancas, pardas e negras) foram despojadas pela empresa exploratória colonial entre os séculos XVI ao XVIII e moldou as relações de gênero hierarquizadas e patriarcais onde os homens brancos detinham a força.

O projeto colonial organizado pela metrópole, a Igreja Católica e a medicina tinham como objetivo adestrar as mulheres para o convívio social. Nesse contexto, a mulher tornava-se alvo de um projeto normatizador de civilização, sob a justificativa que tinham inclinação à ação do mal. De acordo com Silva e Castilho (2014), criaram duas figuras de mulheres baseado em figuras da Bíblia: a figura de Eva associada à imagem de mulher pecadora, que representava a perversão para os homens, a sensualidade e, a imagem de Santa mãezinha, comportamento normativo que toda mulher deveria seguir voltado ao espaço doméstico, o casamento e a maternidade.

Nessa mesma linha defende Mary Del Priore (1993), segundo a autora, a preocupação do saber médico em consonância com os propósitos da Igreja era elaborar uma imagem sacramental e mística regular do feminino atrelado ao biológico e o moral buscando justificar a sexualidade ao ato de procriar.

Cabia então à medicina dar caução para Igreja a fim de disciplinar as mulheres para o ato da procriação. Apenas vazio de prazeres físicos o corpo feminino se mostraria dentro da normalidade pretendida pela medicina, e assim oco, se revelaria eficiente, útil e fecundo. Apenas como mãe, a mulher revelaria um corpo e uma alma saudáveis, sendo sua missão atender ao projeto fisiológico-moral dos médicos e à perspectiva sacramental da Igreja. (PRIORE, 1993, p. 28).

Nesse contexto, observando as narrativas elaboradas por Heródoto, Carvajal, André Thévet, Gabriel Soares Souza, Vera do Val e Anísio Mello, nota-se que as amazonas são representadas como uma figura de mulher altamente transgredida, radical e selvagem. Logo, elas representam a figura de Eva, pois negam o papel atribuído à figura feminina pelos princípios “normativos e civilizados” para assumir papéis masculinos. Sendo assim, as indígenas amazonas, podem ser consideradas perigosas, pois suas ideias e ações entravam em choque com as ideias do patriarcado, eram detentoras de um comportamento “inverso” aos padrões de normalidade impostos as mulheres nesse período

Na organização cultural das amazonas as atividades masculinas, tidas como exemplos de força e de poder, são executadas por mulheres em uma relação onde mãe e filha permanece unida em um gesto de liberdade e resistência, representando, portanto, o "sexo forte". Por isso, é um gênero feminino diferente que assume a identidade política, toma as decisões, controla a natalidade, participa da guerra, conquista territórios, luta ferozmente, seduz eroticamente.

Nessa perspectiva, as *Coniupiará/Icamiabas* são uma representação de virilidade, de luta, força, coragem, persistência e resistência. Esse comportamento descrito nas crônicas permite entender a representação da figura de mulheres com base na troca da ordem “natural” das relações. O mito nos revela uma configuração de feminilidade diferente daquela que é tida como tradicional.

As amazonas, seres abomináveis, corpos perdidos em amores doentios, núcleos de perversão, caricaturas de um masculino “natural”, visões improváveis e ou impossíveis, mulheres infelizes, fugitivas de sua própria imagem, estas representações nos falam do medo do outro (SWAIN, 2007, p.94).

Se por um lado as amazonas, temidas pelos homens por não apresentar uma feminilidade tradicional e padronizada podem ser vistas como gênero valorizado, por outro, elas representam uma transgressão das características socialmente atribuídas às mulheres, o que está estritamente vinculado à submissão e ao espaço doméstico.

Referência

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Vol. I. Petrópolis-RJ: Vozes, 1986.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**. Rio de Janeiro. Civilizações Brasileira, 2003.

CAMÕES, Luís Vaz de. Os Lusíadas. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000162.pdf>. Acesso em 20/07/2022.

CARVAJAL, Gaspar de. Descobrimento do rio de Porcelana. In: Tradução de C. de Mello Leitão. **Descobrimientos do Rio das Amazonas**. São Paulo. Editora nacional, 1941. p. 13-79.

CASTILHO, Maria Augusta de, SILVA, Leticia Ferreira da. **O Brasil colonial**: as mulheres e o imaginário social. Cordis. Mulheres na História. São Paulo, n.12, jan. /jun.2014.

CITELI, Maria Teresa. Fazendo diferenças: teorias sobre gênero, corpo e comportamento. Ensaio. **Estudos feministas**, n.9 (1). 2001.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2016.

GOELLNER, Silvana Vilodre. A produção cultural do corpo. In: Guacira Lopes Louro, Jane Felipe Neckel, Silvana Vilodre Goellner. (Orgs.). **Corpo, Gênero e sexualidade**: Um debate Contemporâneo na educação. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

HERÓDOTO. **História**. Versão para o português de J. Brito Broca. eBooksBrasil, 2006. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/historiaherodoto.pdf>. Acesso em 29/04/2020.

HOLANDA, Sergio Buarque. **Visões do paraíso**: os motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 2000.

MATOS, Maria Izilda Santos de. SOIHET, Rachael. **O corpo feminino em debate**. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.

MELLO, Anísio. **Estórias e lendas da Amazônia**. São Paulo: Editora Literart, 1962.

NOVAIS, Adauto. **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

PRIORE, Mary Del. **Ao sul do corpo, condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia**. Rio de Janeiro: Olympio, 1993.

SCOTT, Joan. História das Mulheres. In: Peter Burke. (Org.). **A Escrita da História**: Novas Perspectivas. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**. v.15, n.2, jul./dez. 1990, traduzido da versão em francês.

SCOTT, Joan. Os usos e abusos do Gênero. **Projeto História**. São Paulo, n. 45, p. 327-351, Dez. 2012, traduzido por Ana Carolina E.C. Soares.

SOIHEIT, Rachel. História das Mulheres. In: Ciro Flamarion Cardoso e Ronaldo Vainfas. (Orgs.). **Domínios da História**: Ensaio sobre teorias e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

SOUZA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Rio de Janeiro. Tipografia João Ignacio da Silva, 1879.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo. Companhia das Letras, 1986.

SWAIN, Tania Navarro. Amazonas brasileiras, impossível realidade? **UniCEUB, FACJS**, Vol. 2, N. 1. 2007.

THEVET, André. **Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América**. São Paulo. Companhia Editora Nacional, 1944.

VAL, Vera do. **A criação do mundo e outras lendas da Amazônia**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

As gerações de testemunho nas obras de Art Spiegelman

Joshua Almeida Chimiti

Meu projeto tem como objetivo analisar as possibilidades de representação do trauma em três obras do autor e quadrinista Art Spiegelman. As obras em questão são: *Maus a história de um sobrevivente* (2005) e *À sombra das torres ausentes* (2004) e *Breakdowns* (2009). O trauma é um assunto recorrente nas obras do autor, onde procuro pensar a forma como este é representado em ocasiões distintas da vida do artista.

A primeira obra a ser analisada, *Maus a história de um sobrevivente*, foi lançada e serializada entre os anos 1980 e 1991, em uma revista do cenário underground chamada *Raw*. Em 1986, uma coleção dos seis primeiros capítulos da série foi publicada, e é quando o quadrinho irá atingir o grande público. No Brasil o primeiro volume fora lançado em 1986 e o segundo no ano de 1995. Edições mais recentes contam com um volume único, em uma HQ de 296 páginas. A obra em questão ganhou o prêmio Pulitzer no ano de 1992, em uma categoria especial.

Para me debruçar sobre a vida do autor, duas obras serão de extrema relevância: *Metamaus* (2011) e *Breakdowns* (2009). *Metamaus* é uma obra escrita por Hillary Chute e Art Spiegelman, a obra foi construída em torno de entrevistas conduzidas por Chute à Spiegelman durante o ano de 2006, nela o autor discute o processo de criação de *Maus*, passando por questões que envolvem sua família e vida pessoal, o sucesso da obra, sua pesquisa e averiguação de fontes, dentre outras questões pertinentes. As principais questões que permeiam a obra são justamente os títulos dos capítulos do livro: Por que ratos? Por que o Holocausto? Por que quadrinhos? Além disso, o livro contém, esboços feitos por Spiegelman, quadrinhos exclusivos feitos para o livro, fotografias, as entrevistas que Spiegelman realizou com seu pai transcritas na íntegra e um DVD que contém dentre vários materiais as entrevistas gravadas com Vladek.

A segunda obra *Breakdowns* (2009) é de autoria de Spiegelman, onde o autor reúne um compilado de suas histórias em quadrinhos *underground*. Originalmente lançada no ano de 1977, a antiga edição contava com quadrinhos experimentais e alguns autobiográficos de Spiegelman. Já veiculava a primeira versão de *Maus* que precedeu a obra publicada em 1986 e também conta com o quadrinho *Prisioneiro do Planeta Inferno*. No ano de 2008 a editora *Pantheon Books* republica a obra agora com novo nome: *Breakdowns: Portrait of the Artist as a Young %@&*!*. A nova edição foi expandida em conteúdo, ganhando quadrinhos novos e um epílogo escrito por Spiegelman.

A segunda obra analisada, *À sombra das torres ausentes*, escrita por Spiegelman no período compreendido por 2002 até setembro de 2003, sendo publicada no ano de 2004. A obra em questão

trata do atentado às torres gêmeas no dia 11 de setembro de 2001, fato no qual Spiegelman fora testemunha ocular. No ano de 2001, o autor morava na região sul de Manhattan, próximo do local onde ficavam as torres do World Trade Center. A obra é uma forma do autor lidar com o trauma presenciado, e o autor faz isso se respaldando nas histórias em quadrinhos.

Até 11/9 meus traumas eram mais ou menos auto aplicados, mas fugir da nuvem tóxica que momentos antes pairava sobre a torre norte do World Trade Center me fez patinar na falha onde colidem História Mundial e História Pessoal – interseção sobre a qual meus pais, sobreviventes de Auschwitz, haviam me avisado quando me ensinaram a viver sempre de malas feitas. (SPIGELMAN, 2004).

A própria capa da obra reproduz uma capa que Spiegelman fizera para o jornal *The New Yorker*, seis dias após o atentado: toda preta, com as torres gêmeas em um tom mais escuro. Podemos identificar uma diferença destoante entre essa obra e *Maus*, aqui o autor não precisa recorrer a memórias, ele próprio é um testemunho visual do horror, ele vivenciou a experiência traumática. Sendo assim, podemos afirmar que em ambas as obras existe a necessidade de o autor elaborar os traumas experienciados seja indireta ou diretamente.

Maus, trata-se de uma obra que narra o genocídio judeu e os horrores da ascensão nazista. A obra possui um aspecto biográfico em que Spiegelman conta a história de seus pais, dois judeus poloneses, chamados Vladek e Anja Spiegelman. Ambos viveram durante a ascensão do nazismo e foram sobreviventes dos campos de concentração. Para a construção da história, Spiegelman divide a narrativa em dois momentos: o passado, cujo narrador é seu pai Vladek, e o presente, onde o leitor testemunha a interação entre pai e filho, no recolhimento das entrevistas para a realização da obra. Desse modo, *Maus* retrata uma história pessoal dos seus pais, onde o próprio autor é também personagem.

Um artifício narrativo utilizado por Spiegelman é a sua metáfora visual, na HQ os judeus são retratados como ratos, os nazistas como gatos, os poloneses como porcos e os estadunidenses como cachorros. De fato, o próprio autor traz na epígrafe uma citação de Adolf Hitler “Sem dúvida, os judeus são uma raça, mas não são humanos.”.

Levando em consideração que um trauma histórico como o genocídio do povo judeu, já levantou diversas pesquisas por parte dos historiadores, existe uma questão pertinente no que se refere ao limite de representação. Afinal de contas, poderia o Holocausto ser representado em quadrinhos? Para responder a esse questionamento, precisamos primeiro analisar a própria mídia em questão. Durante muito tempo os quadrinhos foram compreendidos como uma literatura inferior, um produto de massas, ou então algo destinado a um público jovem. Nesse sentido, faz-se necessário discorrer sobre o processo de legitimação das HQs, e o papel da obra *Maus* nesse processo.

Diante disso, procuro articular leituras advindas de teóricos dos *trauma studies*, como Dominick La Capra, Márcio Selligman-Silva, Hayden White, Andeas Huyssen com os teóricos dos

comic studies, Bart Beaty, Charles Hatfield, Thierry Groesteen, entre outros, pensando ainda mais especificamente nos que tratam do campo dos quadrinhos partindo do conceito do trauma, (campo que vem se consolidando como ‘traumics’) para isso o livro Dominic Davies *Introduction: Documenting Trauma in comics* (2020), e de Harriet Earle, *Comics, Trauma and the New Art of War* (2017) irão contribuir muito para a pesquisa uma vez que elaboram um levantamento de autores que pensam a partir do trauma, conflito, testemunho e narrativa relacionado com a linguagem dos quadrinhos.

No que concerne a documentação a ser analisada, me embasarei em obras de Art Spiegelman, no caso *Maus* a história de um sobrevivente (2005); *À sombra das torres ausentes* (2004); *Breakdowns* (2009); *Metamaus*⁶¹ (2011) de Art Spiegelman em conjunto com Hilary Chute, faço uso também de um conjunto de entrevistas de Art Spiegelman, reunidas no livro editado por Joseph Witek, *Art Spiegelman: Conversations* (2007). Longe de ser mais uma leitura de *Maus*, o presente projeto pensa em analisar as diferentes representações traumáticas nas obras de Spiegelman, pensando a relação e possibilidade da representação do trauma e do conflito pelos quadrinhos. seriam os quadrinhos aptos a representar eventos traumáticos? Para lidar com essa problemática, parto das considerações de Hayden White no texto *Enredo e verdade na escrita da história* (2006) que discorre se existe algum limite sobre o tipo de história que pode ser contada sobre o Holocausto. Para isso, o autor cita Berg Lang que é contrário a qualquer uso do genocídio como material de escrita poética ou ficcional.

Nas considerações de Lang qualquer expressão figurativa acrescentaria a representação ao objeto ao qual se refere. Primeiramente, se acrescenta à própria figura específica utilizada e a decisão que ela pressupõe. De acordo com Lang, a figuração produziria a estilização, que por sua vez, direcionaria atenção para o autor ou seu talento criativo. Nesse sentido, a concepção de Lang sobre a impropriedade de qualquer representação literária do genocídio deriva das distorções dos fatos da questão efetivados pelo uso da linguagem figurativa.

A partir dessas considerações, Lang avança na noção de que os eventos do genocídio nazista são “anti-representáveis”, isso porque são paradigmáticos, um tipo de evento que pode ser contado de uma maneira literal e factual. Isso pressupõe dizer que a literalidade do evento indica a diferença entre “discurso histórico”, de um lado e “representação imaginativa e seu espaço figurativo”, de outro.

Partindo desse princípio, White argumenta como *Maus* não reproduz essa estetização da qual autores como Friedlander se manifestam contrários, diferente de muitos filmes e romances que abordam à época nazista. Ao mesmo tempo se trata de um olhar irônico sobre o Holocausto, segundo o autor “essa comédia é uma obra prima de estilização, figuração e alegorização.” (WHITE, 2006, p.196).

⁶¹ Os leitores brasileiros tiveram de aguardar aproximadamente 11 anos, a edição em português da obra é de julho de 2022, pela Quadrinhos na Cia.

Nesse sentido, White (2006) vai afirmar que *Maus*, apesar de não ser uma história convencional, trata-se de uma representação de eventos reais do passado, ou pelo menos, de eventos representados como tendo verdadeiramente ocorrido. Partindo dessa premissa, White pontua como *Maus*, por procurar assimilar os eventos do Holocausto às convenções de representações de livros cômicos (histórias em quadrinhos) consegue levantar todas as questões cruciais sobre os “limites de representação” em geral.

Partindo dessa premissa, Huyssen no texto *Of Mice and Mimesis: Reading Spiegelman with Adorno* (2016), vai afirmar que Spiegelman aceita que o passado é visualmente inacessível através de representação realística. O autor leva em consideração que embora exista um consenso político, que concorde com a importância de se lembrar do genocídio dos povos judeus, preferencialmente pelo maior público possível, representações que se utilizam de cultura de massa não eram compreendidas como corretas ou apropriadas.

O autor procura elucidar este paradigma através de um exemplo, o debate entre o filme *Lista de Schindler* de Spielberg e o documentário *Shoah* de Claude Lanzmann. Segundo o autor existem validações opostas para ambos os longas metragens. Enquanto o filme de Spielberg foi reproduzido para audiências massivas, ele falha na rememoração, isso porque se trata de representação, colocando Hollywood como um substituto da “história real”. Em contrapartida, a obra de Lanzmann se recusa a representar, desse modo, compreende a memória de forma correta, justamente por se negar aos delírios de uma presença daquilo que deveria ser lembrado. Huyssen afirma que essas validações conflitantes também se devem a dicotomia modernista que coloca Hollywood e formas de cultura de massa como contrárias a formas de “alta arte”.

Segundo Huyssen, *Maus* vai enfraquecer essa dicotomia, pois Spiegelman trabalha com a linguagem dos quadrinhos que é um gênero de massa, porém sua narrativa é saturada com técnicas modernas de autorreflexão, auto ironia, rupturas no tempo da narrativa e sequências de imagem complexas. O autor então identifica *Maus* mais próximo das populares fábulas do Esopo ou até mesmo com obras de Kafka do que com produções da Disney. Entretanto, diferente de uma fábula, *Maus* não contempla seus leitores com uma moral, ao invés disso, através de recursos imagéticos e verbais o leitor é deixado com uma experiência chocante e emocional.

Hilary Chute no livro *Disaster Drawn: Visual Witness, Comics and Documentary Form* (2016) procura explorar como a forma dos quadrinhos se esforça para expressar história, particularmente histórias geradas por guerra que poderiam ser caracterizadas como traumáticas. A pergunta que norteia o livro é por que existem tantos conflitos mundiais históricos e dificuldades representados em forma de quadrinhos e como eles vieram a se tornar um lugar documental que se expande com o tempo? Ou então, como a guerra gera novas formas de testemunho visual-verbal?

Segundo a autora, uma das características dos quadrinhos que motiva seu interesse sobre como eles expressam a história é a sua estrutura impressa, sua gramática espacial composta de sarjetas, grades e painéis. Chute afirma como a justaposição dos quadros alternados com as sarjetas vazias criam uma lógica que transforma o espaço em tempo na página. Isso faz com que através da sua sintaxe espacial, quadrinhos ofereçam oportunidades de colocar pressão nas noções tradicionais de cronologia, linearidade e causalidade, assim como na ideia de que “história” possa ser um discurso fechado ou progressivo.

Analisar o quadrinho enquanto narrativa documental visual-verbal significa para a autora compreender as suas especificidades linguísticas. Os quadrinhos são compostos por desenhos em quadros que existem em uma relação espacial uns com os outros. Tipicamente os quadros estão justapostos na página com tiras de espaço vazia, conhecido como sarjeta, ou calha. Essas sarjetas são onde o leitor projeta a causalidade de quadro a quadro. Isso faz com que paradoxalmente o meio sugira uma imobilidade e simultaneamente movimento.

Por sua vez isso pressupõe uma lógica própria de leitura, Marshall McLuhan no texto *Understanding Media* (1964) considera os quadrinhos como uma forma de expressão altamente participativa, que vai de acordo com a perspectiva de Seymour Chatman no texto *Story and Discourse* (1978) que demonstra como a leitura dos quadrinhos se difere da leitura comum, porque deixa o fardo da inferência para o leitor.

Partindo dessa premissa, Groesteen propõe o princípio fundador da solidariedade icônica. Solidariedade icônica diz respeito aos elementos dos quadrinhos (imagem, texto, balão de fala, quadro, etc.) que compartilham um mesmo espaço e juntos produzem sentido. “(...)faz-se necessário reconhecer como único fundamento ontológico dos quadrinhos a conexão de uma pluralidade de imagens solidárias.” (GROESTEEN, p.27. 2015). Ou seja, essas imagens possuem uma significação se pensadas em um conjunto e tem como primeira característica compartilharem um espaço⁶². O autor identifica o quadro como unidade de referência nos quadrinhos. Normalmente o quadro é apresentado como um espaço isolado por vazios e delimitado por um requadro. “Desenhar um multirrequadro qualquer não é remeter a uma página de HQ em particular, mas a história em quadrinhos em si, ao dispositivo sobre o qual se baseia sua linguagem.” (GROESTEEN, p. 39. 2015)

Sendo assim, a concepção das imagens solidárias e a noção do quadro como unidade básica nos quadrinhos, nos ajuda a refletir sobre o processo narrativo dos mesmos. Para compreender melhor a narrativa dos quadrinhos Groesteen, elabora o conceito de artrologia. Segundo o autor, artrologia seria uma metodologia para analisar os quadrinhos como um sistema complexo. Ou seja, se distanciar dos elementos mínimos significantes e procurar observar as articulações e como cada um desses

⁶² O que para Groesteen será o sistema espaçotópico.

elementos (balão, cor, texto, quadro hiper-requadro, etc.) dialoga um com o outro e juntos eles produzem sentido.

Considerando essa gramática própria, Chute, afirma que a multiplicidade dos quadros justapostos, coloca os quadrinhos em um local distinto a outras formas documentais impressas, como a fotografia evocativa, o ensaio fotográfico, o fotojornalismo. Os quadrinhos com a sua proliferação de quadros sugerem a plenitude. Nesse sentido, a autora afirma que os quadrinhos são sobre o preenchimento, o que pode ser colocado dentro do quadro para ser mostrado.

A autora argumenta sobre como as narrativas gráficas, tem o potencial de ser poderosas justamente porque intervém contra uma cultura da invisibilização por assumir o risco de representar. Segundo Chute, isso se evidencia especificamente nos quadrinhos produzidos pós segunda guerra mundial, apesar da visão predominante de não representar o trauma pós Holocausto, podemos observar que o trauma nem sempre precisa ser sobre a desapareição, pode ser sobre plenitude, um excesso de significações.

A partir disso, Chute procura elaborar um argumento histórico. A autora alega que a força emergente de quadrinhos não-fictícios considerando as suas especificidades contemporâneas se baseiam em uma resposta ao conflito global da Segunda Guerra Mundial. Sendo assim, ela procura traçar uma história que compreende quadrinhos contemporâneos enquanto parte de uma longa trajetória de trabalhos inspirados pelo testemunho da guerra e do desastre, trabalhos que elaboraram novas formas de expressão.

Analisando essa trajetória, Chute afirma que a guerra americano-espanhola está profundamente envolvida com a história dos quadrinhos. Nos anos iniciais dos quadrinhos as convenções da forma estavam sendo estabelecidos por Joseph Pulitzer e William Randolph Hearst nos seus respectivos jornais, *New York World* e *New York Journal*. Pensando em atrair uma nova leva de leitores imigrantes a circulação de tiras cômicas nos jornais aumentou.

No ano de 1895 surge *The Yellow Kid* de Richard Felton Outcault, conhecido como o primeiro quadrinho estadunidense, no jornal *New York World*. De acordo com Chute, nesse período em que os quadrinhos debutam nas páginas de jornais, tomando uma multiplicidade de gêneros, vai se desenvolvendo paralelamente a própria imprensa reportando e noticiando a guerra, seja visualmente ou expressando suas informações gráficas. Isso nos permite afirmar que as tiras em quadrinhos dos anos iniciais estavam se desenvolvendo juntamente com reportagens sobre guerra de forma sensacionalista e visual nos jornais.

No contexto histórico da Segunda Guerra Mundial os quadrinhos tiveram uma alta nas vendas, chegando a 15 milhões de cópias por semana. Chute ressalta que muitos desses quadrinhos surgiram explicitamente no contexto da guerra. HQs dominadas pelas convenções de gênero se esforçaram para incorporar história em seus enredos. Para exemplificar, a autora faz menção a capa da edição

de março 1941 de Capitão América, que mostra o herói socando a cara de Hitler. Esse tipo de abordagem heroica da guerra iria perdurar por décadas, seja tratando de forma direta ou então se apropriando de imagens como por exemplo a nuvem de cogumelo.

Para a autora é marcante a quantidade de quadrinhos sobre a guerra, e de forma mais específica é possível notar a preponderante imagética sobre o ato de testemunhar. Como por exemplo na edição de 1946 de Superman⁶³ que mostra o herói filmando uma bomba atômica, ou então na edição de 1953 de *Vault of Horror*, que mostra passageiros de um metrô horrorizados observando uma mão decepada segurando a alça de segurança.

O desejo de lidar com a guerra através de imagens era poderoso e incipiente, e muitos trabalhos engajavam a iconografia obsessivamente, mas a história de forma indireta. (CHUTE, Hillary, 2016)

Segundo a autora por mais que a guerra fosse tratada de forma imagética, apropriando-se de várias iconografias próprias, as histórias em si abordavam o assunto indiretamente. Essa realidade até o ano de 1972, onde os quadrinhos se tornam um meio de testemunho de forma não-fictícia. Destaque para os autores Art Spiegelman e Keiji Nakazawa que abordaram a guerra de pontos culturais distintos, levando a uma nova fase na criação de formas de testemunho visual-verbal. No texto *Introduction: Documenting Trauma in comics* (2020), Dominic Davies, afirma que por mais que exista um grande repertório de formas culturais que contribuíram para as maneiras nos quais o trauma é mediado socialmente, os quadrinhos merecem um papel de destaque no que concerne refinar os padrões estéticos que permitiram às narrativas traumáticas a serem reconhecidas como tal na cultura ocidental.

Diante disso, Davies pensa a partir da obra *Maus* (1991) de Art Spiegelman, colocando-a no centro de um campo de estudos ainda em construção, que se debruça sobre o Holocausto, memória e trauma. O autor afirma como pode ser instrutivo um olhar sobre os estudos que constroem teorias a partir de leituras analíticas do quadrinho de Spiegelman. Davies cita as obras, *Traumatic Realism* (2000) de Michael Rothberg, *Family Frames* (1997) e *The Generation of Postmemory* (2012) da autora Marianne Hirsch, e afirma que elas juntamente com *Maus* colaboraram para entrelaçar os estudos de trauma com os estudos de memória e os estudos de quadrinhos.

A partir disso, Davies afirma que *Maus* tem ativamente produzido teorizações sobre as qualidades experimentais do trauma, para isso, o autor cita algumas obras que se utilizam de *Maus*, ou se inspiraram de alguma forma. Por exemplo: *Haunting Legacies* (2010) de Gabriele Schwab; *Present Past* (2003) de Andreas Huyssen; *The Belated Witness* (2006) Michael G. Levine; *Voicing the Void* (1997) de Sara Horowitz; *Visual Culture and the Holocaust* (2001) de Barbie Zelizer;

⁶³ Action Comics, #101, October 1946. Capa de Stan Kaye e Wayne Boring.

Memory Effects (2002) de Dora Apel; aparecendo até mesmo nos textos de autor referência nos *trauma studies*, Domick La Capra, *History and Memory After Auschwitz* (1998) e *Writing History, Writing Trauma* (2001). Para além disso, o autor afirma que Maus se estabelece no centro de alguns dos mais importantes estudos que atendem especificamente a relação entre quadrinhos e trauma até os dias de hoje: o artigo *Trauma and Visuality* (2007) de Katalin Órban; *Disaster Drawn* (2016) de Hilary Chute; *Comics, Trauma and the New Art of War* (2017) de Hattie Earle; *The Trauma Graphic Novel* (2017) de Andrés Romero-Jódar.

Davies reconhece então o importante papel de Maus na produção de narrativas e formas culturais que usamos para discutir, representar e documentar o trauma. O autor afirma que por suportar uma matriz complexa de leituras intersetoriais e contrativas, *Maus* se relaciona com o conceito de trauma em si. Nas considerações de Davies “O quadrinho tem gerado mudanças tão grandes no meio acadêmico, que sem dúvida, funciona como descrito por Michel Foucault, referenciando a Marx e Freud, como ‘iniciador de práticas discursivas’(...)” (DAVIES, 2020, tradução nossa).

Davies, irá ressaltar como os estudos não se limitam em apenas ler e analisar a obra *Maus*, também leem e analisam a si mesmos, elaborando camadas argumentativas e contrapondo argumentos, colaborando para uma vasta rede textual e cristalizando o discurso sobre trauma. Nesse sentido, o autor afirma como a absorção fenomenal de Maus como um local para pensar as complexidades da representação do Holocausto e de eventos traumáticos testemunham a capacidade dos quadrinhos em documentar o trauma.

Referências

BARBIERI, Danieli. **As linguagens dos quadrinhos**. Trad: Thiago de Almeida Castor do Amaral. São Paulo: Peiropólis, 2017.

BARI APARECIDA, Valéria. Capítulo 3 – Leitura, letramento e história em quadrinhos. in **O potencial das histórias em quadrinhos na formação de leitores: busca de um contraponto entre os panoramas culturais brasileiro e europeu**. Tese de mestrado (Escola de comunicação e Artes de São Paulo –ECA/USP) – USP. São Paulo, 2008 p. 107 - 138. Link: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27151/tde-27042009-121512/pt-br.php>. Acesso em 09/01/2020

BROWN, Joshua. **Of mice and memory**. Oral History Review, v. 16, p. 91-109, 1988.

CARVALHO, Beatriz Sequeira de. **O processo de legitimação cultural das histórias em quadrinhos**. Dissertação de mestrado (Dissertação em Comunicação e Artes) – USP. São Paulo, 2017. 12 -167. URL: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27154/tde-31102017-123128/pt-br.php> (Acesso em 14/01/2020).

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

GOMES, Ivan Lima. **História em quadrinhos em jornais, revistas e livros: um panorama transatlântico.** Histórias culturais do espaço atlântico séculos XVIII ao XXI.

GOMES, Ivan Lima. **Uma breve introdução à história das histórias em quadrinhos no Brasil.** In: VI Congresso Nacional de História da Mídia, 2008, Rio de Janeiro. VI Congresso Nacional de História da Mídia, 2008.

GROESTEEN, Thierry. **O sistema dos quadrinhos.** Trad: Erico Assis. Rio de Janeiro: Nova Iguaçu, 2015.

HUYSSSEN, Andreas. **Of mice and Mimesis: Reading Spiegelman with Adorno.** New German Critique, No 81, pág. 65 – 82. Duke University Press. 2000.

JABLONKA, Ivan. **Histoire et bande dessinée.** *La vie des idées.* Disponível em: <https://laviedesidees.fr/Histoire-et-bande-dessinee.html>

LACAPRA, D. **Historia y memora después de Auschwitz.** - 1a ed. - Buenos Aires. Prometeo Libros, 2009.

POSTEMA, Barbara. **Estrutura Narrativa nos quadrinhos: construindo sentido a partir de fragmentos.** Trad: Gisele Rosa. São Paulo: Peiropólis, 2018.

SARAMAGO, José. A história como ficção, a ficção como história. **Revista de Ciências Humanas.** Florianópolis: EDUFSC, n. 27, p. 09- 17, 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/view/23911>.

SPIEGELMAN, Art. **Maus, a história de um sobrevivente.** trad. Antônio de Macedo Soares. São Paulo. Companhia das Letras. 2009.

SPIEGELMAN, Art; CHUTE, Hilary. **Metamaus.** Nova Iorque. Pantheon Books. 2011.

VERGUEIRO, Waldomiro. **Uso das HQs no ensino.** In: Como usar as histórias em quadrinhos na sala de aula. Org RAMA, Angela. VERGUEIRO, Waldomiro. 4ª ed. São Paulo: Contexto, 2018. Pág. 7 – 31.

WHITE, Hayden. **O passado prático.** *ArtCultura*, v. 20, n. 37, p. 9-18, 2018. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/artcultura/article/view/47235>.

WHITE, Hayden. Enredo e verdade na escrita da história. In: MALERBA, Jurandir: **A história escrita: teoria e história da historiografia.** São Paulo: Contexto, 2006, p.191-210.

SELLIGMAN-SILVA, Márcio. Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento. In: **História Memória Literatura: o testemunho na era das catástrofes.** Org: SELLIGMAN-SILVA, Márcio. – Campinas, Sp: Editora da Unicamp, 2003.

As populações indígenas no contexto da Produção Historiográfica do IHGB no século XIX

Aline de Souza Dias⁶⁴

Introdução

Esta pesquisa tem como ponto principal a análise dos trabalhos vinculados a Revista IHGB sobre as populações indígenas durante o século XIX. O Instituto Histórico e Geográfico Brasil foi criado no ano de 1838 com o intuito de materializar a construção da nova nação brasileira. Este novo empreendimento viabilizado pelo governo imperial tinha como base a elaboração da nova historiografia brasileira pela recém elite de letrados brasileiros, voltada para a produção de trabalhos inéditos tendo em vista a necessidade de se criar uma identidade para a sociedade brasileira.

A construção da nova historiografia estava voltada para os anseios da nova elite de homens que tinha como proposta a valorização da identidade brasileira tendo em vista as suas particularidades que eram consideradas essenciais para a nova configuração da nação. A ideia dos intelectuais não era abandonar o passado, mas produzir a história do Brasil com base em uma linha evolutiva, na qual a nação estaria em pleno desenvolvimento. A construção da ideia de nação não ficou assentada na extinção da história do país enquanto colônia, naquele momento “a nova nação brasileira se reconhece enquanto continuadora de uma certa tarefa civilizadora iniciada pela colonização portuguesa.” (GUIMARÃES, 1988: 06)

Sendo assim, o governo imperial ressaltou a urgência de se dar prioridade a produção de trabalhos inéditos que foram sendo produzidas em diversos campos, como o da História, da Geografia, da Etnografia e Arqueologia. A produção de novos trabalhos permitiu que alguns intelectuais se voltassem para a temática em torno dos indígenas. Segundo Guimarães (1988), a questão indígena ocupa a maior parte dos trabalhos presentes na *Revista IHGB*. Questões relativas aos diferentes grupos, seus usos, costumes, sua língua e as diferentes experiências de catequese e mão de obra indígena estão presentes nas publicações. A temática encontrava espaço dentro do projeto de construção da nação, possibilitando pensar o lugar das populações indígenas e definindo um saber referente às diferentes etnias que seria fixada e transmitida na sociedade. (1988: 20)

Desta forma, este trabalho tem como proposta compreender como o IHGB constrói a nacionalidade a partir da produção de trabalhos acerca das populações indígenas publicadas na

⁶⁴ Licenciada em História pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás (IFG). Mestranda pelo Programa de Pós-graduação em História pela UFG (PPGH), bolsista pela Capes e orientanda do Dr. Cristiano Alencar Arrais.

Revista. Inicialmente, a pesquisa terá como foco historicizar as comunidades indígenas dentro do IHGB, através da análise das produções, destacando os mitos de origem construídos pelos intelectuais durante as primeiras décadas dos oitocentos, tendo em vista o movimento romântico da época.

Em um segundo momento, a pesquisa também seguirá para a análise de produções elaboradas dentro da Revista IHGB sobre as mudanças que ocorreram em meados dos oitocentos através das ações intervencionistas realizadas pelo governo imperial, como as leis e políticas de aldeamentos voltados para a civilização e homogeneização das comunidades indígenas. Por último, será feita uma análise do relato de viagem *A viagem ao redor do Brasil (1875-1878)* de João Severiano da Fonseca, demonstrando como que a questão indígena seguiu contornos mais amplos dentro da sociedade brasileira.

O indianismo e seu papel na construção do Estado Nacional

O movimento romântico iniciado em meados do século XVIII e ao longo no século XIX revolucionou a visão da sociedade europeia. As concepções em torno do Romantismo adquiriram contornos específicos através de uma visão contrária ao Racionalismo e Iluminismo. O romantismo surgiu em um ambiente intelectual de grande rebeldia, coincidindo com o período da Revolução Francesa na qual grandes monarquias absolutistas foram se deteriorando através da luta do povo francês. Sendo assim, o nacionalismo foi uma das questões de destaque no movimento, contribuindo para a consolidação dos estados nacionais na Europa.

De início o romantismo estava centrado apenas em atitudes e estados de espírito para depois se tornar um movimento concreto voltado para o indivíduo, na qual os autores românticos retratavam o drama humano, amores trágicos, ideais utópicos e desejos de escapismo⁶⁵. Desta forma, se o século XVIII foi marcado pela objetividade, pelo iluminismo e pela razão, o início do século XIX seria marcado pelo lirismo, pela subjetividade, pela emoção e pelo *eu*.

O termo *romântico* possuía uma tendência idealista ou poética seguindo a arte do sonho e da fantasia, valorizando as forças criativas do indivíduo e da imaginação popular. O movimento se opõe à arte equilibrada dos clássicos, se baseando na inspiração fugaz dos momentos fortes da vida subjetiva: na fé, no sonho, na paixão, na intuição, na saudade, no sentimento da natureza e na força das lendas nacionais.

No Brasil, o romantismo coincidiu com a declaração em 1822, e conseqüentemente, com a formação do Estado Nacional. Sendo assim, o romantismo se apropriou das novas ideias e concepções

⁶⁵ O escapismo é o desvio mental dos aspectos desagradáveis ou enfadonhos do cotidiano, geralmente por meio de atividades que envolvem imaginação ou entretenimento. O escapismo pode ser usado para se ocupar, longe de sentimentos persistentes de depressão ou tristeza geral.

que estavam em voga no país em relação a construção da nova sociedade brasileira. O movimento romântico no país foi marcado por romancistas que deram ênfase em obras voltadas para os romances indianistas, urbanos ou históricos e regionalistas, seguindo o propósito dos letrados e intelectuais brasileiros.

No caso brasileiro o indianismo foi bastante referenciado em discursos e obras políticas, literárias, históricas, científicas e artísticas. A necessidade de se constituir a nova nação foi sendo representada através da figura do indígena, como uma autêntica expressão da nacionalidade, altamente idealizada. O indígena era considerado um símbolo da pureza e da inocência, representando o homem não corrompido pela sociedade, o não capitalista, se assemelhando aos heróis medievais, fortes e éticos. O indianismo também se expressou nos costumes e na linguagem indígenas, através dos índios do passado, enquanto tornavam invisíveis ou demonizavam os grupos ou indivíduos indígenas ainda presentes no território brasileiro.

De acordo com Almeida (2010) a história construída pelo IHGB nos oitocentos era uma história de elites para elites e nela não havia lugar para os homens comuns, muito menos para os indígenas “vivos” para qual se propunha a assimilação. A história estava fundamentada nos ideais de civilização e progresso. “Buscava-se realizar uma história universalista, na qual os chamados “povos primitivos” eram vistos como antepassados da humanidade correspondendo aos ancestrais da raça humana. O lugar dos índios nessa história só poderia estar no passado.” (2010: 138) Desta forma, a imagem do indígena idealizada adquire significado quando a elite passa a vincular a sua figura ao passado colonial, sendo valorizada por autores e letrados acadêmicos.

As concepções acerca das populações indígenas dentro do IHGB estavam de acordo com as políticas indigenistas do Império. Sendo assim, para estudá-los, foi criada a seção de etnografia e arqueologia no instituto, tendo em vista a busca pelas origens do homem americano. O intuito desses estudos era enaltecê-los, de forma a construir uma imagem positiva dos antepassados. Estudos arqueológicos, por exemplo, foram incentivados com o objetivo de encontrar grandes monumentos que revelassem serem os “nossos selvagens” portadores de uma antiguidade nobre indígena, em consonância com as civilizações antigas astecas e incas.

As ações intervencionistas do Estado Imperial

As políticas indigenistas elaboradas em meados dos oitocentos foram ações vinculadas ao Estado Imperial voltadas para a homogeneização das populações indígenas tendo em vista a ausência do governo em relação as políticas indigenistas nos anos anteriores. Havia algumas diretrizes que continuaram vigorando mesmo após a extinção do Diretório em 1798. No entanto, foi apenas em 1845 que políticas gerais seriam estabelecidas com o Regulamento das Missões.

Segundo Almeida (2010), as políticas assimilacionistas implantadas com o Regulamento das Missões em 1845 continuaram dando sequência as propostas de Pombal, variando de acordo com as diferentes categorias que passaram a representar as comunidades indígenas. Sendo assim, a política indigenista do Império se caracterizou pela divisão dos indígenas entre as categorias de mansos e bravos. Essa categorização proporcionou ao Estado a forma pelo qual ambas as categorias deveriam ser tratadas pelas ações governamentais. Portanto, havia a possibilidade de escolher entre a “civilização” e o “extermínio”, na qual a violência também seria utilizada nos casos onde as populações se recusassem a colaborar.

No entanto, o discurso oficial pregava o uso de meios brandos e persuasivos para o aldeamento das populações indígenas. Desta forma, a criação de novos aldeamentos e a extinção de antigos também foram ações recorrentes implementadas pelo império. Todas essas ações realizadas pelo o Estado visavam o mesmo fim: “a ocupação das terras indígenas e a transformação de seus habitantes em cidadãos eficientes e trabalhadores para servir o novo Estado.” (ALMEIDA, 2010: 142)

A nova historiografia do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro nos oitocentos

A elaboração do projeto de escrita da nação proposto por Von Martius em 1840 tem suas raízes vinculadas nas obras de naturalistas estrangeiros. Von Martius, era parte integrante desses viajantes, que percorreram diversas “regiões do mundo até então inexploradas, influenciados pelo impacto da política externa das nações europeias, pelo entusiasmo missionário, pela curiosidade científica ou, ainda, pela iniciativa jornalística.” (ARRAIS; BOAVENTURA, 2019: 112) Esse tipo de narrativa se tornou muito comum e recorrente nos oitocentos, desde a vinda da corte portuguesa para a antiga colônia brasileira. Os viajantes percorreram o território afim de registrar a fauna, a flora e o cotidiano da população interiorana em busca de dados para o entendimento, do próprio do viajante e de seus leitores europeus, de como era a paisagem e a civilização em uma região distinta da Europa.

Juntamente com Von Martius, Saint Hilaire se tornou um dos principais naturalistas a percorrer o território brasileiro e a produzir diversas obras com enfoque especial em seus relatos. De acordo com Arrais e Boaventura (2011) “a identidade de Saint-Hilaire como naturalista e botânico foi tomada por muitos autores como critério básico de interpretação para o tipo de descrição que faz da paisagem, como se intencionalmente o viajante se anulasse frente ao relato.” (2019: 112) Sendo assim, o projeto de escrita de Saint Hilaire “evoca além dos seres, contextos e ambientes narrados, a dimensão da introspecção, autoral do narrador bem como o leitor projetado interessado instruir-se, entreter-se, mas também em apreender a diferença.” (ARRAIS; BOAVENTURA, 2019: 112)

O projeto de escrita elaborado por Saint Hilaire em suas produções e posteriormente proposto por Martius para o projeto de escrita nacional do IHGB influenciou a forma como outros viajantes

iriam relatar suas experiências pelo interior do território brasileiro. De acordo com Teixeira (2022), os trabalhos produzidos pelos letrados do IHGB procuravam “indicar os procedimentos a serem postos em marcha para a construção de uma narrativa do passado que deveria ser lembrada quando o que está em questão é o relato das origens da nação.” (2022: 15)

E além de abordar questões relativas as origens da nação, o projeto de escrita desenvolvido pelo IHGB estabelece outras questões a serem abordadas em diversas produções ao longo dos oitocentos e que contribuiriam para a difusão de propostas voltadas para as populações indígenas. Durante a década de 1870, por exemplo, a Revista IHGB apresenta investigações que estavam em consonância com as ações políticas acerca dos aldeamentos implementados a partir do Regulamento das Missões de 1845. Os relatos de viagem foram produzidos por homens brancos que percorreram o território brasileiro, através de vários empreendimentos realizados com o intuito de adquirir informações sobre os diversos aspectos das regiões brasileiras.

Durante os oitocentos, na Revista HGB os exemplares eram anuais, nomeados como Tomos e divididos sempre em trimestres, na qual cada exemplar era constituído de quatro volumes enumerados um a um em sequência, de acordo com o ano de sua publicação. No tomo XXXV do ano 1872, na primeira parte no Manuscrito existente na secretária do Governo do Maranhão, na qual foi oferecida ao IHGB pelo sócio correspondente o Dr. Cezar Augusto Marques, por exemplo, é possível encontrar o quantitativo da população de índios “selvagens” e aldeados em algumas vilas:

Da cidade para o norte vai-se a villa de Vinhaes, de índios, que consta de 944 almas. Caminho grande, pela qual se vai primeiramente à villa de índios do Paço do Lumiar de 1600 almas. Há 4 ½ léguas daqui ao chamados simplesmente lugar, também de índios, cuja a população de inclui na da villa do paço. (RIHGB, 1872: 386)

Em outro trecho há mais informações sobre outra vila: “Esta povoação de índios é muito antiga, constava de 22 fogos e coisa de 90 a 100 almas: tem capela, mas não sacerdote e o comandante é um sargento. Plantam só mandioca, porque para mais nada serve o terreno.” (RIHGB, 1872, p. 388) E há também outras informações sobre comunidades de indígenas aldeados:

Consta de 25 fogos e 90 almas em que entram 40 índios dos civilizados, um destacamento de 29 praças... Próximas a esta vila há três aldeias de índios Gamellas domesticados, chamadas Garapiranga, Capivary e Cajary, que todas não excedem a 280 almas, com os mesmos costumes de que acima falei, e que mais incomodam os vizinhos com roubos, do que são úteis, pois quase nada plantam. A segurança da Vila deve-se ao destacamento, que conserva aos índios selvagens o medo e o respeito e já não fazem aqui seus simulados e repentinos ataques. (RIHGB, 1872: 412)

Os dois trechos apresentados são algumas das informações que são explicitadas pelos viajantes em suas obras. O quantitativo de populações indígenas em aldeamentos é uma questão bastante recorrente nesse tipo de produção, sendo abordada em todas as narrativas de viagem, tendo

em vista a necessidade de se contabilizar e mencionar como os aldeamentos estão em amplo desenvolvimento no território brasileiro.

No tomo XXXVII do ano de 1874 na primeira parte no capítulo: Chorographia histórica da província de Goyaz, de autoria do brigadeiro Raymundo José da Cunha Mattos aborda suas experiências com as populações indígenas da província através de descrições inferiorizando os indivíduos:

A invencível inconstância e preguiça dos índios, junta ao nenhum zelo e ao exaltado egoísmo dos diretores, conduziram esta colônia à miserável decadência em que se acha, mas apesar disso ainda aqui se conserva um desnecessário diretor e um pároco missionário, que muito bem se podiam dispensar. Vistos os diminutos recursos que o governo tem para o aumento e civilização da colônia, a cujos primeiros povoadores se acham incorporados os índios Cayapós que da aldeia Maria foram para ali mudados. (RIHGB, 1874: 243)

No trecho acima o autor destaca a condição moral das comunidades indígenas enfatizando os mesmos como “seres preguiçosos e incivilizados” e culpabilizando pela decadência, falta de industrialização e progresso na região.

As observações acerca do cotidiano das populações indígenas também estavam presentes nas narrativas de alguns autores. No Esboço da viagem no interior do Brasil, desde setembro de 1825 até março de 1829 publicado na segunda parte do Tomo XXXVIII do ano de 1875, o viajante De Langsdorff aborda em suas narrativas as investigações sobre o cotidiano da etnia dos Bororós, dando ênfase na rotina das mulheres em sua comunidade:

Esse fardo compõe-se de esteiras, couros, peles enroladas e jacas cheios de vários objetos, peso enorme para essas infelizes mulheres que são os animais de carga daqueles índios. Com tal carga, levam por cima uma criança escanchada nos ombros e um cãozinho. Em sua fisionomia tristonha e de olhos fixos no chão julga-se quase lóbrigar a impressão secular de uma reação lenta transmitida de mães a filhas contra as injustiças dos homens. A vista daquelas desgraçadas, assim reduzidas à dura escravidão. (RIHGB, 1875: 250)

As observações acerca das características físicas dos indivíduos e do cotidiano das comunidades indígenas eram bem comuns naquela época. No entanto, de acordo com Márcia Campos, “os dados sobre as mulheres indígenas são escassos, espalhados e fragmentados, apresentados no meio de dados gerais sobre o grupo indígena como um todo, sem muito destaque para sua posição social dentro desses grupos.” (2012: 21) Além disso, o olhar daqueles que registraram as mulheres indígenas era masculino, europeu ou europeizado, elitista, dominante e colonizador (viajantes, políticos, letrados, religiosos, oficiais) na qual descreviam as mulheres com base nas normas e valores morais da sua época.

O engenheiro Antônio Manoel Gonçalves Tocantins teve várias de suas obras sobre as populações indígenas publicadas pela Revista IHGB. No Tomo XXXIX do ano de 1876, na segunda parte o seu artigo Arqueologia – Relíquias de uma grande tribo extinta, apresenta um estudo sobre a

produção de cerâmicas de uma comunidade já extinta. Em seu texto, o autor enfatiza que uma pequena ilha é “muito celebre por ter sido toda como que edificada a braços pelos antigos aborígenes e porque conserva ainda enterrados inúmeros vasos e utensílios, quase todos em fragmentos que revelam a existência de um povo bastante adiantado na indústria cerâmica.” (RIHGB, 1876: 52)

E nessa mesma comunidade foi encontrada uma urna funerária revela um “adiantamento notável na arte cerâmica, pelo lado moral também manifesta o piedoso culto consagrado aos mortos, e particularmente o puro e santo amor de mãe.” (RIHGB, 1876: 53) Com isso o Antônio Tocantins enfatiza duas questões: Que povo foi este? Qual o grau de civilização? Essas questões enfatizam o que já foi mencionado no primeiro capítulo deste trabalho acerca dos estudos arqueológicos que foram incentivados pelo IHGB, tendo em vista a necessidade de atribuir significado a antiguidade indígena, destacando semelhanças com as antigas civilizações do México e Peru.

Outra questão relativa para a época estava relacionada ao estudo do vocabulário indígena. No Tomo XLIII do ano de 1880 foi publicado um vocabulário feito por John Luccok denominado: *A grammar and vocabular of the Tupi language* do ano de 1820, no qual o estrangeiro percorreu diversos pontos do Brasil. A versão disponibilizada na revista está em inglês e os editores da revista ressaltam o motivo pelo qual adicionou essa obra no periódico. Segundo os mesmos, eles foram “movidos pelo grande interesse que atualmente despertam os estudos linguísticos.” (RIHGB, 1880: 263)

O projeto de escrita de João Severiano da Fonseca

A obra *Viagem ao redor do Brasil (1875-1878)*⁶⁶ de autoria do Dr. João Severiano da Fonseca também se insere nesse tipo de produção do IHGB. O viajante apresenta em seu projeto de escrita suas experiências e observações acerca dos percalços da viagem e suas investigações sobre a província de Mato Grosso. Seus relatos contêm estudos referentes à hidrografia, clima, flora e fauna da região, exibindo um mapeamento acerca das características presentes na geografia do território e sobre as populações (indígenas, escravos) que estavam inseridas naquela realidade do país enquanto Império.

A produção da obra surgiu através da oportunidade que João Severiano teve de realizar viagens pelas províncias limítrofes com a Bolívia como médico da tripulação. Naquele momento João

⁶⁶ A obra foi publicada no ano de 1880 e produzida no Rio de Janeiro pela editora Typographia de Pinheiro & C., versão que foi utilizada no artigo. A fonte possui 2 volumes, mas nesse trabalho será analisado apenas o 1º volume (Introdução) na qual contém o Esboço Chorographico da província de Matto Grosso (subtítulo original), contendo 428 páginas. O primeiro volume é dividido em duas seções. A primeira contém a Introdução - Esboço chorographico da província de Matto Grosso e a segunda seção é intitulada: 1º parte – Itinerário da côrte à cidade de Matto Grosso.

Severiano ainda não pertencia ao grupo de intelectuais do IHGB⁶⁷, mas acaba exercendo o trabalho de pesquisador da expedição, registrando todo o percurso e enfatizando algumas questões que eram relevantes para o projeto historiográfico daquela época. A viagem foi financiada pela Comissão de Limites entre Brasil e Bolívia⁶⁸ e saiu da Corte em direção à província do Mato Grosso pelo rio Paraguai em 1875. O grupo alcançou o rio Apa, o forte Coimbra e Corumbá, daí seguiu para o rio Verde, chegando ao forte Príncipe da Beira e ao rio Mamoré, até Manaus, retornando à cidade do Rio de Janeiro pelo litoral em 1878.

Suas observações estavam inseridas, além da tarefa prática de demarcação de limites, em um contexto mais amplo que visava o conhecimento do território através do seu olhar direcionado ao ponto de vista científico. De acordo com Arrais e Boaventura “o pragmatismo e o rigor científico do viajante podem ser percebidos, por exemplo, nas inúmeras referências às observações publicadas ao final de seus escritos, relacionadas à variação térmica dos locais visitados e às plantas encontradas.” (2019: 113) Sendo assim, a narrativa de João Severiano estava direcionada para a observação do território a partir da abordagem descritiva impressionista da paisagem, expondo seus itinerários e as suas localizações com a indicação, sempre que possível, de suas latitudes e longitudes, seguindo as características básicas de um diário de viagem:

Demora a província de Matto-Grosso entre os paralelos de 7° 25' S., na confluência do *Paranatinga ou Três Barras*, e 24° 3' 31'', 42, na quinta cachoeira do Slatto das *Sete Quedas*; e entre os meridianos de 6° 42', em frente à ponta septentrional da ilha do Bananal, no Araguaya, e 22° 13' 15'' na ilha da Confluencia, formada ao encontram-se as águas do Mamoré e do Beni. (FONSECA, 1881: 11)

Além da abordagem geográfica, João Severiano também analisa o aspecto humano presente na província de Mato Grosso. Durante o trajeto da viagem o médico apresenta as localizações dos povoados e das aldeias, destacando o cotidiano das comunidades e o estado de civilização em que as mesmas se encontravam. O autor destaca como que as condições climáticas e a salubridade da região fornecem condições para falta de desenvolvimento da província:

Não são privativas nem peculiares aos pantanaes de Matto-Grosso tais condições de salubridade. O que se dá com os seus rios de margens alagadiças e com os terrenos sujeitos á inundação, deu-se e dá-se com os do mundo todo - lá onde não apresentou ainda o homem com o quanto baste de actividade e industria, para modificar a acção deleteria da natureza e transmuda-la de perniciososa e lethal em salubre e propicia á vivenda do beneficiador. (FONSECA, 1880: 170)

⁶⁷ No dia 14 de maio de 1880 João Severiano ingressa no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) com o trabalho (A Gruta do Inferno na Província de Mato Grosso, junto ao forte de Coimbra). Esse trabalho se encontra no capítulo III da primeira parte intitulada “Itinerário da Côrte á cidade de Matto Grosso” da obra *Viagem ao redor do Brasil (1875-1878)* publicada em 1881.

⁶⁸ João Severiano enfatiza na obra que os tripulantes da comissão tinham como o objetivo “demarcar nossas fronteiras com a Bolívia.” (FONSECA, 1881: 10)

João Severiano apresenta concepções em seu projeto de escrita relacionadas ao determinismo geográfico⁶⁹, destacando a influência da paisagem e do clima da província como fundamentais para a falta de incentivo e civilização na região. Naquela época pregava-se o progresso e o desenvolvimento das regiões com vistas para a produção de riquezas que alcançasse a excelência do país. O viajante destaca que “Matto-Grosso não carece de homens inteligentes e laboriosos, nem é por essas causas que não se tem apresentado nesses combates de honra. É de iniciativa que carece, é de emulação.” (FONSECA, 1881: 156)

Segundo Teixeira (2022) as concepções acerca da falta de desenvolvimento de tais regiões seria convertido na valorização da “natureza da cor local”. Sendo assim, houve um interesse do Império em converter o indígena na figura nacional contra o atraso social do país. O nativo se transformou em uma espécie de objeto para o desenvolvimento do progresso e da civilização nacional através da implementação das políticas indigenistas. Por isso, o IHGB contribuiu para a construção desta nova narrativa através do abandono da “visão edênica” pela noção científica evolucionista do século XIX.

O aspecto humano mencionado por João Severiano recaí sobre suas experiências com as populações indígenas dentro da província de Mato Grosso. Em seu projeto de escrita o autor apresenta investigações que estavam em amplo debate naquele período sobre a melhor forma de levar a civilização para as comunidades indígenas. Sendo assim, o autor relata suas observações sobre a implementação dos aldeamentos na região e a quantificação acerca das etnias existentes na província de Mato Grosso.

População aborígenes semi-selvagens aldeada, ou mais ou menos em contato com a civilização e que orça uns 8 a 9 mil índios, distribuídos pelas tribos: *Cadinéos e beaquéos*, restos de fortíssima e temida nação do *guaycurús* – 1600; *Guanás, kinikindos, terenas, e layanas* – 2200; *Bororós* – 600; *Cayapós* – 400; *Apiacás* – 2600; *Xamacocos* – 100; *Garayos* – 800; *Palmellas* – 400 e os *guatós*, tribo quase extinta, mas que, estendendo-se aqui e pelas margens do Paraguai e S. Lourenço, e só nas lagoas Gahiba e Uberaba tendo quatro malocas, deve exceder de muito o número de cinquenta indivíduos que lhe arbitrou ultimamente a diretoria geral dos índios da província. (FONSECA, 1880: 18)

O estudo sobre as diferentes experiências de catequese e aldeamentos trazia consigo discussões sobre a forma como as populações indígenas deveriam estar inseridas nessa nova etapa da construção da nação brasileira. Para o governo imperial, “era necessário criar no país uma unidade territorial, política e ideológica, estabelecendo uma memória coletiva que unificasse as populações em torno de uma única identidade.” (ALMEIDA, 2012: 27)

⁶⁹ A escola determinista geográfica, cujos maiores representantes, Ratzel e Buckle, advogavam a tese de que o desenvolvimento cultural de uma nação seria totalmente condicionado pelo meio. Para os autores dessa escola era suficiente a análise das condições físicas de cada país — “dá-me o clima e o solo que lhe direi de que nação se fala” — para uma avaliação objetiva de seu “potencial de civilização.” (Buckle, op. cit.: 3 2 apud Schwarcz, 1993: 46)

Além de apresentar suas observações sobre questões que estavam em discussão na época, João Severiano expõe suas experiências como viajante a partir do contato que o médico teve com algumas etnias na região. O autor destaca por exemplo, como se deu o encontro com a tribo indígena dos Cadiocos, na qual já eram conhecidos por terem uma boa convivência com os viajantes. A descrição impressionista empregada nas narrativas sobre as paisagens também foi utilizada pelo autor ao descrever suas impressões sobre as características físicas e sociais presentes em homens e mulheres da etnia Chiquitanos.

São os chiquitanos de mediana estatura, côr azeitonada tirando ao claro, bem constituídos de organismos, vigorosos, mas preguiçosos. As mulheres são mais claras do que do que os homens e tendo de ordinário as pernas mais curtas do que o tronco, e mais desenvolvido o tecido adiposo; são menos esveltas e aiorsas do que estes. Em uns e outros o ventre é flácido e bastante desenvolvido, devido isso á enorme quantidade de alimento que ingerem nos dias de fartura. Os seios, mesmos nas nulíparas, não affectam a fôrma semi-spheroidal; tiram sobre o comprido e são acuminados para os mamelões. (FONSECA, 1880: 364)

Este tipo de descrição estava em consonância com estudos acerca das teorias raciais que foram amplamente debatidas no Brasil em meados da década de 1870. As investigações sobre as características físicas dos indígenas propõem que exista uma distinção entre os povos europeus e os americanos, destacando a inferioridade das populações indígenas em relação as formas corporais. Tais características influenciam no desenvolvimento social dos indivíduos, na qual o autor enfatiza como no trecho acima como: “bem constituídos de organismos, vigorosos, mas preguiçosos.” (FONSECA, 1880: 364)

Os estudos referentes às populações indígenas elaborado por João Severiano contém também transcrições de vocábulos de várias etnias, mas em especial a dos Layanas e Quinquinaus. O autor apresenta este material através de quadros na qual contém o vocábulo referente à sua etnia e a tradução para o português. Na obra João Severiano ressalta que “deles e dos Layanas obtive alguns vocábulos que aqui transcrevo, sendo o dos primeiros inteiramente distinto dos que nos deixaram os ilustres Martius e Saint Hilaire e também Castelnau.” (FONSECA, 1881: 307)

Desta forma, é possível identificar viajantes influentes nas pesquisas e investigações realizadas por João Severiano, na qual se refere às investigações sobre as diversas línguas indígenas empreendidas desde o começo dos oitocentos por Martius e Saint Hilaire. A coleta de informações sobre os vocabulários existentes nas várias etnias e suas traduções era um tipo de trabalho recorrente entre os intelectuais do IHGB. Segundo Guimarães (1988) os conhecimentos arqueológicos, linguísticos e etnográficos adquiridos pelos viajantes “pode ser explicada a partir da própria concepção de escrita da história partilhada pelos intelectuais que a integravam.” (GUIMARÃES, 1988: 11)

Considerações Finais

A análise dos trabalhos publicados pela Revista IHGB contribui para a identificação de aspectos relevantes para a construção do Estado Nacional durante o século XIX. A escolha do indígena como figura nacional da nova nação destaca a necessidade de representações para a historiografia brasileira naquele período. As populações indígenas estão presente em diversos contextos nacionais durante os oitocentos. E prova disso, são as produções publicadas pelo IHGB.

Através da análise das narrativas dos viajantes é possível notar que temas específicos são tratados pelos autores em suas viagens, como: estatísticas das populações indígenas selvagens e aldeadas, o cotidiano das comunidades nas aldeias e aldeamentos, reflexões acerca das características físicas dos indivíduos, a utilização de termos para inferiorizar os mesmos e o estudo das línguas das populações indígenas. Em ambos também é possível notar observações sobre o grau de civilização das comunidades e como as mesmas estavam inseridas em suas tribos e aldeias específicas.

A elaboração das diretrizes sobre o padrão historiográfico delineado por Martius contribuiu para que os intelectuais do IHGB refletissem sobre as populações indígenas de maneira semelhante em suas expedições. Os discursos foram sendo incorporados dentro da academia e abordados nas narrativas de viagem e estavam em consonância com o projeto de construção do Estado Nacional e com as políticas indigenistas implementadas naquele período. Ambos se encontravam vinculadas aos ideais do governo imperial e do IHGB a partir da proposta de homogeneizar as populações indígenas na sociedade brasileira. Sendo assim, as viagens contribuíram para a investigação sobre as populações indígenas e ressaltam a necessidade da elite brasileira em criar uma nova história para a sociedade brasileira.

Referência

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. **Os índios na História do Brasil**. Editora FGV: Rio de Janeiro, 2010.

ARRAIS, Cristiano Alencar; BOAVENTURA, Deusa Maria. **Modelo narrativo e composição da paisagem em *Voyage à l'intérieur du Brésil***. SÆCULUM - Revista de História: João Pessoa, v. 24, n. 41, jul./dez. 2019, p. 111-123.

CAMPOS, Márcia. **As mulheres indígenas no imaginário dos viajantes: Mato Grosso século XIX**. Dissertação para obtenção do Título de Mestre em História, PPGH – UFGD, 2012, 150f.

FONSECA, João Severiano da. **Viagem ao Redor do Brasil (1875-1878)**. Rio de Janeiro: Typographia de Pinheiro & C, 2 v, 1880. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/242429>.

GUIMARÃES, Manoel. **Nação e Civilização nos trópicos: O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional**. Revista Estudos Históricas: Rio de Janeiro, n. 1, 1988, p. 5-27.

RIHGB. **A grammar and vocabular of the Tupi language**. Rio de Janeiro: RIHGB, Tomo XLIII, 2ª Parte, 1880.

RIHGB. **Arqueologia – Relíquias de uma grande tribo extinta, por Antônio Manoel Gonçalves Tocantins**. Rio de Janeiro: RIHGB, Tomo XXXIX, 2ª Parte, 1876.

RIHGB. **Chorographia histórica da província de Goyaz, pelo brigadeiro Raymundo José da Cunha Mattos**. Rio de Janeiro: RIHGB, Tomo XXXVII, 1ª parte, 1874.

RIHGB. **Esboço da viagem feita pelo Sr. De Langsdorff no interior do Brasil, desde setembro de 1825 até março de 1829**. Rio de Janeiro: RIHGB, Tomo XXXVIII, 2ª Parte, 1875.

RIHGB. **Manuscrito existente na secretária do Governo do Maranhão, sendo a presente cópia oferecida ao IHGB pelo sócio correspondente o Dr. Cezar Augusto Marques**. Rio de Janeiro: RIHGB, Tomo XXXV, 1ª Parte, 1872.

TEIXEIRA, Cristhiano dos Santos. **A Historiografia do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro no Segundo Reinado Em Revista (1839-1870)**. Tese para obtenção do Título de Doutor em História, PPGH – UFG, 2022, 358f.

As relações da História com a morte em Anápolis: o Cemitério São Miguel como um local de História e Memória

Lucas Vilaça Gonçalves

Considerações Iniciais

O principal objetivo deste trabalho se consiste em analisar o cemitério municipal São Miguel localizado na cidade de Anápolis-Go, como um local de memória e um espaço de recordação, que possui um papel de extrema importância para a formação, entendimento e preservação da história e da memória do município. Constituindo-se como um espaço de construção, reconstrução e projeção, da memória local, sendo ela, coletiva ou individual. Segundo Jacques Le Goff (1990), As primeiras relação da memória com os fenômenos da morte e do morrer, ocorreram na Grécia Antiga com as chamadas “estelas funerárias gregas, os sarcófagos romanos, e as pirâmides egípcias” (LE GOFF, 1990: 145). Segundo Loureiro (1997):

A palavra cemitério (do grego Koimetérion, de Kiomão, eu durmo e do latim Coemeterium) designava, a princípio, o lugar onde se dormia, quarto dormitório, poética para os peregrinos, foi sobre a influência das ideias cristãs que tomou, nos primeiros séculos de nossa era, o novo sentido de campo de descanso após a morte, onde se esperava a ressurreição quando soar hora do Juízo Final. (LOUREIRO, 1977: 28).

Os cemitérios secularizados são considerados locais de memória extremamente importantes para a compreensão da história de uma cidade e para a formação da memória da mesma, seja ela uma memória coletiva ou individual. Segundo o historiador Francês Pierre Nora (1993: 5), os lugares de memória surgiram do sentimento de que não há uma memória espontânea. Partindo desse princípio, Nora vai dividir a memória em dois tipos: a memória tradicional, que é uma memória imediata, e outro tipo de memória, que é transformada constantemente pelo curso da história, ou seja, quando a memória tradicional está em crise e desaparece, nos sentimos obrigados a criar vestígios como os cemitérios com seus monumentos funerários demais artefatos contribuem para que essa memória não caia no esquecimento.

Nesse sentido apresentado acima, o cemitério São Miguel agrupa em toda sua geografia um espaço histórico, funcional, simbólico e material que sendo construído através do tempo com a rememoração da lembrança, ou seja, da memória dos indivíduos que ali se encontram sepultados e de suas famílias. Nesse sentido, conforme os estudos de Pierre Nora (1993), lugares de memória:

São lugares, com efeito nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente material, somente em graus diversos. Muitos lugares de

aparência puramente material [...] só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma áurea simbólica [...] só entra na categoria se for objeto de um ritual [...]. Os três aspectos coexistem sempre. É material por seu conteúdo demográfico; funcional por hipótese, pois garante, ao mesmo tempo, a cristalização da lembrança e a sua transmissão; mas simbólica por definição visto que caracteriza por um acontecimento ou uma experiência vivida por um pequeno número uma maioria que deles não participou. (NORA, 1993: 21-22).

Partindo do princípio que é apresentado por Pierre Nora, a memória é transformada em história e com isso surge uma memória oficial onde se estabelecem os lugares de memória (NORA, 1993: 23). Ou seja, os cemitérios, através de seus monumentos funerários, simbologias e imaginários sociais que estão presentes dentro dos mesmos, vão se constituir para a preservação de uma memória, para que ela se transforme em história. Assim, os cemitérios se transformam em locais de memória ricos em conhecimento muitas vezes abandonados e esquecidos pelo poder público.

Os espaços em que se constituíram os cemitérios secularizados reuniram uma série de símbolos e simbologias, sejam elas, econômicas, políticas, religiosas e culturais, podemos dizer que os cemitérios são “as cidades dos mortos dentro das cidades dos vivos” (RODRIGUES, 1993). Partindo dessa premissa, dentro das necrópoles estão concentrados inúmeros artefatos, monumentos funerários e imaginários sociais que marcam a memória de uma cidade por diversas gerações. Sendo assim podemos afirmar, que a iconografia do cemitério secularizado é reflexo do processo de ocupação e formação do espaço urbano de uma cidade.

Percebemos que através dos cemitérios podemos acompanhar as mudanças das cidades através dos movimentos de tempo, os cemitérios buscam eternizar o passado para que ele não caia no esquecimento. As estruturas dos cemitérios são semelhantes com as das cidades, com ruas, quadras e lotes. Assim como as cidades, os cemitérios possuem divisões sociais e de classes dentro de seu espaço. O historiador Philippe Aries (2003), defende em seu livro “*História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*” que:

A sociedade é composta ao mesmo tempo de mortos e vivos, e que os mortos são tão significativos e necessários quanto os vivos. A cidade dos mortos é o inverso da sociedade dos vivos ou, mais que o inverso, sua imagem, e sua imagem intemporal. Pois todos os mortos passaram pelo momento da mudança, e seus monumentos são signos visíveis da perenidade da cidade. Assim, o cemitério retomou um lugar na cidade, lugar ao mesmo tempo físico e moral, que havia perdido no início da Idade Média, mas que havia ocupado durante a Antiguidade. (ARIÈS, 2003: 77)

A partir dessa divisão, compreendemos que os cemitérios secularizados são espaços de memória que refletem as questões sociais e históricas das cidades e contribuem para a formação dos imaginários: social, popular e religioso locais. Sendo um espaço onde abriga inúmeros ritos ligados ao catolicismo popular e as religiões de matrizes africanas entre outras, sendo um local repleto de histórias e lendas folclóricas como assombrações que enriquecem o folclore regional.

Este é o caso do Cemitério Municipal São Miguel na cidade de Anápolis, que será o objeto de análise dessa proposta de pesquisa. O cemitério São Miguel é considerado um dos patrimônios históricos e culturais da cidade de Anápolis, pois, para além de sua arte funerária e das figuras e personalidades da cidade que se encontram sepultadas naquele espaço, o cemitério abriga narrativas orais e estórias que marcaram os imaginários da sociedade Anapolina.

Antes do surgimento dos cemitérios secularizados, os corpos eram sepultados dentro das igrejas, costume esse herdado dos colonizadores europeus. No Brasil Colônia e início do Brasil Império, a Igreja Católica tinha a posse dos corpos, ou seja, determinava e administrava o destino dos cadáveres.

Maria Elizia Borges (2017) nós mostra que, “nesse período as pessoas católicas tinham o costume de deixar em seus testamentos o local da igreja que desejavam ser sepultadas, uma escolha que dependia da posição social que a pessoa ocupava conforme determinação do clero local” (BORGES, 2017: 32). É importante citar que os corpos de escravos e pessoas de segmentos menos abastados da sociedade não eram encomendados para a igreja, eram abandonados a própria sorte.

No início das primeiras décadas dos anos de 1800, o Estado Imperial brasileiro começou a pensar na criação de políticas de higienização dos espaços urbanos das grandes cidades brasileiras daquele período. Passam a surgir leis o sepultamento dentro das igrejas e nos seus arredores e determinando a criação dos primeiros cemitérios secularizados brasileiros, que eram administrados pelas autoridades políticas do município e não mais pela igreja. De acordo com o sociólogo Clarival do Prado Valladares fala esse processo:

Aconteceu, no mundo inteiro, um fenômeno curioso bem no meado dos Oitocentos. Por medida sanitária os sepultamentos deixaram de ser no chão e nos pátios das igrejas e passaram a realizar-se em área aberta, nos chamados campos-santos ou cemitérios secularizados. (VALLADARES, 1972: 279)

No entanto, em alguns locais houve resistência à criação dos cemitérios secularizados por parte das igrejas, que resistiram de forma violenta em alguns lugares, como foi à chamada “cemiterada baiana”, que aconteceu nesse período em Salvador, na Bahia.

Segundo os estudos de Cláudia Rodrigues de Souza (1997), a lei para criação dos cemitérios no país só entrou em vigor em 1855, quando boa parte do território brasileiro foi afetado pelo surto pandêmico de cólera-morbo. A partir desse momento “verificou-se que a retirada dos mortos do interior das igrejas se constituía em uma medida de saúde pública” (RODRIGUES, 1997, Pg. 104). No entanto,

[...] O processo de secularização dos cemitérios brasileiros só foi concretizado em sua plenitude no período da Primeira República (1890-1930), momento em que foi encerrada a disputa entre a Igreja e o Estado pelo corpo do morto. Normalmente, os cemitérios secularizados eram construídos em lugares afastados do centro da cidade,

cabendo então à instituição pública demarcar o lugar específico do morto, isto é, a “Cidade dos Mortos”, considerado um dos locais simbólicos da sociedade moderna. Aos poucos a “Cidade dos Vivos” foi convivendo com esse novo espaço. (BORGES, 2018: 33)

Enquanto à criação dos cemitérios secularizados no estado de Goiás, não há registro de resistência violenta por parte da igreja. Em algumas localidades houve um acordo entre o poder público local e as irmandades da igreja para administrar esses cemitérios secularizados. Já o primeiro cemitério da cidade de Anápolis, onde se realizará esse projeto de pesquisa, surgiu com o povoado de Santana das Antas em meados de 1870, que ficava nos arredores da igreja Sant'ana e foi onde se originou a cidade. Com o passar do tempo, foi criado um cemitério onde hoje é a Praça Americano do Brasil na região central da cidade e, posteriormente, foi transferido para o cemitério São Miguel.

Histórico e formação da cidade de Anápolis

O município de Anápolis se encontra localizado em uma região extremamente estratégica: no centro do país, entre a capital do estado de Goiás, Goiânia, e a capital federal, Brasília. Antes da fundação da cidade, a região era rota de descanso para tropeiros que transportavam mercadorias para as cidades da província de Goiás. No começo do século XIX, o local onde hoje corresponde a cidade de Anápolis era povoada por um estreito grupo de fazendas que serviam de pousada para diversas rotas de tropeiros que levavam suas mercadorias para o interior da província e para a província de Minas Gerais.

A primeira descrição que se tem documenta da região em que iria se constituir Anápolis, e datada do ano de 1981 pelo naturalista Frances Saint'Hilaire (1779-1853), em seus diários de viagem, segundo seus escritos, o local possuía “uma casa de fazenda em péssimo estado de conservação. A fazenda situava-se às margens do Rio das Antas e, além de plantações, gado, possuía também um engenho de cana” (POLONIAL, 2007: 35).

Na perspectiva da historiadora local Mirelle Antônia Souza Freitas (2022: 22), o principal motivo dos viajantes de varias localidades da providência e até mesmo de outras regiões do estado imperial brasileiro, consistia-se em uma questão geográfica da localidade, pois a região em que as fazendas que futuramente originaria Anápolis, estavam localizadas na região central da província de Goiás, ou seja, era rota de passagem para se chegar a outras localidades da província, ou até mesmo, do país.

E importante citar que no final da primeira metade do século XIX, outros viajantes também passaram pelo local e a região consta descrita nos seus relatos de viagem, são eles o Marechal Raimundo José da Cunha Matos no ano de 1840 e Francis Castelnau em 1844, que retratam em seus escritos a fazenda de José Rodrigues, que posteriormente e iria se torna um personagem central para

imaginário de formação do município. Por doar parte de suas para a construção capela de Santana, que se tornou o embrião da cidade de Anápolis.

No ano de 1870, a senhora Ana das Dores e sua comitiva de tropeiros, que residiam na cidade de Jaraguá, iam com destino à cidade de Silvânia e pararam para descansar na fazenda do senhor Joaquim Rodrigues nas proximidades do Ribeirão das Antas. Um dos animais da tropa transportava as bagagens de dona Ana das Dores e carregava uma imagem de Santa Ana, a quem a senhora era fielmente devota. Quando a comitiva estava se preparando para seguir viagem, sentiram a falta do animal que carregava as bagagens de Ana das dores. Após uma longa procura, o animal foi encontrado deitado com a carga que transportava, então tentaram retirar a carga do animal de toda forma, mas não conseguiram, pois pesava muito.

Ao abrir a bagagem e se deparar com a imagem de Santana, dona Ana das Dores fez uma promessa de construir uma igreja para a sua santa protetora naquele local. Após a promessa ser feita, a carga voltou ao seu peso normal. Presenciando o milagre, o proprietário das terras, Joaquim Rodrigues, doou um pedaço de suas terras para que a igreja fosse construída, pois, segundo ele, era desejo da santa permanecer naquele local.

Em meados de 1870, Gomes de Souza Ramos, filho de Ana das Dores, cumpre a promessa de sua mãe e constrói a igreja, ao redor da qual começam a surgir pequenas casas, formando um povoado. Segue abaixo um trecho do documento de doação de terras para a edificação da capela por parte dos fazendeiros José Rodrigues, Inácio José de Souza, Manuel Roiz dos Santos, Camilo Mendes de Moraes e Pedro Roiz. (ROCHA, 2007: 35)

Damos nossa livre vontade para Nossa Senhora Santa Ana e por havermos dado mandamos passar, este título que ficará pertencendo de hoje em diante a essa Santa e por havermos dado mandamos este (Gomes de Souza, Título particular de doação de terras, 1870).

Os estudos de Freitas (2022: 22), nos mostra que as terras doadas pelos fazendeiros citados acima, doados para nossa senhora Santana, e não para a Ana das dores e seus pares, ou seja, “a doação de terras caracterizo-se como terra doada ao Santo de Devoção, no caso Santana” (FREITAS, 2022: 24). De acordo com a autora, era comum no século XIX, os fiéis devotos realizar doações de terras e outros bens aos seus santos devoção, que ficavam sobre a tutela da igreja, simbolizando assim um ato movido pela fé que colaborou diretamente para origem, fundação, povoamento e urbanização da cidade de Anápolis.

A partir da construção da capela se formou um pequeno aglomerado de casas a sua volta, a partir que o culto a Santana padroeira do local foi aumentando e a partir desse pequeno aglomerado de residências se formou um povoado.

A população cresceu rapidamente e a capela não conseguia acomodar tal demanda de pessoas, conseqüentemente uma ampliação tornara-se necessária. Diante do fato, foi então requerido, junto ao presidente da Província de Goiás, recursos para tal ampliação, e no dia 6 de agosto de 1875 a capela se tornaria Paróquia de Sant'ana. O povoado de Sant'ana fundado por Gomes de Souza Ramos tornou-se freguesia em 06 de Agosto de 1873. Quando a capela alcançou o *status* de paróquia, em 15 de Dezembro de 1892 tornou-se vila. (RIOS, 2012: 172)

Antes mesmo da elevação a condição, a vila de Santana das Antas conquista sua independência política do município de Bonfim (atual Pirenópolis-Go), em 1892 Lopo de Souza Ramos, irmão de Gomes de Souza Ramos, e eleito o primeiro Intendente (cargo similar ao de prefeito) da vila. O mesmo encontra-se Sepultado em túmulo de certa forma simples na quadra 01 na rua principal próximo ao portão de entrada e na sua lapide possui a seguinte inscrição “aqui jaz a primeira personalidade política de Anápolis eleita pelo seu povo, Lopo de Souza Ramos filho da senhora Ana das Dores e irmão do fundador Gomes de Souza Ramos”. (Lapide de Lopo de Souza Ramos, 1945)

Segundo a pesquisadora Haydee Jayme (2011), devido ao desenvolvimento comercial e ao aumento significativo da população, finalmente na data de 31 de Julho de 1907 a Vila de Sant'ana foi elevada à condição de cidade - Anápolis. A partir de sua independência do município de Bom fim em 1907, a jovem cidade Anápolis começa dar os seus primeiros passos em direção a modernidade e constituição de seu espaço urbano. Segundo uma matéria do jornal contexto datada de 30 de julho de 2019, com o título “Anápolis – 1819-1939, a fé e o trabalho foram as marcas dos pioneiros da cidade”, mostra que em 1912 já circula pela região o primeiro imigrante sírio libanês da cidade o caixeiro viajante Charrud Spir, conhecido como “Joaquim Turco.

Os anos de 1920 foram de extrema importância para formação urbana da cidade de Anápolis, a partir da eleição de Graciano Antônio da Silva, mais conhecido como o coronel Sinato “que fez um importante trabalho para trazer a energia elétrica e o telégrafo, e iniciou o debate e a construção e chegada dos trilhos ao município” (FERREIRA, 2011: 56).

Os primeiros anos de 1930 foram extremamente importantes para formação história e da memória local, que se deu através do aumento da população por que da chegada da estação ferroviária na cidade entre os anos de 1931 e 1933, acarretando um enorme fluxo migratório na região, Segundo Polonial (2007: 10), a maioria desses indivíduos que chegaram a essa localidade eram de origem sírio-libanesa através da estrada de ferro fixando residência no município.

No ano de 1943 em Anápolis um fluxo em massa de imigrantes chegando à cidade isso ocasionou na criação de uma das primeiras colônias sírio-libanesa do estado. ele destaca a importância desses povos para a formação econômica/comercial, política, histórica cultural e política da região. Sendo eles responsáveis pela criação das primeiras grandes casas comerciais da cidade, das primeiras industriais, da primeira igreja católica ortodoxa do estado de Goiás em 1951 e da primeira mesquita

do estado no final década de 1980. Como retrata a simbologia presente na iconografia e geografia do cemitério São Miguel.

Nas décadas posteriores Anápolis se firma como uma cidade de extrema importância no estado na questão política elegendo 3 vice governadores, 1 governador e 8 senadores como inúmeros deputados e federais tanto a nível federal quanto municipal, na questão econômica com o desenvolvimento das indústrias com a criação do distrito agro industrial Daia na década de 1970, com o aeroporto de cargas e as rodovias estaduais que cortam a cidade, a cidade se destacou também na sua diversidade religiosa. Todos esses fatores formam uma teia de significados e símbolos que se interligam com cemitério São Miguel que se interpretados descrevendo a história e a memória da cidade de Anápolis.

O cemitério São Miguel um local de construção e reconstrução da memória da sociedade Anapolina

Antes do surgimento de um cemitério secular em Anápolis, os mortos do povoado de Santana das Antas foram enterrados em um cemitério improvisado nos arredores da igreja Sant'ana. “Os cadáveres eram trazidos em lençóis em formato de rede, suspensos por uma vara, cuja as pontas se apoiavam nos ombros dos carregadores e eram jogados dentro das valas” (RIOS, 2012: 174).

No ano de 1882, Ângelo José de Souza doou para a igreja um terreno próximo às atuais Avenida Xavier de Almeida com a Rua Aquiles de Pina, onde hoje está localizada a Praça Americano do Brasil, para que se construísse um cemitério longe das casas. A historiografia local conta que o padre e artesão José Crispim de Souza construiu uma cruz de aroeira e essa mesma cruz foi levada em romaria pelos moradores do vilarejo para frente do novo campo santo. Essa cruz se encontra hoje em frente ao cemitério São Miguel, que será o objeto de análise desse projeto de pesquisa.

O ano de 1923 se tornou um marco histórico para o município, com a eleição de Graciano Antônio da Silva mais conhecido pelos moradores como (Sinato) como intendente municipal. Segundo as pesquisas de Haydée Jayme Ferreira era considerado o “Intendente do progresso, pois fez a verdadeira transição de Antas para Anápolis” (FERREIRA, 2011).

Sua administração foi reconhecida por realizar um verdadeiro espaço urbano da cidade. Abriu novas ruas, reformou as antigas vias da cidade, que eram esburacadas, construíram sarjetas, calçadas e lançou a pedra fundamental e iniciou a construção da estação ferroviária no município. Segundo Jaime (2011), “construiu o novo cemitério da cidade que recebeu o nome de Cemitério São Miguel” (JAIME, 2011).

A década de 1920 trouxe inúmeras mudanças para a cidade de Anápolis e uma delas foi a ferrovia. Junto com os trilhos chegou à ideia do tão sonhado progresso para a cidade. No entanto, o

cemitério se localizava onde seria edificada a estação ferroviária, com isso veio à necessidade da construção de um novo cemitério longe do período urbano. As autoridades municipais da época, acreditavam que seria prejudicial a ferrovia ficasse localizada em frente ao cemitério, porque a paisagem do local ficaria, mórbida e triste, contaminada pela poluição da morte. E quando os viajantes chegassem a cidade através da estação ferroviária e se deparassem com o campo santo em frente ao ponto mais estratégico da região, causariam neles uma má impressão da cidade isso cominou na construção do novo cemitério, acreditasse pela documentação da época que,

[...] No ano de 1926 o cemitério São Miguel estava pronto, acredita-se que a partir desta data o cemitério construído no terreno onde atualmente localiza-se a Praça Americano do Brasil fora desativado, ainda com a chegada dos trilhos para a estrada de ferro não seria de bom tom que ali continuasse a permanecer. (RIOS, 2012: 175)

Depois de pronto em 1926, os corpos foram transferidos do antigo cemitério para o cemitério São Miguel que, naquela época, foi edificado em uma região periférica da cidade. Com o crescimento da cidade, perímetro urbano chegou até as proximidades do cemitério São Miguel, que atualmente se encontra localizado no centro da cidade entre os bairros São Jorge e São Lourenço.

Sua importância para compreensão do processo de urbanização da cidade é imensa, desde a sua fachada que é considerada uma das mais antigas entre as construções da cidade, sendo o seu cruzeiro que fica localizado do lado de fora da necrópole em frente aos portões e o artefato histórico mais antigo da cidade que remete a fundação da mesma, desde as personalidades políticas, econômicas e religiosas a cidade, assim como túmulos de imigrantes sírios e libaneses cuja cidade tem uma das maiores colônias do estado, de imigrantes japoneses, italianos, os túmulos dos pracinhas Anápolinos, que lutaram na segunda guerra, como túmulos que representam diversos seguimentos religiosos da cidade, formando uma teia de símbolos e significados que se interpretados relacionam diretamente com a história e a memória local.

A planta de um cemitério é feita de acordo com a divisão de uma cidade, ou seja, proporcionando uma interação entre o mundo dos vivos com o mundo dos mortos, o cemitério possui três portões sendo um principal, a avenida principal que termina na capela, duas ruas que divide as quadras superiores e inferiores, 7 ruas paralelas que ligas as quadras a av. principal e as ruas de ligação do cemitério, a parte de arquivo e administração que ficam anexadas ao portão principal.

A iconografia do cemitério São Miguel estabelece um diálogo direto com o entendimento do processo de formação da sociedade Anapolina no que diz respeito à sua origem, história e memória. Andando pelas quadras do cemitério, é possível observar uma riqueza de detalhes históricos, por exemplo, as personalidades políticas e econômicas e as famílias tradicionais da cidade estão sepultados naquele local.

O espaço da necrópole do cemitério São Miguel é um reflexo da história da memória da cidade dos vivos que, refletido na beleza e na diversidade de suas esculturas funerárias, jazigos e capelas, trazem uma releitura da paisagem e da história da cidade que é eternizada através dos monumentos funerários ali presentes, segundo Maria Elizia Borges:

Todas essas necrópoles podem ser consideradas “museus a céu aberto”, onde jazigos-capelas, túmulos monumentais e esculturas transcenderam suas qualidades meramente utilitárias para se transformarem em monumentos históricos de grande valor cultural, e converteram-se em definidores do status social dos defuntos e de seus descendentes. (BORGES, 2017: 4)

O cemitério São Miguel concentra uma série de monumentos funerários tanto em granito, mármore, pedra sabão, azulejos, há túmulos bem sofisticados, com estética renascentista e gótica, túmulos de riscadores de pedra, mostrando através de uma iconografia diversos símbolos católicos, como anjos, cruzeiros, Cristo em diversas formas e estéticas, porém há uma diversidade de simbologias, tanto árabe, sírio-libanesa, protestante, maçônica, japonesa, além de inúmeras lápides com frases do líder espírita Allan Kardec.

Um dos túmulos do cemitério São Miguel que possui certa representação para o imaginário social da cidade sendo o túmulo mais visitado do cemitério é onde está sepultado João Alves da Cruz, denominado pela narrativa popular como “Santo Anapolino”. João da Cruz, como é popularmente conhecido, foi um lavrador que nasceu em 1911 e na sua adolescência descobriu que tinha uma terrível doença, pênfigo, mais conhecida como fogo selvagem, que consiste no surgimento de bolhas por toda a extensão do corpo que estouram se transformando em profundas feridas que doem e ardem.

Com isso, João da Cruz teve a maior parte de seu corpo consumido pela doença e jamais teve sua virgindade maculada, gerando assim no imaginário popular a ideia de celibato, um dos caminhos para a santidade, como as pessoas da época acreditavam. Segundo os moradores da cidade, João da Cruz possuía o destino de carregar na sua carne um grande mal, mas foi agraciado por Deus com uma vida pura dedicada ao próximo e à oração.

No ano de 1955, aos 44 anos de idade, João da Cruz não resistiu mais à doença e morreu, sendo sepultado em um túmulo construído nas extremidades do cemitério São Miguel por fiéis, local que ainda hoje é considerado por muitos populares como um lugar santo. Na lápide está escrito a seguinte inscrição: "Aqui repousa João da Cruz. Nasceu humilde, viveu puro, morreu santo. Rogai - por nós". São muitos os milagres atribuídos a João da Cruz.

Há dezenas de placas pregadas no túmulo de João da Cruz que simbolizam a fé das pessoas que relatam ter uma graça recebida através de pedidos feitos à memória de João da Cruz. Todas as segundas-feiras dezenas de pessoas se encontram em volta do túmulo de João para rezar o terço, um rito que acontece há mais de 60 anos, há ainda próximo do túmulo uma espécie de oratório de metal

onde as pessoas colocam velas para sua alma. Conta-se que milhares de pessoas vão ao túmulo de João da Cruz no Dia de Finados.

O cemitério São Miguel será analisado por esse projeto de pesquisa como um dos principais locais de memória da cidade de Anápolis. Segundo os estudos da professora doutora Eunice Rios (2012), a simbologia presente no cemitério São Miguel proporciona a “união entre o significante (objeto) com algo abstrato (a ideia)”, isso vai ser refletido nos valores sociais, culturais e na religiosidade, que são transmitidos através das simbologias e dos diálogos que os túmulos têm com a história da cidade, procurando assim reafirmar as relações sociais através de um diálogo com as narrativas da morte.

O cemitério São Miguel se constitui como um lugar de memória que procura vincular a vida com a morte física, isso se reflete na simbolização traduzida nas representações individuais e públicas expressas através das lápides e das esculturas funerárias que carregam parte da história e da memória Anapolina, bem como nos imaginários populares que mantêm uma relação direta do espaço cemitério com a sociedade Anapolina, como é o caso do túmulo do “santo” João da Cruz e do comunista João Alves da Cruz.

Para além da questão religiosa, a iconografia do cemitério São Miguel traz um resgate do imaginário político ideológico da cidade do século XX, o túmulo do militante do comunista Alexandre de Almeida que traz na lembrança daqueles que visitam o local os ecos do passado da forte perseguição aos comunistas que ocorreu em Anápolis nos anos de 1940 a 1975. Estabelecendo assim uma relação da morte e seus ritos com a história.

Partindo do raciocínio apresentado por Arlete Farge (2015:14), teve um período histórico em que os indivíduos possuíam certa aceitação para com a morte e suas manifestações, pois era algo visto pela sociedade como uma manifestação natural e fazia as pessoas “sentir menos tristeza que hoje” (FARGE, 2011: 15). Já no mundo moderno e contemporâneo, a morte e o sofrimento andam juntos, tornando-se uma temática tratada com certo estranhamento e revestida por um tabu nas sociedades ocidentais contemporâneas, “as quais se sentem aterrorizadas em ter que conviver com a morte, e os seus ritos, sons, silêncios e cheiros” (MELO, 2019: 01).

O Cemitério São Miguel, hoje e o mais antigo da cidade, desde o ano de 1990 não se encontra jazigos vagos no local, só são sepultados hoje naquele local membro de famílias que já possuem seus jazigos naquele local. Ao adentrarmos naquele local nos deparamos com um espaço onde o tempo parou, onde as diferenças, políticas, culturais, sociais e religiosas do município de Anápolis se conectam e ficam interligadas formando assim um único sistema de símbolos. (GEERTZ, 1973: 26)

Considerações finais

O espaço do cemitério São Miguel estabelece certo vínculo emocional com muitos moradores do município, principalmente os mais antigos. É importante citarmos que Anápolis, desde o seu processo de fundação, possui certo laço emocional com as crenças religiosas, um fato que vai se sustentar numa base fundada no imaginário social que remete à crença em uma força superior, ou seja, na vida após a morte. Isso explica o laço que as pessoas possuem com o cemitério São Miguel, pois este se constitui como um espaço de culto à memória.

Partido desse princípio, destaco que as memórias, histórias, estórias e imaginários que buscam serem eternizados na iconografia dos cemitérios seculares, possuem um intuito que vai para além da preservação da memória do morto e de sua família, buscando assim retratar e relacionar a identidade do sepultado com a sociedade em que o mesmo se encontra inserido.

Por fim, ressalto o reconhecimento e a relevância desta para a história de Anápolis, que se alça no pressuposto de que o cemitério São Miguel é um espaço de construção e reconstrução da memória coletiva e possui um acervo de arte e história que dialoga diretamente com as mudanças culturais, econômicas, políticas e religiosas da cidade no decorrer do tempo.

Referências

ALVES, Daniel Araújo. **De antas a Anápolis: a história de formação do município**. Goiânia: Kelps, 2014.

ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

BORGES, Maria Elizia. ALMEIDA, Marcelina Graças de. **Cemitérios: arte sociedade e cultura**. Rio de Janeiro: Revista M., ISSN: 2525 3050, 2019.

BORGES, Maria Elizia. **Arte funerária no Brasil (1890-1930): ofício de marmoristas italianos em Ribeirão Preto** = Funerary art in Brazil (1890-1930): italian marble caver cra in Ribeirão Preto – bilíngue 2. Ed. – Goiânia: Gráfica UFG, 2017.

BORGES, Maria Elizia. **O cemitério como museu a céu aberto- VII Congresso Internacional imagens da morte: tempos e espaços da morte na sociedade**, Brasil, São Paulo. 2016.

FARGE, Arlete. **Lugares para a história**; Tradução Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2011.

FERREIRA, Haydee Jayme. **Anápolis: sua vida, seu povo**. Brasília: Gráfica do Senado Federal, 2011.

FREITAS, Mirelle Antônia de Souza. **Vivências e ritualidades entre os jovens na festa da padroeira Sant'Ana em Anápolis, Goiás (2017-2021)**. 2022. 165 f. Dissertação (Programa de mestrado Interdisciplinar em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado) - Universidade Estadual de Goiás, Anápolis, 2022.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A, 1973.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão. 5º Ed. Campinas: Editora da UNICAMP. 1990.

LOUREIRO, Maria Amélia Salgado. **Origem histórica dos cemitérios**. São Paulo: Secretaria de Serviços e Obras da prefeitura do município de São Paulo, 1977.

POLONIAL, Juscelino. **Introdução à história política de Anápolis (1819-2007)**. Anápolis: Kelps, 2007.

SOUSA, Gomes de. **Título particular de doação de terras**. [S.l.]: [s.n.], 1870. [ARQUIVO DO MUSEU HISTÓRICO DE ANÁPOLIS "ALDERICO BORGES DE CARVALHO" -Anápolis, GO.

RIOS, Eunice de Oliveira. ; LEAO, F. S. ; SOUZA, B. A. ; SILVA, E. V. A. ; MORAIS, R. E. S. . **Cemitério 'São Miguel' e religião Cristã: católicos e evangélicos em Anápolis - GO (1870-1-12)**. In: Los Cementerios, Patrimonio Sustentable de Las Comunidades, 2012, Rosario. XIII Encuentro de la Rede Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales e V Jornadas Nacionales de la RAVGPC. Rosario, 2012.

RODRIGUES, Claudia. [1997]. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1997.

VALLADARES, C. do P. [1972]. **Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros**. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1972.

Aspectos comparativos da Educação Integral nas perspectivas Neoliberal e Decolonial

*Neiamarte Oliveira Cunha*⁷⁰

Introdução

Esse artigo é resultante do processo de pesquisa para a dissertação articulado às diferentes proposições e investigações trabalhadas nas disciplinas da pós-graduação. Objetiva-se comparar as concepções neoliberais e decoloniais que permeiam a educação em geral e, em específico, e assim, trazer esse debate para refletir o ensino integral e de tempo integral.

A partir da investigação e explicitação dos pressupostos positivistas e do ideário liberal e neoliberal, o enfoque será dado às propostas alternativas a esses modelos, com ênfase nos pensamentos decoloniais.

Como o objeto da pesquisa da dissertação é a escola-campo CEPI Professora Liodósia Serra Ramos, segue-se a perspectiva de que a mesma passou por uma reformulação no ano de 2017, adotando o modelo de ensino em tempo integral.

O objetivo é compreender como nos processos históricos emergem diferentes concepções de suma importância social para se pensar a educação como um todo e, conseqüentemente, analisar a fonte da pesquisa, cujo objeto está passando pelo seu período de construção.

Em termos metodológicos, a partir da análise e discussão bibliográfica, se objetiva respaldar o manejo com fontes históricas que trazem em si metodologias, técnicas e teorias sobre o ensino integral e de tempo integral.

Por meio da estruturação e da proposta que aqui se concentra, as concepções comparativas serão levantadas no decorrer da escrita. Não se objetiva esgotar a temática, mas sim pontuar discussões para investigações futuras. Desse modo a escrita segue o seguinte planejamento:

No primeiro momento deste artigo discute-se as características do pensamento decolonial, a partir da leitura de autores e autoras que refletem essa abordagem. O objetivo é, em suma, historicizar essa corrente teórica.

⁷⁰ Mestranda do Programa de Pós- Graduação em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: neiamarte@gmail.com.

Em segundo ponto, a partir das leituras bibliográficas selecionadas, se propõe uma reflexão sobre as concepções liberais, neoliberais para posteriormente inferir sobre as proposições alternativas na educação, ou seja, nas pedagogias que atendam às diferentes necessidades dos alunos e alunas no processo de ensino e aprendizagem. A inclusão de autores e autoras não eurocêntricos e não ocidentais, tem o intuito de diversificar a gama de olhares para os processos históricos.

O último debate é voltado para entender a proposição educacional do pensamento decolonial que, de maneira geral, estabelece uma leitura educacional abrangente, inclusiva, plural e diversificada. Ao refletir a proposta decolonial, se segue uma análise que focaliza as escolas de tempo integral.

Estudos decoloniais e suas contribuições

O grupo denominado Modernidade/Colonialidade foi fundado e consolidado na década de 1990, na América Latina, principalmente através das Ciências Sociais. Esse grupo propõe releituras de mundo, sociedade e sujeito, posicionando-se criticamente sobre o colonialismo (referindo-se ao período colonial propriamente dito e das relações estabelecidas entre metrópoles europeias e suas colônias) e a colonialidade (reprodução das estruturas, práticas e experiências coloniais) (BALLESTRIN, 2013).

É possível afirmar que a intelectualidade decolonial:

(...) busca construir um projeto epistemológico, ético e político a partir de uma crítica à modernidade ocidental em seus postulados históricos, sociológicos e filosóficos. Consideramos as contribuições desse grupo de especial relevância e originalidade, apresentando potencial instigante para a reflexão sobre interculturalidade, relações étnico-raciais e educação, no contexto atual do continente latino-americano e, especificamente, no nosso país (OLIVEIRA, CANDAU, 2010, p. 16).

A partir da década de 2000, a amplitude e receptividade dos estudos decoloniais se pluralizou em toda a América, incluindo o Brasil.

Segundo Catherine Walsh, a partir de 2001, com o convênio entre a Universidade Duke, a Universidade da Carolina do Norte, a Universidade Javeriana de Bogotá e a Universidade Andina Simon Bolívar de Quito, com a participação de intelectuais da Bolívia, da Colômbia, do Peru, do Equador, da Venezuela, da Argentina, do México e dos EUA, estabeleceu-se um intenso diálogo que influenciou as grandes questões abordadas pelo primeiro Programa de Doutorado em Estudos Culturais Latinoamericanos da Universidade Andina Simon Bolívar do Equador (WALSH, 2005). Em outubro de 2007, realizamos um seminário presencial, no Rio de Janeiro, com a professora Catherine Walsh, em que discutimos e aprofundamos a perspectiva desenvolvida pelo grupo “Modernidade/Colonialidade”, especialmente em suas relações com a educação (OLIVEIRA, CANDAU, 2010, p. 22).

Vale ressaltar que a crítica colonial emerge, sobretudo, por meio da narrativa de sujeitos colonizados pelos países imperialistas, desse modo, se contextualiza após o processo de colonização que construiu a América Latina aos moldes europeus, sobretudo nas matrizes Portuguesas e Espanholas.

Esses modelos que foram implantados na América Latina não respeitaram as especificidades dos povos originários e, posteriormente, dos africanos. É a partir da violência vivenciada por estes sujeitos, que estes emergem no cenário intelectual reconfigurando epistemologias, práticas, ao tecer críticas que antes eram realizadas somente pelos centros mundiais.

Desse modo, a produção decolonial emerge das periferias globais, em termos de avanços do capitalismo.

Positivismo, liberalismo, neoliberalismo e a educação

O modelo positivista de educação surgiu no século XIX, no mesmo contexto da consolidação das ciências e das revoluções burguesas que deram sustentação ao capitalismo. Isso ocorre devido a noção de Europa enquanto centro do mundo em todos os aspectos. O ideário disseminado era o de “ordem” e “progresso” tendo como norte as culturas européias e a taxonomia das demais culturas como menos desenvolvidas/primitivas.

O capitalismo como modelo europeu de civilização, dessa forma, organizou as ciências e conseqüentemente a noção de conhecimento, de uma “razão” a ser alcançada. Uma razão, como aponta o filósofo Adorno (2002) baseada na “técnica”, no desenvolvimento industrial.

Mario Alighiero Manacorda (2007) reflete sobre a falsa aparência de indissociabilidade entre escolarização e trabalho, no arranjo socioeconômico capitalista. O trabalho, na era capitalista, se ressignifica de sobrevivência para lucro e exploração de mão de obra.

Deste modo, a educação em contexto de ampliação do setor industrial se voltou à instrução básica e superficial para manejar máquinas e compor os quadros de trabalhadores das fábricas.

“A cada época histórica a humanidade cria seus sistemas de representação, cria forma de sociabilidades, através das quais, reproduz suas necessidades materiais e simbólicas.” (DE HOLANDA, 2001, p. 13) Considerando por norte as diferentes concepções que influenciaram o mundo, sobretudo, ocidental, ao longo do século XVIII e XIX, compreendemos que o modelo positivista é concomitante à sublevação da classe burguesa.

É no seio da burguesia industrial que nascem as proposições liberais. Dentre tantas acepções destacamos o “livre comércio”, o individualismo e a propriedade privada: “Hora, na modernidade, o

liberalismo, toma a propriedade privada como sendo, também, a condição *sine qua non*⁷¹ para a realidade da liberdade individual.” (DE HOLANDA, 2001, p. 14) Essa perspectiva advém de uma concepção descrita pelo teórico Adam Smith, um dos pioneiros da economia política, que em sua leitura enfatiza a não intervenção do Estado na economia.

Vale ressaltar que o liberalismo passa por novas releituras, sobretudo após a crise de 1929. Com as mesmas preponderâncias do liberalismo clássico articuladas às novas realidades do século XX, entendido como uma “nova etapa”:

O neoliberalismo tende como um todo a favorecer a separação da economia das realidades sociais e, portanto, à construção, na realidade, de um sistema econômico que se conforma a sua descrição em teoria pura, que é uma sorte de máquina lógica que se apresenta como uma cadeia de restrições que regulam os agentes econômicos. (BORDIEU, 1998).

O avanço neoliberal do século XX, e sua propagação precisaram de uma alavanca política, no sentido de uma ação “normativa” e “simbólica”. Para os sociólogos Michel Foucault e Pierre Bourdieu, esse cenário revela a emergência de uma necessidade de reelaboração da crítica da ordem. Se antes com Adam Smith o ideal era a não intervenção estatal na economia, agora se passa a uma noção de “estado mínimo”.

O filósofo Karl Marx e toda uma geração que a ele segue, tecem diversas críticas à essa forma de ler e pensar o mundo ao estilo capitalista. No “Manifesto Comunista” escrito por Marx e Engels em 1848, realizam uma análise aprofundada sobre a divisão social, advinda da divisão mundial do trabalho, na qual separa as classes histórica e geograficamente.

Na perspectiva social e educacional, o neoliberalismo se entende, na teoria e, dialoga, com a preponderância dos aspectos individualistas que acabam por sufocar os ideais coletivistas.

Valores culturais e tradicionais (como a crença em Deus e no país ou concepções da posição das mulheres na sociedade) e temores (de comunistas, imigrantes, estrangeiros ou “outros” em geral) podem ser mobilizados para mascarar outras realidades. Podem-se invocar slogans políticos que mascarem estratégias específicas por trás de vagos artificiais retóricos. A palavra “liberdade” ressoa tão amplamente na compreensão de senso comum que têm os norte-americanos que se tornou “um botão que as elites podem pressionar para abrir a porta às massas” a fim de justificar quase qualquer coisa. (J. RAPLEY, 2004, p.55 apud HARVEY, 2008)

A exemplo, na sala de aula há uma preponderância de competições personalizadas, de modo que a lógica meritocrática se sobressai. Essa perspectiva reflete o ideal neoliberal. A repetição de mantras ecoados por coaches e também por empresários de “sucesso”, que exaltam uma hipotética “liberdade” onde a padronização é recompensada e como consequência o que foge à norma é desclassificado.

⁷¹ Indispensável, essencial.

Bourdieu (2000) considera de suma importância se ter em vista “a economia das condições de produção e de reprodução dos agentes e das instituições de produção e de reprodução econômica, cultural e social”. Pensando o liberalismo e neoliberalismo, estes modelos são introjetados nas mentalidades e ações dos indivíduos através do “*habitus*” compartilhado pelos grupos dominantes.

É válido ressaltar, a nível de problematização, como no florescer da modernidade, a burguesia, enquanto grupo hegemônico, iniciou um processo de estilização dos hábitos, com o intuito de diferenciação das classes sociais, o que o teórico Norbert Elias (2010) chamou de “o processo civilizador”.

Nos diversos manuais propagados na sociedade europeia no período moderno, muitos davam indicativo de como se vestir, como se portar à mesa, enfim, o que fazer e o que não fazer para ter uma posição social gloriosa, para além da acumulação de bens de capital. Na contemporaneidade há ainda essas permanências, as pessoas ainda se julgam bastante por vestimentas, dinheiro, bens. Há uma grande valorização do ensino privado em detrimento do público, por exemplo.

Elias (2010) ainda traz em sua abordagem como a modernidade é o palco do surgimento do individualismo, associado às novas configurações de lógicas sociais. É durante esse período que emergem os indícios do que veio a se constituir enquanto “vida privada”.

A escrita de diários íntimos, cartas pessoais, os novos formatos espaciais das cidades, a crescente urbanização e, mesmo, a ideia de genialidade. Esses e outros elementos dialogam com o distanciamento da lógica coletiva de vida. Adiciona-se a constante diminuição do poder clerical nas sociedades ocidentais.

Laval (2020) ao referenciar os estudos de Bourdieu, destaca que “o capitalismo pressupõe uma ‘acumulação primitiva’ de crenças, virtudes e faculdades específicas que naturalizam e generalizam a maximização da conduta, que se torna então o verdadeiro princípio das práticas” (p. 201).

Dardot e Laval (2016) destacam que essa “forma-empresa” de ver e sentir o mundo; a concorrência generalizada e a acumulação desenfreada, constituem uma “razão do mundo”. Ou seja, uma perspectiva que organiza as práticas, os discursos, e os mecanismos de poder. Ela produz o sujeito neoliberal, o “homem empresa”, enquanto modelo ideal a seguir.

O neoliberalismo, assim, significa uma introjeção dos ideais mercadológicos, enquanto uma lógica natural, generalizada e sobretudo normativa das sociedades capitalistas. As “mãos invisíveis do mercado” alcançam desde os aparatos estatais às subjetividades.

A ideia de neoliberalismo perpassa por um ideal eurocêntrico. A montanha de matérias, distribuídas numa lógica cartesiana, precisam ser aprendidas sem nenhum tipo de apego aos detalhes, resultando no empilhamento de informações para a construção de avaliações conteudistas e complexas. O esforço pessoal é reforçado pela premiação.

Em Foucault (2011) e Bourdieu (1989), podemos analisar como os indivíduos/sujeitos são condicionados e coagidos por relações e forças exteriores. Essas forças agem de tal maneira que muitas das vezes não são conscientemente notadas. Desse modo, as condutas das pessoas, no sentido econômico, se delineiam como uma construção histórica, apreendidas através das relações sociais e conseqüentemente a partir das instituições, como a escola.

Foucault (2011) enfatiza, por exemplo, como a estruturação das instituições escolares se assemelham muito com a das prisões. Mesmo que algumas lógicas tenham passado por certa transformação, a estrutura permanece. Essa continuidade ainda perpassa os imaginários sociais, como os pressupostos positivistas de se olhar para o professor/a como uma figura de extrema autoridade e o que detém o conhecimento a ser passado. O aluno e a aluna, assim, são colocados em um lugar hierárquico inferior, receptáculo dos conteúdos ensinados.

Desse modo, ao se distanciar das coletividades, as perspectivas neoliberais, desmontam em um espaço social e, conseqüentemente, educacional, no qual impera anseios individualistas, competitivos. Aspectos que nos distanciam cada vez mais de uma sociedade plural e diversa, na qual todos/todas possam existir.

De fato, para resistir ao teste, eles devem trabalhar para inventar e construir uma ordem social que não tenha como única lei a busca do interesse egoísta e a paixão individual pelo lucro, mas que dê lugar a coletivos orientados para a *busca racional de fins coletivamente elaborados e aprovados*. (BORDIEU, 1998).

Essa discussão colabora em se pensar o objeto de estudo da dissertação, pois oferece respaldo para se compreender como o neoliberalismo ainda impera no ambiente educacional, em escolas de tempo parcial ou integral.

Para superar as desigualdades sociais e alcançar, de fato, anseios democráticos em todas as dimensões, há de se questionar: em que adianta defender a liberdade econômica em um mundo de tantas assimetrias e ainda manter elementos conservadores em termos de pensamento e prática social? Desse modo, essa escrita dialoga com a pedagogia decolonial e a seguir, reflete sobre sua importância.

Pedagogia decolonial: possibilidade de ensino emancipador

Um dos conceitos centrais para a análise da educação e da produção de conhecimento é o de colonialidade do saber.

(...) atribuído ao venezuelano Edgardo Lander (2005), expõe como a força hegemônica europeia do pensamento moderno/colonial impõe-se como verdadeira e única, sufocando as vozes subalternas e naturalizando as relações sociais desiguais. Ou seja, a colonialidade do saber, é uma atitude eurocêntrica diante do conhecimento, que utiliza a partir do Iluminismo a ideia de que apenas o

conhecimento científico produzido pela elite científica e filosófica da Europa é verdadeiro, racional e objetivo. Sendo assim, as nações que representam o ideal de mundo moderno são consideradas superiores também racionalmente, porque seriam as únicas capazes de produzir conhecimento válido (LEITE, 2022, p. 792).

É importante pontuar que a produção de saberes válidos, partindo do ponto de vista decolonial, se dá em todos os âmbitos, lugares e relações sociais e todas as experiências são igualmente válidas. Dessa maneira, os conhecimentos acadêmicos, apesar de simbolizarem e resumirem as ciências, não são superiores aos ensinamentos religiosos, familiares, das comunidades, das atividades culturais, nos círculos de amizade, nas mídias e ao próprio lazer.

Assim, a colonialidade se encarrega de empregar controle sobre os nossos corpos nos âmbitos externos à escola, a fim de tentar extirpar as resistências e subversividades.

Apesar da colonialidade do saber ser mais fácil de identificar nas escolas, o eurocentrismo traz consigo as demais formas de dominação, porque legítima o padrão de poder capitalista e institui formas de ser, não apenas produzindo corpos dóceis, mas principalmente, acirrando as desigualdades sociais e cognitivas. (...) a estratégia mais utilizada é o poder disciplinar, presente não só nas escolas, como em outras instituições modernas, como as prisões, hospitais, o exército, as igrejas etc., fabricando os corpos, produzindo seus comportamentos, assegurando a sua sujeição constante e lhes impondo uma relação de docilidade-utilidade necessário ao funcionamento e manutenção da sociedade capitalista (LEITE, 2022, p. 793).

As pedagogias coloniais partem da contraposição à matriz euro centrada, violenta e impositora de saber. Estas partem do Sul Global, das trocas Atlânticas e da América Latina como lócus de vivências e experiências autônomas, resistentes e revolucionárias (QUIJANO, 2009).

Pensar em experiências educativas inovadoras e independentes necessariamente nos faz olhar com atenção, cuidado e respeito para as formas de organização das populações indígenas, quilombolas, sem-terra, de assentamentos, periféricas, movimentos e organizações sociais, entre outras (LEITE, 2022; QUIJANO, 2009).

Para Immanuel Wallerstein (1997, online), “o moderno sistema-mundo, como sistema histórico, tem entrado numa crise terminal” e os resultados dessa crise são imprevisíveis. Justamente por sê-los, as forças resistentes anticoloniais buscam espaço e oxigenação para seus movimentos e projetos, inclusive no âmbito educacional.

Educação decolonial e educação integral e em tempo integral

Por último, reflete-se sobre as contribuições do pensamento e da pedagogia decolonial para a construção da educação em tempo integral em um modelo emancipador e protagonista de ensino crítico.

Questionando se é possível formular uma nova pedagogia, baseada no marxismo, que supere a baseada na indústria, Manacorda (2007) pontua que o ensino deve ser politécnico, considerando a prática tão importante quanto a teoria e direcionadas à transformação social. Assim, o discente se incentivado a explorar apenas uma direção (unilateral) educacional tende a se limitar e se alienar.

Essa educação unilateral ou “bancária”, como enfatizou Paulo Freire em seus estudos, corrobora na não valorização dos sujeitos os quais são ou deveriam ser o foco do processo de ensino-aprendizagem.

A educação, dessa maneira, deve se pautar na omnilateralidade, ou seja, exercitar o máximo possível de habilidades e potencialidades, buscando entendimento completo da sociedade. A nova proposta educacional se pautaria na não divisão entre trabalho manual e intelectual e se contrapõe à divisão do trabalho característica do capitalismo industrial tecnológico.

Tendo isso por base, como é possível pensar na educação emancipatória, decolonial, anticapitalista, antirracista, antisexistista, igualitária no modelo integral? É necessário refletir e praticar uma educação que valorize todos os sujeitos e, nesse sentido, oferecer suporte para as suas especificidades.

Segundo Cavaliere (2010) a concepção de educação integral, baseada na ideia de extensão do tempo escolar, esteve sempre presente na obra de Anísio Teixeira. As escolas de tempo integral aparecem nas discussões educacionais desde o início do século XX, segundo Anísio Teixeira (1959) e Maria Eduarda Pereira Leite (2021). No Brasil, intensificam-se a partir da década de 1980 e se tornam políticas mais presentes no âmbito prático escolar a partir da década de 2000.

As escolas que funcionam em modelo integral, chamadas de Centro de Ensino em Período Integral (CEPI), se caracterizam-se por oferecer jornada escolar no matutino e vespertino para o mesmo público discente. Assim, os educandos permanecem na instituição durante todo o dia, têm uma jornada diária de 9 horas ou 7 horas, dependendo do modelo adotado pela unidade escolar.

A educação em tempo integral⁷² busca a formação integral e plena, onde o aluno é protagonista de sua história, a formação escolar deve ser de excelência de forma que permita o desenvolvimento dos múltiplos conhecimentos e habilidades necessárias ao pleno desenvolvimento da pessoa humana e ao exercício da cidadania.

Ainda é válido lembrar a diferença entre educação integral e educação de tempo integral:

(...) o tempo integral busca solucionar problemas que a escola de tempo parcial enfrenta. A desassistência aos/às educandos/as com dificuldades de aprendizagem é um obstáculo comum, entre muitos, de uma educação escolar com jornada limitada. Por outro lado, a educação de tempo integral também diz respeito às “influências políticas, econômicas e internacionais que concebem e incentivam a educação de tempo integral como instrumento para investir em políticas de proteção social e de

⁷² Ressalta-se que o objeto da pesquisa é a escola em tempo integral, por esse motivo a escrita dialoga com a concepção de educação integral, pois essa emerge enquanto fundamento e proposição desse modelo.

desenvolvimento econômico” (SILVEIRA e CRUZ, 2019, p. 92 *apud* LEITE, 2021, p. 8).

A educação integral e de tempo integral acompanha uma agenda de discussão da intelectualidade brasileira que se debruça em refletir um ensino que vá além do conteudismo, compactuando, assim, com a formação total dos indivíduos.

Maria Eduarda Pereira Leite (2021) investiga possibilidades emancipatórias de educação a partir da relação entre escolas em período integral e decolonialidade. Sobre isso pontua que partir do “pensamento de fronteira” é estratégia fundamental, não apenas para os docentes, mas para os gestores, intelectuais, programas de educação continuada e demais frentes.

O pensamento de fronteira contribui:

(...) para o diálogo entre perspectivas, e principalmente na viabilidade de perspectivas subalternas uma vez que o conhecimento apresenta-se como elemento-chave na disputa e na manutenção da hegemonia, o que não significa, no entanto, negar as contribuições eurocêntricas (...), mas sim insistir no resgate de conhecimentos subalternos, e na ampliação do espaço dos saberes sobre as visões subalternizadas da história, como a de povos da América Latina (LEITE, 2021, p. 8).

Compreende-se que o caráter anticapitalista também é característico do projeto educacional decolonial, afinal, o espectro econômico compõe as estruturas de dominação colonial. Dessa maneira, a formação deve se direcionar à cidadania de maneira ampla e responsável, não apenas ao mercado de trabalho e composição dos corpos de funcionários de empresas que oferecem trabalho precário (MANACORDA, 2007; QUIJANO, 2009).

Para que a educação escolar possa partir de bases decoloniais ou outras bases emancipatórias com ideais similares, Maria Eduarda Pereira Leite (2021) afirma a necessidade de reforma política no campo da educação e em outros âmbitos. Uma vez que o fundamento da pedagogia decolonial é reconhecer vozes antes silenciadas, a estrutura curricular, de conteúdos e as bases são extremamente importantes.

Considerações Finais

Em termos comparativos, pode-se concluir, que as proposições liberais e neoliberais que permeiam a sociedade influem na sublevação de aspectos individualistas, configurando um espaço educacional restrito, excludente. As propostas decoloniais vão em sentido contrário.

Refletindo sobre um mundo em que todos/as/es possam existir, é necessário que haja maior valorização das diferenças, das culturas, apontando para uma perspectiva decolonial/intercultural (WALSH, 2019), pois há aí um maior realce da experiência dos sujeitos.

É preciso, portanto, ir além de uma pedagogia sem sujeito (BUENO, 2003). As discussões decoloniais trazem um norte para a problemática, pois apregoam a adição de outras vozes, antes excluídas ou inferiorizadas. Pode um subalterno falar? (SPIVAK, 2010) e a partir desta indagação, pensar a multiplicidade de vozes que emergem na sociedade.

Os professores e professoras podem contribuir no descentramento do sujeito (HALL, 2010) e do olhar da narrativa europeia e ocidental para outros rumos, de modo que a educação seja, também, de todes e para todes. E, para se pensar o Brasil, é necessário que se construa um referencial teórico/epistemológico voltado para as singularidades da América do sul, em condições de revelar muito mais sobre a história brasileira através da inserção de metodologias específicas, que alcancem a multiplicidade de sujeitos históricos e suas demandas sócio culturais.

Referências

ADORNO, Theodor W.; DE ALMEIDA, Jorge Miranda. **Indústria cultural e sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. *Revista Brasileira de Ciência Política*. Número 11, Brasília, maio-agosto 2013, pp. 89-117.

BOURDIEU, Pierre. **L'essence du néolibéralisme**. *Le Monde diplomatique*. Março de 1998. Disponível em: <https://www.monde-diplomatique.fr/1998/03/BOURDIEU/3609>. Acesso em 26/09/2022. Tradução para o português disponível em <https://legio-victrix.blogspot.com/2012/03/essencia-do-neoliberalismo.html?sref=bl>. Acesso em 12/01/2023.

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

BUENO, Sinésio Ferraz. **Pedagogia sem sujeito: qualidade total e neoliberalismo na educação**. Annablume, 2003.

CAVALIERE, Ana Maria. Anísio Teixeira e a educação integral. **Paidéia (Ribeirão Preto)**, v. 20, p. 249-259, 2010.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo. Ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DE HOLANDA, Francisco Urubam Xavier. **Do liberalismo ao neoliberalismo: o itinerário de uma cosmovisão impenitente**. Edipucrs, 2001.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador 2**. Zahar, 2010.

Hall, Stuart. (2006) **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora.
FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 39 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

FOUCAULT, M. **A História da Loucura na Idade Clássica (1961)**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1997.

LAVAL, Christian et al. **Christian Laval. Foucault, Bourdieu e a Questão Neoliberal**. São Paulo: Editora Elefante, 2020.

LEITE, Maria Eduarda Pereira. **É possível decolonizar as políticas educacionais de educação em tempo integral?** Anais VII Congresso Nacional de Educação. 2021.

LEITE, Maria Eduarda Pereira. **Educação integral e políticas educacionais de educação em tempo integral: uma análise a partir da perspectiva decolonial**. E-book VII CONEDU. Volume 2. Publicado em 07 de março de 2022. Disponível no link <https://editorarealize.com.br/index.php/artigo/visualizar/82153>. (acesso dia 02/01/2023).

MANACORDA, Mario Alighiero. Instrução e trabalho. **Marx e a pedagogia moderna**. Campinas, SP: Editora Alínea, 2007. Pp. 33-56.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. **Educação em Revista** [online]. 2010, v. 26, n. 1, pp. 15-40. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-46982010000100002>. (acesso dia 03/01/2023).

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses. **Epistemologias do Sul**. Edições ALMEDINA. Coimbra, 2009.

HARVEY, David. **O neoliberalismo**. História e implicações. São Paulo: Loyola, 2008.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar**. UFMG, 2010.

TEIXEIRA, Anísio. A escola brasileira e a estabilidade social. **Revista Brasileira Estudos Políticos**, v. 5, p. 97, 1959.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Incerteza e criatividade**. Conferência dada no decurso do Fórum 2000: inquietações e esperanças no limiar do novo milênio, Praga, 3 a 6 de Setembro, 1997.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder: um pensamento e posicionamento "outro" a partir da diferença colonial. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito de Pelotas**, v. 5, n. 1, 2019.

Autor(es) em gravuras do século XVI: As produções de Johannes Stradanus

*Augusto Godinho Vespucci*⁷³

Introdução

No ano de 2022 os *softwares* comumente chamados de “Inteligências Artificiais” foram responsáveis pelo surgimento de uma nova onda de discussões sobre a autoria nas produções artísticas. Empresas tecnológicas passaram a vender um tipo serviço digital no qual o usuário faz um *upload* de arquivos com várias fotos contendo a sua própria imagem – ou de outrem - e, após poucos minutos de espera, a Inteligência artificial “produz” diversos avatares semelhantes ao usuário em estilos artísticos variados, alguns inspirados nas características artísticas das pinturas de Vincent Van Gogh, outros ao estilo das obras de Leonardo Da Vinci ou Salvador Dalí, encantando as mais diversas audiências nas redes sociais.

Não tardou para que esse tipo de serviço se espalhasse pela *internet*, fazendo com que usuários de redes sociais publicassem seus avatares “produzidos” pela Inteligência Artificial na busca pelos famosos *likes*, afinal, as imagens geradas pelo software pareciam ter sido pintadas pessoalmente pela própria Frida Kahlo ou por Johannes Vermeer! Por um instante seria possível pensar que grandes artistas tivessem sido ressuscitados e que tivessem passado a fazer retratos detalhados de pessoas que nunca pensaram em se ver numa “obra de Arte”. Não seria surpresa que esse tipo de produto geraria debates na sociedade. As imagens geradas não são novas, mas uma mescla de imagens já feitas que circulam pelo espaço digital - “*Big Data*” - somadas às imagens adicionadas pelo usuário. Nesse sentido, essas imagens não seriam “autorais” e, quiçá, estivessem mesmo “copiando” imagens de artistas renomados sem dar “o devido crédito”, num quase-plágio, como julgam alguns.

Ao colocarmos o debate da autoria nos termos da novidade das Inteligências Artificiais, pode nos parecer que há uma atualidade intrínseca na temática. Contudo, as discussões sobre autoria, obras e direitos sobre as obras são mais constantes na História do que inicialmente nos permitimos pensar. Não tratarei aqui da História da autoria - seria muita pretensão -, mas apenas debatarei sobre um dos pontos de tensão dessa ampla área de discussão na historiografia, em um momento no qual a temática da autoria passava por grandes transformações: os séculos XV e XVI. Mais especificamente,

⁷³ Doutorando no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás (PPGH-UFG). Orientando do Prof. Dr. Cristiano Alencar Arrais. Bolsista FAPEG. E-mail: augustovespucci1@hotmail.com.

discutirei as possibilidades de pensarmos a autoria, ou melhor, as autorias, nas obras de um pintor e gravurista belga, que viveu em Florença por grande parte de sua vida ainda no século XVI, chamado de Johannes Stradanus (1523-1605).

Para isso, discutiremos brevemente o que era considerado como autoria no século XVI, como esse conceito se moldou do século XV em diante e porque nos é possível questionar a perspectiva de se determinar um artista como um autor, criador solitário de obras.

Autoria no século XVI

Segundo os estudiosos da Arte Michael Bury e Jill Burke, o conceito de Identidade tem crescido bastante nas últimas três décadas dentro dos estudos das Humanidades por ter se provado como uma ligação conceitual entre os estudos de casos e o estudo de indivíduos na produção da Arte (BURY & BURKE, 2008: 2). Esse conceito permite-nos examinar os papéis sociais e institucionais dos indivíduos em seus grupos sociais específicos, como a nobreza, o papado, os artistas independentes ou membros de guildas. A noção de identidade está atrelada às produções artísticas no século XV, momento na sociedade ocidental no qual se desenvolveu o conceito de autoria. A partir da identidade dos artistas - que se tornavam importantes instrumentos de valorização social das elites - os mecenas das Artes produziam suas identidades concebidas a partir de sua reputação e fama.

A construção da reputação era formada por mais do que uma simples via de mão-dupla entre artista e mecenas. Além desses dois atores, outros fatores também compunham a gama de valorizações interdependentes do ramo das Artes, passando por caminhos entremeados em diversas direções, nos quais a autoria das produções artísticas, ao mesmo tempo em que valorizava o comitente, era um dos meios de conexão da fama do artista à fama do Mecenas (REISS, 2013: 23). O local onde a obra seria vista, os materiais utilizados na obra, os editores da produção, o conteúdo da obra em si e seus objetivos também entremeavam as possibilidades de valorização social de uma produção artística. Contudo, todos esses aspectos estavam pautados pela identidade do autor, levando à nascente autoria a se tornar um elemento social de status e uma das principais formas de engrandecimento individual – e coletivo -, ao propor alianças identitárias entre atores diversos ligados ao ramo das artes.

A identidade de um artista era, muitas vezes, base para o crescimento social de um mecenas e, portanto, a autoria de suas obras aparecia como seminal na formação de um *status* soberano. Até mesmo uma classe intermediária surgiu entre os artistas e mecenas: os avaliadores. Muitos mecenas não tinham conhecimentos profundos sobre o mercado das produções artísticas, muito menos conheciam as técnicas de pintura, escultura ou desenho e os materiais utilizados em cada uma dessas modalidades. Nesse sentido, se tornava uma necessidade a obtenção de uma opinião válida que

garantisse uma boa contratação de serviços artísticos (LINCOLN, 2003: 1095). Nesse momento, ressalta a historiadora Evelyn Lincoln, a Arte possuía, para além do que comumente se pensa na atualidade, uma característica funcional. A Arte cumpria um papel cultural e social que estava atrelado à intenção do mecenas, ao mercado de vendas ou a motivos políticos mais extensos, como foi o caso dos Médici, que comissionaram Johannes Stradanus para produzir gravuras que exaltassem a participação Italiana na Conquista da América, visando uma valorização política no imaginário ocidental das “descobertas” itálicas do “Novo Mundo” (VESPUCCI, 2021: 75).

Ainda sobre os avaliadores, suas contratações serviam para ponderar sobre a fama e qualidade das produções de um artista, reforçando, nesse sentido, a necessidade do atrelamento da identidade de um mecenas a de um artista reconhecido e valorizado, principalmente se a produção final visasse outras futuras alianças, como alianças com papas, cardeais, políticos, comerciantes ou mesmo monarcas (BURY & BURKE, 2008: 9). A identidade de um mecenas não poderia estar associada à pequenas produções ou produções de baixa qualidade, era socialmente necessário que sua imagem fosse relacionada à grandes produções, de artistas renomados e conectadas a grandes agentes sociais. Uma pintura contratada voluntariamente para pintar um altar numa grande igreja em Florença, por exemplo, era fundamental para projetar um mecenas, aliando-o à Igreja Católica, a um grande artista e, conseqüentemente, à sociedade cristã vigente na Europa do século XV e XVI. Um mecenas não era um cidadão comum, mas tinha como uma de suas obrigações sociais o embelezamento de sua cidade natal, contratando artistas que estivessem à altura de sua cidade para melhorá-la, colocando-se como um cidadão ativo, no sentido aristotélico (REISS, 2013: 25).

O humanismo cívico instaurado por Leonardo Bruni no século XIV deu nascimento a uma perspectiva de que Florença seria a correspondente Moderna da cidade de Atenas no século de Péricles na Antiguidade. Nesse sentido, a contratação de artistas para o embelezamento da cidade era não somente uma valorização de si mesmo, mas um dever como cidadão das repúblicas italianas (JANSON, 1966: 78-83). Num sentido dialético, ao mesmo tempo que um mecenas formava sua própria identidade marcada pela civilidade embelezadora, os artistas precisavam ser reconhecidos por suas identidades criadores de grandes obras. É nesse contexto que os artistas buscavam construir suas próprias imagens para garantir bons trabalhos, ascensão social e evitar que seus trabalhos fossem utilizados para a ascensão de outrem. Segundo aponta Greenblatt, no Renascimento inicia-se a formação da identidade a partir de si mesmo, na busca pelo reconhecimento estritamente marcado por aquilo que fora escolhido, com muita cautela, pelo próprio artista, construindo uma auto imagem que os favoreceria no mercado visual (GREENBLATT, 1980: 4).

As assinaturas de obras que fossem memoráveis e bem avaliadas pela sociedade renascentista têm início nesse contexto, no qual todos pudessem reconhecer a autoria de uma produção e legitimar a grandiosidade da obra, associando-a à identidade do autor. No entanto, as relações de autoria e

identidade são muito mais complexas e carregam muito mais do que apenas autovalorização entre artistas e mecenas. Num ramo paralelo ao das pinturas, como os das gravuras, por exemplo, a assinatura de uma obra com as letras iniciais dos nomes, como fizeram Dürer, Solis, Aldegrever, van Leyden, e Marcantonio, não indicava apenas a autoria, já que o trabalho da publicação de impressos considerados artísticos era composto de múltiplas camadas.

A assinatura numa gravura não indicava apenas a autoria da produção, mas a garantia da guilda, ou do impressor, de que a chapa de cobre utilizada para a impressão ainda estava em bom estado e que, portanto, a qualidade do produto havia sido mantida, não havendo alteração da chapa original para suas cópias (LINCOLN, 2003: 1112). Ainda que não houvesse uma suposta invenção da autoria pelas assinaturas, os artistas nem sempre se importavam com cópias ou produções “inspiradas” em suas obras já conhecidas. O caso de Marcantonio Raimondi e Albrecht Dürer é um tanto quanto revelador nesse quesito.

Na obra “Vida dos mais eminentes pintores, escultores e arquitetos”, de Giorgio Vasari, mestre de Johannes Stradanus, publicada pela primeira vez em 1550, Vasari aponta que houve um conflito entre Dürer e Raimondi, pois este último estava vendendo obras copiadas de Dürer nas praças de Veneza, angariando muitos recursos, como se fossem obras suas. Dürer teria ido à Veneza e pedido ao secretário da República, segundo Vasari, a proibição de Raimondi de continuar as vendas de obras de Dürer (VASARI, 2009: 40). Segundo Evellyn Lincoln, Vasari teria aumentado os fatos desse evento na obra, pois não há registros de Dürer em Veneza e o autor teria, ainda assim, permitido que Raimondi continuasse a vender as obras copiadas. A única restrição que Dürer pediu foi que as obras vendidas não poderiam conter a marca da assinatura de Dürer, pois, caso contivesse a assinatura, aquela obra seria associada ao autor e, se estivesse feita em materiais de baixa qualidade, isso traria má fama ao gravurista alemão (LINCOLN, 2003: 1107).

Podemos perceber, portanto, que a cópia em si não era problemática, mas que a assinatura indicaria a autoria e o autor copiado não queria estar associado a produções cuja produção não estavam sobre sua influência. De fato, as “inspirações” eram lugar-comum na Cultura Visual do Renascimento. O trânsito de imagens entre diferentes matrizes artísticas não era algo surpreendente. Muitas gravuras eram inspiradas em pinturas já conhecidas, assim como algumas pinturas eram feitas a partir das imagens de notáveis gravuras. Esculturas podiam se tornar inspirações para pinturas e gravuras sem graves problemas. O conteúdo não era algo restrito, apenas a reputação do autor era colocada como algo limitado de uso.

A autoria e o ramo das gravuras

A produção de imagens nos séculos XV e XVI não estava ainda demarcada pela proteção do conteúdo representado, mas somente da autoria. Uma obra poderia se movimentar entre os mais diversos suportes sem que houvesse grandes interferências do autor original. Isso foi o que permitiu às imagens o ganho de uma “Velocidade geográfica” como apontou o estudioso Edward Wouk (2017: 4). As imagens pintadas em um mural, principalmente no norte da Europa, antes da gravura ou mesmo da imprensa, não poderiam ser observadas por diferentes audiências, já que não se movimentava e dificilmente os locais das produções artísticas mais caras eram acessíveis a um grande público. O exemplo disso é uma mescla enorme que haviam nas obras gravadas de Johannes Stradanus, por exemplo. Uma gravura de sua autoria que era o frontispício de uma série de gravuras publicada nos fins da década de 1580, a pedido dos Médici, chamada “*Americae Retectio*” (Figura 1) se inspirava em outras obras famosas no período.

Figura 1: Frontispício “*Americae Retectio*”, Johannes Stradanus, gravura em papel, ca. 1588.



Fonte: *British Museum*.

A composição da porção central da imagem possivelmente foi inspirada na tapeçaria feita em 1530 pelo artista flamengo Bernard Van Orley (1487-1541), que mostra “A terra protegida por Júpiter e por Juno” (Figura 2). A composição das figuras e elementos na obra de Van Orley são inspirações para a obra de Stradanus, com algumas mudanças. Júpiter e Juno são substituídos por Flora e Janus, numa adaptação muito mais próxima do paganismo do que do cristianismo presente na obra de Van Orley.

Figura 2: **A Terra sob a proteção de Júpiter e Juno**, Jan Van Orley, Ca. 1520-1530.

Tapeçaria em ouro, prata, seda e tinta.



Fonte: Patrimônio Nacional, Madrid.

A inscrição abaixo da gravura diz: “*QUIS POTIS EST DIGNUM POLLENT PECTORE CARMEN CONDERE PRO RERUM MAIESTATE, HISQUE REPERTIS?*” e se traduz como: “Quem seria capaz de compor uma música digna de um coração poderoso em nome da majestade dessas coisas que foram descobertas?”. Essa frase não é de autoria de Stradanus, mas sim do filósofo romano Titus Lucretius Carus (99-55 a.c.) e fora adicionada à imagem pelo editor da obra, Philips Galle, grande parceiro de publicações de Stradanus. Duas faces são representadas em halos na porção superior da imagem e são os rostos de Américo Vespúcio e Cristóvão Colombo. O rosto de Vespúcio, no entanto, não era de conhecimento de Stradanus, que se inspirou num afresco de Domenico Ghirlandaio (1449-1494), chamado “*Madona Della Misericordia*”, do teto da capela Ognissanti, em Florença. Também o rosto de Cristóvão Colombo foi inspirado num retrato de Paolo Giovio (1483-1552) (MARKEY, 2012: 410).

Nesse sentido, podemos dizer que as imagens produzidas, principalmente no ramo das gravuras, estavam imersas numa grande gama de inspirações e os autores se utilizavam dessas inspirações tanto para preencher lacunas de seus conhecimentos – como é o caso do rosto de Américo Vespúcio, que Stradanus não conhecia -, mas também para criar uma relação com obras já conhecidas, engrandecendo sua própria produção e permitindo a criação de um quase “*Atlas Mnemosyne*”, como chamaria Aby Warburg, com a exceção de que essas produções não eram pensadas para estudo da Arte, mas sim a partir do mercado visual (WARBURG, 2015: 4).

Essa transição das imagens entre os diversos suportes criou um fluxo que demarcava uma impulsão à Cultura Visual da sociedade renascentista (MARTINDALE, 1994: 176). Dessa forma, a

autoria não se apontava como um arcabouço rígido que não permitia obras parecidas ou mesmo inspiradas. No ramo das gravuras isso era ainda mais nítido. Mesmo uma gravura não era criação de um autor apenas. No mercado de imagens impressas, a produção perpassava ao menos três atores diferentes. Havia o desenhista, chamado de “inventor”, o escultor e o executor. O inventor era quem criaria o conteúdo a ser gravado. Johannes Stradanus era um inventor e desenhava grande parte de suas obras em folha simples com tinta. Ao finalizar seu desenho, enviava para o escultor, que passaria o desenho para uma chapa de cobre, fazendo pequenas incisões na chapa com uma ferramenta pontiaguda chamada “buril”. Por fim, após a chapa de cobre conter o desenho feito pelo inventor, o executor era o responsável por editar as chapas, acrescentar detalhes ou corrigir pequenos erros, prensar as chapas de cobre com a tinta em folhas de papel e produzir diversas cópias desse material, a depender da demanda de mercado (ROBERTS, 2014: 11).

Quando as imagens já estivessem gravadas, eram editadas as séries de gravuras, que muitas vezes eram editadas em formatos de folhetos ou pequenos livretos. A partir disso, as produções eram colocadas a venda e podiam ser utilizadas tanto para uso pessoal, como um livro, ou como enfeite de móveis, coladas em paredes, acrescentadas a livros já existentes como ilustrações, etc. Quando dissemos “as gravuras de Johannes Stradanus”, escondemos muitos outros autores envolvidos na produção de uma gravura, sendo Stradanus apenas um dos criadores. Além desse compartilhamento de autoria, haviam outras participações nas produções de gravura. O mecenas era quem, muitas vezes, definia o conteúdo a ser gravado a partir de intenções específicas que poderiam fugir aos gostos dos gravuristas. Johannes Stradanus desenhou diversas imagens para serem gravadas sob comissões dos Médici, principalmente entre as décadas de 1570 e 1580, quando Stradanus ganhou fama e conseguiu grandes quantias financeiras (VANUCCI, 2011: 5).

Pode nos pareceres, de início, estranho que uma obra artística não seja fruto de um só autor, mas nesse contexto, a autoria compartilhada era mesmo reconhecida na publicação da gravura. Os nomes dos autores vinham gravados no processo final, pouco anterior à venda e, na maioria das gravuras, constam os nomes tanto do inventor, do escultor e do executor. Além disso, em muitos casos constam também os nomes dos mecenas e algumas homenagens a outros grandes cidadãos que ajudaram a financiar a obra, ou que simplesmente o mecenas buscava se associar, ou reforçar uma associação já existente.

Na gravura abaixo (figura 3), que é um frontispício de uma série de gravuras feitas em homenagem ao rei Carlos V, há não só o nome dos autores da gravura na parte central (Johannes Stradanus e Philips Galle), há também do escultor na parte inferior direita (Adrian Collaert), somando-se ao nome do homenageado (Carlos V, ao centro) e Alphonso Felici, na porção inferior central, um nobre espanhol, comitente da obra.

(Figura 3) Frontispício. “*EQUILE IOANNIS AVSTRIACI CAROLI V IMP.F*”. Gravura em Papel. 1580.



Fonte: Biblioteca Nacional da Espanha.

Com seus nomes apontados na produção final, angariando famas e relacionando identidades à autoria da produção, a historiadora da Arte Sheryl Reiss aponta que os mecenas devam ser considerados como autores das produções visuais renascentistas:

Historian Dale Kent has proposed that patrons, like artists, can and should be studied in terms of a complete body of work, an oeuvre, for which the patron can be seen, at least in part, as auctor (author). This concept, especially useful for patrons of multiple, large-scale commissions, implies self-consciousness on the part of men and women who wished to express their priorities and ambitions through visual means. Recently, Jonathan Nelson and Richard Zeckhauser have applied economic theories – particularly the economics of information and status signaling – to the study of art patronage (REISS, 2013: 26)

Podemos inferir que a presença e participação dos mecenas e editores eram parte do processo de produção das gravuras, configurando-os, portanto, como os “Fantasmas” - para utilizarmos uma expressão cunhada por Robert Darnton em seu famoso livro “O beijo de Lamourette” -, que integravam a rede mercadológica da impressão de imagens, o que os iguala ao próprio Johannes Stradanus na categoria de autores (DARNTON, 1990: 80). Apesar disso, o processo de formação da autoria não se estagnou nesse conceito amplo e social estabelecido no Renascimento. A autoria passou por mudanças que transformaram o seu caráter coletivo numa concepção individual. Já no século XVIII, as obras eram reconhecidas como produções individuais dos artistas, que haviam se tornado uma classe cada vez menos mercantil e mais cultural. Esse processo se inicia ainda no Renascimento, em meio às produções coletivas e é, em suma, um produto dos próprios artistas, que buscaram se equiparar a Deus, no sentido de terem o poder da “criação”, enquanto os outros agentes seriam apenas coadjuvantes na produção de uma obra de Arte.

Albrecht Dürer acreditava que “Muitos artistas pintam figuras de si mesmos e os grandes artistas têm o poder de criação como o de Deus. Pois um bom pintor está internamente cheio de figuras” (DÜRER, Apud. HALL, 2014, p. 112). Isso implica uma valorização não só da imagem do artista e de sua fama, mas também de seu ofício, comparando o poder da criação artística ao poder de criação divina. Mesmo Giorgio Vasari, mestre de Johannes Stradanus, diz em seu livro “*Vite*”:

A arte deve sua origem à própria Natureza [...] esta bela criação, o mundo, forneceu o primeiro modelo, enquanto o mestre original foi aquela inteligência divina que não apenas nos tornou superiores aos outros animais, mas como o próprio Deus, se me atrevo a dizer isto (VASARI, 2009, p. 43, tradução nossa)

Vasari associa a grandeza de Deus como mestra para os artistas, que, seguindo os passos divinos, criariam seus próprios constructos. Nesse sentido, os artistas, perpassam um processo de valorização individual que se estabelecerá ao final do Renascimento como o individualismo em si.

Considerações Finais

Para concluir brevemente, podemos inferir que os artistas se afastaram aos poucos dos mecenas, num processo com muitas continuidades e rupturas, cujo objetivo final era a responsabilidade isolada pela produção artística, não mais interdependente de outros interesses e participações. Esse afastamento não era financeiro, mas poderíamos chamar de um “afastamento autoral”, ou melhor, individualista.

Mesmo no século XV, o escritor alemão Gregor Reisch (1467-1525) já apontava que a habilidade dos artesãos era derivada das capacidades divinas, sendo apreendidas somente por alguns poucos capazes de interpretar os sinais de Deus (JOY, 2008: 80), portanto, não era uma capacidade para ser dividida com outros agentes que, muitas vezes, não eram especialistas nas Artes.

As aproximações entre os artistas e Deus não estavam desconectadas do estado da Arte nos séculos XV e XVI, mas era uma espécie de resposta dos artistas ao avanço de seus sucessos estar conectado aos mecenas ou comerciantes, o que acabava por dividir as glórias da produção e por estabelecer um entrave na ascensão social da classe artífice. Um entrave que poderia ser, de fato, uma alavanca à carreira de um artista na Renascença, mas que, em fins do século XVI, se tornava um limitador à fama e à sua própria identidade.

Para voltarmos ao que iniciou nossa discussão, as Inteligências Artificiais não levantaram nenhum debate novo, mas suscitaram o reavivamento de um debate nunca morto ao longo da História Ocidental, não desde o século XV. Poderíamos dizer que os *softwares* são autores ao lado dos artistas em que se baseiam para produzir seus avatares digitais? Poderíamos afirmar que os usuários das plataformas de Inteligência artificial são partícipes na produção por fazerem um *upload* de fotos

tiradas por ele mesmo? São questionamentos que possivelmente receberiam uma resposta uníssona hoje - um estrondoso “não!” -, mas que no século XVI talvez não obtivessem a mesma resposta.

Referências

BURY, Michael & BURKE, Jill. **Art and Identity in Early Modern Rome**. Edited by Jill Burke and Michael Bury. Burlington, VT: Ashgate Publishing. 2008. Pp. xviii, 289.

DARNTON, Robert. **O beijo de Lamourette. Mídia, Cultura e Revolução**. Trad. Bottman, Denise. Ed. Companhia das Letras, São Paulo, 1990.

GREENBLATT, Stephen. **Renaissance self-fashioning. From More to Shakespeare**. Ed. The university of Chicago Press, 1980.

HALL, James. **The self-portrait. A cultural History**. Ed. Thames & Hudson, 2014.

JANSON, Horst Waldemar. **The image of man in Renaissance art: from Donatello to Michelangelo**. p. 77-105. In: **The Renaissance Image of man and the World**. Ed. Bernard O’Kelly, Ohio, 1966.

JOY, Lynn S. **Three Notable Changes in Early Modern Scientific Explanations**. p. 7093. In: PARK, Katherine & DASTON, Lorraine. **The Cambridge History of Science**. Vol. 3. Cambridge, 2008.

LINCOLN, Evelyn. **Invention and authorship in early modern italian visual culture**. Vol. 52. DePaul L. Review. **The Many Faces of Authorship: Legal and Interdisciplinary Perspectives**. P. 1093-1120. 2003.

MARKEY, Lia. **Stradano’s Allegorical Invention of the Americas in Late Sixteenth Century Florence**. *Renaissance Quarterly*, Vol. 65, No. 2, p. 385-442, Chicago, 2012.

MARTINDALE, Andrew. **Gothic Art**. Ed. Thames and Hudson. Londres, 1994.

REISS, Sheryl. **A Taxonomy of Art Patronage in Renaissance Italy**. SASLOW & BOHN. **A Companion to Renaissance and Baroque Art**. First Edition. Edited by Babette Bohn and James M. Saslow. John Wiley & Sons, Inc. 2013.

ROBERTS, Sean. **Inventing engraving in Vasari's Florence**. Rev. *Intellectual History Review*. USC University of Southern California. 2014.

VASARI, Giorgio. **Lives of the Most Eminent Painters, Sculptors and Architects**. Ed. Blackmask. 2009.

VANUCCI, Alessandra Baroni. **Stradanus 1523-1605. Court artist of the Medici**. Harvey Miller Publishers, Londres, 2011.

VESPUCCI, A. G. **Modernidade e(m) invenção: as gravuras de Johannes Stradanus (1523-1605)**. 2021. 158 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021.

WARBURG, Aby. **HISTÓRIAS DE FANTASMA PARA GENTE GRANDE: escritos, esboços e conferências**. Leopoldo Waizbort (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

WOUK, Edward & SCHMIDT, Suzanne Karr. **Print in Translation, 1450-1750**. University of Manchester press. Manchester, 2017.

Benzimento: religiosidade, medicina popular e saberes tradicionais

Mônica Gama Fileti⁷⁴

Introdução

A contemporaneidade tem assistido o incremento de pesquisas relacionadas as temáticas das ditas populações tradicionais, e de temáticas ligadas aos saberes de remanescentes rurais. O aumento dessa demanda visa, entre outros motivos contribuir para a recuperação e mesmo autoconhecimento sociocultural de tais populações e representa um empenho por parte do seio universitário na recuperação de saberes que durante muitos anos foram posicionados em uma posição de subalternidade diante de conteúdos científicos produzidos pelos estudos acadêmicos.

Neste interim, este trabalho se propõe a trabalhar com a temática do benzimento, não apenas enquanto prática secularmente associada a cura entre populações das mais variadas origens e regiões. O texto visa demonstrar que o benzer se articulou histórica e culturalmente entre as práticas de medicina popular, desprovidas, portanto, do caráter científico institucional, o que situou tal atividade aos interstícios da religiosidade popular, ao sincretismo cultural brasileiro e mesmo aos misticismos ligados a formação do *ethos* do povaréu.

O texto visa oferecer uma ótica histórica que demonstra a maneira pela qual a medicina científica se estabeleceu como guia, o que por conseguinte construiu concomitantemente a lógica de que temas como o benzer, e outras formas de medicina popular fossem colocadas em um status hierárquico inferior. A seguir, buscamos demonstrar como a riqueza de saberes implícita ao conhecimento sobre ervas e plantas é hoje um cabedal múltiplo de riquezas, que oferece nova visão epistêmica sobre os saberes relacionados a questão etnobotânica, questão a qual os benzedores e demais praticantes de medicina popular demonstram largo conhecimento.

Por fim oferecemos uma visão em forma de listagem de uma breve exposição de propriedades medicinais de variadas ervas segundo os trabalhos de Martins & Josefina (2020) e Eckel (2022). Por meio destas duas referências também se demonstra aqui um breve apanhado de modus operandi de algumas rezas que eventualmente são utilizadas em males comuns ao benzimento.

⁷⁴ Aluna do Mestrado em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio da Universidade Estadual de Goiás, sob orientação do Prof. Raul Amaro de Oliveira Lanari.

Uma difusão hierárquica

Estabelecer uma análise sobre a temática do benzer requer, antes de tudo que precisemos o contexto ao qual a medicina se desenvolveu intimamente ligada aos ideais iluministas dentro das universidades. A construção da medicina e das ciências da saúde, devidamente institucionalizadas concentrou os respaldos legais que a elas transmitiam legitimidade através do trato científico, o que, por conseguinte requereu a elaboração discursiva que situou a medicina legal por exemplo em uma posição hierárquica superior. Este posicionamento obviamente reverberou (e ainda reverbera) no trato social e cultural dirigido aos médicos e outros profissionais da área, doutos e burocraticamente reconhecidos através da legitimidade das instituições superiores de ensino.

Segundo Oliveira (1983), ao se falar de medicina erudita, falamos em uma estruturação sistematizada de conhecimento, fator que confere a tal ciência todo um cabedal científico e técnico legitimado social e historicamente. É preciso que se entenda que essa organização e reconhecimento da medicina erudita lhe outorga também a possibilidade de autoafirmação e, por conseguinte, a autoridade para rebaixamento de outras práticas de cura. Nesta linha de análise, autoras como Pantoja (2017) destacam que a na contemporaneidade, os saberes acadêmicos/científicos de áreas da saúde também são utilizados como forma de colonização epistemológica que situam práticas como o benzimento enquanto meras manifestações folclóricas, desprovidas de qualquer saber direcionado e, portanto, inconsistentes ao se falar em cura. A mesma autora ressalta que temas como o benzer e outras formas de medicina popular não são atingidas pela mercantilização da saúde, e, uma vez que se alicerçam em conhecimentos fora do espectro de possibilidades de maior apreensão do capital, são constantemente lançadas aos processos de deslegitimação e subalternidade.

De fato, Albuquerque e Souza (2016) nos diz que a benzeção vista enquanto saber tradicional se estrutura a partir dos saberes cotidianos, sendo “aquela que se dinamiza e produz novos sentidos conforme as transformações históricas alinhadas ao tempo e ao espaço de um determinado grupo social” (SILVA, 2015:19). Buscando oferecer uma dinâmica mais descritiva, Oliveira situa que o benzimento é antes de tudo uma forma específica de medicina popular, sendo que esta

Veicula diferentes sistemas de classificação de doenças e de fenômenos orgânicos. Produzem estratégias de cura muito específicas. Estas são pautadas por uma prevenção, um diagnóstico e um enfrentamento. Estas são parte da compreensão que seus sujeitos tem da vida, do mundo, das necessidades, dos sofrimentos, dos valores e das relações sociais, isto é, são parte da sua visão de mundo, que é permanentemente recriada e reinventada (1985:32)

O benzimento possui, portanto, íntimas relações com as questões históricas e culturais relacionais aos ambientes em que é praticado. Através de seus gestos e práticas se consolidam ações relacionais entre as (os) benzedeadas (os) e os elementos do meio natural que as cercam. O benzer se

interliga aos recursos culturais/religiosos geograficamente inerentes aos povos donde é praticado, o que reflete na centralização simbólica de objetos, ervas, e elementos significativos a *ethos* particulares. Neste sentido, os indivíduos que benzem também representam cosmos religiosos particularmente singulares a suas localidades, de modo que em todos estes casos se fortalece o vínculo poderoso entre crenças e as religiosidades típicas do catolicismo popular brasileiro.

É também importante destacar que ao falarmos sobre catolicismo popular estamos nos referindo a um determinado conjunto de práticas devocionais articuladas pela comunidade leiga. Estas quase sempre se arregimentam a partir do culto aos santos, a organização de novenas romarias e procissões, a prática das festas populares de padroeiras, ao benzer e a tantos outros eventos que trazem consigo uma centralidade mais ligada a autonomia da comunidade e menor participação do clero institucional.

Neste ponto é interessante notar que ao falar tanto sobre medicina quanto catolicismo institucionais estamos nos referindo a práticas burocraticamente situadas dentro de contextos devidamente legitimados, caso que difere do catolicismo, visto como prática a que se atribui inferioridade mesmo entre círculos religiosos, tal qual ocorreu secularmente com o catolicismo popular no Brasil.

A partir de tais argumentos não é difícil compreender os porquês da atribuição de certos elementos fantásticos e supersticiosos ao falarmos sobre benzimento e outras práticas relacionadas ao povo e suas expressões religiosas. No entanto, como demonstraremos abaixo, faz parte de novos direcionamentos epistêmicos visualizar manifestações culturais de comunidades tradicionais e outros grupos secularmente subalternizados como complexos depósitos de compósitos culturais. Assim, notar-se-á que faz parte intrínseca da realidade de muitos benzedores o conhecimento etnobotânico, saber o qual hoje se demonstra alto grau de interesses acadêmicos.

“Bota a arruda detrás da orelha para afastar mal olhado”

O trabalho de Martins e Josefina (2022) se estrutura em Santa Maria do Oeste (PR), contexto em que as autoras se propuseram a estudar as benzedoras locais visualizando-as como agentes de cura praticada na informalidade, mas ainda muito buscada. Para as autoras, o benzer situa-se também naquilo que se chama hoje de medicina alternativa, categoria a qual situa uma série de informações sobre ervas medicinais, práticas de cura fora do eixo das medicações químicas e o uso de remédios naturais. Segundo as autoras, tal procura vem sendo aumentada, o que significa também para muitos, uma possibilidade de fonte de renda.

Ainda segundo as autoras, na contemporaneidade ocorre o retorno a busca de tais agentes de cura e isso não ocorre apenas nos meios rurais, mas dentro de contextos urbanos, assim:

A procura por esses agentes informais de cura não se devia somente ao fato, de no passado, o acesso aos médicos e as suas práticas formais de cura ser difícil. Ainda existe a crença nessas pessoas e em seus métodos, que não se resumem ao benzimento, mas também ao tratamento com ervas medicinais. A procura também se dá também devido ao reconhecimento não só pela eficácia dos benzimentos mas também pelas demonstrações de fé que apresentam para todas as pessoas que as procuram, como, por exemplo, o respeito as imagens, as novenas e aos louvores oferecidos a santos e santas (MARTINS, JOSEFINA, 2022:6)

O saber acerca das ervas medicinais e seus efeitos durante as práticas de cura se interliga aos saberes etnobotânicos, tornando-se um importante compósito de conhecimento devidamente utilizado pelos locais. Carneiro da Cunha (2009) já se referia aos conhecimentos tradicionais de populações indígenas como fonte rica de saberes ligados a cura, de tal forma que empresas e conglomerados da indústria farmacêutica já se movimentam a décadas na exploração de tais saberes.

Neste texto compreende-se que ao falar sobre conhecimentos etnobotânicos, estamos nos referindo as possibilidades relacionais entre os seres humanos e as plantas, que material e simbolicamente são associadas a diversos interesses ligados ao bem-estar (ou mesmo ao mal-estar) dos sujeitos. Estabelece-se assim, uma profícua relação entre as plantas e seus múltiplos usos. Segundo Aguiar (2009) o uso das plantas medicinais é uma das mais constantes características ao se falar na benzeção.

A manipulação destas ervas também é feita pelos benzedores/benzedoras, ou por aqueles sujeitos –geralmente mais velhos – que detêm uma alta perícia e conhecimento acerca dos poderes atuantes na saúde humana das plantas. Isso implica dizer que em muitos sentidos, há benzedoras (os) que também são chamados raizeiros, termo que caracteriza um grau de conhecimento sobre plantas medicinais e estas são comercializadas ou mesmo receitas em forma de garrafadas, banhos, defumações e xaropes naturais. Elenca-se abaixo uma listagem com 25 itens encontrados nos trabalhos de Martins e Josefina, mas também na monografia produzida por ECKEL (2020). A quantidade de ervas é bastante extensa conforme elencada pelos citados trabalhos, de modo que na lista abaixo selecionamos itens mais comumente cultivados principalmente em quintais.

Nome das plantas	Sua forma de uso específica
Alecrim	Usado para abrir o apetite, dor de cabeça, cansaço mental, fraqueza, hemorragia, calmante, pressão baixa e coceira;
Artemísia	Planta sedativa, favorece a menstruação, anemia, nervos, fígado, verminose e para epilepsia
Babosa	

Arnica	De uso externo. É antisséptica, desinfetante, usada para febre, feridas, circulação do sangue, anemia, trombose e hemorragia
Losna	Digestivo, tônico e vermífugo, usado para os rins, menstruação difícil, estômago e fígado
Cavalinha	Remineralizante, contem ácido silícico, usam-se as folhas como diurético hemostático, problemas no ovário e útero, cistite e cólicas renais
Babosa	Pode ser usada como estimulante, laxativa, para bÍlis, queimadura e feridas
Camomila	Antiespasmódica, sedativo, sudorífica, calmante, usada para indigestão, gases, falta de apetite, vermes, ovários, facilita a menstruação, para nevralgias em geral
Malva	É estimulante, refrescante, expectorante e anti-inflamatória;
Melissa	Antiespasmódica, relaxante, digestiva e calmante. Usada como infusão, tintura e o licor
Boldo	Pode ser usado como tônico, digestivo, diurético, depurativo, cálculos do fígado
Sálvia	Antisudorífica, usada na menopausa, estimulante, digestiva, tosse, gases e para asma
Canela	Usada para desconfortos menstruais
Chá verde	Usado em tratamentos de problemas de pele e alivia a coceira
Gengibre	Auxilia na perda de peso, combate a azia, melhora as náuseas e vômitos.
Erva mate	Estimula a função cerebral, melhora a circulação sanguínea, facilita a digestão e limpa a pele
Agrião	Fortalece o sistema imunológico, melhora a saúde dos olhos. Tratamento de queimaduras e furúnculos, dores de cabeça, ouvido, feridas, estômago e ouvido.
Cordão de frade	Ajuda na tensão e ansiedade, febres, dores de cabeça e disenteria.

Folha gorda	Usada para dor de estomago, é anti-inflamatória e cicatrizante.
Cravo da índia	Combate as dores, infecções e ajuda no desempenho sexual.
Lança de São Jorge	Purifica o ar e as energias da casa
Alfazema	Diminui a ansiedade e agitação, diminui também a febre e reduz a dor de enxaqueca.
Mentruz	Usado na cicatrização de feridas, na irritabilidade e nas contusões da pele.
Marcela	Ajuda na azia, nas dores de cabeça e nas contusões
Alcachofra	É diurética, usada também na prisão de ventre e no controle das diabetes.

Fonte: adaptado de Eckel (2020) e Martins & Josefina (2022)

De forma mais geral, nota-se que o benzer refere-se sempre a conhecimento empírico, tanto a nível de aplicação quanto a diagnóstico dos males que afetam os sujeitos. Neste ínterim, há também um conjunto bastante específico de males que geralmente atuam nas vivências das individualidades e a estes vemos maior aplicabilidade geral dos benzimentos. A cada um deles é atribuído um motivo distinto e a cada um deles existe também formas de aplicação do benzer. Vejamos:

Quebranto ou mau olhado (especificamente em crianças): segundo o trabalho de campo de Eckel (2020) e as entrevistas por ela conduzidas, isso ocorre quando a criança é pega no colo por adultos que possuem uma atmosfera fluídica ruim. As energias ruins que circundam o adulto acabam por contaminar a energia espiritual da criança.

Mau olhado em adultos: Luís da Câmara Cascudo (1978) empreendeu estudos diversos sobre culturas populares no Brasil e sobre o folclore. Falando especificamente sobre benzimentos, o autor ressalta que o “o mau olhado mata devagar, secando como a energia vital se evaporasse lentamente” (1978:73). Durante os benzimentos, caso haja grande quantidade de bocejos por parte da benzedeira isso é um indício claro de que a pessoa está com mau olhado.

Do ponto de vista das benzedeadas o mau olhado só é curado através das rezas. A causa provável do mal olhado seria uma admiração grande que uma pessoa demonstra sobre outra pessoa como por exemplo: beleza, inteligência, simpatia etc., ou também um aspecto material, tanto em seres humanos e animais. Os sintomas principais do mau olhado são: falta de ânimo, insônia, bocejamento constante. (ECKEL, 2020:30).

Para curar o mau olhado são necessários ramos verdes, especialmente as folhas de arruda, manuseados em forma de cruz por sobre a pessoa que está afetada. É bastante comum a recomendação de que tais ervas sejam colocadas pela pessoa por detrás da orelha, justamente para afastar o mal olhado.

Quebranto: o quebranto ocorre quando um indivíduo sente uma imensa admiração pela outra. É caracterizado por uma espécie de carga excessiva de fascínio depositada sobre a vítima, o que resulta em um tipo específico de inveja (ainda que indireta) de um pelo outro.

Ventre virado: causado geralmente em crianças que levam um susto ou passam por uma situação traumática. Essa maleita causa vômitos, diarreias com uma cor característica (geralmente esverdeada) e segundo o trabalho de campo de Eckel, até mesmo uma diferença no tamanho dos pés da vítima. Para a cura deste problema, são necessárias sessões constantes de benzimento para o qual se dirige uma reza específica;

*“Jesus andava no mundo
Tudo que achou levantou
Levante o ventre virado de fulano (nome da criança)
Com vosso divino amor”.*

A oração é repetida por três vezes pela benzedeira e concluída com o sinal da cruz.

Espinhela caída: é resultado do esforço físico desmesurado ou excessivo que leva geralmente a dores ou ardências localizadas no peito ou nas costas. A espinhela caída também gera indisposição e constante fraqueza. Existe um processo característico para identificar a espinhela caída, que consiste em:

Ficar na frente da pessoa, pega um barbante e mede desde o dedo menor da pessoa até o cotovelo. Depois pega outro barbante, com o dobro de tamanho do outro barbante, e enlaça no peito ou nas costas da pessoa, se sobrar o barbante desde o menor dedo até o cotovelo é sinal de que a pessoa está com espinhela caída. (ECKEL, 2020:31).

Nervo rasgado: o nervo rasgado pode ser caracterizado por luxações, torções ou machucados internos que atingem nervos e articulações. Para benzer tal tipo específico utiliza-se o termo coser. Neste processo não se utilizam ervas, mas geralmente agulha, linha e um pedaço de pano conjuntamente com um ritual específico:

*“O que é que eu coso?
O afetado responde: Nervo rasgado.*

A seguir a benzedeira guarda o pano que foi costurado e indica mais três benzeções sempre repetindo o ritual.

Considerações Finais

Ao elaborar um vasto estudo sobre as múltiplas formas que diversas populações nativas e tradicionais encaram e se utilizam dos saberes naturais, Levi-Strauss é elucidativo ao falar sobre o que ele chama de ciência do concreto. Para ele “As espécies animais e vegetais não são conhecidas

porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas” (1989:24). O vasto compósito de conhecimentos naturais faz parte da apreensão cosmológica de mundo de populações rurais, de sujeitos ou grupos especificamente situados enquanto participes de realidades um tanto quanto equidistantes, seja geográfica ou temporalmente.

O caso das benzedeadas e seus saberes parecem oferecer uma série de propostas de visualidades e ao menos uma visão ambígua na atualidade. De um lado estas são vistas como representantes de um passado e de uma religiosidade específica, tema o qual, muitos autores do século XX enxergaram sob o ponto de vista do desaparecimento diante das dinâmicas modernas e a o avanço das múltiplas tecnologias no mundo através daquilo que se chamou de secularização (BERGER, 2017). Por outro rumo, outra parte da contemporaneidade parece percorrer o caminho oposto: o retorno as tradições, as práticas de medicinas naturais, o benzer, o retorno as festividades religiosas, estes e outros eventos que, de algum modo se remetem a determinado passado (ainda que construído de forma romantizado) oferecem a dinâmica social atual, perpassada por complexidades inerentes uma espécie de fuga.

Mas, de uma maneira mais geral, falar sobre o tema do benzer parece também se encaixar na dinâmica fluida de modificação da cultura, de modo que tais práticas demonstram capacidade de resistência e plasticidade ao se adaptarem a determinadas demandas de acordo com tempos e agentes diferentes. Esta espécie de retorno ao passado, atualmente visto especialmente em partes específicas de Goiás (OLIVEIRA, 2021) é também um caminho analítico frutífero para pensar nas dinâmicas as quais o benzer e as (os) benzedoras (es) se encontram atualmente.

Referências

AGUIAR, G.O. Mulheres negras da montanha: as benzedeadas de Rio de Contas, Bahia, na recuperação da saúde. **Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura** - Ano III, n. 21, 2009.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa; SOUSA, Marcio Barradas. Saberes Culturais. In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de; PACHECO, Agenor Sarraf (Orgs.). **Uwa'kürü - dicionário analítico** - Rio Branco: Nepan. P. 230-250. 2016.

BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade**. Rumo a um paradigma da Religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. Em. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 311-373. 2009.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Meleagro**: depoimentos e pesquisa sobre magia branca no Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

ECKEL, Andresa Josiane. **A Prática do benzimento e o uso de ervas medicinais na comunidade Rio da Areia de Baixo - Mafra (SC)**. Trabalho de conclusão de curso (graduação) em educação do campo. UFSC. Florianópolis-SC, 2020.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus, 1989.

MARTINS, Cristina Kovalski. JOSEFINA, Ana. **O que cura**: o benzimento ou o uso das ervas medicinais? Acervo digital da UFPR. Estudos em educação rural. Universidade Federal do Paraná. 2022.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **Doença, cura e benzedura**: um estudo sobre o ofício da benzedeira em Campinas. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, IFCH – UNICAMP, 1983.

OLIVEIRA, Elda Rizzo. **O que é benzeção**. Editora Brasiliense, coleção Primeiros Passos. São Paulo. 1985.

OLIVEIRA, Túlio Fernando Mendanha. **“O carro de bois é a minha vida”**: técnicas e expressões culturais entre carapinas e carreiros no interior de Goiás. Tese (doutorado) programa de pós-graduação em Antropologia Social. Faculdade de ciências sociais, UFG. Goiânia, 2021.

PANTOJA, Mariana Ciavatta. Conhecimentos Tradicionais. In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de; PACHECO, Agenor Sarraf (Orgs.). **Uwa’kürü - dicionário analítico** - vol. 2. Rio Branco: Nepan, 2017, p. 61-79.

SILVA, Verone Cristina. **Carnaval: alegria dos imortais** - Ritual, pessoa e cosmologia entre os Chiquitano no Brasil. 296 p. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.

Camadas, Polissemia, Sociabilidade e Itinerário: conceitos e métodos para uma pesquisa do conceito de Subdesenvolvimento na obra de Celso Furtado (1959–1978)

*Gabriel Cruz Queiroz*⁷⁵

Introdução

A obra de Celso Furtado é fonte para diversas pesquisas, tanto no campo da economia, como na história e ciências sociais. O autor do clássico *Formação Econômica do Brasil* (1959), é poucas vezes estudado a partir do enfoque da história dos conceitos, o que empobrece um pouco a análise de sua obra. A teoria do desenvolvimento/subdesenvolvimento de Furtado foi elaborada principalmente em obras do período entre os anos de 1959 e 1978⁷⁶. Um estudo detalhado do conceito de subdesenvolvimento na obra e trajetória intelectual de Furtado é o objeto de minha pesquisa no mestrado.

Nesse artigo pretendo discutir as definições básicas da história dos conceitos formulada por Reinhart Koselleck, enfocando nas noções de camadas e polissemia, necessárias a qualquer historiador que se proponha atualmente ao estudo dos conceitos na história. Para além da teoria de Koselleck, trago também as concepções de José D'Assunção Barros, que propõe uma interface entre a teoria musical e a teoria da história para a compreensão de como um conceito é elaborado nas ciências humanas.

Outra proposta que trago nesse artigo é a de uma tentativa de aproximar o estudo da história intelectual, compreendida como uma história social e política⁷⁷, ao trabalho de pesquisa sobre os conceitos na historiografia. A “história intelectual de um conceito”, se assim pudermos definir, é a proposta metodológica que defendo nesse artigo. Tal abordagem permite perceber os vínculos entre as camadas que formam os conceitos e o itinerário percorrido pelo intelectual em sua vida social e

⁷⁵ Mestrando em história pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Endereço eletrônico: gabriel.queiroz.cruz@gmail.com

⁷⁶ Os primeiros artigos que Celso Furtado publicou datam ainda da década de 1940. Porém, durante o período em que trabalhou na CEPAL, entre 1949 e 1957, Furtado foi impedido pela instituição de escrever qualquer material que escapasse ao escopo de interesses da comissão, o que restringia a sua liberdade como intelectual e, consecutivamente, a sua produção bibliográfica. Foi motivado pelo interesse de ampliar epistemologicamente a sua obra, que Furtado pede demissão da CEPAL e passa o ano letivo de 1958 na Inglaterra. Nesse período ele escreveu a sua obra de maior alcance editorial (*Formação Econômica do Brasil*, 1959), inaugurando um novo momento em sua trajetória.

⁷⁷ “A história dos intelectuais tornou-se assim, em poucos anos, um campo histórico autônomo que, longe de se fechar sobre si mesmo, é um campo aberto, situado no cruzamento das histórias política, social e cultural” (SIRINELLI, 1997, p. 232).

política, sendo que, esses vínculos não são em uma ordem direta apenas, uma vez que, conceitos são passíveis de interferir no contexto social e modificar a realidade percebida⁷⁸.

Os elos entre a história social e a história dos conceitos foram bastante abordados por pesquisadores da área. Em um artigo publicado na sua obra *Futuro Passado* (2006), Koselleck propõe que “a história social que queira proceder de maneira precisa não pode abrir mão da história dos conceitos” (2006, p. 118). A história do intelectual e político Celso Furtado é enriquecida com o estudo do conceito de subdesenvolvimento em sua obra, pois evidencia como a sua obra teórica e trajetória político-intelectual se relacionam na elaboração da sua teoria do subdesenvolvimento.

O que é um conceito para as ciências humanas? Definições e metodologia da história dos conceitos

O que difere uma palavra de um conceito? Essa é a pergunta inicial que movimenta a teoria da história dos conceitos. Um conceito, diferentemente de uma palavra, possui uma característica que o difere: o conceito é sempre polissêmico e, especialmente os conceitos político-sociais, são alvos de disputas por intelectuais, políticos e pela sociedade de maneira geral. De acordo com José D’Assunção Barros, “para que uma palavra ou expressão verbal se torne efetivamente um conceito, é preciso que ela ultrapasse a mera condição de ‘unidade de comunicação’ e se converta em ‘unidade de conhecimento’” (2016, p. 30).

O conceito é uma palavra, ou uma expressão verbal, dotada de complexidade, com a função de produzir um conhecimento científico. É justamente essa possibilidade de uma certa variedade de sentidos (polissemia), que permite ao conceito uma função central nas ciências humanas: o conceito é interpretativo. Por ser passível de interpretações múltiplas - apontando sempre para generalidades - isso possibilita aos conceitos serem capazes de atuar nos campos político e social. Porém, essa não é a única função do conceito nas ciências humanas. Barros (2016) enumera seis funções do conceito no processo de produção do conhecimento nas ciências humanas:

1. Comunicar – conceito como “unidade de comunicação”
2. Organizar – conceito como “unidade de conhecimento”
3. Generalizar
4. Comparar

⁷⁸ “o conceito não é apenas um indicador social – ele também interfere no contexto e modifica a realidade. Um conceito pode abrir determinados horizontes de ação política, ao mesmo tempo que pode limitar as possibilidades da experiência. Todo conceito está articulado a um contexto sobre o qual também pode atuar. Ou seja, assim como o contexto atua sobre o significado dos conceitos, os conceitos também podem modificar a realidade.” (MENDES, 2021, p. 49)

5. Problematizar
6. Aprofundar – ultrapassar o nível das fontes

Tendo em vista as múltiplas funções do conceito nas ciências e a sua natureza polissêmica, Breno Mendes (2021) define três pressupostos teóricos do projeto de Koselleck para a história dos conceitos: historicidade, distinção entre palavra e conceito, e a interferência do conceito no contexto social, possibilitando assim uma modificação na realidade através da linguagem⁷⁹.

A historicidade de um conceito é um pressuposto central na teoria da história dos conceitos, pois os conceitos além de possuírem uma história em si, eles mesmos são elementos históricos importantes e simultaneamente “transformam a própria história, não são apenas um produto dela” (BARROS, 2016, p. 63). A história dos conceitos estuda tanto as variações históricas dos sentidos e recepções de um conceito, assim como trata o próprio conceito como um elemento de importância histórica, na medida em que os conceitos são importantes agentes nas transformações sociais e políticas no decorrer da história. Koselleck destaca que a formação de um conceito através da história se dá por meio de camadas de significado, ou “estratos de significado”, que vão sendo incorporados ou abandonados durante a trajetória histórica de um conceito:

A história dos conceitos põe em evidência, portanto, a estratificação dos significados de um mesmo conceito em épocas diferentes. (...). A profundidade histórica de um conceito, que não é idêntica à sequência cronológica de seus significados, ganha com isso uma exigência sistemática, a qual toda investigação de cunho social e histórico deve ter em conta. (KOSELLECK, 2006, p. 115).

Uma vez estabelecida a diferença entre um conceito e uma palavra, e sabendo da potência transformadora contida em um conceito (principalmente nos conceitos político-sociais), podemos compreender melhor como um conceito é elaborado dentro das ciências humanas. Barros (2016) busca na teoria musical uma analogia que esclarece bastante o processo de formação de um conceito: formar um conceito é como compor um acorde musical. Um acorde musical é formado pela escolha de notas, sendo que essas possuem uma relação de entre si, o que na música é chamado de intervalo harmônico. Da mesma forma podemos conceber a formação de um conceito do ponto de vista linguístico e histórico, ou seja, compor um conceito é um processo que envolve simultaneamente a escolha de termos, palavras, ou até mesmo outros conceitos (o que Barros (2016) define como extensão) e a relação (o intervalo para o músico) que essa extensão conceitual permite, é o que vai proporcionar o limite de compreensão da realidade e as possibilidades de modificação social que um conceito pode sugerir. Um conceito só adquire sentido em um contexto social, assim como um acorde somente adquire sentido no interior da harmonia de uma música.

⁷⁹ MENDES, 2021, p. 47-49

A História dos Conceitos busca relacionar os conceitos às suas discontinuidades históricas em direção a recuperar uma experiência histórica do tempo através de um esforço hermenêutico de estabelecer os seus significados. Dessa maneira, torna-se necessário esclarecer contextos histórico-sociais, no sentido de compreender a atuação desses sujeitos históricos através do discurso produzido pelas suas obras⁸⁰. A terminologia da história social depende da história dos conceitos e esta, por sua vez, remete à história social, que marca a diferença entre a realidade desaparecida e os testemunhos linguísticos remanescentes:

A história dos conceitos não é um fim em si mesma, ainda que tenha um aparato metodológico próprio. A história dos conceitos também pode ser definida como parte metodologicamente autônoma da pesquisa social e histórica. Dessa autonomia decorre uma premissa metodológica específica, que aponta para a existência das premissas teóricas comuns à história dos conceitos e à história social. (KOSELLECK, 2006, p. 114).

Justamente devido à complexidade que os conceitos possuem em sua própria temporalidade interna, a história dos conceitos é um método essencialmente interdisciplinar, pois os conceitos remetem sempre a unidades textuais maiores, fazendo imprescindível a análise do discurso em toda obra que se propõe a estudar histórias de conceitos. A preocupação hermenêutica, a atenção à historicidade das palavras e a história social conjugada com outros saberes, como economia, sociologia, antropologia, dentre outras, são características fundamentais para a elaboração de um consistente trabalho em história dos conceitos, o que faz desse método um desafio enorme para o pesquisador que se propõe, uma vez que quanto mais diversa for a tipologia das fontes, mais consolidado será o resultado de seu trabalho.

Por fim, vale a pena destacar um último aspecto acerca da história dos conceitos que é a sua atenção entre o uso sincrônico em contraponto ao uso diacrônico que os conceitos possuem. O aspecto sincrônico está mais ligado ao tempo da enunciação e seus diferentes usos em um determinado tempo, já o aspecto diacrônico está fortemente ligado ao que já foi enunciado e ao seu uso em diferentes tempos ao longo da história. Sobre esta situação dada entre a sincronia e a diacronia, Koselleck (2020) esclarece neste trecho a seguir:

A história dos conceitos sempre investiga os desafios singulares para os quais, no uso concreto das palavras, respostas conceituais vão sendo linguisticamente condensadas. Nesse processo, os conceitos não realizam apenas um trabalho interpretativo sincronicamente singular, pois ao mesmo tempo também estão escalonados de forma diacrônica. Na pragmática, mesmo que sujeitos à retórica, os

⁸⁰ “A história social investiga justamente esse vínculo entre eventos sincrônicos e estruturas diacrônicas. E a história dos conceitos tematiza um vínculo análogo entre o discurso vocalizado, no plano sincrônico, e a linguagem previamente dada e sempre efetiva, no plano diacrônico. Aquilo que ocorre pode ser singular e novo, mas nunca é tão novo a ponto de não ter sido viabilizado por condições sociais preestabelecidas no longo prazo. É possível cunhar um novo conceito capaz de verbalizar experiências ou expectativas inéditas, mas este nunca pode ser tão novo a ponto de não residir virtualmente na linguagem previamente dada e de não extrair seu sentido do contexto linguístico herdado.” (KOSELLECK, 2020, p. 28).

conceitos são intensificados em seu uso singular de modo a gerar consentimento. Na semântica, por sua vez, encontram-se guardadas experiências, muitas vezes antiquíssimas, que tanto enriquecem quanto delimitam a força expressiva de um conceito. Na sintaxe e na gramática, finalmente, o espaço do uso de um conceito é enquadrado numa estrutura que se repete no longo prazo e que sofre apenas mudanças lentas. Dependendo, portanto, da abordagem, a sincronia e a diacronia se encontram entrelaçadas de modos distintos em cada história dos conceitos, sem que possam ser isoladas uma da outra. (2020, p. 108)

História intelectual e as conexões possíveis com a História dos Conceitos

A história intelectual é um campo de estudos fundamentado na interpretação sobre os agentes, práticas e produtos classificáveis como intelectuais. Apesar de desde sempre existirem pessoas que se ocuparam de posições na sociedade como sábios, homens de letra ou profetas, o termo intelectual só passou a ser empregado no século XIX. A origem do termo intelectual nos remete ao termo *intelligentsia*, de origem polonesa⁸¹ e muito difundido na Rússia na segunda metade do século XIX. O termo referia-se a um compromisso moral e patriótico que envolvia acadêmicos, professores e religiosos em prol da transformação da sociedade através de sua atuação político-social.

Claudia Wasserman (2015) elaborou um histórico das principais abordagens sobre os intelectuais ao longo das diversas propostas surgidas para a história intelectual. A autora destaca que o termo passa a ganhar relevância no ocidente a partir de 1898, com a publicação do “Manifesto dos Intelectuais” – uma reação de professores, acadêmicos e escritores ao caso Dreyffus⁸². A mais antiga abordagem sobre os intelectuais remete a Artur Lovejoy, autor inglês precursor da “história das idéias”. Na Alemanha, a abordagem se inspira na hermenêutica de Dilthey, e o termo intelectual passa a se relacionar com uma noção de “alta cultura”. A tradição francesa, por sua vez, inaugura a prática de uma espécie de cartografia dos intelectuais, introduzindo as noções de redes de sociabilidade, filiação política, gerações (inspirados pela sociologia do conhecimento de Karl Mannheim) e itinerários. Por fim, existe uma abordagem anglo-saxã, que se aproxima mais de uma filosofia da linguagem, que sugere que o discurso intelectual necessita de uma interpretação a partir dele mesmo, introduzindo a noção de “contexto de enunciação”. Dominick La Capra, herdeiro dessa escola anglo-saxã, defenderá a ideia de uma “especificidade relativa” da história intelectual, destacando a sua articulação fundamental com a história social.

⁸¹ “O termo “intelligentsia” foi usado pela primeira vez na Polônia pelo filósofo e escritor Karol Libelt, no livro ‘On Love of the fatherland’, de 1844. (...). A palavra foi amplamente divulgada na cultura russa na época da modernização empreendida por Nicolau II.” (WASSERMAN, 2015, p. 67).

⁸² “O termo intelectual apareceu quase quarenta anos depois na sociedade francesa, por meio do manifesto que exigia a revisão da acusação de traição imputada ao oficial de artilharia do exército francês, o judeu Alfred Dreyfus. Mesmo depois de descoberta a farsa que atribuiu o crime ao oficial, a xenofobia e o antissemitismo disseminados impediram que Dreyfus fosse inocentado. Isso causou a indignação de escritores, jornalistas, professores e artistas que fizeram publicar no jornal ‘L’Aurore’, sob a liderança de Emile Zola, o Manifesto dos Intelectuais, em 14 de janeiro de 1898.” (WASSERMAN, 2015, p. 67).

Dado o histórico das abordagens e a pluralidade de enfoques teóricos e estratégias de investigação, fica ainda a pergunta central: o que é um intelectual? Sirinelli propõe a definição dos intelectuais como um “grupo social reduzido, indistinto e elitista” (2003, p. 235). A partir dessa definição, Sirinelli propõe duas acepções ao conceito de intelectual. A primeira, de caráter mais amplo e sociocultural, que compreende os intelectuais como criadores e mediadores culturais, em que do dado grupo fazem parte escritores, jornalistas, professores e eruditos. A segunda, de natureza mais estreita, define o intelectual como um ator engajado na vida da cidade. Porém, Sirinelli alerta que “o historiador do político deve partir da definição ampla” (2003, p. 243).

O historiador italiano Norberto Bobbio destaca que o que caracteriza um intelectual é muito menos o tipo de trabalho que ele exerce na sociedade de classes, mas sim a sua função nessa sociedade. O historiador aproxima-se de uma noção do intelectual inspirada na obra de Karl Mannheim, que percebia os intelectuais não como uma classe, mas sim como uma espécie de “camada social”, formada por pessoas de diferentes classes sociais. Para Bobbio “uma das funções principais dos intelectuais, se não a principal, é a de escrever” (1997, p. 67). Compreendendo o intelectual como uma pessoa que exerce uma função na sociedade de classes, não eliminamos aquilo que Norberto Bobbio definiu como um “velho problema” dos intelectuais:

O tema é antigo e perene porque, bem vistas as coisas, ele nada mais é do que um aspecto de um dos problemas centrais da filosofia, o da relação entre teoria e práxis (ou entre pensamento e ação), ou, em termos ainda mais gerais e filosoficamente ainda mais tradicionais, entre razão e vontade (...) Que esses sujeitos históricos sejam prevalentemente chamados “intelectuais” apenas há cerca de um século, não deve obscurecer o fato de que sempre existiram os temas que são postos em discussão quando se discute os problemas dos intelectuais, quer esses sujeitos tenham sido chamados, segundo os tempos e as sociedades, de sábios, sapientes, doutos, *philosophes*, *clerics*, *hommes de lettres*, literatos etc. (BOBBIO, 1997, p. 110).

O “velho problema” apontado por Bobbio é um tema central na história dos intelectuais do século XX e é razão do crédito ou desconfiança que o termo intelectual atravessou ao longo desse período. Seria possível o intelectual interferir na sociedade? A teoria elaborada pelos intelectuais teria alguma ação prática nas sociedades e no tempo em que viveram? Para Michel Foucault (2022) a prática de teorizar já é por si só uma ação, uma *práxis*. No livro *Microfísica do poder* (2022), em um diálogo com Foucault, o filósofo Deleuze resume bem essa concepção da teoria como uma ação em si: “Uma teoria é como uma caixa de ferramentas. Nada tem a ver com o significante ... É preciso que sirva, é preciso que funcione. E não para si mesma.” (2022, p. 132).

Esse aparente contraste entre a teoria e ação do intelectual, leva a uma segunda questão: qual a relação entre os intelectuais e o poder? Bobbio (1997) distingue os tipos intelectuais de acordo com a sua relação com o poder: os intelectuais dividiram-se em dois grupos, de um lado os “ideólogos”, ligados ou não ao poder constituído, esse tipo intelectual fornecem os “princípios-guia” para partidos,

sindicatos e grupos políticos. O outro tipo intelectual é formado pelos “expertos”, que fornecem os “conhecimentos-meio”, um tipo de conhecimento mais técnico e muito útil para o Estado e a política. Bobbio complementa essa tipologia, sugerindo que em uma espécie de “estado puro”, o ideólogo seria o utopista e o experto um técnico.

O itinerário intelectual de Celso Furtado mostra bem que é quase impossível existir um tipo de intelectual em um “estado puro”. Furtado, devido a sua influência da sociologia do conhecimento de Karl Mannheim⁸³, percebia na atividade do intelectual um importante papel para a sociedade: “entender o mundo é uma maneira de agir sobre ele” (FURTADO, 1985, p. 102). O itinerário de Furtado mostra bem as variações entre o intelectual ideólogo e o técnico: nos anos que ficou na CEPAL, Celso desempenhou um papel muito mais técnico, já nos anos de SUDENE e Ministério do Planejamento, o ideólogo e o técnico se alternavam constantemente, por fim, durante o seu período de exílio como professor na França, o ideólogo aflorou com toda a sua potência, tendo sido essa a sua fase de maior produção literária e acadêmica.

Outro importante aspecto que devemos buscar para a compreensão da história de um intelectual é aquilo que Sirinelli (2003) definiu como “estruturas de sociabilidade”. Segundo o autor, os intelectuais organizam-se sempre em torno de alguma “sensibilidade ideológica ou cultural comum e de afinidades mais difusas, mas igualmente determinantes, (...). São estruturas de sociabilidade difíceis de apreender, mas que o historiador não pode ignorar ou subestimar” (2003, p. 248).

Essas estruturas de sociabilidade são apreendidas através da análise aprofundada de revistas acadêmicas, conselhos editoriais, jornais, manifestos e abaixo-assinados, fontes que fornecem indícios para o historiador poder compreender melhor a ação social de um intelectual. “Na base de formação das redes intelectuais estão presentes as conexões constituídas a partir dos itinerários, das gerações e das afinidades” (WASSERMAN, 2015, p. 70). Sirinelli (2003) propõe uma dupla acepção ao conceito de sociabilidade:

Mas a sociabilidade também pode ser entendida de outra maneira, na qual também se interpenetram o afetivo e o ideológico. As redes secretam, na verdade microclimas (...). a palavra sociabilidade reveste-se de uma dupla acepção, ao mesmo tempo

⁸³ Celso Furtado por diversas vezes em seus livros de memórias e entrevistas cita a influência fundamental que a obra de Karl Mannheim exerceu sobre o seu pensamento. Transcrevo aqui um trecho de uma entrevista concedida por Furtado à Rosa Maria Vieira, em 2001:

“CF: Para mim, Mannheim foi fundamental. Ele me iluminou, me tirou do tecnicismo. Pude perceber que há valores, que o planejamento não decorre apenas de uma boa estratégia. Há que estar iluminado por valores, para ser democrático. Mannheim me ensinou a ver a sociedade como um sistema de valores, antes de tudo.

RM: Quando se dá esse contato com o pensamento de Mannheim?

CF: Muito cedo, na época que chegavam aqui as traduções de suas obras feitas pelo Fondo de Cultura. Eu estava na Faculdade de Direito. O livro de Mannheim publicado por essa época, início da Segunda Guerra, foi *Ideologia e Utopia*. (...)

RM: Essa ideia, essa concepção do intelectual que o senhor tem, como alguém capaz de intervir...

CF: É inspirada em Mannheim... No conceito de *intelligentsia*... (VIEIRA, 2004, p. 33).

‘redes’ que estruturam e ‘microclima’ que caracteriza um microcosmo intelectual particular. (2003, p. 252).

O que Sirinelli define como “microclima”, são objetos da história intelectual, assim como as obras literárias, os manifestos, os itinerários políticos e a trajetória intelectual. O microclima seria justamente esse campo mais afetivo da sociabilidade, englobando afetos e desafetos, os amores e os reencontros. Mas também existe um outro microclima, de perspectiva mais íntima, que se revela principalmente nas publicações póstumas de diários e correspondência de intelectuais, como foi o caso da recente publicação dos diários e correspondências de Celso Furtado⁸⁴.

Outro aspecto que a história intelectual aborda é a da relação dos intelectuais com o tempo. A contemporaneidade é uma marca dos intelectuais, como define Bobbio (1997), os intelectuais devem estar sempre comprometidos como “os problemas cruciais do seu tempo” (1997, p. 92). Essa relação dos intelectuais com a temporalidade revela a superposição dos tempos históricos, o que colabora para a compreensão social, pois “a história intelectual poderá fornecer uma chave para a explicação das sociedades no tempo: os problemas do seu tempo (contemporaneidade), com base na experiência (passado), projetando expectativas de porvir (futuro)” (WASSERMAN, 2015, p. 73).

A história intelectual, compreendida como uma prática de história social, política e cultural, fornece elementos suficientes para o estudo das sociedades e suas transformações ao longo do tempo. Da mesma maneira, na exegese do texto, os conceitos político-sociais ganham uma importância social e histórica, pelo fato de ser essa uma “exigência metodológica mínima” da história dos conceitos: “compreender os conflitos sociais e políticos do passado por meio das delimitações conceituais e da interpretação dos usos da linguagem feitos pelos contemporâneos de então” (KOSELLECK, 2006, p. 103).

A proposta de uma investigação do conceito de subdesenvolvimento na produção de Celso Furtado é um aspecto que pode revelar muito da trajetória desse intelectual e político. Subdesenvolvimento é inegavelmente um conceito que esteve em disputa nas décadas de 1950 e 1960⁸⁵ e influenciou bastante o debate público e a atuação da sociedade em um momento de importantes transformações na sociedade brasileira, que se industrializava e urbanizava em ritmo acelerado. O estudo da história do conceito de subdesenvolvimento através das camadas de significação que ele foi aderindo e subtraindo ao longo de sua trajetória, são influenciados e

⁸⁴ Diários Intermitentes (2019) e Correspondência Intelectual (2020).

⁸⁵ Para termos uma breve noção da difusão do conceito de subdesenvolvimento, elenco aqui algumas obras de autores relevantes que possuem o conceito em seu título (excluindo as referências em títulos de artigos acadêmicos e de jornais): *Geografia do Subdesenvolvimento* (Yves Lacoste, 1966), *Dialética do Subdesenvolvimento* (Ramón Losada Aldana, 1968), *Estado e Subdesenvolvimento industrializado* (Luiz Carlos Bresser Pereira, 1977), *Arte, Folclore, Subdesenvolvimento* (Souza Barros, 1971), *Vanguarda e Subdesenvolvimento* (Ferreira Gullar, 1969), *Sociedade de Classes e Subdesenvolvimento* (Florestan Fernandes, 1968), *Alegorias do Subdesenvolvimento* (Ismail Xavier, 1983), *Subdesenvolvimento e Revolução* (Paulo de Castro, 1962), *Ensayos sobre el Sub-Desarrollo* (Josue de Castro, 1965), *Subdesarrollo y revolución* (Ruy Mauro Marini, 1969).

influenciadores das decisões políticas e sociais que Celso Furtado veio a manifestar publicamente ao longo de sua trajetória. Os estudos do técnico sobre as desigualdades regionais estruturais do subdesenvolvimento, influenciaram o político idealizador da SUDENE, assim como as consequências do Golpe Militar de 1964, que o levaram para o exílio, influenciaram no seu diagnóstico de estagnação para os países subdesenvolvidos. Texto e contexto se fundem na trajetória do intelectual Celso Furtado.

História intelectual e história dos conceitos, como métodos para fontes em pesquisa histórica, possuem um interesse em comum, que é justamente a sua relação com a história social e política. Estudar o conceito de subdesenvolvimento na obra do autor brasileiro que mais se dedicou ao tema, Celso Furtado, possui interfaces diretas com a história social e política do Brasil das décadas de 1950 e 1960. O subdesenvolvimento foi um conceito de ação política e toda a discussão teórica sobre o assunto acabou revertendo-se em políticas públicas e projetos de desenvolvimento nacional durante os mais diferentes governos do período.

Referências

BARROS, José D'Assunção. **Os conceitos: Seus usos nas ciências humanas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

BENTIVOGLIO, Julio. **A história conceitual de Reinhart Koselleck**. *Dimensões*, n. 24, 2010.

BOBBIO, Norberto. **Os intelectuais e o poder**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

CEPÊDA, Vera Alves. Contextos e funções da democracia no pensamento furtadiano (1944-1964). **Perspectivas: Revista de Ciências Sociais**, v. 46, 2015.

CEPÊDA, Vera Alves. Celso Furtado e a interpretação do subdesenvolvimento. **Perspectivas: Revista de Ciências Sociais**, v. 28, 2005.

CEPÊDA, Vera Alves; GUMIERO, Rafael Gonçalves; PINTO, Gustavo Louis Henrique. A ideia de desenvolvimento, Aliança para o Progresso e a Sudene. **Terceiro Milênio: Revista Crítica de Sociologia e Política**, v. 18, n. 01, p. 29-59, 2022.

DE LIMA, Neilaine Ramos Rocha. Conceitos, intelectuais e ideias: o entrelaçamento de diferentes dimensões do campo da história, no caso do debate entre Eugênio Gudín e Celso Furtado (1950-1964). **História: Debates e Tendências**, v. 20, n. 1, p. 70-87, 2020.

DE REZENDE, Maria José. Celso Furtado e Karl Mannheim: uma discussão acerca do papel dos intelectuais nos processos de mudança social. *Acta Scientiarum*. **Human and Social Sciences**, v. 26, n. 2, p. 239-250, 2004.

FOCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 13ª edição. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2022.

- FURTADO, C. **Formação Econômica do Brasil**. 34ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- FURTADO, C. **A Fantasia Desfeita**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- KOSELLECK, R. **Futuro Passado**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- KOSELLECK, R. **Estratos do tempo: estudos sobre história**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2014.
- KOSELLECK, R. **Histórias de Conceitos**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.
- MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- MANNHEIM, Karl. **Sociologia da Cultura**. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- MAZUCATO, Thiago. Ideologia e utopia em Karl Mannheim. **Revista Sem Aspas**, p. 187-195, 2013.
- MENDES, Breno. **Limiar: estudos de teoria, metodologia e ensino de história**. Goiânia: Cegraf UFG, 2021.
- PAKMAN, Élbio Troccoli. As conceitualizações do subdesenvolvimento e seus desdobramentos. **Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas**, n. 6, p. 49-60, 1988.
- SANTOS, E. L. et al. Desenvolvimento: um conceito multidimensional. **Desenvolvimento Regional em debate**, Ano 2, n. 1, jul. 2012.
- SIRINELLI, Jean François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René. **Por uma nova história política**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
- VIEIRA, Rosa Maria. Entrevista com Celso Furtado. **História Oral**, v. 7, 2004.
- VIEIRA, Wilson. O subdesenvolvimento no pensamento de Celso Furtado um diagnóstico dinâmico (1950-64). **Cadernos do Desenvolvimento**, v. 7, n. 10, p. 191-201, 2018.
- WASSERMAN, Claudia. História intelectual: origem e abordagens. **Tempos históricos**, v. 19, n. 1, p. 63-79, 2015.

Casa da Ponte – Itauçu/ Goiás: símbolo de resistência para a construção do espaço de memória de uma cidade do sertão goiano

*Raíssa Santos José*⁸⁶

Introdução

Uma casa edificada em 1932, onde a sua construção original, foi o ponto de partida da construção do espaço territorial urbano itauçuense, que na região antes de 1948, era conhecido como Povoado de Catingueiro Grande⁸⁷ (povoado esse que pertencia a Itaberaí, a priori, conhecido como Curralinho) uma casa que até, no entanto, ficava na parte privilegiada do povoado. (JOSÉ, 2017: 83).

De uma escola multisseriada, e que logo, se tornaria a residência do coronel Ernesto Baptista Magalhães, o maior produtor de café da região, ali permanecendo até a sua morte, e passando na mão de personalidades, que fizeram da sua casa residência e responsável por momentos importantes para a história do município. De residência até a idealização de um museu comunitário, a frente estando um grupo de 20 (vinte) pessoas (inicialmente), filhos da terra, preocupados com a salvaguarda da memória local.

Memórias, museus e patrimônio, entende-se que são campos de lutas, conflito, onde se lutam por tudo e ainda mostrando que dentro desse processo de disputa, passa a ser entre o passado, presente e futuro:

Memórias, patrimônios e museus são campos de luta, conflito, litígio. Nestes campos disputa-se tudo. Disputa-se o passado, o presente e o futuro; o lugar, o espaço e o território; a amizade, o amor e a atenção; a liberdade, a criatividade e o discurso; disputa-se o substantivo, mas disputa-se também, com especial interesse, o adjetivo. (CHAGAS, PRIMO, ASSUNÇÃO, STORINO, 2018: 84-85)

Campos de luta, conflito, na história da Casa da Ponte – Itauçu/GO, a disputa, entre o passado, presente e futuro, em um território que ainda busca salvaguardar a sua memória, e enaltece a importância de se ter um espaço, onde mesmo a própria comunidade, possa e deva interagir com mecanismos de conservação e preservação da própria história. Representando em um único espaço, que nesse caso é o museu, e ainda proposta de se ter um espaço destinado a essa finalidade é essencial, para um novo olhar sobre essa memória, que até pouco tempo atrás estava em poder de populares.

⁸⁶ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio da Universidade Estadual de Goiás. E-mail: estoriasencantadas@gmail.com. Orientador: Doutor Yussef Daibert Salomão Campos.

⁸⁷ Primeiro nome do município de Itauçu.

Como mostrado por Nestor Garcia Canclini (1994: 96-97), mostra que o patrimônio cultural, apresenta o sentimento de solidariedade, onde atividades que possam viabilizar a sua preservação, provém das classes, etnias, grupos sociais, expressando o sentimento de solidariedade e não deixando de ressaltar que esse patrimônio é o resultado da produção das diferenças entre os grupos sociais.

A Casa da Ponte – Itauçu / GO, era vista como uma casa de luxo, pelo seu modelo arquitetônico, que era diferente das demais construções do Povoado de Catingueiro Grande, em seu estilo arquitetônico colonial chama a atenção, uma construção que se contrapõe, pelo estilo barroco, que dentro do período do Brasil Colonial, passa a ser considerado um estilo de expressão narrativa da vida material-espiritual. (COSTA, 2016: 69).

Cada detalhe da construção da Casa da Ponte – Itauçu/GO, passou a ser pensado e ainda os detalhes que estão na parede, e ainda marca o ano “1932”, que segundo o senhor Chafi José, em seu livro de memória “Nada é mais como antes”, publicado dois meses antes do seu falecimento mostra, que o cuidado dos detalhes da construção, estava sobre a responsabilidade de seus pais, casal de comerciantes libaneses Gabriel José e Sara Antônio José, se inspiraram em casas que viram em Ipameri (primeira cidade goiana que fixaram moradia, ao chegar do Líbano, nos primeiros anos do século XX). (JOSE, 2017: 84).

Um espaço, que exerce a função pedagógica, e que nem sempre passam a ter o reconhecimento de ações que possam ser elaboradas, para o fortalecimento de todo um processo que circunda em torno da construção do processo de ensino-aprendizagem, e ainda mais em ambientes formais de educação, onde o momento em que a sala de aula possa ser vivenciada em ambientes não formais de educação, sendo um suporte essencial ao próprio professor, para a construção da aprendizagem.

No item a seguir será realizado de maneira breve, uma análise contextual do território, onde está inserido o patrimônio cultural material itauçuense conhecido como Casa da Ponte – Itauçu / GO.

Itauçu / GO: Das terras de tropeiros a uma cidade do sertão goiano

Uma cidadezinha do sertão goiano, marcada pela cultura sertaneja, onde as tropas com os seus carros de bois, que vinham da antiga capital, Vila Boa (Atual Cidade de Goiás), transportando mercadorias e pessoas, para os outros povoados e vilarejos do Estado de Goiás.

Entende-se que esse espaço que era utilizado pelos tropeiros, como um espaço de descanso, se situava em torno da Fazenda Três Barras, sendo aqui importante relatar, que o Povoado, era pertencente ao município de Curralinho, (atual Itaberaí).

Compreende-se que nesse período, a extensão do município de Curralinho, era grandiosa, e que atualmente abrange, Itauçu e Inhumas, e ainda durante o século XIX, Itauçu, o seu processo histórico a sua formação espacial, agregada as fazendas existentes em torno do então, Povoado

Catingueiro Grande, e então por essas 3 fazendas, que nos primeiros anos do século XX, as famílias tradicionais, passara, a realizar doação das terras, que o então povoado, para a construção espacial, sendo essa, situada às margens do Rio Meia Ponte, principal rio do município, e palco de grandes celebrações e socialização da comunidade, em períodos de descanso.

Uma história marcada pelo saber do homem sertanejo, e resistência, onde o processo de emancipação política do povoado, passa a ocorrer em 1948, então liderada pelo senhor Bernardo Lobo de Almeida, fazendeiro da região, e o primeiro prefeito eleito do município que surgia, saindo da condição de povoado, e sendo elevado à categoria de município em 11 de outubro de 1948, contando com o apoio da elite local, simbolizando uma nova página a ser escrita dentro da história local. (GOIÁS, 2000)

De Cruzeiro do Sul a Itauçu, de origem Tupi Guarani que significa Pedra Grande, a sua história, passa a ser simbolizada, por momentos, em a expansão política seja realmente o marco maior de uma formação social, onde as famílias tradicionais, mesmo que de uma maneira indireta, realmente estejam a par de toda a organização social, e com as suas particularidades e com visitas de personalidades históricas, que em municípios vizinhos, passaram e deixaram a sua contribuição.

Pouco mais de 70 anos de emancipação política, dando uma nova imagem, ao município que ali surgia, e ainda não deixando de evidenciar que é um processo, de constante crescimento e ainda, com dois capítulos de sua história, o antes e depois de 1948. (GOIÁS, 2000).

Com um breve histórico, mostrado sobre a descrição do território em que está localizado, o bem cultural, que é a Casa da Ponte – Itauçu/Goiás, que passou a ser a primeira escola do município, e logo em seguida virou residência do senhor Verciley Saraiva, também do maior produtor de café da região, o então coronel Ernesto Magalhães, morando ali até a sua morte.

Nesse processo, não se pode deixar e ressaltar, quando o então Juiz de Direito, o Dr. Juvenal, obteve posse da casa anos depois da morte do senhor Ernesto, até passar a propriedade, para um grupo empresarial mineiro logo nos primeiros anos da década de 2000, com o principal propósito de derrubar o prédio, e usar o terreno, pertencente a casa para ampliar os domínios do grupo empresarial.

No próximo item será compreendido, a partir do breve histórico apresentado, sobre o território em que o bem cultural esteja localizado, mostrar a importância da casa, para a construção histórica do município, e ainda mostrando os mecanismos de defesa sobre a importância da conservação e preservação do patrimônio cultural, que resistiu as intemperes dos anos.

Um lugar de memória chamado: Casa da Ponte – Itauçu/GO

Pierre Nora (1993), mostra que os enaltecidos “lugares de memória” são lugares em que representam em um sentido mais literal, o que se compreende por material, simbólico e funcional e

não deixando de compreender que dentro desse lugar, pelo seu poder simbólico e a representação de um contexto histórico da representação histórica e cultural, e ainda mais que esse lugar de memória, realmente mostra uma significativa importância nesse processo de valorização da memória local. (NORA, 1993: 17).

Pelos populares, esse lugar de memória, que por todos os itauçuenses, passa a ser identificado como Casa da Ponte – Itauçu / GO, foi construída nas proximidades do Rio Maria da Silva, atendendo a proposta de ali ser uma escola, onde todas as crianças do Povoado de Catingueiro Grande, onde o costume era de sempre poder contratar professores do município de Curralinho (atual município de Itaberaí), e o que se tem o maior registro era do professor Manuel, extremamente rígido, e que sempre atendia as crianças em grupos. (JOSÉ, 2017, p, 40).

Os responsáveis pela construção da referida casa foi casal de libaneses, recém-chegados a região, o Senhor Gabriel José e a senhora Sara Antônio Dib, atendendo um pedido de sua esposa, para que as crianças do povoado, realmente pudessem ter um espaço adequado, para a construção da aprendizagem, e assim que construíram na década de 1950, em um espaço maior e ainda, o espaço, que era uma casa de quatro cômodos, foi devolvida ao casal, e assim virando residência.

Com toda a imagem, que o referido bem cultural, e com a inquietação da própria comunidade, ao passar dos anos, passa a ser visto como um símbolo de resistência e luta, para que essa casa, com o estímulo de trabalhos de reconhecimento e de prevenção, realmente passasse a ser compreendido, como um espaço de lembrança e preservação da memória.

O pertencimento dos lugares de memória, segundo Nora (1993), simples e ambíguos, naturais e artificiais, que sempre proporciona ao próprio indivíduo a mais sensível das experiências, onde os lugares de memória, passa a ser considerado essencial dentro de um efeito construtivo, material, simbólico e funcional, constituindo um jogo de memória, ligado ao jogo da história, sendo que dentro dessa organização, mostra que na interação há uma interação recíproca.

Experiências, essas que por volta de 2005 em diante, aos poucos a comunidade itauçuense em diante, com o surgimento do Grupo de Voluntários, que inicialmente, eram 20 pessoas, entre publicações, em redes sociais, para poder se ter o alcance necessário, para a realização das primeiras ações em torno do edifício, que se compreendiam em duas ações necessárias, assim como ressaltam Granjeiro, Paula, Borges (2018, p: 325-326):

O MCP tem dois objetivos básicos: restaurar um espaço, construído em 1932, e fazer dele um lugar de preservação da memória coletiva de Itauçu. Essa preservação evitaria a destruição do passado, mantendo a lembrança daquilo que muitos estão se esquecendo. Bergson é o grande nome sobre estudos da memória. Ele aborda a memória como algo conservado no inconsciente do indivíduo, e essa memória é, no ponto de vista dele, individual. Halbwachs, seu aluno, não desconsidera as contribuições dele, mas defende a ideia de que a memória é coletiva, pois as lembranças não se referem somente a estados afetivos individuais desvinculados de

lembranças de pessoas da nossa família e do nosso convívio, de uma forma geral. Além disso, elas também estão, ou podem estar vinculadas a acontecimentos históricos significativos que tiveram impacto na comunidade na qual estamos inseridos. (GRANGEIRO, PAULA, BORGES, 2018, p: 325-326).

De um espaço / lugar de memória, que teve por um processo de anos por lutas, e resistindo as intemperes do tempo, mostra não somente pela inquietação da população em ver a casa se deteriorando com o tempo e ainda mostrando que as lutas travadas, pela valorização da memória local, e a busca delas em prol de preservar esse espaço para as futuras gerações e mostrando que dentro desse processo de se valorizar a memória local, e favorecendo a construção da identidade sociocultural.

Uma luta, que tem início entre os anos de 1980 e 1990, e com nomes que não se pode deixar de enaltecer, que entre eles, estão o senhor Chafi José, o professor Me. José Braga Coelho, entre outros que buscaram lutar pelo mecanismo de defesa que, era o tombamento da referida casa, que durante o seu mandato de vereador, em 1991, teve a tentativa de criação do projeto de lei, negado pela câmara dos vereadores. (JOSÉ, 2009: 25).

Pela luta de anos mostra que um grupo inicial, 20 pessoas, todas (os) originários de Itauçu, com diferentes formações acadêmicas, e mostrando que nesse processo realmente a paixão pela terra natal e ainda por uma casa, que simbolizava parte da própria infância era algo que para eles, realmente pedia “socorro”. Assim inspirado em lutas de conterrâneos, que não deixassem a Casa da Ponte ruir com o tempo, surge então o Movimento da Casa da Ponte, que entre um Sarau e outro, nascia esse movimento essencial para o futuro do patrimônio cultural itauçuense.

A partir desse momento, compreende-se que o Movimento Casa da Ponte / Itauçu – Goiás, possui sim, um interesse pela história, da casa e a sua representação emblemática para o município, relacionados a exposição de eventos que passam a ter um contato ainda maior, com o que sejam e estejam relacionados com a memória coletiva e ainda que estejam ligados a momentos de resistência e lutas dos grupos sociais pertencentes a comunidade itauçuense.

De fato, isso tem acontecido com o MCP. Há um tempo novo, um tempo de transformações que tende a reconfigurar a vida, até mesmo nas pequenas cidades, como é o caso de Itauçu. Entretanto, apesar do baixo contingente populacional, o município tem se destacado pela produção literária e pela realização de saraus, não permitindo que o tempo antigo seja absorvido pelo novo. Isso se dá, sobretudo, pela atuação de um grupo de artistas locais e, por isso, o MCP, ao qual muitos desses artistas estão vinculados, quer preservar bens materiais e imateriais. (GRANGEIRO, PAULA, BORGES, 2018, p, 325-326)

Pelas transformações, se faz necessário estabelecer o processo que se compreende, de ainda mais colocar em prática a relação do que se tem como a (I) materialidade, onde os saberes, passam a estar vinculados com a própria casa, referência ainda maior sobre a realização do processo de

conservação do material e os seus saberes. Aqui, dentro desse processo, não se pode deixar de interpretar que um dos mecanismos de defesa para a preservação desse bem, que realmente passara a ser o processo de tombamento, da “Casa da Ponte”, realizada pelo então vereador Bernardo Lobo, e sem deixar de analisar que esse momento, anteriormente já foi tentado durante a década de 1990, pelo então vereador José Braga Coelho.

A um momento ainda, que passa a então participar da rotina dos vereadores, na câmara dos vereadores em Itauçu, e o ano era 2013/2014, verificando a articulação do grupo Movimento Casa da Ponte – Itauçu/GO, juntamente com a exposição de fotos e publicação de crônicas e contos, surge então a Fundação Cultural e Museu da Memória Casa da Ponte, pela lei municipal nº 934/2015, estabelecendo a criação da Fundação que ficará a partir desse momento, responsável pelo funcionamento e atividades do museu comunitário : "Autoriza a criação da Fundação Cultural e Museu da Memória Casa da Ponte – Itauçu / GO (MM Casa da Ponte) ; cria o Cargo Comissionado de Presidente de Fundação; e dá outras providências."

Assim, o Movimento ingressa na sociedade itauçuense com o seguinte propósito:

O Movimento Casa da Ponte (MCP), apoiado pelas autoridades municipais, poderia contribuir para a formação de crianças, jovens e adultos. Os integrantes pretendem, além de preservar a memória coletiva da cidade, ter um espaço de convivência, de formação de leitores, por meio de oficinas literárias, de concursos literários etc. Além disso, o espaço, em parceria com a Universidade, poderia promover a agenda cultural da cidade. Na realidade, isso poderia resultar no seu renascimento cultural, visto que Itauçu possui inúmeras riquezas literárias, culturais, históricas etc. (GRANGEIRO, PAULA, BORGES, 2018, p, 336).

Com o apoio das autoridades municipais, a contribuição, para a formação de crianças, jovens e adultos, de uma educação que realmente passa a ir além dos espaços formais de educação, e isso pode-se notar pela realização de eventos culturais, em formato de saraus, iniciando na chácara Monte Castelo (próximo ao município de Itauçu), para um grupo reservados de pessoas, e levando para a rua Ernesto Magalhães, em edições grandiosas, contando com todo o envolvimento do grupo e o apoio da comunidade, onde a arte afluía nas apresentações, dos participantes, da poesia à música, encontrava-se de tudo um pouco. (GRANGEIRO, PAULA, BORGES, 2018, p, 328).

Um sonho de muitos, e ainda, por tudo o que há de fazer, não se pode deixar de enaltecer a luta de sempre valorizar a memória desse patrimônio cultural local e ainda mostrando que a casa povoa o imaginário popular local, entre moradia de personalidades ilustres itauçuenses, populares e o projeto mais enaltecido de todo um processo resultantes de lutas, que de fato foi o museu comunitário.

Um espaço, que planejado para a população, nas diferentes faixas etárias, não somente visitarem, para com a proposta de conhecer um pouco mais sobre a história do município e ainda

poder desenvolver atividades de ações patrimoniais, e ainda mais que possa haver uma relação entre escola e museu, ou vice-versa.

No item a seguir será compreendido a importância de espaços não formais de educação, como o museu comunitário Casa da Ponte – Itauçu / GO, como espaços de construção do ensino-aprendizagem.

O Museu da Memória Casa da Ponte – Itauçu / GO: o fortalecimento da aprendizagem

O museu, e demais espaços de memória, são depositários da memória de um povo, ou até mesmo de uma comunidade e que passam a ser encarregados pela valorização da memória e mecanismos de defesa para a sua preservação e que dentro dessa interação do museu com a comunidade que propõe a construção do conhecimento, além de ser um espaço de interação e lazer.

Já que é um lugar de interação, se torna importante esclarecer juntamente com os alunos, a importância do museu como um lugar de memória:

Neste contexto, é importante esclarecer aos alunos sobre o que é um museu e sobre seu papel na constituição da memória social, sendo fundamental, nessa iniciativa, mostrar que tipos de objetos podem e devem ser preservados e expostos, a fim de oferecer uma compreensão da trajetória desse objeto até tornar-se uma peça de museu, onde através dele novos saberes serão produzidos pelas relações que ocorrem no âmbito da cultura museal. Um dos aspectos que norteiam as discussões sobre as relações entre museu/escola é evidenciado pelo debate das especificidades que regem a educação formal e a educação não formal. Ou seja, entre as instituições de ensino e os museus existem múltiplas formas de cooperação e de interação baseados em casos e modelos diversos de ação educativa propostas pelas duas instituições e, na medida em que o impacto das ações educativas dos museus não é único e nem homogêneo, é importante entender quais as possibilidades e especificidades possíveis dessa ação educativa e qual a inserção destas em outros meios que não o museológico. (COELHO, 2009: 5).

Entender o que venha a ser o museu e o seu papel de destaque dentro da constituição da memória, é uma iniciativa que realmente mostra que além da produção do conhecimento, passa a ser essencial para uma sociedade, indo para além da construção de uma identidade social e cultural, e sendo conduzido pela forma de poder nortear a discussão da interação entre os espaços formais e não formais de educação.

Trazendo essa realidade para o Museu da Memória Casa da Ponte – Itauçu / GO, que é um espaço que possa ser amplamente explorado tanto pelo professor, em seus planejamentos diários de sala de aula, assim como pelo próprio aluno, uma vez que o ato de poder trabalhar com o patrimônio, se encontra explícito até na Base Nacional Comum Curricular (BNCC), assim facilitando o trabalho

de valorização do patrimônio, e como conduzir essa perspectiva em sala de aula. (COELHO, CUTRIN, 2020)

O documento da Base Nacional Comum Curricular, mostra que é um instrumento de fundamental importância para as políticas públicas de Educação. Ainda, que mesmo sendo um documento com caráter normativo e mesmo causando uma série de preocupações, mostra que:

A BNCC motiva uma série de preocupações, em especial, no que tange ao currículo escolar. O ponto de partida para a proposição desse estudo surge de uma citação de Paulo Freire (1988), em que a leitura do mundo precede a leitura da palavra. Foi com essa perspectiva que se buscou elementos norteadores para a realização deste trabalho, compreendendo a necessidade de que o aluno saiba ler o mundo e seu contexto, vinculando assim, ensino e realidade. A educação em seu aspecto mais amplo é a própria socialização, é o repasse da cultura em um caráter Inter geracional, posto que seu intuito vise formar mulheres e homens para viverem em sociedade, respeitando as identidades dos indivíduos e a memória dos diferentes grupos. (COELHO, CUTRIN, 2020: 13).

Um documento, elaborado de acordo com os apontamentos da própria sociedade em um aspecto muito mais amplo, trazendo elementos da cultura local, visando formas de garantir o processo de socialização e reconhecimento, de homens e mulheres responsáveis por momentos memoráveis dentro de uma história que nem sempre passa a ser trabalhada dentro do ambiente escolar.

A relação entre a escola e o museu e/ou outros ambientes culturais, para como um ponto de fortalecimento do conhecimento e da valorização da memória local, se torna essencial para o fortalecimento de não somente da aprendizagem, mas da identidade sociocultural.

Considerações Finais

O referido artigo, tem como objetivo de compreender a importância do Museu Casa da Ponte – Itauçu/GO, como um espaço de salvaguarda da memória local. Um projeto que nasceu entre os anos de 1980 a 1990, pela mão de pessoas como Chafi José, José Braga Coelho, e Marcus Vinicius Rodrigues de Sousa Lino, Raíssa Santos José, em prol de salvaguardar a memória local e com a intenção de ali, na Casa da Ponte construir um espaço cultural / museu, para poder interagir com a população local.

Pessoas que foram inspiradoras, para o nascimento do Movimento Casa da Ponte / Itauçu-GO, unindo filhos da terra para que a luta juntamente com a comunidade não venha se perder com o tempo.

A Casa da Ponte – Itauçu/GO, pelo processo histórico do município, passa a assumir dentro do seu processo histórico identidades importantes como escola, residência, museu. Um espaço essencial para que possam ser ali construir o conhecimento, através de ações patrimoniais, e podendo haver uma interação entre o museu e a própria escola, uma vez que se encontra em destaque, pela

própria Base Nacional Comum Curricular (BNCC), e ainda mostrando que parte da cultura / história local, está sendo valorizada.

Referências

CANCLINI, Nestor Garcia. O patrimônio cultural e a construção imaginária do nacional. **Revista do IPHAN**. Brasília: IPHAN, nº 23, 1994, p. 94-115.

CHAGAS, Mário; PRIMO, Judite; ASSUNÇÃO, Paula; STORINO, Claudia; A museologia e a construção de sua dimensão social: olhares e caminhos; **Cadernos de Sociomuseologia** nº 11-2018 (vol 55).

COELHO, José Braga. **VI Boletim Informativo de meus trabalhos na Câmara Municipal ao período de 03/91 a 08/92**. Itauçu – Goiás. 1991-1992.

COELHO, Erica Andreza. **A relação entre o museu e a Escola**; Disponível em: <https://www.sisemsp.org.br/blog/wp-content/uploads/2016/04/A-rela%C3%A7%C3%A3o-entre-Museu-e-Escola.pdf>. Acesso em: 05. Abr. 2023

COELHO, Samary Pinheiro; CUTRIN, Klautenys Dellene Guedes; A base nacional comum curricular e sua contribuição para a preservação do patrimônio; **Paper do NAEA**, Volume 1, Número 3, Edição/Série 501. 2020

COSTA, Everaldo Batista da. A paisagem barroca como memória estética nacional. **Finisterra**, LI, 103, 2016, p. 67 87.

ESTADO DE GOIÁS. **Se Liga no Futuro**; Goiânia, 2000

GRANGEIRO, Alessandra Carlos Costa; PAULA, Rúbia Garcia de; BORGES, Fábio Júlio de Paula; **O Movimento Casa da Ponte e a Universidade**: Preservando a Memória Coletiva e a Cultura de Itauçu; REVELLI v.10 n.2. Junho/2018. p. 322-338. Dossiê Estudos de Linguagem e Interculturalidade. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/revelli/article/view/7583/5514>; Acesso em: 01. Abr. 2023

JOSÉ, Chafi. **Nada é mais como antes**. Editora Kelps, Goiânia, 2017.

JOSÉ, Raíssa Santos. **Itauçu**: memória fotográfica de uma cidade do sertão goiano. Monografia (TCC) – Universidade Estadual de Goiás, 2009.

Lei Municipal 934/2015. Autorização da criação da Fundação Cultural e Memória Casa da Ponte – Itauçu/GO.

NORA, PIERRE. Entre Memória e História: A problemática dos lugares. **Revista Projeto História**. SP, 10, dez.1993. p. 7-2

Casa de Câmara e Cadeia da cidade de Goiás: simbolismo e representação de poder na arquitetura colonial oficial

*Ana Paula de Oliveira Zimmermann*⁸⁸

Introdução

O trabalho que está sendo desenvolvido se propõe a estudar a antiga Casa de Câmara e Cadeia da cidade de Goiás, atualmente o Museu da Bandeiras, analisando seu significado, sua arquitetura e inserção no traçado urbano da cidade colonial. Tendo como referência inicial a formação do assentamento dedicado a mineração aurífera, o arraial de Sant'Anna, no século XVIII, era considerado “o arraial mais importante, além de ser a referência administrativa para o governo paulista, a quem se subordinavam as minas do sertão de Goiás.” (Coelho, 2001: 171)

A ocupação inicial das datas de mineração ao longo do Rio Vermelho aconteceu da mesma forma que os demais núcleos a essa época existentes na região de Minas Gerais⁸⁹. Segundo Coelho (2001: 173-177) a implantação espontânea ocorre até aproximadamente 1740, quando, pela sua importância econômica, inicia-se o processo de implantação da vila, decorrente de uma Carta Régia. A partir deste documento e da vinda do Conde D'Alva para Goiás vê-se um período de intervenção urbana intencional, com a implantação de diversos edifícios oficiais representativos do poder da Coroa Portuguesa.

A vinda para Goiás de D. Luiz Mascarenhas, o Conde D'Alva, com o objetivo de estabelecer a vila, traz para Sant'Anna uma conformação mais definida, já que a orientação régia de implantá-la próxima a um arraial já habitado ocorreu mais como uma forma de organização da expansão deste do que propriamente como estabelecimento de uma nova estrutura urbana.

Por essa ocasião, dois arraiais disputavam o privilégio de estabelecimento da vila: Sant'Anna (...) e Meia Ponte (...). Escolhido o arraial de Sant'Anna (...) iniciaram-se as providências necessárias, com o traçado e a demarcação de mais uma praça, onde instalou-se a área para a Casa de Câmara e Cadeia, determinando ainda o local do pelourinho. (Coelho, 2001: 177-178)

Os edifícios oficiais que representavam, direta ou indiretamente, o poder e controle da Coroa Portuguesa nas terras coloniais são as igrejas (símbolos não apenas da religiosidade da população

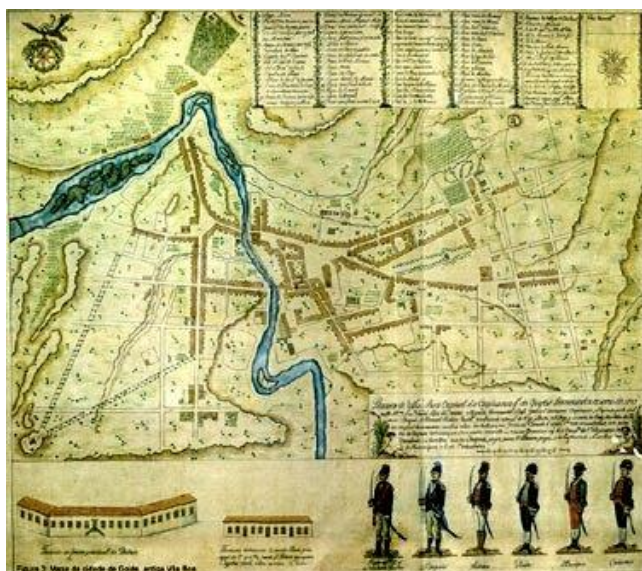
⁸⁸ Arquiteta e Urbanista. Mestranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal de Goiás - UFG, orientada pelo professor Dr. Rildo Bento de Souza. Contato: anapaulazimmermann@gmail.com

⁸⁹ As primeiras áreas de mineração da colônia foram ocupadas com a divisão da beira dos rios em datas ou lotes que mediam cerca de 66 metros de cada lado. A doação de uma data para um minerador só acontecia depois que uma primeira se esgotava. Eram poucos ou quase inexistentes as construções oficiais nestes locais.

local mas também da aliança entre o rei de Portugal e Igreja Católica), os palácios de governo, a Casa de Fundação e, principalmente, a Casa de Câmara e Cadeia. A última é considerada um dos edifícios mais significativos em relação a dominação da metrópole sobre a colônia. “Representativos do processo administrativo português, os edifícios das Casas de Câmara e Cadeia são herdeiros dos Paços do Concelho⁹⁰, existentes em território metropolitano.” (Coelho, 2007: 24)

Uma construção do século dezoito que reflete a mistura da tradição portuguesa com a criatividade do novo mundo. Baseado em projeto vindo da metrópole portuguesa, localizado especificamente naquele espaço geográfico da cidade graças a uma Carta Régia, a Casa de Câmara e Cadeia representava a presença e o poder real da Coroa Portuguesa no Brasil. Não por acaso está no ponto mais alto da antiga Vila Boa de Goyaz, naquela que era considerada a parte nobre da vila, oposta ao local de mineração e moradia dos escravos. A posição privilegiada fazia parte de estratégia de representação de poder, da consolidação da presença da Coroa Portuguesa.

Figura 1. Mapa de Vila Boa (Cidade de Goiás). 1782

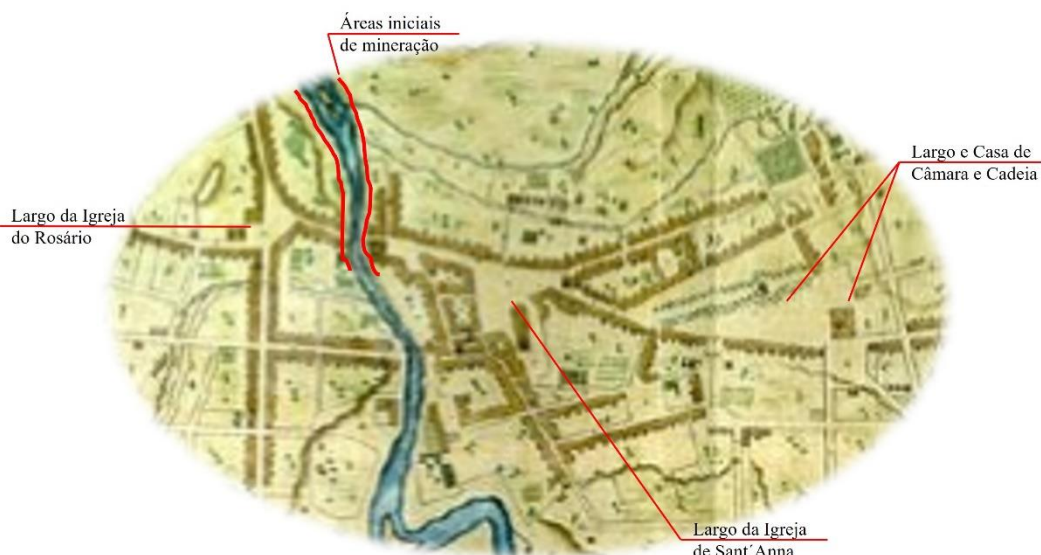


Fonte: Blog O vilaboense⁹¹. Desenho: Soldado Dragão, Manuel Ribeiro Guimarães

⁹⁰ Denominação tradicional dos edifícios onde está sediada a administração local de cada um dos municípios portugueses. Corresponde a câmara municipal.

⁹¹ Disponível em <http://ovilaboense.blogspot.com/2009/04/mapa-de-vila-boa-cidade-de-goias-1782.html> Acesso 10/05/23

Figura 2. Mapa de Vila Boa com destaque para áreas referenciais da morfologia urbana.



Fonte: Edição feita pela autora.

Como objeto principal deste trabalho a análise do edifício da Casa de Câmara e Cadeia terá como enfoque o simbolismo do poder através da construção, da organização espacial interna (distribuição dos ambientes) e externa (fachada e elementos decorativos) expressos na construção.

Figura 3. Casa de Câmara e Cadeia (atual Museu das Bandeiras), Cidade de Goiás.



Fonte: acervo pessoal, dez-2018.

A simbologia do poder na arquitetura pode ser estudada por diversas disciplinas, incluindo a história da arte, a arquitetura, a antropologia e a sociologia. Edifícios são usados para expressar poder e autoridade em diferentes contextos históricos e culturais.

Simbologia na arquitetura

Arquitetura e urbanismo têm sido usados ao longo da história como uma forma de expressar ideologias, crenças e valores culturais. Através do uso cuidadoso de elementos arquitetônicos, os arquitetos podem criar edifícios que transmitem uma sensação de poder, autoridade, estabilidade, tradição, inovação e outros significados importantes. Além de estruturas físicas e espaços de vivência, edifícios e monumentos carregam símbolos que representam a história, a política, a religião, a cultura e as conquistas de um povo. Elementos como forma, tamanho, material, cor, ornamentação e localização do edifício no traçado urbano, conforme a combinação feita, podem indicar não somente a importância daquele espaço, mas também a sua função social.

Como exemplo temos o formato geral da construção. Retângulos são associados a estabilidade e equilíbrio enquanto o círculo pode ser associado à continuidade, unidade e infinito. O triângulo, por sua vez, remete a trindade ou harmonia. Desta interpretação se justifica o uso primitivo das construções místicas (igrejas e locais de culto) em formato circular, remetendo à forma do cosmos. Unido ao triângulo presente nos frontões e fachadas dos templos antigos temos a base das crenças místicas em um ser superior (Deus) que traz harmonia e união.

A iluminação e os elementos decorativos, assim como o material, também podem ter um significado simbólico. O mármore tem sido historicamente associado à riqueza e ao poder, enquanto a madeira é associada à tradição e ao conforto. Junte a isso a presença de um brasão ou um emblema e temos a riqueza e o poder associados a determinado governo, família ou corporação.

Outra dimensão simbólica a ser levada em consideração é a transformação ou compreensão de um determinado edifício como monumento. O significado da palavra em si é de qualquer edificação de grande estatura, cujas dimensões, estética, imponência despertam admiração. Por sua vez a admiração pode ser traduzida ou acompanhada por respeito, temor e poder da entidade, fato ou governo representado.

O monumento encerra em si uma monumentalidade, a qual, por sua vez, é transcendente, pois ela não é só mais um objeto presente no espaço urbano; ela é ideia, concepção, crença: objetivo simbolizado em objeto-símbolo, mas capaz de viajar no imaginário. Os monumentos diversos (esculturais: em homenagem a pessoas e a fatos históricos; ou arquitetônicos: edifícios, torres, praças, avenidas e planos urbanísticos inteiros) são a própria espacialização de uma ideia, de uma concepção de mundo que procura tanto sua auto-afirmação quanto a subjugação de outras ideias e concepções destoantes. (Rodrigues, 2001)

Vila Boa de Goiás

O arraial de Sant'Anna, elevado a condição de vila em 1739, foi um importante centro de mineração durante o século XVIII. O ouro foi descoberto na região por volta de 1725 e isso atraiu muitos garimpeiros e exploradores. Cidade principal da Capitania de Goyaz, passa então a se chamar Vila Boa de Goyaz. Por volta de 1740 inicia-se o que deveria ser a transformação do antigo arraial em vila através da escolha de um novo local para a implantação de edifícios oficiais e do pelourinho, por ordem de uma Carta Régia.

O período áureo da mineração durou cerca de 50 anos e a cidade viveu um período de grande prosperidade. Igrejas e casas foram construídas, ruas se formaram e a cidade tomava forma. Da fundação da vila em 1739 até 1770

Goiás foi administrado por três governadores, sendo que, no geral, não houve, por parte de qualquer um deles, uma preocupação efetiva com relação à estrutura urbana da capital. Ao final deste período já estavam instalados o Palácio dos Governadores, a Casa de Fundação e o Quartel dos Dragões, todos resultantes de adaptações e reformas em edifícios residenciais comuns, sem que houvesse preocupação efetiva com a construção de edifícios mais elaborados. Coelho, 2001: 181-182)

As duas igrejas mais representativas desta fase são originárias do período do arraial, construídas pelos escravos e garimpeiros que deram a Vila Boa seu traçado original: a Igreja do Rosário e a Igreja de Sant'Anna. A primeira, construída do lado esquerdo do Rio Vermelho, era a igreja dos escravos. A segunda, do lado direito do rio, em oposição, era a igreja dos homens brancos, construída em local alto e afastado, marcando a área nobre das moradias. Conforme detalha Coelho

a Rua Direita, onde se estabeleceu o comércio e encontrava-se também o mercado de escravos, é a mesma que faz a ligação dos largos entre o Rosário e a Matriz, além de ser o trecho urbano da estrada que, vindo de São Paulo, segue por território goiano para a cidade de Cuiabá. (2001: 194)

Durante o final do século XVIII ainda foram construídos edifícios públicos importantes que deram novo impulso ao seu desenvolvimento. Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte (1762), a Casa de Misericórdia (1763), fundada pela Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte para atender as necessidades dos pobres e enfermos; Casa da Intendência, inicialmente a sede do governo municipal e a Casa de Câmara e Cadeia (1766).

Figura 4. Igreja do Rosário (1) e Igreja Matriz de Sant´Anna (2)



Fonte: Instituto Biapó

Figura 5. Igreja da Boa Morte (1) – Palácio Conde dos Arcos (2) - Quartel do XX (3) – Casa de Fundação (4)



Fonte: acervo pessoal

Casa de Câmara e Cadeia

As casas de câmara e cadeia eram edifícios públicos importantes na história do Brasil Colonial e imperial. Essas construções eram geralmente localizadas em áreas nobres no centro das cidades e serviam como sede do poder municipal, abrigando a câmara municipal e a prisão local. Em frente era comum haver um largo (espaço amplo, quase como uma praça) onde também era localizado o pelourinho, elemento representativo de aplicação da justiça e afirmação de poder.

Era um local de punição pública, com os prisioneiros muitas vezes expostos em celas visíveis ao público. Normalmente seguia um projeto padrão para a sua construção, enviado da metrópole, que era adaptado às condições locais do terreno para a sua implantação. Prevista como uma edificação de dois andares, incluía uma varanda ou sacada onde os prisioneiros podiam ser exibidos como um aviso para os cidadãos que infringiam as leis e era usada como uma espécie de púlpito, para a leitura dos decretos reais e cartas régias.

Abrigava a câmara municipal no pavimento superior e a prisão no pavimento térreo. Servia como local de reunião para a elite política e administrativa da cidade, que muitas vezes incluíam o governador e outras autoridades coloniais.

Esses edifícios eram geralmente construídos em estilo neoclássico, com um frontispício imponente e uma fachada sólida e austera, que buscava transmitir uma imagem de poder e autoridade. A parte frontal do edifício geralmente apresentava um pórtico com colunas, que abria para uma ampla escadaria, simbolizando o acesso à justiça e à governança. As janelas eram protegidas por grades de ferro, que destacavam a função prisional do edifício.

Três modelos de Casas de Câmara e Cadeia podem ser observadas no Estado de Goiás, sendo que, desses, apenas um, o da cidade de Goiás, segue linhas definidas através do projeto, fato único não só entre aqueles com a mesma função, mas entre os edifícios oficiais em geral, já que nenhum outro apresenta qualquer documento que o qualifique como edifício projetado.

Baseiam-se essas edificações em um programa elementar de uso geral: a construção é feita em dois pavimentos, o térreo é destinado ao cárcere, e o pavimento superior aos trabalhos da Câmara, que, na maioria das vezes, dividia espaço com o Judiciário. (Coelho, 2007: 25)

Figura 6. Desenho da fachada da Casa de Câmara e Cadeia de Goiás



Fonte: desenho autoral

O desenho da fachada principal reflete na arquitetura a busca social pela ordem e segurança. O acesso centralizado e único direciona o olhar do observador ao centro do edifício e percebe-se então a simetria e o ritmo cadenciado das janelas, menores e gradeadas no primeiro piso servindo de base de sustentação aos vãos mais amplos e altivos do pavimento superior. A organização visual é rígida, segura, equilibrada.

Em visita à parte interna o efeito dessas janelas complementa essa sensação de base forte e dura enquanto o segundo andar é leve e iluminado. As celas, o cárcere da antiga cadeia (térreo) é escuro, pouca luz entra pelas grades existentes nas janelas emolduradas pelas grossas paredes de barro. É um ambiente opressor, controlador, limitado, sofrido. Enquanto isso o segundo pavimento, quando suas janelas amplas com sacada são abertas, os ambientes são amplos, ensolarados, livres. O edifício, pode-se dizer, reflete suas funções: a administração da justiça e a publicização da lei, a punição e aplicação da pena, o sofrimento imposto.

Neste edifício percebe-se que a localização definida para a edificação, em relação ao traçado urbano, o coloca em posição de destaque. Estrategicamente posicionado em frente a um largo, com a presença do chafariz (principal fonte de abastecimento de água), para que a vila se desenvolvesse ao seu redor, seria assim o centro da vida urbana. Em terreno elevado, domina o perfil urbano em contraste com as residências próximas.

Em termos de técnica construtiva foi utilizada a melhor tecnologia da época, a taipa de pilão, para garantir a solidez e a robustez das paredes, transmitindo segurança à população de que os malfeitores estavam sob domínio da justiça.

Projetado tendo a simetria e a composição equilibrada como fatores de organização das aberturas, passa senso de estabilidade, poder e controle, reforçado pela presença de janelas gradeadas na base da edificação, visualmente submissas a aplicação da justiça, representada pelo espaço amplo

do segundo pavimento. Na fachada principal a presença do brasão real remete ao detentor do poder, a aquele que impõe a ordem e submete seus súditos ao controle.

A maneira como uma pessoa se aproxima do edifício também contribui para a percepção do espaço como importante e detentor de poder. É necessária uma caminhada em aclave para se atingir o espaço, reforçada pela escadaria de acesso ao segundo pavimento, para onde se dirige o cidadão que busca justiça, fazendo com que a pessoa que ali adentra sinta pequena e menos poderosa.

Conclusão

O desenho urbano e os edifícios oficiais são poderosas ferramentas de consolidação de poder. A escolha cuidadosa do espaço urbano em que a construção se insere altera a percepção que os cidadãos têm do ambiente e da sua relação com o prédio.

Este recurso de demonstração de domínio vem sendo utilizado desde o período colonial e ainda hoje a população reconhece neste local histórico a aura e os símbolos deste poder. Perpassando o tempo, tais recursos são repetidamente encontrados nos edifícios oficiais de hoje em dia, evidenciando que as relações simbólicas se mantêm com o passar do tempo.

Referências

COELHO, Gustavo Neiva. **O espaço urbano em Vila Boa: entre o erudito e o vernacular**. Goiânia, GO: Editora da UCG, 2001.

COELHO, Gustavo Neiva. **Arquitetura da Mineração em Goiás**. Goiânia, GO: Editora Trilhas Urbanas, 2007.

RODRIGUES, Cristiane Moreira. Cidade, Monumentalidade e Poder. **Revista GEOgraphia**, UFF, RJ, 2001.

RIBEIRO, Nelson Porto. Arquitetura e simbolismo: novas abordagens no campo da análise do espaço e da cidade. **XXIX Colóquio CBHA**, 2009. Disponível em http://www.cbha.art.br/pdfs/cbha_2009_ribeiro_nelson_art.pdf. Acesso em 11/05/23.

Cidadania e indígenas na cidade de Formoso do Araguaia, estado do Tocantins

Vanilza Gonçalves Oliveira⁹²

Introdução

O presente estudo tem como proposta discorrer sobre as representações sociais e a cultura indígena a partir da comunidade Javaé, abordando a inovação dos estudos decoloniais contemporâneos, a saber, a própria constituição de uma voz-práxis direta, política e politizante. Nesse contexto, a dimensão no que se refere à interculturalidade é colocada como um dos aspectos desejáveis para os povos indígenas, considerada como uma das condições necessárias para que seja respeitada a especificidade.

Assim, abordagem no sistema de colonial é considerada como um projeto de libertação social, político, cultural e econômico que visa dar respeito e autonomia aos povos indígenas, em específico à comunidade dos povos indígenas Javaés, localizada na cidade de Formoso do Araguaia-TO. Esse povo possui sua herança e cultura e ainda luta pela preservação de seus costumes e identidade cultural local, esta última vista como sentimento de pertencimento que um indivíduo ou um grupo pode ter perante uma sociedade.

Os povos Javaés se configuram como uma das poucas comunidades indígenas da antiga Capitania de Goiás que sobreviveram frente às capturas e grandes mortandades promovidas pelos bandeirantes, resistiram ainda, à política repressora dos aldeamentos, às epidemias trazidas pelos colonizadores em épocas diferentes e à invasão crescente do seu território. Muitos estudos destacam a notável capacidade de resiliência cultural desses povos, que souberam dialogar com as mudanças drásticas impostas pelo contato, mantendo aspectos essenciais de sua estrutura social. A partir desses pressupostos, a pesquisa tem também o objetivo de buscar analisar o conceito de lugar sob a perspectiva destes povos.

Na cidade de Formoso do Araguaia-TO, é possível constatar grandes contrastes oriundos da inserção do povo originário Javaé, o que leva a crer que essa interação indígena pode ter provocado significativas transformações sociais e culturais no município, ao mesmo tempo que esse povo pode ter sido submetido a discursos opressores e discriminatórios que afrontaram sua cidadania.

Faz-se necessário ressaltar que os principais problemas enfrentados de forma geral pelas comunidades indígenas são consequências dos que surgiram há muitos anos, fruto de um processo de

⁹² Acadêmica do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* de Mestrado em História da Escola de Formação de Professores e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

colonização arrasador sofrido por elas. Desde então, o processo de reconhecimento e consolidação dos direitos indígenas foi, e ainda está sendo um caminho longo e árduo, com muitas barreiras que demonstram a necessidade de manter e garantir a eficácia das políticas públicas são destinadas a estes povos. Além disso, é clara a necessidade de se lutar por direitos que ainda precisam ser conquistados a fim de assegurar sua visibilidade perante o Estado e à sociedade.

Desenvolvimentos filosóficos recentes desconstruíram a ideia tradicional da história como uma progressão linear. Em vez disso, essas mudanças introduzem uma nova abordagem filosófica que vê a história como um fenômeno cultural. Por causa dessa mentalidade, muitos cientistas sociais aceitam a ideia de que a cultura molda a sociedade. Isso leva à crescente integração entre seus dois campos de estudo (HALL, 2006).

Nesse aspecto, surge o sincretismo, que pode ser considerado quando há junção de diversos aspectos culturais divergentes, contudo, certas características oriundas da origem de determinado povo ainda buscam ser preservadas.

Os povos indígenas possuem uma influência fundamental por oferecerem elementos essenciais para a formação da cultura nacional brasileira. Entretanto, nota-se que a cultura indígena vem sendo vilipendiada pelo colonialismo. Por essa razão, valorizar a cultura dos povos indígenas se mostra de extrema importância para a preservação da identidade cultural brasileira.

Contudo, independentemente de nossos melhores esforços, não podemos deixar perpetuar preconceitos, tais como: de gênero, classe, etnia e religião, visto que nossa perspectiva sobre a história é moldada pela cultura de onde viemos, o que significa que entender o relativismo cultural se aplica tanto à própria história quanto aos objetos estudados. Desse modo, nossa compreensão do mundo é moldada pelas estruturas, modelos e estereótipos culturais predominantes que se interconectam para criar uma rede. Assim, qualquer percepção que temos da realidade é colorida por essas ideias, logo, para entender o conflito, é útil ouvir pontos de vista controversos em vez de um consenso unificado (BURKER, 1992).

Consciência Histórica e Representações Sociais: um estudo acerca das percepções dos povos indígenas

O ser indígena implica a junção de elementos de sua história passada, do momento atual, de lutas políticas e processos de resistência e das perspectivas futuras, referentes ao respeito à diversidade cultural, à garantia de seus territórios e ao reconhecimento dos indígenas como cidadãos.

Moscovici (2011) aborda a preocupação epistemológica nas pesquisas sobre representações sociais indagando como os grupos sociais interpretam e dão significado à realidade. Ele enfatiza a

importância de compreender a natureza epistemológica dessas representações, ou seja, como elas são conhecidas, legitimadas e compartilhadas dentro de um determinado contexto social.

As representações sociais, segundo definição clássica apresentada por Jodelet (1985), são modalidades de conhecimento prático, orientadas para a comunicação e para a compreensão do contexto social, material e ideativo em que vivemos.

Nessa perspectiva, a Teoria das Representações Sociais (TRS), defendida pelo psicólogo romeno Moscovici (2011), atribui ao senso comum o valor de um objeto que, originado na ciência, assume formas particulares na cultura.

Para Moscovici (2011, p. 38), as representações definem-se como “[...] entidades sociais, com uma vida própria, comunicando-se entre elas, opondo-se mutuamente e mudando em harmonia com o curso da vida; esvaindo-se, apenas para emergir novamente sob novas aparências”.

De acordo com Ortiz (2004, p. 119) “o termo representações sociais designa tanto um conjunto de fenômenos quanto o conceito que os engloba e a teoria construída para explicá-los, identificando um vasto campo de estudos psicossociológicos”.

Nesses princípios, a construção das identidades sociais seria o resultado de uma relação de força entre as representações impostas por aqueles que têm poder de classificar e de nomear e a definição submetida ou resistente daquele que é nomeado e classificado têm de si próprio. Desse modo, vemos a interpretação da história da maneira como os indivíduos e a sociedade concebem (representam) a realidade e como essa concepção orienta suas práticas sociais, tomando como “noção” o relacionamento da imagem presente em objeto ausente.

O imaginário faz parte de um campo de representação e, como expressão do pensamento, se manifesta por imagens e discursos que pretendem dar uma definição de realidade (...). As representações objetais, expressas em coisas ou atos, são produto de estratégias de interesse e manipulação. Aqui a representação aparece basicamente em sua função de estrutura estruturada (MELO, 2003, p. 15).

A exposição da cultura indígena acontece motivada por uma nova postura histórica em relação às comunidades, mas por conta de pessoas oriundas das mais diversas etnias indígenas que despontam no cenário nacional e que se reconhecem como diferentes. Afinal, para além do que diz a historiografia oficial e as relações estabelecidas desde um passado remoto, elas podem ser e são protagonistas de suas próprias histórias.

Sendo assim, torna-se relevante ainda reconhecer a luta dos povos indígenas no contexto intercultural, frente aos enfrentamentos que atravessam, fruto da desigualdade histórica em específico aos povos indígenas frente às demandas étnicas, culturais e territoriais.

Por séculos, os povos indígenas foram explorados não apenas com relação a seus conhecimentos, como também, no que diz respeito às fontes que utilizam. Os saberes indígenas

possuem um significado único e são carregados de grande importância cultural, além de, serem resultado de suas interações com o meio ambiente em que vivem.

Por essa razão, “a garantia ao território dos povos indígenas é um direito muito importante, pois os povos originários ficaram relegados por muito tempo de ocupar seus territórios, causados por vários motivos, como deslocamentos forçados, invasões, genocídios” (FARIA; CASTRO; OSOEGAWA, 2021, p. 6).

Condicionar a proteção dos indígenas ao território é indispensável para discutir os direitos à cultura, educação, saúde, trabalho e justiça social. Da mesma forma, discutir os direitos dos povos indígenas na educação e na cultura, bem como as liberdades sociais e políticas, só pode ser feito efetivamente se seus direitos territoriais forem considerados em primeiro lugar. Isso permite que as leis sejam formuladas e interpretadas para proteger os direitos humanos na maior extensão possível (MAZZUOLI, 2020).

Nesse contexto, insere-se a região de Formoso do Araguaia/TO e municípios vizinhos que abrigam um dos maiores territórios indígenas do estado, com 1.825 indígenas. Na área, existem aldeias dos povos Javaé, Karajá e Avá-canoeiro, onde é possível constatar, sobretudo grandes contrastes oriundos da inserção do povo originário Javaé naquela área urbana. Uma situação que leva a crer que essa interação indígena pode provocar significativas transformações sociais e culturais no município, ao mesmo tempo em que esse povo pode ser submetido a discursos opressores e discriminatórios.

O fato de haver a inserção de um povo originário no espaço urbano é visto, muitas vezes, de maneira equivocada, como indicativo de renúncia às suas raízes, à sua condição de indígena ao mesmo tempo em que sofre intolerância e preconceito (NAKASHIMA e ALBUQUERQUE, 2011).

A intolerância, nesse caso, alude à dominação, palavra esta que se refere à negação da tolerância, negação do consentimento. O grupo majoritário (povos não originários) consente a imersão do grupo minoritário (povos originários) no espaço urbano, salvo limitações implicitamente estabelecidas. Ou seja, o consentimento e a restrição são determinados pelo grupo majoritário, que, a qualquer momento, pode se sentir incomodado e apresentar-se repulsivo à presença dos “estranhos”.

Desse modo, entendemos que o espaço urbano é majoritariamente dominado por povos não indígenas e que, mesmo que legal e moralmente, os povos originários sejam cidadãos de direito e livres para permanecer no espaço urbano se assim o desejarem, implicitamente existem normas (oriundas de representações sociais) que dizem que os primeiros decidem as condições para que os segundos possam pertencer ao seu espaço e estabelecem os padrões de: saúde – hábitos saudáveis, cuidado com o corpo, higiene etc. (MOURA, 2006).

Os processos de coação e violência sofridos historicamente pelos povos originários demonstram claramente a definição de dominação. Desde o massacre nas lutas entre índios e não

índios em prol da civilização, culminando com o surgimento do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), hoje Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), até os atos de agressão ou a extrema piedade recebida por eles nos espaços urbanos, demonstra a face perversa de um contato cercado por estereótipos e representações sociais desenvolvidos ao longo da história (RIBEIRO, 1996).

Abordagem Decolonial da história e cultura indígena

A colonialidade é um dos elementos constitutivos do padrão mundial do poder capitalista, que opera em todos os planos, materiais e dimensões – tanto subjetivas quanto objetivas – da vida cotidiana. Vem da América, que define o resto do mundo através do colonialismo.

Com a constituição da América Latina, o capitalismo emergiu de forma simultânea e globalmente, a partir de um processo histórico. As ilhas atlânticas próximas, mais tarde identificadas como Europa, tornaram-se centros de poder do capitalismo. Desse modo, a criação e implementação do colonialismo e da modernidade ocorreram sincronicamente com a constituição da América Latina. Em pouco tempo, esses três eventos aconteceram ao mesmo tempo. Desde então, o capitalismo eurocêntrico coexiste com a colonialidade e a modernidade como eixos globais de dominação.

As novas identidades sociais surgidas a partir do colonialismo incluem indígenas, negros e asiáticos. Esses grupos podem ser encontrados em várias regiões do mundo, como América, África, Extremo Oriente, Oriente Próximo e Europa Ocidental, ao mesmo tempo que surgiram novas identidades geoculturais, como a Ásia e o Ocidente.

Nesse sentido, a perspectiva decolonial se constitui em um importante movimento de renovação epistemológica para a renovação crítica e utópica das ciências sociais na América Latina. É importante destacar por seu turno que a perspectiva decolonial, por sua vez, refere-se a um movimento intelectual e político que busca desafiar e superar os legados da colonialidade. A perspectiva decolonial questiona as estruturas de poder e os sistemas de conhecimento que foram impostos pelos colonizadores, buscando a descolonização tanto no âmbito individual como coletivo. Isso implica repensar as narrativas históricas dominantes, desafiar as hierarquias culturais e promover a diversidade de saberes e perspectivas.

Já a colonialidade está relacionada às relações de poder estabelecidas no período colonial e busca a transformação dessas relações e a construção de sociedades mais justas e igualitárias, promovendo a autonomia, a valorização das culturas locais e o reconhecimento dos saberes e experiências dos povos colonizados.

O colonialismo refere-se à situação de dominação política, econômica e territorial de uma determinada nação sobre outra de diferente território, a exemplo da

colonização do Brasil por Portugal, das várias colônias espanholas na América Latina, das colônias inglesas na África etc. (QUIJANO (2009, p. 73).

Segundo o autor, a colonialidade se refere ao conjunto de relações de poder, exploração e dominação que foram estabelecidas durante o período colonial e que continuam a ter impacto nas sociedades contemporâneas. A colonialidade não se limita apenas à ocupação territorial, mas também engloba formas de controle cultural, econômico e político impostas pelos colonizadores sobre os povos colonizados.

Entre as principais associações e questionamentos da colonialidade apresentada pelo autor, podemos destacar: a crítica às concepções dominantes de modernidade; as situações de opressões vivenciadas na América como consequências do colonialismo; o conceito de raça como importante instrumento de dominação europeia; a superação da colonialidade do poder, colonialidade do ser e colonialidade do saber; a ruptura com o eurocentrismo; a busca de uma nova civilidade e novas formas de organização espacial; e ainda, a interculturalidade crítica e a transculturalidade como importantes ferramentas para um novo projeto de sociedade.

CHIZZOTTI (2006, p. 9) observa que “as mudanças no processo histórico alteram as interpretações da história” e “cada geração, em seu presente específico, une passado e presente de maneira original, elaborando uma visão particular do processo histórico”. Entender essa dinâmica temporal da história é essencial para compreendermos as passagens históricas envolvendo a participação desses povos.

QUIJANO (2005, p. 175) propõe o conceito de colonialidade do poder para referir-se a essa situação “a qual o termo faz alusão à invasão do imaginário do outro, ou seja, sua ocidentalização”. Mais especificamente, diz respeito a um discurso que se insere no mundo do colonizado, porém também se reproduz nos lócus do colonizador.

Para o autor citado, o conceito decolonial surge como uma proposta para enfrentar a colonialidade e o pensamento moderno, se colocando como uma alternativa para dar lugar de voz e visibilidade aos povos indígenas que foram subalternizados e oprimidos e por muito tempo silenciados.

Quijano (2009) entende que o poder está estruturado em relações de dominação, exploração e conflito entre atores sociais que disputam o controle dos quatro âmbitos básicos da vida humana: sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/ intersubjetividade, seus recursos e seus produtos. Sua aplicação levou a produção, nesse continente, de identidades sociais historicamente novas, como o índio, o negro e o mestiço, na medida em que as relações sociais que estavam se configurando eram relações de dominação. O que surge, a partir daí, é um sistema hierárquico de lugares e papéis sociais, no qual o europeu se naturalizou como raça superior, ao se denominar “branco”.

As relações intersubjetivas e culturais entre a Europa e o restante do mundo se deram a partir de novas categorias: oriente – ocidente, primitivo – civilizado, mágico/mítico – científico, irracional – racional, tradicional – moderno. Trata-se de uma perspectiva binária ou dualista de conhecimento, peculiar ao eurocentrismo. O eurocentrismo não abarca todos os modos de conhecer de todos os europeus, em todas as épocas, mas abarca uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento, qual seja, a dos países da Europa ocidental. Essa produção tenta tornar-se mundialmente hegemônica, colonizando e sobrepondo-se a todas as outras (QUIJANO, 2005, p. 190)

Assim, o autor supracitado elenca alguns elementos mais importantes do eurocentrismo, tais como uma articulação por meio da ideia de raça e um estereótipo de que tudo que não é europeu é percebido como passado. São processos que só poderiam ser desenvolvidos associados à colonialidade de poder, instalada primeiramente na América.

Após o longo processo de colonização europeia, a desvinculação desse sistema tornou-se mais complicada, pois os sistemas de colonialidade e eurocentrismo influenciam o mundo há anos. Muitos desses sistemas são tão ou mais cruéis que os próprios colonizadores. O Estado poderia simplesmente parar de existir agora que foi formado? Não, porque a colonialidade é uma matriz que classifica hierarquicamente o mundo através da raça e do poder. As pessoas que estudarem essa matriz descobrirão que tanto o sistema de classificação racial do colonialismo quanto a história das relações de gênero do patriarcado existem dentro dela (SANTOS E MENESES, 2009).

Diante dessa situação atual, o mundo se divide em dois mundos diferentes — um pertencente à aldeia e outro pertencente ao mundo moderno. No Estado atual, é possível viver de forma descolonizadora e ao mesmo tempo buscar a reconstituição das comunidades? Podemos transformar o Estado em um ente que restaure seu foro interno e sua própria história? O que existe como estado intermediário entre esses dois mundos? Isso ocorre porque o mundo moderno força seu caminho para a comunidade por vários meios: de benigno a maligno. Ao mesmo tempo, também existem influências malévolas tentando arrastar a modernidade de volta a uma era evolutiva e progressiva (SANTOS E MENESES, 2009).

Qualquer tentativa de administrar sistemas histórico-sociais conduz naturalmente ao totalitarismo. Isso é verdade mesmo que os sistemas sociais sejam mecânicos, orgânicos ou holísticos. Como não é inevitável que toda tentativa de gerenciamento total seja mecânica, orgânica ou holística – esses sistemas são chamados assim porque são inevitáveis – qualquer ideologia oposta à ideia de totalidades naturalmente se opõe ao poder em escala social. Isso ocorre porque negar a ideia de totalidades nega inerentemente a realidade do poder em uma escala social. Isso também mostra como as ideologias estão relacionadas ao poder dominante porque são compelidas por ele. (SEGATO, 2012)

O papel do Estado deve ser entendido, portanto, como promotor de resgate da história coletiva e o foro interno dos povos, pois ambos lhes foram arrancados pelo processo colonial e pela ordem da modernidade. Além disso, devemos promover a circulação do discurso igualitário moderno na vida

pública, pois isso ajudará a restabelecer uma comunidade dilacerada pela colonialidade e encorajará a formação de modos coletivistas e não autoritários de sociedade.

Interculturalidade como espaço de construção de Relações Decoloniais

Torna-se imprescindível retratar a Interculturalidade como fator transformador da realidade de um povo, mediante sua preservação, seus costumes e herança cultural, contudo, é importante esclarecer antes de tudo, o verdadeiro conceito de interculturalidade, que se estende a todos os povos, que de alguma forma sofrem as consequências da colonização. Mas que às vezes buscam migrar de seus territórios locais em busca de melhores condições de sobrevivência em relação ao seu lugar que estabelece sua cultura, portanto, rege suas decisões.

O conceito de interculturalidade é central à (re)construção de um pensamento crítico-outro - um pensamento crítico de/desde outro modo -, precisamente por três razões principais: primeiro porque está vivido e pensado desde a experiência vivida da colonialidade “[...]; segundo, porque reflete um pensamento não baseado nos legados eurocêntricos ou da modernidade e, em terceiro, porque tem sua origem no sul, dando assim uma volta à geopolítica dominante do conhecimento que tem tido seu centro no norte global”. (WALSH, 2005, p. 25)

Mediante esse mesmo corpus de entendimento, ARAÚJO JÚNIOR (2018, p. 23) esclarece a interculturalidade como forma de resistência histórica e atual dos povos indígenas e negros às construções de um projeto social, cultural, político, ético e epistêmico; apontando processos de confronto com o neocapitalismo, numa ruptura epistêmica baseada na dominação, exploração e marginalização. Entretanto, a luta dos povos indígenas e de escravos africanos pela liberdade nunca deixou de existir, apesar da crueldade imposta a estes povos pelo sistema colonial.

Walsh (2012) afirma, tendo como referência os movimentos sociais indígenas equatorianos e dos afro-equatorianos, que a decolonialidade implica partir da desumanização e considerar as lutas dos povos historicamente subalternizados pela existência, para a construção de outros modos de viver, de poder e de saber a fim de visibilizar as lutas contra a colonialidade a partir das pessoas, das suas práticas sociais, epistêmicas e políticas.

Na América do Sul, observa-se que as pessoas são classificadas em três linhas diferentes, com base em gênero, raça e profissão. O sistema de classificação está ligado ao poder colonizado que existe em todo o mundo. A idade não é classificada da mesma forma que a sociedade americana a classifica por meio de trabalho, raça e gênero. Em vez disso, a idade é controlada por meio de certos meios de poder, como reprodução e produção de recursos. Para manter o capitalismo eurocêntrico, a raça desempenha um papel integral no sistema. Isso ocorre porque as autoridades mantêm o poder por meio de esforços coordenados (SANTOS E MENESES, 2009).

Olhar para as classes sociais através de lentes que as mostram como um conjunto fragmentado e conflituoso de grupos revela que o poder colonial é a causa subjacente. Cada uma das classes conflitantes opera de maneira distintamente diferente, sem qualquer sobreposição. Todas as estruturas de poder vêm de interesses individuais que entram em conflito e mudam com o tempo.

Nenhuma estrutura de poder, no entanto, existe antes que as pessoas comecem a se organizar nela. As diferenças de idade, gênero e geografia das pessoas criam uma ampla gama de estruturas de poder. Exemplos concretos disso são os Estados Unidos e a China, que têm origens, formas e personagens muito diferentes. As estruturas de poder não podem ser estáticas nem predefinidas por ninguém — elas mudam constantemente à medida que as pessoas interagem umas com as outras.

De uma perspectiva eurocêntrica, uma comunidade ou sujeito histórico consiste em pessoas que desempenham papéis específicos em momentos específicos. Entretanto, este ponto de vista está ultrapassado porque não leva em conta como as pessoas cumprem simultaneamente esses papéis e lugares da mesma forma ao longo dos momentos mais influentes de suas vidas (SEGATO, 2012).

O processo de classificação, desclassificação e reclassificação de uma população ocorre por meio do sistema de classificação de uma sociedade. Isso ocorre porque os grupos classificados são desclassificados para classificá-los novamente.

Contudo, lugares, papéis e relacionamentos têm dimensões, meios e lugares diferentes: eles não são consistentes entre todos os contextos da vida social e como os lugares e as funções mudam constantemente, não importa onde alguém mora ou o que está fazendo. As pessoas têm lugares e papéis em relação ao trabalho, assim como diferentes e opostos em relação ao sexo ou à identidade. Esses papéis podem mudar com o tempo e nem sempre podem ser os mesmos. As pessoas discutem sobre recursos e tempo sem nunca aceitar ou entender as necessidades umas das outras. Este conflito ocorre ao longo de muitos séculos e não é apenas sobre pessoas mudando de papéis. É também sobre pessoas questionando a forma como o poder opera (SANTOS E MENESES, 2009).

Os períodos históricos de uma sociedade podem ser determinados por seus processos de redistribuição e distribuição e ambos os processos podem ser identificados com extrema precisão através das lentes do tempo. Não decorre, portanto, da proposta alternativa do eurocentrismo que as populações afetadas não caracterizem em determinado momento e em alguma forma de processo de classificação social, grupos, comunidades e sujeitos sociais reais. Mas esses traços se constituem apenas como parte e resultado da história do conflito, dos padrões de memória associados a essa história, entendida como uma identidade, bem como geram uma vontade e uma decisão que tece experiências específicas de qualidade e descontinuidade em uma subjetividade coletiva expressiva que constitui um elemento de relações materiais na realidade. (SANTOS E MENESES, 2009)

Existem alguns processos de subjetivação social que não desafiam o poder social. Em vez disso, eles empurram as pessoas para uma formação de identidade que é obediente ao sistema, razão

pela qual são considerados fora dos sistemas de classificação e devem ser estudados separadamente. Processos críticos de subjetivação – aqueles que envolvem conflito sobre exploração ou dominação – são classificados como processos sociais. (SANTOS E MENESES, 2009)

Antes do capitalismo, as construções sociais de idade, sexo e emprego foram historicamente importantes para determinar quais grupos de pessoas são oprimidos. Embora esses três fatores tenham sido usados como ferramentas de poder desde antes do capitalismo existir. Lutar pelo status quo usando essas categorias continua importante devido à sua associação com conflito, exploração e dominação, pois diferenças no tom da pele, cor do cabelo e características faciais não afetam a biologia de uma pessoa. Pessoas com narizes maiores, olhos redondos ou cabelos crespos não apresentam potenciais históricos diferentes daqueles com feições menores. Além disso, trabalhadores e características corporais não são traços genéticos distintos.

Quando observamos tais conceitos sob a ótica indianista, estudos mostram a grande influência que o imaginário nacional tem sobre a compreensão dos povos originários, isto é, compreende-se uma correlação entre índios e floresta/natureza, por um lado, e não-índios e cidade/civilização, por outro. Nesse contexto, a inserção dos indígenas em áreas urbanas leva a uma conclusão a ser pensada no senso comum como um processo de “desagregação cultural”, aculturação, tornar-se igual a outro e, em consequência, perder-se de seu próprio ser. (NUNES, 2010)

Existem estudos que propõem promover uma nova aplicação dessa perspectiva, entretanto, a visão está tão solidificada em nosso imaginário que pensar a conjunção entre índios e o contexto urbano torna-se, no mínimo, problemática (MELO, 2013).

Entretanto, tal premissa pode se mostrar equivocada quando constatamos que os índios estabelecem uma relação muito próxima com o ambiente urbano: seja pelo consumo de bens industrializados, seja através de relações comerciais, da busca por formas de acesso ao sistema de saúde e ou de educação e, particularmente, através dos meios de comunicação. Assim, é possível afirmar que a “cidade” está na “aldeia”, assim como a “aldeia” está na “cidade”. Perceber essa dinâmica implica em reconhecer que esse processo é marcado por relações de continuidade e descontinuidade que ora aproximam a “cidade” da “aldeia” ora afastam, sem desconsiderar a possibilidade de fusão entre esses domínios (FERREIRA e CALEGARE, 2019).

Nos casos de inserção dos povos originários ao ambiente urbano, nota-se que ainda há grandes transformações a serem realizadas, pois muitas vezes os indígenas são percebidos pela cidade como se fossem uma espécie de anomalia. Isto se reflete na ausência de políticas públicas destinadas a estes grupos e pode ser verificado quando percebemos que estão inseridos em espaços periféricos, tendo maior dificuldade para ter acesso ao mercado de trabalho e ao ensino (MELO, 2013).

Paiva (2007) indica que o processo identitário dos povos originários pode ser uma solução para esta problemática, contudo, precisa ser compreendido em um contexto amplo que abrange os

diversos aspectos da vida social, sobretudo aqueles que têm permeado a vida de muitas pessoas atualmente: os processos de luta por direitos básicos. O autor considera que essa batalha por reivindicação de direitos e reconhecimento é fator capaz de levar os sujeitos a se reconhecerem no processo identitário, uma vez que estão unidos pelos mesmos objetivos.

Assim, a construção de uma identidade coletiva leva à continuidade dos laços étnicos para a manutenção da sua cultura dentro da cidade, bem como sua legitimação coletiva. Desse modo, as ações coletivas dos movimentos indígenas na cidade são altamente complexas e marcadas por diversas interligações, que permitem a construção das identidades coletivas (FERREIRA e CALEGARE, 2019).

Metodologia

A metodologia apresentada, nesse artigo, é de cunho bibliográfico embasada em autores renomados que defendem a temática, bem como documentários que apresentam os costumes da comunidade de etnia Javaé. Busca-se a interação do conhecimento científico e o empírico através de levantamentos, coletando informações que possibilitem a caracterização fiel acerca das peculiaridades locais englobando mudanças ocorridas no espaço, juntamente com as inter-relações homem x meio, entre outras presentes na dinâmica espacial.

Considerações Finais

Na realização deste estudo, constata-se que pouco progresso foi feito para garantir a continuidade da existência de povos nativos no Brasil, que é o lar de muitos povos originários, além de poucas medidas terem sido adotadas para garantir a cidadania deles.

O estudo da cidadania dos povos indígenas em contexto de cidade se faz relevante em razão desta população estar em um processo migratório contínuo e expressivo, sem receber o devido amparo e ficando muitas vezes em situação de marginalização e invisibilidade (FERREIRA e CALEGARI, 2019).

Diante dessa situação, é comum identificar diversos agrupamentos étnicos, que unidos visam tornar visíveis suas demandas e alcançar fins comuns. Assim, é possível perceber a organização de várias associações indígenas nas cidades (BERNAL, 2009).

O crescimento da população indígena em área urbana pode ser entendido como uma ação da política indigenista. Logo, o fato de o governo federal não elaborar leis que amparem as populações indígenas em contexto urbano pode ser entendido como estratégia para manter esses povos invisíveis e, de alguma forma, silenciados, o que reforça o pensamento moderno, que legitima apenas um

conhecimento, escuta apenas um lado e reforça o imaginário de que se trataria de uma população habitante de floresta, preguiçosa e incapaz de viver nas cidades.

Diante desse cenário, os povos indígenas lutam constantemente pela valorização de sua identidade e estilo de vida. Sua conexão com a natureza é equilibrada e harmoniosa, conferindo-lhes uma verdadeira identidade nacional. A cultura indígena é expressa através da arte, música, dança, artesanato, religião, gastronomia, língua e sua convivência como povos originários em harmonia com a natureza, revelando uma rica e bela diversidade cultural.

A garantia da cidadania dos indígenas é uma questão de justiça histórica. Ao longo dos séculos, os povos indígenas sofreram com a colonização, a violência, a usurpação de suas terras e a perda de suas culturas. Reconhecer e reparar essas injustiças é essencial para promover a reconciliação, a verdade histórica e a construção de relações mais justas e respeitadas entre os povos indígenas e o restante da sociedade.

Em suma, garantir a cidadania dos indígenas é importante para proteger seus direitos, promover a diversidade cultural, combater a discriminação e promover a justiça histórica. É um passo crucial em direção a sociedades mais inclusivas, equitativas e respeitadas.

Referências

ARAÚJO JUNIOR, J. J. **Direitos territoriais indígenas: uma interpretação intercultural**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Processo, 2018.

BERNAL, R. J. **Índios Urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus**. Edua, Faculdade Salesiana Dom Bosco, Manaus: 2009.

BURKER, P. A. **Nova História, seu Passado e seu Futuro**. trad. de Magda Lopes, São Paulo: Editora UNESP. 1992.

FARIA, Ivani Ferreira de. CASTRO, Carla Cetina. OSOEGAWA, Diego Ken. A reterritorialização e o direito originário como reconquista da terra e dos territórios dos povos indígenas do Médio rio Solimões (AM). **Confins [Online]**, 53, 2021. Disponível em <http://journals.openedition.org/confins/43109>. Acesso em 27 jan 2023.

FERREIRA, Mayara dos Santos. CALEGARE, Marcelo Gustavo Aguilar. Debates psicopolíticos sobre indígenas em contexto de cidade. **Revista Polis e Psique**, São Paulo, 2019.

HALL, S. **Identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

JODELET, Denise (organizadora); ULUP, Lilian (tradutora). **As Representações Sociais**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1985.

- MAZZUOLI, Valério de Oliveira. **Curso de Direito Internacional Público**. 13^a ed. Rio de Janeiro: Forense, 2020.
- MELO, J. G. **Dimensões do urbano: o que as narrativas indígenas revelam sobre a cidade?** Considerações dos Baré sobre Manaus, AM. *Teoria e cultura*, Juiz de Fora, 8(1), 2013.
- MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais: investigações em psicologia social**. Rio de Janeiro, Vozes, 2011.
- MOURA, Marlene Castro Ossami de. **Índios de Goiás: Uma perspectiva histórico cultural**. Goiânia: Ed. da UCG/Ed. Vieira/Ed. Kelps, 2006.
- NAKASHIMA, E. Y. & ALBUQUERQUE. M. A. **A cultura política da visibilidade: os Pankararu na cidade de São Paulo**. *Estudos Históricos*, São Paulo, 2011.
- NUNES, Eduardo Soares. Aldeias Urbanas ou Cidades Indígenas? Reflexões sobre índios e cidades. **Espaço Ameríndio**. Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 9-30, jan./jun. 2010.
- ORTIZ, Renato. Estudos culturais. **Tempo soc.**, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 119-127, 2004.
- PAIVA, G. J. Identidade psicossocial e pessoal como questão contemporânea. **Revista Psico**, 8(1), São Paulo, 2007.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses. **Epistemologias do Sul**. Edições ALMEDINA. Coimbra, 2009.
- RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização. **A integração das populações indígenas no Brasil moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Edições Almedina, Coimbra, 2009.
- SEGATO, Rita Laura. Gênero e Colonialidade: Em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **e-cadernos CES [Online]**, 18 | 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em 10 jan 2023.
- WALSH, Catherine. **Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas**. *Visão Global*, Joaçaba, v. 15, n. 1-2, p. 61-74, jan./dez. 2012.

Colonialidade do Saber – Estrutura que mantém o padrão mundial do poder Capitalista

Liliane Ferreira Mendes Campos

Introdução

As desigualdades e as mazelas originadas delas é uma realidade que se observa história mundial, em especial quando a diferenciação tem como parâmetro questões raciais. Com o desenvolvimento das sociedades, a chamada identidade de pertencimento se tornou parte integrante da sociedade, o que se observa nos âmbitos político, econômico e cultural. Tudo isto deu origem à ideia de territorialidade.

Diante disto, é inconteste que a história das civilizações se formou permeada por uma relação de domínio aos territórios colonizados, cujo controle tem relação direta com a dimensão espacial das relações econômicas, observados no conflito existente entre classes sociais e a relação capital-trabalho.

Neste contexto, denota-se que o eurocentrismo impõe normas e regulamentos culturais e epistemológicos, de modo a formar o que se convencionou chamar de colonialismo, fortemente enraizado na cultura do Brasil, especialmente no que tange ao ensino das universidades.

Diante do exposto acima, esta pesquisa se propõe a caracterizar o conceito de colonialidade do saber, no intuito de entender a lógica da relação estabelecida pelos países do centro às nações periféricas, de forma a enfatizar os impactos ocasionados pela colonialidade do saber na América Latina, com destaque para a proposta de ensino das universidades.

Ao abordar colonialidade do saber, é preciso salientar o processo de colonização cultural e territorial, fortemente influenciado pelo poder mercantilista, originado do poder capitalista. Com o desiderato de discorrer sobre esta estrutura de poder presente na sociedade moderna, desenvolveu-se uma pesquisa que aborda o significado de colonialismo, na prática geralmente sustentada como uma estratégia que exerce domínio político ou cultural de um povo. Em seguida, apresentou-se as questões atinentes à colonialidade, que ao longo dos tempos foi disseminada com a experiência colonial, com ênfase para a constatação e que, ainda que se tenha declarado o fim do colonialismo, as relações coloniais ainda se fazem muito presentes nos modos de vida da sociedade.

O cerne da presente discussão está na disseminação do saber e na qualidade daquilo que se ensina, posto enfrentar-se aqui a problemática da colonialidade do saber. Por este motivo, a pesquisa

também abrande discussão sobre a produção de conhecimento e a forma como tem impactado a sociedade.

Ao empreender-se uma análise mais pormenorizada dos achados da literatura, em especial quanto ao ensino nas universidades, observa-se, facilmente, uma produção de conhecimento pautada na colonialidade e sustentada pelo eurocentrismo e consolidação do pensamento colonial. Esta afirmação é corroborada pela ausência de representatividade e pela continuidade de uma formação histórica que impõe a perpetuação das tradições.

Por derradeiro, o estudo volta-se para a discussão sobre a construção do conhecimento e a flagrante colonialidade do pensamento em várias narrativas já propostas, por meio de abordagens diversas, calcada em contextos diversos na visão hegemônica da Europa acerca do mundo.

Universidade

Por conta de a universidade ser um tipo de instituição de produção, circulação e reprodução do conhecimento, no decorrer da história ela retirou de seus espaços as práticas, as experiências e os saberes subjugados pela razão ocidental-cêntrica. No intuito de melhor entender a história da institucionalização de suas práticas e da consolidação de um repertório único a ser universalizado, pautado na legitimidade dos critérios de cientificidade próprios da modernidade europeia, é necessário voltar a atenção para o seu reverso: que epistemologias, vivências, práticas e conhecimentos foram deslegitimados a fim de se afirmar a exclusividade da matriz epistêmica produzida por essa razão hegemônica (REIS, 2022).

As pessoas que chegam à escola ali chegam vindos de realidades diversas e que trazem consigo referências identitárias, interesses e necessidades muito diferentes. O ensino teórico, universal e padronizado acaba por reforçar o processo de diferenciação social, que produz duas categorias de estudantes: os bons, que são pessoas que correspondem às expectativas do sistema; e os maus, que estão abaixo e não dão os resultados almejados. Ao não considerar as singularidades identitárias dos alunos, no decorrer de séculos, milhões de pessoas tiveram idêntico tratamento, ritmo e regime, sendo expostos a conjuntos padronizados de conhecimentos, os quais se diferenciam tão somente quanto ao seu trabalho ou seu rendimento/aproveitamento escolar (LOBROT, 1992).

Brandão (2002) sustenta que toda educação é cultura, uma vez que, no tecer cultural, as relações sociais em determinados momentos se constituem como relações educativas no e com o mundo, engendrando diversas maneiras de interações de saberes. No contexto da América Latina, a colonialidade do poder, ser e saber criou hierarquias culturais, uma cultura hegemônica que exclui as práticas e saberes culturais que não fazem parte do inventário cultural dominante. A universidade se destaca como um desses espaços de encontro, interação e socialização de saberes, logo na

universidade está presente o fenômeno da colonialidade do saber, de forma a produzir concepções, conteúdos e práticas atreladas a um pensamento eurocêntrico e estadunidocêntrico, que produz como inexistentes as manifestações epistêmicas latino-americanas (SANTOS, 2011).

Para Silva (2018), observa um traço acentuado da colonialidade de poderes da sociedade pós colonial do Brasil no conhecimento acadêmico do país. De acordo com Quijano (2005), a colonialidade expressa um contexto de pós-independência, em que as classes superiores, branco-mestiças, perpetuam hierarquias raciais sobre negros e indígenas, o que implica um cenário de independência desprovido de descolonização. Frente a isto, tem-se uma ideia de que para o Brasil superar a fase da pós-independência e ir para a descolonização, é imprescindível a descolonização da universidade, criada nesse contexto.

Pela ótica de Sodré (2005), se universalizar é o mesmo que diminuir as diferenças a um equivalente geral, um valor único, que é a universalização racionalista da definição de humanidade que servirá de suporte para negação ontológica de sujeitos racializados e hierarquização de suas culturas. Pelo aspecto institucional, universalizar gera uma desordem entre a realidade extra ocidental e as narrativas e repertórios euro centrados, que mascaram o caráter local de qualquer conhecimento, na defesa da universalidade de saberes e práticas relacionados à tradição europeia. Em razão disto, a prática política e epistêmica da descolonização critica duramente o regime monocultural de (re)produção do conhecimento, ao destacar na universalidade seu caráter etnocêntrico, situado e excludente, que toma o local – Europa – como global (GILROY, 2001).

O processo de universalização de uma matriz particular de conhecimento considerada como a única válida e real, que confere valor a acervos, currículos e repertórios trabalhados nas instituições, perpassa estruturalmente as universidades brasileiras e os itinerários formativos sugeridos por elas. Uma vez que consciência é memória e futuro, é pouca a memória africana, parte inalienável da consciência brasileira no currículo escolar (REIS, 2022).

O que observa é que, no Brasil, a autonomia da intelectualidade está restrita à consolidação de um pensamento social que continuou colonizado, de forma que trouxe para o país teorias europeias para interpretação negativa da diferença étnico-racial da sociedade (DAMBROS; PERON, 2022). A visão de Moura (1988) existe um pensamento social subordinado, este que, ao produzir estudos acadêmicos, assim o faz de forma a invocar uma imparcialidade científica que inexitem nas ciências sociais, auxiliar na formação do imaginário social racista dos brasileiros.

A universidade se posiciona como instituição que tem o papel de transmitir, organizar e distribuir. Porém, por outro lado, se mantém inerte, invisibiliza e trata com inferioridade, haja vista que a cultura universitária hegemônica ainda reitera um pacto narcísico observado desde Europa, ao reconhecer esse paradigma civilizatório e epistêmico como única racionalidade verdadeira a ser difundida pelas instituições de Ensino Superior (GOMES, 2017).

Contraditar a univers(al)idade pautada em bases eurocêntricas, patriarcais e coloniais, arquitetada tendo como parâmetro os padrões de humanidade que privilegiam a supremacia branca e masculina requer a consideração destes espaços de produção e reprodução do conhecimento como caracterizados por suas localizações epistêmicas ou espaços não neutros, imparciais e objetivos, a exemplo do que historicamente procuraram se definir. Porém, por outro enfoque, para tanto é necessário indagar sobre a economia de privilégios que cria a valorização simbólica e material da cultura ocidental e impõe redimensionar as consequências das desigualdades epistêmicas que resultam da desqualificação de outras matrizes de conhecimento e dos sujeitos que as produzem, em especial dos segmentos negroafricanos, das mulheres, dos indígenas, dos povos diaspóricos e latino-americanos, lançados na indignação epistêmico-ontológica (REIS, 2022).

Ante a fundamentalidade das políticas de ações afirmativas no Brasil, por conta dos projetos de ações desta natureza em curso nas universidades públicas desde o princípio deste milênio, é possível incorporar a experiência negra e indígena não somente na formulação de conhecimento, pois pode se tê-la, ainda, na busca de soluções para os problemas enfrentados. Com base nisto, pode-se desenvolver um pensamento decolonial no país, bem como formar um diálogo intercultural com as demais pessoas que vivenciam processos de subordinação no Sul Global (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016).

As estratégias adotadas pelas Instituições de Ensino Superior são muito importantes para as políticas públicas e legislações educacionais voltadas para a promoção do antirracismo e erradicação das diferenças raciais existentes nas escolas e academias. Diante disto, a educação das relações étnico-raciais precisa ser promovida pela via de componentes curriculares específicos e, também, através de ações acadêmicas e culturais que favoreçam a formação de estudantes e professores. Ademais, a exemplo do se extrai dos documentos oficiais, isto deve ocorrer em conjunto com a educação básica, em diálogo com os fóruns de educação e diversidade étnico-raciais, bem como dos núcleos de estudos afro-brasileiros e indígenas (NEABI), dos movimentos sociais, dos grupos culturais, das instituições formadoras de educadores, entre outros, no intuito de conseguir “subsídios e trocar experiências para planos institucionais, planos pedagógicos e projetos de ensino” (BRASIL, 2009, p. 47) nas esferas municipal, estadual e federal.

Ressalta-se que a existência e valorização de racionalidades, conhecimentos e experiências extraocidentais favorecem a reestruturação das práticas de ensino e discussões necessárias sobre as bases coloniais na educação superior do Brasil, podendo se materializar em ações e repertórios propostos que tenham um significado maior para os alunos e os professores, aptos a instaurar horizontes realmente emancipatórios e gerar a descolonização do pensamento como prática de liberdade, radicalmente democrática, de fundamental importância para se formar um mundo onde outras realidades sejam possíveis (REIS, 2022).

No Brasil as universidades foram instituídas em bases com forte herança colonialista e autoritária, de forma a hierarquizar classes sociais, produzir e reproduzir mecanismos de dominação, injustiças e desigualdades. Por conta disto, a educação superior tem que desenvolver o papel de descolonizar as mentes, as práticas educacionais e sociais e laborar em favor da superação das injustiças, desigualdades e exclusão. É preciso tornar efetiva uma prática realmente transformadora, a fim de assumir uma postura política, pedagógica e prática pela democratização da educação e dos saberes. Isto requer, necessariamente, a superação da educação positivista, elitista e meritocrática, a fim de se ter uma educação humanizadora, emancipadora e promotora do desenvolvimento integral dos sujeitos (DAMBROS; PERON, 2022).

Neste interim, é necessário abordar o eurocentrismo e o pensamento colonial que muito se instala na sociedade de hoje, o que será realizado com vistas a melhor compreender o significado da colonialidade do saber na atualidade.

Eurocentrismo e Pensamento Colonial

A colonialidade do saber vai muito além da relação existente entre a Europa e os países colonizados, em virtude de representar um modelo de relações em que são reproduzidos vários sistemas políticos. O eurocentrismo, pelo ponto de vista cognitivo-epistêmico não exclusivo dos europeus, tampouco do período colonial, o qual pertence àqueles que foram educados pela sua hegemonia, que deu origem a conflitos de memórias, com base em relatos de testemunhas que modificaram a temporalidade histórica da escravidão, de modo a imputar novas formas identitárias ao processo de construção da memória (ALVES, 2019).

Quando se fala em colonialidade do saber, com enfoque para o ensino no Brasil, remete-se à problemática da cultura latino-americana e do eurocentrismo. Aqueles autores que fazem parte do pensamento descolonial aclaram bem complexa, em que pese ser, ainda, pouco discutida no âmbito escolar brasileiro, em especial no contexto das escolas literárias (FERREIRA; PITA, 2023).

Desde o princípio da história da sociedade brasileira, pré-determinada, em vários aspectos, pelas bases europeias, notadamente na constituição do processo educacional, o ensino de língua materna e da literatura é marcado pela presença constante dos colonizadores dos brasileiros, com sua herança cultural, ou seja, nota-se uma:

construção eurocêntrica, que pensa e organiza a totalidade do tempo e do espaço para toda a humanidade do ponto de vista de sua própria experiência, colocando sua especificidade histórico-cultural como padrão de referência superior e universal (LANDER, 2005, p. 13).

Para corroborar com a assertiva acima, tem-se Ferreira e Pita (2023), que verberam que, no âmbito de ensino de língua materna e literatura, nota-se uma visão passiva, com base na qual, normalmente são reproduzidas as prerrogativas eurocêntricas, que não pertencem à realidade do Brasil e distantes da compreensão dos brasileiros. Assim, embora sejam inúmeros os textos que explicam as “verdades europeias”, eles não são suficientes para levar à compreensão crítica da sua postura colonial.

Os embates desfavoráveis ao eurocentrismo colonial do conhecimento surgiram como uma alternativa à ideia de modernidade como padrão universal de civilização (LANDER, 2005). Ao observar o processo de colonização da América, nota-se definições relativas ao continente americano, especialmente a América do Sul, em cujo contexto são esclarecidos processos de colonização pautados não somente na retirada de bens materiais, mas, sobretudo, na imposição cultural e negação da identidade, de modo que está fortemente caracterizada por dogmas e verdades que dizem respeito às pessoas (QUIJANO, 2005).

Lander (2000) pontua que a colonialidade do saber demonstra que, mesmo que para além do legado de desigualdades e injustiças sociais intensos do colonialismo e do imperialismo, objetos da teoria da dependência e outras, existe um legado epistemológico do eurocentrismo, o qual serve de obstáculo para a compreensão do mundo tendo por parâmetro o próprio mundo em que se vive e os conhecimentos característicos dele.

Na visão externada por Walter Mignolo (2003), quando se cita a invenção do pensamento filosófico pelos gregos, isto não significa, necessariamente, que sejam eles os criadores do Pensamento, este que pode ser encontrado em todos os lugares nos quais os variados povos e suas culturas se desenvolveram. Diante disto, observa-se uma multiplicidade de epistemes com seus diversos mundos de vida. Portanto, existe uma diversidade epistêmica que engloba todo o patrimônio da humanidade sobre a vida, as águas, a terra, o fogo, o ar e os seres humanos.

Em que pese as estruturas sociais no Brasil, com relação ao ensino escolar, permanecer reproduzindo as vantagens eurocêntricas, não se pode olvidar de discutir sobre a questão do conservadorismo, de modo geral, este que vai além do sistema de ensino (BOURDIEU; PASSERON, 2008). Nota-se, assim, que o eurocentrismo não se trata tão somente de uma força de obrigação colonial e histórica, mas se apresenta como a representação do conservadorismo do sistema em si (FERREIRA; PITA, 2023).

Colonialidade do Saber

A colonialidade do saber está diretamente relacionada com demandas subjetivas e de produção do conhecimento, pautada numa visão eurocêntrica de tal produção. Ressalta-se que as metrópoles

colonizadoras criaram teorias que, de forma intencional, foram disseminadas no mundo inteiro, o que lhes conferiu um caráter universal, de modo a excluir os saberes dos territórios colonizados e, desta forma, os tratar como sendo inferiores, além de impor o conhecimento produzido sobre estes povos.

O intuito dos sistemas educativos que os colonizadores implementaram sempre foi inferiorizar ao máximo as linguagens, conhecimentos, saberes, valores e práticas sociais das culturas indígenas, afro-americanas e das coletividades que não seguiam o padrão civilizatório europeu. Ainda se observa a colonialidade do saber em prática no campo educativo, através de um sistema de escolarização universalizante, imposto em face de outras visões educativas, e que visa a favorecer a homogeneização de corpos, culturas, saberes e subjetividades. A reprodução deste sistema é possível em razão do auxílio de instituições universitárias, dotadas de currículos e formar de entender a realidade, geralmente, baseados em modelos monoculturais, cientificistas e normalizadores das diferenças e dos diferentes (CECCHETTI; POZZER; TEDESCO, 2020).

Sobre esta temática, Aníbal Quijano (2005, p. 122) sustenta que:

O fato de que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza levou-os também a pensar-se como os *modernos* da humanidade e de sua história, isto é, como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie. Mas já que ao mesmo tempo atribuíam ao restante da espécie o pertencimento a uma categoria, por natureza, inferior e por isso anterior, isto é, o passado no processo da espécie, os europeus imaginaram também serem não apenas os portadores exclusivos de tal modernidade, mas igualmente seus exclusivos criadores e protagonistas. O notável disso não é que os europeus se imaginaram e pensaram a si mesmos e ao restante da espécie desse modo – isso não é um privilégio dos europeus – mas o fato de que foram capazes de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial do poder.

Esta situação da colonialidade do saber tem origem no pensamento moderno e, por intermédio dela, efetiva-se uma negação em relação a todo o conhecimento produzido pelos países periféricos e ou ocidentais. Frente a isto, é possível observar-se a importância atribuída a toda a produção dos europeus e/ ou norte-americanos, restando clara a desvalorização do que é produzido nos países periféricos. Conclui-se, portanto, que a subalternidade tem ligação direta com a colonialidade do ser oprimido, silenciado e marginalizado, o qual faz parte de grupos tidos como inferiores, a exemplo dos índios, mulheres, negros, LGBTQia+ entre outros.

É possível observar-se a colonialidade do saber, ainda, na adoção de um corpus propedêutico, que dissemina conhecimentos abstratos e descontextualizados, representados por disciplinas científicas. Intencionalmente, a maioria das escolas públicas continuam tendo alunos de culturas e realidades distintas, os quais são confrontados com as mesmas disciplinas e submetidos a currículos padronizados e estruturados em saberes considerados universais. Em razão da insignificância

atribuída a diversos estudantes, tais conteúdos não são assimiláveis da forma que se espera pelo sistema, o que gera a derrocada da escola (CECCHETTI; POZZER; TEDESCO, 2020).

A colonialidade do saber é observada desde os primeiros escritos na ‘real língua vernácula’, na qual os escritores atuavam como porta-voz dos colonizadores, no intuito de alcançar *status* social frente ao poderio lusitano, em virtude do fato de que anos iniciais de colônia, em que a influência de Portugal era bem mais efetiva. Já na ocasião do surgimento da escrita no período Quinhentista, a primeira escola literária segundo a historiografia (ainda que não tenha nenhuma produção – em registro – por nativos), observa-se uma visão da literatura brasileira embasada na ótica estrangeira e sua forma de escrever, haja vista que as produções do mencionado período literário tivessem como alvo a realização de uma descrição que atribuíam características aos nativos e à região onde eles se encontraram. Entretanto, eles não possuíam semelhante visão, uma vez que suas produções que citam os brasileiros, mas não são feitas por nativos do Brasil (FERREIRA; PITA, 2023).

A colonialidade do saber tem uma íntima relação com os paradigmas de pensamento e organização do saber em castigar o colonialismo. Os principais elementos caracterizadores desses padrões é a hierarquização do conhecimento, com base nas hierarquias sociais (étnico-raciais), estas que são desenvolvidas com base no modelo que tem como parâmetro o eurocentrismo, a negação e aniquilação de arquétipos de pensamento e organização dos saberes característicos dos povos subalternizados (epistemicídio) e a violência própria deste processo (LANDER, 2005).

Todavia, mesmo que esta tragédia e a resistência gerada pelas populações indígenas tenham ocasionado aprendizagens e ratificado identidades que existem até os tempos atuais, não se pode negar que o epistemicídio ocorrido está enraizado nas estruturas psíquicas, sociais e de poder, de maneira a configurar variadas formas de colonialidade. Isto induz à constatação de que, no decorrer de cinco séculos as desigualdades culturais foram combatidas, perseguidas e invisibilizadas em prol de um processo colonizador embasado na primazia e universalidade do sistema-mundo capitalista-cristão-europeu. Em razão da prática da imposição cultural, elevaram os elementos simbólicos europeus à categoria de “superiores” e, de outra parte, relegaram os elementos identitários das culturas dominadas ao gênero dos “subalternos”, e sistematicamente exotizados, menosprezados ou forçados e deixarem de existir (CECCHETTI; POZZER; TEDESCO, 2020).

Considerações Finais

Os achados históricos dão conta de uma situação inegável de domínio europeu sobre os países considerados inferiores, cujo conceito tem ligação direta com questões raciais, mas, também, com o poderio econômico. Sob estas bases o Brasil foi colonizado e se manteve, claramente, subjugado por anos.

Em tese, a colonização teve um fim no país. Contudo, a realidade revela que à sociedade ainda são impostas culturas, condutas e práticas muito impregnadas de colonização e discriminação racial, por diversos motivos. Frente a isto, surgiu, então, no Brasil o movimento denominado colonialidade, este que se fortaleceu ao longo dos anos e, como uma de suas vertentes, tem-se a colonialidade do saber, a qual busca conter a propagação não racionalizada do saber pautado no eurocentrismo.

Em que pese os inegáveis avanços na educação, o que se observa é a perpetuação de um saber muito concentrado na visão eurocêntrica, embasada na suposta superioridade de alguns países mais ricos, o que demonstra a supremacia do capitalismo, este que tem grande significado, por fazer parte de um processo singular de relações de produção configurado no mundo global.

Portanto, o eurocentrismo, associado ao pensamento colonial, se perpetuou geograficamente nos processos de formação da sociedade. No âmbito educacional, o que se vê é a existência de processos de exclusões e desigualdades que discriminam e inferiorizam muitas culturas e identidades, em virtude de estas diferirem do padrão civilizatório eurocêntrico que prepondera há vários anos. Lastimavelmente, ao longo dos séculos a diversidade cultural foi negada, combatida e invisibilizada, no intuito de fortalecer a universalidade da cultura moderna europeia. Neste contexto histórico, culturas, saberes, religiosidades e valores pertencentes aos povos originários, afro-americanos e minorias étnicas sofreram um processo de sucateamento e foram esquecidos, em especial por conta da imposição de conhecimentos considerados universais, pautados numa cultura única e que relega à inutilidade as demais visões, saberes, valores e práticas sociais pertencentes a outros povos.

No âmbito específico da universidade, a praxe é a adoção de um sistema de ensino baseado em metodologias escolarizantes e homogeneizadoras, as quais difundem um tipo específico de saber e os determinada como verdade universal. Frente a isto, trava-se uma luta na busca por deslegitimar as formas de produção de conhecimento diverso da epistemologia cientificista eurocêntrica.

Ademais, está realidade se cumpre nas universidades por intermédio da existência de certa hierarquia de saberes, esta que impõe aos grupos subjugados a uma inferioridade natural, em razão da ideia de que se trata de povos incultos e incivilizados.

Referências

ALVES, Heliana Castro. Colonialidade do saber e conflitos de memórias no espaço público. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 31, p. 195-200, set. 2019.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, Brasília, DF, v. 31, n. 1, p. 15-24, abr. 2016.

- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **A reprodução**. Elementos para uma teoria do sistema de ensino. Tradução Reynaldo Bairão. 3.ed. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A educação como cultura**. São Paulo: Mercados das letras, 2002.
- BRASIL. **Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Etnicorraciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana**. Brasília, DF: Ministério da Educação/SECAD/SEPPPIR, 2009.
- BRASIL. **Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Etnicorraciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana**. Brasília, DF: Ministério da Educação/SECAD/SEPPPIR, 2009.
- CECCHETTI, Elcio; POZZER, Adecir; TEDESCO, Anderson Luiz. Formação docente intercultural e colonialidade do saber. **Revista del CISEN Tramas/Maepova**, v. 8, n. 1, p. 187-200, 2020.
- DAMBROS, Marlei; PERON, Lucélia. Universidade popular e a democratização do acesso e dos saberes: um olhar sobre a UFFS. **Conjecturas**, v. 22, n. 11, p. 980-998, 2022.
- FERREIRA, Andrey Cordeiro. Colonialismo, capitalismo e segmentaridade: nacionalismo e internacionalismo na teoria e política anticolonial e pós-colonial. **Revista Sociedade e Estado**, v. 29, n. 1, p. 255-288, jan./abr. 2014.
- FERREIRA, Dina Maria Martins; PITA, Julianne Rodrigues. **Colonialidade do saber no ensino da educação básica**: resistência ou reprodução do eurocentrismo? Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/46645/46645.PDF>>. Acesso em: 07 fev. 2023.
- FERREIRA, Dina Maria Martins; PITA, Julianne Rodrigues. **Colonialidade do saer no ensino da educação básica**: resistência ou reprodução do eurocentrismo? Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/46645/46645.PDF>>. Acesso em: 07 fev. 2023.
- GILROY, Paulo. O Atlântico Negro. **Modernidade e dupla consciência**. 34. ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes/Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2017.
- LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005. p. 3-5.
- LANDER, Edgardo. **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso/Unesco, 2000.
- LOBROT, Michel. **Para que serve a escola?** Portugal: Terramar, 1992.
- MIGNOLO, Walter. “Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento Prudente para uma Vida Decente**: ‘Um discurso sobre as ciências’ revisitado. Porto: Afrontamento, 2003. p. 631-671.
- MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1988.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Edgardo (comp.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005.

REIS, Diego dos Santos. A colonialidade do saber: perspectivas decoloniais para repensar a univers(al)idade. **Educação Social**, Campinas, v. 43, 2022. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/es/a/V4NXjqDTzVTkVLRXQyDfdyQ/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 12 out. 2022.

SANTOS, Jose Roberto de Souza. **A ecologia de saberes na formação de professores.** 2012. 87f. Mestrado Acadêmico em Educação – Universidade Federal de Mato Grosso, 2011.

SILVA, Nádia Maria Cardoso da. **Descolonização epistêmica na perspectiva negro-brasileira.** 2018.461f. Tese (Doutorado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

Conceito de religião e santidade no Movimento Milenarista de Santa Dica

*Maryana Stefany Mello Silva*⁹³

Introdução

O estudo dos movimentos messiânicos no Brasil revela um quadro de fé, ideologias, lutas e mortes. Esse quadro pode ser entendido em diferentes momentos da história do Brasil, mas principalmente do fim do Império à Primeira República (1889-1930). Para este trabalho, nos concentramos no conceito de santidade no movimento religioso de Santa Dica, em Goiás, entendendo a importância da figura de Benedicta Cypriano Gomes enquanto líder messiânica para a discussão da história na perspectiva das mulheres e da religião ou religiões.

Em Goiás, essas características se refletem na liderança feminina. Benedita, uma mulher tida como santa, sua atuação como curandeira e a posição de autoridade que ocupava na região, principalmente em uma época em que as mulheres eram totalmente submissas aos homens, fazem dela uma personagem importante na história. A história da região, e de grande parte do país, não é a mesma história de Santa Dica. Sua presença como uma mulher que se destacou durante seu tempo na cultura masculina, durante o coronelístico, comprova a diversidade ímpar desse movimento. O quadro sociopolítico goiano da Primeira República não tinha o mesmo poder em relação à situação política nacional (GOMES, 2012). No entanto, é preciso destacar o significado dos acontecimentos ocorridos em Pirenópolis, bem como a especialidade do messianismo goiano, em relação a outras organizações religiosas brasileiras.

Desta forma, é compreensível que o estudo da Santa Dica abra oportunidades para novas reflexões sobre diversas questões históricas, o que contribui para a consciência histórica regional. A base analítica deste estudo pretende refletir o movimento messiânico de Santa Dica, no tempo da República Velha, na Província de Goiás, tendo como foco a imagem de Benedicta Cypriano Gomes, numa base reflexiva dos caminhos e perspectivas da santidade feminina, sobre o viés da religião.

O poder messiânico de Santa Dica, na segunda fase da Primeira república, aponta para a importância de se discutir a história das mulheres, a partir de questionamentos sobre por que a história oficial deve ser retirada de seus registros históricos. A mulher como centro de demonstração do poder

⁹³ Mestranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) pela Universidade Estadual de Goiás (UEG) – Campus Sudeste – Morrinhos (GO) e-mail: maryanamello57@gmail.com. Este trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

político e social da organização, no caso do coronelismo, aponta para a segunda importância desse trabalho na história das mulheres brasileiras, além de abrir espaço para o diálogo regional. importância histórica como requisito para produtos da história brasileira.

A Taumaturgia de Dica encontrou solo muito fértil em Goiás, onde enfrentou o forte catolicismo. Separadas da hierarquia eclesiástica pela Igreja Católica, as práticas taumatúrgicas tornaram-se "atos de santidade", atos de interesse mútuo, nos quais sua condição de profetisa taumatúrgica reforçava o caráter de "santos". Dessa forma, o catolicismo goiano, onde a devoção aos santos era parte necessária do ritual e da crença religiosa, a santidade realmente precisava ser resolvida para os problemas cotidianos (como parte necessária para aliviar as dores e as dificuldades da vida). As atividades religiosas realizadas pela Dica encontram na religião popular goiana um terreno propício para o desenvolvimento de uma organização social e religiosa alicerçada, entre outras coisas, na fé e na garantia de sua "santidade".

Messianismo: perspectivas

Comum a todos os fenômenos do messianismo, é a expectativa de um futuro essencialmente diferente e, principalmente, melhor, no qual os problemas do momento histórico, de vários tipos, seriam resolvidos. A era messiânica é provocada por transformações dramáticas da sociedade do período, normalmente liderada por um redentor ou salvador, o messias, que tem certas características éticas e, às vezes, genealógicas (o messias identificado a partir de uma "herança" com a figura religiosa).

As transformações que estão ocorrendo na sociedade do período de manifestação do messianismo, muitas vezes seguem um roteiro parecido, especialmente na organização do movimento messiânico. Esse roteiro envolve a perplexidade diante das transformações sociais, o surgimento de certos líderes carismáticos e a expectativa da possibilidade de restauração de um estado original ideal, ou seja, numa perspectiva de sociedade fraterna, de igualdade, em que os indivíduos adquirem uma posição significativa (posição que as transformações parecem tirar desses indivíduos). Por esse motivo, os movimentos messiânicos tendem a florescer entre as comunidades que se veem oprimidas.

O messianismo está intimamente relacionado à adoção de uma visão utópica da existência, mas difere da utopia em aspectos importantes. Tanto o messianismo como o pensamento utópico indicam um futuro fundamentalmente diferente do estado atual, mas enquanto o utopismo é muitas vezes contrário ao realismo (projeta uma sociedade que pode ocorrer em um tempo incerto), o messianismo é concebido como possível de ser realizado agora por seus defensores.

Diferentemente do pensamento utópico, o messianismo entende o momento histórico como marcado por uma visão de sociedade formada por amigos e inimigos, que leva a uma tendência a

construir uma visão conflituosa, triunfalista e, às vezes, punitiva da resolução de conflitos. Nesse sentido, o messianismo segue tradições judaicas, cristãs e muçulmanas nas quais o messianismo está intimamente relacionado a cenários apocalípticos e escatológicos mais amplos, onde representa a esperança dos justos.

Essas explicações ilustram uma variável importante no messianismo: a liderança messiânica está na encruzilhada entre duas formas de autoridade, a política e a religiosa. Alguns personagens históricos messiânicos procuraram limitar explicitamente seu papel à esfera religiosa, o mais importante deles foi Jesus, que não reivindicou um poder político, que na época era exercido pelo Império Romano sobre o povo judeu (Sousa, 2009).

Mais comumente, o messianismo, no período pré-moderno, envolveu alguma combinação de elementos religiosos e políticos. Em tempos recentes, movimentos políticos seculares com forte messianismo às vezes são classificados como "religião política". Na antiga religião judaica a tradição também ilustra uma segunda variável: os diferentes modelos de história e o tempo que está por trás das expectativas e movimentos messiânicos (Sousa, 2009).

Já o messianismo moderno, no Brasil, não está relacionado a esse messianismo bíblico de maneira integral, as formas como esse messianismo se manifestou indicam muito mais uma proposta de vida comum local ou regional, mesmo que também vinculada a uma transformação que implicaria toda a humanidade.

O conceito de religião, de santidade e a figura de Santa Dica

Partindo do pressuposto de que estudos voltados para a religião têm sido ampliados grandemente nestes últimos tempos. Áreas como a história, filosofia, sociologia, antropologia, já vem se debruçando sobre tais estudos ao longo dos anos. Pode-se considerar que a área de Ciências da Religião tem se despontado nesta corrida, adentrando na reflexão da religião como ciência.

O debate também gira em torno das funções e significados atribuídos à religião. Algumas teorias argumentam que a religião desempenha papéis socioculturais, como coesão social, controle social, explicação do desconhecido, satisfação de necessidades psicológicas ou políticas, enquanto outras abordagens enfatizam aspectos individuais, como busca por significado e transcendência. Para muitos autores, a religião é um fenômeno humano complexo que envolve crenças, práticas e valores relacionados ao sagrado. Para Geertz "A religião é um sistema cultural simbólico que envolve crenças, práticas e valores relacionados ao sagrado, que servem como um quadro de referência para a interpretação e ação humanas." (GEERTZ, 1973) Ele enfatiza que a religião é uma forma de expressão simbólica que fornece significado e orientação para a vida das pessoas, fornecendo um quadro interpretativo que molda suas ações e crenças. Segundo Geertz, a religião desempenha um

papel fundamental na construção da identidade individual e coletiva, na estruturação das relações sociais e na busca de significado e transcendência. Ele destaca a importância da interpretação e da ação humanas na compreensão da religião e argumenta que é por meio dessas práticas simbólicas que as pessoas conferem sentido ao mundo e buscam se conectar ao sagrado. Diferentes teóricos têm proposto definições e abordagens variadas para compreender a religião. Alguns a veem como uma manifestação da dimensão espiritual do ser humano, uma busca por significado e propósito na vida.

Outros a consideram como uma forma de explicar o desconhecido e lidar com o mistério do universo. Para muitos, a religião envolve rituais e práticas cerimoniais, bem como a participação em comunidades de fiéis. Além disso, a religião desempenha um papel significativo na formação da identidade individual e coletiva, influenciando valores, comportamentos e relações sociais. Para alguns, a religião também está associada à transcendência, à conexão com algo maior do que o mundo material. No entanto, é importante ressaltar que a religião é um conceito multifacetado e sua compreensão pode variar de acordo com a cultura, o contexto histórico e as perspectivas teóricas adotadas.

Desse modo, a relação entre as perspectivas histórica e a perspectiva sistemática parece ser assimétrica, como por exemplo, os historiadores das religiões não precisam do estudo sistemático da religião para realizar suas pesquisas, mas o estudo sistemático da religião precisa da história das religiões. Numa análise conceitual de “religião ou religiões” na perspectiva de diversos autores da ciência. O teólogo e sociólogo Peter Berger, entende a cultura como o produto da atividade e da consciência humana. E a religião entra em cena como o meio necessário para a manutenção desse mundo. Segundo Berger “Religião é um empreendimento humano que define o sentido último da existência (BERGER, 1985) e para o autor brasileiro Sérgio da Mata, religião é um conceito ocidental. (DA MATA, 2010) Sérgio nos mostra a complexidade dos fenômenos religiosos e a dificuldade que enfrenta o historiador das religiões: de um lado se tem a atitude que o autor chama de "certeza incondicional afirmadora", e, de outro, a “certeza incondicional negadora”.

Basta reconhecer no fenômeno religioso aquilo que ele efetivamente é: uma força capaz de gerar efeitos sociais completos, 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 apreendemos e nos relacionamos 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. (MATA, 2013, p. 21-22)

Logo, como deixa claro em seu texto, Da Mata mostra que religião não se trata exclusivamente de “fé”, “santidade” ou “salvação”, ela tem seu campo de interação ampliado e abrange diversas esferas da vida, da política ou da sexualidade, estabelecendo ou programa estabelecer a maneira como os indivíduos devem agir em tal ou qual circunstância. Mesmo que tenha-

se a ideia de religião associada ao atraso, é notório como destaca Geertz (2006) a persistência do interesse religiosos nas chamadas sociedades “desenvolvidas”. A partir dos anos 50, época do início da revolução anticolonial e o aparecimento daquilo que se viria a denominar “Terceiro Mundo”, tem-se a ideia de que a secularização seria a tendência no futuro e passou a ser sujeita a forte pressão. As sociedades das quais as tradições ancestrais foram escondidas por fachadas ocidentais passaram a usar as próprias representações. A religião na modernidade é repleta de adversidade de crença, de fé e de envolvimento, no seio da qual existe, logo há uma diversidade cada dia maior. De acordo com Geertz (2006) não são apenas os indicadores e estatísticas de frequência a locais de culto, respostas a pesquisas e outros, o que nos deve preocupar é a qualidade do espírito: quadros de percepção, formas simbólicas, horizontes morais. O autor considera que a religião seja capaz de servir tanto para um indivíduo quanto para um grupo, o que o faz compreender que ela (religião) exerce, pois, funções sociais e psicológicas.

Diante disso, essas são as principais perspectivas que serão abordadas aqui, no que tange o conceito de santidade no movimento de Santa Dica. Cultura e Religião são dois termos que se intercalam, por essa razão ao estudar religião acaba-se por esbarrar em alguns parâmetros culturais que atingem a determinada religião a ser pesquisada. Eagleton (2000) traz que Cultura é uma das duas ou três palavras mais complexas da língua inglesa, o termo que é, por vezes, considerado seu antônimo: natureza. Assim, tornou-se moda entender a natureza como um derivado da cultura, de um ponto de vista etimológico cultura é um conceito que deriva da natureza. Um dos seus significados originários é “lavoura”, ou ocupação com o crescimento natural. Por este ângulo, “cultura” significa uma atividade e após uns anos passou-se a designar uma entidade.

A visão de Santa Dica defendida pela historiadora Waldetes Aparecida Rezende em seu livro “Santa Dica: História e Encantamentos” pressupõe a seguinte perspectiva "Residentes, sua canonização nunca foi solicitada ou chamada Santa" (Rezende, 2009, p. 19), considera que a noção do conceito de santidade aconteceu dentro do próprio movimento. No entanto, as fontes consultadas indicam o contrário: as testemunhas e as autoridades dão uma confiança na figura de Dica enquanto "santa", como também seus oponentes – como os jornais Santuário da Trindade e O Democrata – que assim, ironicamente, a denominavam (Gomes Filho, 2015, p. 140).

Os conceitos “santo” e “santidade” estão envoltos por debates e diversidades interpretativas. Ao trabalhar com conceitos culturais e objetos religiosos, é necessário “debruçar-se sobre um universo multifacetado e polêmico, que reúne uma gama de expressões e representações, permitindo uma série de análises e de abordagens diversificadas” (Santos, 2000, p. 27).

Considerando as contribuições do historiador francês André Vauchez ser santo é “se constituir em integrador, num escudo contra os males, a quem as pessoas que o reconhecem, pedem a intermediação para com Deus nos casos de guerra, doenças e misérias” (Vauchez, 1987, p. 212). Ou

seja, embora comum no catolicismo, a canonização de indivíduos que praticaram uma vida de ascetismo, a construção de uma santidade só ocorre a partir do saneamento das necessidades (materiais, sociais e espirituais) da sociedade em que está inserido o indivíduo “santo”.

Desse modo, “só se pode ser santo em função dos outros e pelos outros” (Vauchez, 1987, p. 290). Apenas a doação e dedicação de si às necessidades dos outros não tornam, do ponto de vista da prática e crença religiosa, uma pessoa “portador[a] do estado ou qualidade da santidade” (Santos, 2000, p. 31).

Portanto, é possível afirmar que uma pessoa deve “gozar da reputação ou odor de santidade” (Certeau, 1982, p. 266), considerando a legitimação popular, a partir de dois pontos principais: 1) ações além do ascetismo individualista de relação indivíduo-divindade, de forma a “ser santo em função dos outros e pelos outros” (Vauchez, 1987, p. 290); e 2) uma prova constante e irrevogável de um caráter sobrenatural entendido pela “graça divina”, que foi repassada ao coletivo de séquitos com a mesma gratuidade, concedendo ao portador da santidade a posição de intercessor entre o mundo material e espiritual.

A crença na suposta santidade de Dica foi um dos fatores determinantes para o efêmero sucesso de seu movimento, uma vez que foi a partir da fé nos poderes taumatúrgicos da “santa”, dentre outros importantes fatores, que a legitimidade religiosa de Dica passou de uma simples “curandeira”, à “profetisa” e “santa”. A princípio Dica era entendida como curandeira, diagnosticando males e aplicando os remédios adequados: “[...] Vê-se assim que Santa Dica seguiu as etapas previstas na prática social do sertão: para se tornar uma especialista no controle mágico das atividades humanas foi curandeira, milagreira, profetisa e santa” (Vasconcellos, 1991, p. 80).

Com suas capacidades extraordinárias, Dica era vista como a ponte entre os dois mundos, pois através dela que os “anjos” falavam com seus seguidores (Gomes Filho, 2015, p. 150). Mais que isso, como ressaltado, um santo necessitaria agir diretamente nas necessidades de seus fiéis, pois,

[...] a santidade não se confunde com o extraordinário ou o maravilhoso, mesmo se estes elementos lhe estão quase constantemente associados. O que caracteriza o santo é que – depois de ter adquirido o domínio da natureza em si e à sua volta – ele põe o seu poder ao serviço dos homens (VAUCHEZ, 1987, p. 290).

Com relação à Santa Dica, essa condição se tornou ainda mais fundamental, pois, Dica – enquanto mulher – não possuía legitimidade sobre suas ações religiosas, do ponto de vista da tradição católica. Para André Vauchez (1987), para que suas ações fossem consideradas santidade, e não bruxaria, estas deveriam estar voltadas também para o bem individual de seus seguidores, mas, principalmente para o coletivo. A taumaturgia de Dica encontrou um terreno bastante fértil em Goiás, perante o forte catolicismo. Desprendida do controle sacerdotal e institucional da Igreja Católica, as

ações taumaturgicas se tornaram “ações de santidade”, atos voltados para as necessidades coletivas, a partir das quais sua condição de profetisa taumaturga concretizava o caráter de “santa”.

Desta forma, o catolicismo goiano, no qual a devoção aos santos era parte necessária da prática e crença religiosa, e a santidade precisa necessariamente da resolução de problemas do cotidiano (como parte necessária do alívio das dores e durezas da vida). As atividades religiosas praticadas por Dica encontram na religiosidade popular goiana o substrato perfeito para o desenvolvimento de um movimento social e religioso construído, dentre outras coisas, a partir da crença em e na legitimação de sua “santidade”.

Sintetizando que os líderes dos movimentos messiânicos durante a Primeira República se apresentam como mensageiros divinos; se impõem por suas qualidades extraordinárias, contribuindo com o rompimento da realidade constituída, da perspectiva sociorreligiosa.

Dica ressuscitou, falou com os Anjos, fez curas, profetizou e com ajuda dos Anjos promoveu o crescimento de sua comunidade. A vida religiosa era intensa, pois só através dela os Anjos poderiam falar. Os adeptos devem ser atraídos pelas qualidades extraordinárias do mesmo e se agrupam para constituir uma Nova Sociedade, como uma das finalidades do movimento.

Entre os anos de 1923 e 1925, em Recanto dos Anjos, passou a ter seiscentas ou mais pessoas que ali construíram suas casas. As intervenções da Santa atraíram e mantiveram os seguidores. Por outro lado, a comunidade dos Anjos era diferente de outras que formaram nos mesmos preceitos, ali reinava a paz. Os moradores sentiam-se seguros, a alimentação, a moradia e outras necessidades primárias eram providas pela comunidade. Dica se tornou Santa e a voz de Deus no dia em que ressuscitou.

Daquele dia em diante, Lagoa se transformaria em um local de enorme poder, e o estado e a cidade de Pirenópolis se curvavam ao seu poder. Perseguida pelas forças oficiais, a líder continuaria seu trabalho e até hoje, depois de sua morte, pessoas se sentem fascinadas pela sua missão. No movimento de Santa Dica os principais traços de movimentos messiânicos brasileiros anteriores estão presentes, portanto, também pode receber essa classificação. Porém, com um importante diferencial, foi liderado por uma mulher.

Considerações Finais

A importância do movimento "santa Dica", apesar das raras publicações acadêmicas, é indicada pelo grande número de pessoas mobilizadas em um curto período de três anos, que são testemunhas de seu tamanho. Além disso, “Santa Dica” participou de três grandes eventos políticos no estado de Goiás, na virada das décadas de 1920 e 1930: a passagem da Coluna Prestes pelo estado,

a tomada de poder por Pedro Ludovico Teixeira, na Revolução de 1930 e as tropas goianas contra os paulistas, durante a Revolução Constitucionalista de 1932.

Embora de caráter expressamente social e político, os fatos ocorridos na Lagoa são também fundamentalmente religiosos. Portanto, uma análise sofisticada de uma liderança como a de Santa Dica não pode desistir de pensá-la tanto no termo composto de mulher (gênero) e religiosa (santidade).

Santa e líder, Benedita Cipriano Gomes, a Santa Dica, revela ainda mais uma vez a necessidade de sofisticação teórica e conceitual para analisarmos objetos reais que insistentemente que exigem transposição da rigidez conceitual.

Acredita-se que a pesquisa atual atingiu o objetivo principal de dar novos estágios importantes em estudos universitários sobre o movimento messiânico de Santa Dica, indicando novas perspectivas para o seu estudo.

Referências

- BASTIDE, R. **Brasil terra de contrastes**, São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1964.
- BERGER, Peter L; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2005.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. **Movimentos messiânico-milenaristas: modos de transformação do desespero em esperança**. Revista USP, n. 108, 2016, p. 129-139.
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- DA MATA, Sérgio. **História & religião**. Autêntica, 2013.
- DOMINGUES, Petrônio. **Ações afirmativas para negros no Brasil: o início de uma reparação histórica**. Revista brasileira de educação, 2005, p. 164-176.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. Unesp, 2000.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro. LTC, 2008.
- GOMES FILHO, Robson Rodrigues. **Santidade e carisma: a legitimidade religiosa posta à prova e o condicionamento da devoção no caso de “Santa Dica” em Goiás (1923-1925)**. Paralellus, Recife, v. 6, n. 12, 2015.

GOMES FILHO, Robson. **O movimento messiânico de “Santa Dica” e a ordem redentorista em Goiás (1923-1925)**. Dissertação de Mestrado. 2012.

MENEZES, Djacir. **O outro Nordeste**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1937.
PROCESSO 651, maço 9. Cartório de Crime de Pirenópolis (GO). 1925.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O Messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: Dominus – USP, 1965; 3ª edição, Alfa-Ômega, 2003.

RABELO, Claudia Maria. **Santa Dica: presença profética em Goiás**. Dissertação de Mestrado - Ciências da Religião. Goiânia: 2000.

REZENDE, Waldettes Aparecida. **Santa Dica: História e Encantamentos**. Lagolândia: Ativa, 2009.

RODRIGUES, C.C. Lima (2015). **A religiosidade popular brasileira**. Relegens Thréskeia. Estudos e Pesquisa em Religião, 4 (1), 132-147.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Um discurso sobre as ciências**. Porto: Afrontamento, 2000.

SCOTT, Joan. **História das mulheres**. In. BURKE, Peter. (Org.) *A Escrita da História: Novas Perspectivas*. São Paulo: Unesp. 1992.

SIUDA-AMBROZIAK, Renata; STACHOWSKA, Ewa. **O mercado religioso e seus empreendedores: perspectiva comparativa entre Brasil e Polônia**. 2017.

SOUSA, Rodrigo F. de. **O desenvolvimento histórico do messianismo no judaísmo antigo: diversidade e coerência**. REVISTA USP, São Paulo, n.82, p. 8-15, junho/agosto 2009.

VASCONCELLOS, Lauro de. **Santa Dica: encantamento do mundo ou coisa do povo**. Goiânia: CEGRAF/ UFG, 1991.

VAUCHEZ, André. **“Santidade”**. In: Enciclopedia Einaudi. Lisboa: Casa da Moeda/Imprensa Nacional, v.12: Mythos/Logos, 1987.

Cosmo ornamental e instrumental Nawê

*Paulo César Alves Júnior*⁹⁴

O Brasil em seus 8.516.000 km² de extensão territorial, possui de acordo com o Instituto Social Ambiental (ISA), 256 povos indígenas, somente no Estado de Mato Grosso são 40 etnias. Diante de um cenário social de intolerância contra os povos originários, preservar a cultura se faz urgente e necessária em função da escalada preconizada do imaginário progresso (social, econômico e político). O termo Índio é o genérico da identificação de tantas culturas e povos, tendo como finalidade aguçar o preconceito, extinção da diversidade e dos sistemas sociais construídos por estes povos.

O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), reconhece o Ritual Yaokwa da etnia Enawenê Nawê desde 2010 como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil:

Os Enawenê Nawê são, atualmente, uma população em torno de 540 indivíduos que vivem em uma única aldeia. Conta-se que, no passado, eram muito numerosos e viviam por diversos aldeamentos ocupando um vasto território que se estendia por todo o rio Juruena e que, em função de guerras, ataques, catástrofes, foram se dispersando e constituindo uma nova configuração na distribuição dessa população outrora densa e assentada em outros padrões de organização. Reconhecem, dessa forma, o rio Papagaio, o rio Preto e Juína Mirim, no Vale do Juruena, e suas adjacências, como seu território de ocupação tradicional. (OPAN, 2006: 16)

Portanto é pertinente às Artes Visuais em suas tecnologias através do estudo e pesquisas proporcionar a sociedade conteúdos que valorizam e resgatam a cultura indígena como forma de preservação, manutenção e resistência da vasta diversidade cultural do nosso país. Pois como afirma Márcia Chuva (2012), a atualidade está submetida ao rompimento com o passado e com as utopias do futuro, o que causa viver sem referências e perspectivas aquietando a existência humana moderna pelo excesso de referências, laços, vínculos e etc. sendo assim realizar a preservação da cultura é manter vivo os antepassados e as origens.

Registrar as práticas é manter viva a tradição, uma vez que, o conceito de patrimônio de acordo com Márcia Mansor D'Alessio (2012), está relacionado ao desejo de preservar bens materiais e imateriais, relacionando assim o passado com o desejo de eternizar expressões de variados grupos humanos.

Papagaios, araras, gaviões, fibras de buritis, cabaças, taquaras, penas e caramujos são elementos que compõem ornamentos e instrumentos tradicionais do dia-a-dia e das ocasiões

⁹⁴ professorpauloartess@gmail.com; PROMEP – Universidade Estadual de Goiás, Campus Cora Coralina. Orientador: Eduardo Gusmão de Quadros.

ritualísticas que permeiam entre o material e o imaterial de acordo com a concepção da funcionalidade como forma de patrimônio e/ou objeto que emitem significados para os Enawenê Nawê.

Na contemporaneidade, cultura é uma característica humana, uma vez que o homem tem capacidade de desenvolver culturas identitárias. Diante disto, para Geertz (1996) cultura consiste numa conjuntura de significados na qual o ser humano constrói ao seu redor e que o assegura; sendo assim, é compreender a cultura como suporte para a adaptação do sujeito ao seu território.

Roberto Da Mata sugere que:

Em outras palavras, a cultura permite traduzir melhor a diferença entre nós e os outros e, assim fazendo, resgatar a nossa humanidade no outro e a do outro em nós mesmos. Num mundo como o nosso tão pequeno pela comunicação em escala planetária, isso me parece muito importante. Porque já não se trata somente de fabricar mais e mais automóvel, conforme pensávamos em 1950, mas desenvolver nossa capacidade para enxergar melhores caminhos para os pobres, os marginais e os oprimidos. E isso só se faz com uma atitude aberta para as formas e configurações sociais que, como revela o conceito de cultura, estão dentro e fora de nós. (DA MATTA, 2006: 127)

Na atual conjuntura social e política na qual estamos inseridos, com a escalada do autoritarismo, com a perseguição sistemática que os povos indígenas tem enfrentado, sobretudo, em relação às discussões que pautam direitos humanos, ambientais, sanitários e raciais. Penso que seja importante pesquisar e registrar o acervo tradicional para fortalecer a discussão sobre a história e cultura indígena, fomentando uma sociedade que não apague seu passado e que fortaleça a história dos povos originários.

Para se conhecer um povo deve-se analisar a cultura local dele. A cultura inclui práticas e ações sociais que seguem um padrão determinado no espaço e território, por meio da tradição e da continuidade da prática dos saberes, de acordo com Antônio Almeida (2012) “refere-se a crenças, comportamentos, valores, história, regras morais que permeiam e identificam uma sociedade”. A cultura contempla, ainda, as manifestações que expressam a vida, a história e o cotidiano de um povo. Essas manifestações são, em suma, a própria identidade de uma sociedade, a riqueza, o patrimônio cultural de uma nação, de uma região, ou de uma comunidade.

A diversidade cultural, conforme definida na Convenção sobre a proteção e da promoção da Diversidade das Expressões Culturais (UNESCO, 2005), “refere-se à multiplicidade de formas pelas quais as culturas dos grupos e sociedades encontram sua expressão” e se manifesta pelos modos de criação, produção, difusão, distribuição e fruição das expressões culturais, sendo também divulgada e transmitida por meio do patrimônio cultural.

Laraia (2006) menciona que: “a cultura é um processo acumulativo resultante de toda experiência histórica das gerações anteriores, o que reafirma o conceito antropológico de patrimônio”.

Para explorarmos o conceito de patrimônio e sua relação com a produção cultural, faz-se necessário ressaltar que:

A Constituição Federal de 1988, em seu Artigo 216, ampliou o conceito de patrimônio estabelecido pelo Decreto-lei no 25, de 30 de novembro de 1937, substituindo a nomenclatura Patrimônio Histórico e Artístico, por Patrimônio Cultural Brasileiro. Essa alteração incorporou o conceito de referência cultural e a definição dos bens passíveis de reconhecimento, sobretudo os de caráter imaterial. A Constituição estabelece ainda a parceria entre o poder público e as comunidades para a promoção e proteção do Patrimônio Cultural Brasileiro, no entanto mantém a gestão do patrimônio e da documentação relativa aos bens sob responsabilidade da administração pública. (IPHAN)

No Brasil, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) é responsável por promover e coordenar o processo de preservação e valorização do Patrimônio Cultural Brasileiro, em suas dimensões material e imaterial.

Cabe, portanto, salientar que Patrimônio Cultural pode ser tanto aquele reconhecido e protegido pelo Estado quanto aquele que tem relevância apenas numa determinada comunidade e não está sob a tutela do poder público, em esfera nacional, estadual ou local. (BERNARDI; DELLAMORE). O patrimônio é elemento fundamental na construção das identidades culturais, e é, por outro lado, o lugar onde as identidades se expressam e se materializam. O Patrimônio Cultural pode ser definido como um bem (ou bens) de natureza material e imaterial considerado importante para a identidade de um povo ou comunidade.

O patrimônio, para além do que bens herdados de nossos antepassados, como a etimologia da palavra sugere ou algo encerrado em si mesmo e ligado há um tempo que não mais nos pertence, “o patrimônio precisa antes de tudo ser percebido e sentido como algo vivo que, além de nos dizer do passado, nos fala acerca do presente com vistas ao futuro”. (BERNARDI; DELLAMORE).

Os bens culturais imateriais estão relacionados aos saberes, às habilidades, às crenças, às práticas, ao modo de ser das pessoas. Desta forma podem ser considerados bens imateriais: conhecimentos enraizados no cotidiano das comunidades; manifestações literárias, práticas de lazer, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas; rituais; lugares (como mercados, feiras e santuários que abrigam práticas culturais coletivas) e festas que marcam a vivência coletiva da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social; além de mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e se reproduzem práticas culturais.

O patrimônio material é formado por um conjunto de bens culturais classificados segundo sua natureza: arqueológico, paisagístico e etnográfico; histórico; belas artes; e das artes aplicadas. Eles estão divididos em bens imóveis – núcleos urbanos, sítios arqueológicos e paisagísticos e bens individuais – e móveis – coleções arqueológicas, acervos museológicos, documentais, bibliográficos, arquivísticos, videográficos, fotográficos e cinematográficos.

Existe também o Patrimônio Natural ou Ambiental, que é considerado parte integrante do Patrimônio Cultural, pois para além das características físicas e biológicas, é por meio da atribuição pela comunidade ao ambiente natural de sentidos simbólicos, míticos, religiosos, econômicos, afetivos, entre outros, que se dá a adjetivação do Patrimônio Natural. Como discorre o especialista em patrimônio e desenvolvimento local, Hugyes de Varine (2013) quando afirma que “o patrimônio (...) é o resultante material e imaterial, da atividade criadora contínua e conjunta do homem e da natureza”. Associada intrinsecamente à cultura voltada para a relação entre território, natureza e soberania.

Os Enawenê Nawê são um povo indígena falante da língua Aruak que moram em uma Aldeia composta por mais de 50 casas. Localizados dentro da Terra Indígena Enawenê Nawê composta por 742.088 hectares no início da floresta Amazônica são constantemente ameaçados por ocuparem uma terra que é considerada por agropecuaristas, madeireiros e garimpeiros como espaço que não produz e que não deixa o Brasil avançar, mas para os Enawenê a relação com a Terra é muito maior do que apenas existir sobre ela, é uma relação social e cósmica.

Os Yakairiti, espíritos donos dos recursos naturais que habitam morros, ilhas, barrancos, margens, lagos, brejos, cavernas, pedras e outros acidentes geográficos que servem como referência para acampamentos, coleta, pesca e aldeia, além de serem agraciados e alimentados periodicamente pelos Nawês, pois são espíritos preguiçosos e nada produzem. O sal é o alimento preferido dos Yakairiti e sua fabricação é feita a partir de conhecimentos e técnicas sobre o ecossistema.

A fabricação do sal é um conjunto de técnicas que se inicia na busca de vegetais e palmeiras localizadas no entorno das aldeias no período do fim das chuvas, onde são deixadas para secar e posteriormente queimadas. As cinzas são recolhidas e levadas para a aldeia. Com folhas de pacova são criados coadores e as mulheres que já passaram da menopausa ministram a produção, que consiste em encher os coadores de cinza e água por dias. O líquido acumulado em uma cabaça é esquentado até evaporar toda a água, restando assim uma substância cristalina, consistência próxima de uma farinha e sabor metálico.

A extração do sal produz um produto considerado valioso e caro, utilizado somente nos rituais, que deve ser oferecido aos Yakairiti como moeda de troca. Raramente os Nawês consomem no seu cotidiano.

Os Enawenê não consomem carne vermelha e nem caçam. O peixe, a coleta e as aves: mutum, macuco e jacutinga, são as principais fontes alimentares. A pesca era realizada em barcos feitos em madeiras como: caju do mato, mogno, cerejeira e que foram substituídos por embarcações de metal e motorizadas. O dia inteiro é um vai e vem de barcos, o rio é o principal meio de acesso e de ocupação do espaço territorial sejam para atividades médicas, ecológicas e ritualísticas, pois os Nawês são divididos em diferentes clãs.

Cada clã tem um espaço demarcado e sua origem é um passado remoto composto por pessoas, espíritos, paisagens, recursos, saberes e instrumentos musicais. Os Enawene são monogâmicos e não podem se casar com o mesmo clã. Os clãs são distintos e configuram funções, dialetos, técnicas, saberes, canções, instrumentos, performances diferentes e que compõem a comunidade Nawê.

Os Aweresese são os que conhecem as técnicas arquitetônicas, os Anihiare são atribuídos na função da difusão da utilização do estojo peniano, corte de cabelo, técnicas de fiar e tecer o algodão. Além das atribuições de técnicas e conhecimento os clãs são regidos por Yakairiti e Enore Nawê que são divindades generosas e bondosas, geralmente os avós são caracterizados como Enore. Os rituais Yaokwa e Lerohi são para os Yakairiti e os rituais Saloma e Kateoko são para os Enore Nawê. Para os Enawenê Nawê os rituais são momentos são compostos por dramaturgia, ou seja, muitas composições cênicas acompanhadas por músicas sonorizadas por flautas e demais objetos sonoros.

A estética dos rituais é relacionada a memória e as sabedorias acumuladas pelas histórias do povo Nawê através das músicas, vestimentas, acessórios, ecologia e território.

Nos últimos 10 anos, ameaçados cotidianamente por pecuaristas, madeireiros, garimpeiros, que colocam em risco sua existência e cultura, uma vez que, o contato com o não indígena provoca mudanças de comportamentos através das experiências do envolvimento e das promessas de enriquecimento monetário rápido e ao longo prazo. A sociedade Nawê vem sofrendo transformações consideráveis, dentre elas a mudança na alimentação, que incorporou alimentos industrializados e de poluição ambiental, substituição de materiais tradicionais por materiais industrializados.

Relacionando o artigo "Memória e Identidade Visual" de Michael Pollak, em que o autor afirma que apesar da impressão de que a memória possa parecer de foro íntimo, próprio do indivíduo em relação ao seu espaço e tempo, Maurice Halbwachs destaca que a memória deve ser entendida como um fenômeno coletivo. E é daí que se inicia o processo de manutenção das memórias: na contação de histórias, no desenvolvimento de técnicas já existentes com o objetivo de aperfeiçoamento, nos rituais e seus processos de criação. E, dessa forma, a cultura vai resistindo às intempéries do tempo e, mais especificamente no caso do povo Enawenê Nawê, arbitrariedade dos produtores rurais, a alienação da população em relação à sua própria história, graças à ausência do estado muitas vezes de forma proposital. Segundo o antropólogo Darcy Ribeiro, a crise da educação no Brasil não é uma crise; é um projeto.

Em primeira instância é formada a memória individual, onde o indivíduo com suas próprias experiências isoladamente constrói sua identidade íntima. E, com essa base, Pollak afirma que surgem os acontecimentos "vividos por tabela" dos quais o indivíduo é submetido automaticamente. E, às vezes, por estar submerso nessa cultura vivenciais diariamente, nem sempre é preciso participar dos acontecimentos, pois o meio em que está inserido é o acontecimento. Algo como o psiquiatra suíço Carl Gustav Jung definiria como o inconsciente coletivo, a camada mais profunda da psique,

constituído pelos materiais que foram herdados. E, assim, a partir desse inconsciente, nasce aí o sentimento de pertencimento por meio das projeções e seus desdobramentos no processo de formação da subjetividade dos indivíduos. E, dessa forma, os rituais se tornam uma espécie de oásis da memória. Uma forma de preservação dessas subjetividades do grupo.

Com o passar do tempo, devido a crescente perda de território e a proximidade cada vez maior do mundo externo, até mesmo os povos indígenas, com destaque para os Enawenê Nawê, tem sofrido algumas interferências, como por exemplo, o abandono de suas formas tradicionais de transporte, onde tiveram que acrescentar em suas demandas a gasolina para o transporte fluvial. Outro acontecimento marcante que despertou fascínio foi a introdução do motosserra realizado pela FUNAI em 2006. Só que essas novidades, apesar de parecerem inofensivas, interferem na dinâmica da comunidade gerando consequências negativas à coesão social e ao equilíbrio do cosmos.

E nessa cosmologia, os Enawenê Nawê atribuem significado e misticismo em todas as áreas de suas vidas. A pesca, principal fonte de subsistência, não poderia ficar de fora. As barragens construídas para a pesca, nos mitos dos Enawenê Nawê são resinificados e relacionados aos Yakaility e à vingança perpetrada por Dataware quando os peixes mataram seu filho Dokoi. Nesse episódio, conta-se que os Enawenê Nawê foram quase totalmente exterminados quando Talakolori, um Yakaility Aõre, construiu uma barragem (Waiti) na região hoje denominada de Fontanilas, próxima a uma corredeira no rio Juruena, em território dos Rikbatsa. E, logo após isso, essa barragem formou um grande lago, restando apenas visível o cume de um morro na região da cabeceira do Olowina, onde um casal Enawenê se salvou e repovoou o mundo.

Nessa mitologia, os peixes são vistos como seres fantásticos e reconhecidos como grandes construtores de aldeias, exímios realizadores de rituais e possuidores de grande repertório musical.

Assim, podemos considerar essa mitologia tão rica e particular também como um patrimônio. O poeta Mário de Andrade defendia uma visão integral da cultura e sua concepção. Ele classificava como patrimônio a cultura em todas as suas vertentes e conclamava que o Estado deveria estar apto para uma atuação integradora com ações e políticas públicas afirmativas como forma de preservação de todas as instâncias patrimoniais da cultura, e não apenas uma atuação puramente retórica. Defendia, assim, um nacionalismo mais insurgente e eficiente.

Uma forma extremamente eficaz de preservação das memórias históricas e culturais de um povo seria baseada na promoção da educação patrimonial, pautada por ações afirmativas no sentido de traduzir para o corpo discente e, conseqüentemente para a sociedade em geral, as referências identitárias locais com o objetivo de fortalecer a autoconfiança e o impulsionamento de suas subjetividades. Essa tradução pode ser feita, por exemplo, com a participação nos rituais indígenas por meio de intercâmbios, onde a reafirmação desses valores seria construída de forma lúdica e perspicaz, fortalecendo, assim os laços entre a sociedade e a comunidade indígena. Além dessa

prática, há também a opção de visitação de museus, a apresentação de documentários juntamente com a promoção de debates e apresentação de trabalhos logo após sua exibição e a inclusão da antropologia na grade curricular desde a educação básica. Com isso, as memórias coletivas se tornarão cada vez mais fortes e cristalizadas, fator importante também como um elemento propulsor na desmistificação dos povos indígenas.

E por falar em intercâmbio cultural, destaco aqui um dos rituais mais importantes dos Enawenê Nawê, o ritual Yaokwa. Trata-se da mais longa e importante celebração realizada por eles. O processo se inicia com a saída dos homens para a realização da pesca coletiva de barragem. A prática constitui em um processo de resignificação dos símbolos do complexo sócio cosmológico Enawenê Nawê e é considerada o emblema da etnia. Em 2011, a Unesco incluiu o Ritual Yaokwa na Lista do Patrimônio Cultural Imaterial que Requer Medidas Urgentes de Salvaguarda.

Esse ritual tem duração de sete meses e define o princípio do calendário anual. Para realizá-lo os Enawenê Nawê se dividem entre os Harikare e os Yaokwa. Os Harikare são os responsáveis pela organização do ritual e, como tais, permanecem na aldeia junto às mulheres, devendo preparar o sal vegetal, cuidar da lenha, acender o fogo e oferecer os alimentos, assim como limpar o pátio e os caminhos. Os Yaokwa são os pescadores que partem em expedições para acumular uma grande quantidade de peixe defumado e, assim, retornar para a aldeia e oferecer a pesca aos Yakairiti. O processo tem início no mês de janeiro e é marcado pela colheita da mandioca e a coleta das matérias-primas, tais como: casca de árvore e cipó. Nesse período, realizam-se as primeiras oferendas de alimentos, cantos e danças aos Yakairiti. A pescaria do Ritual Yaokwa é organizada com a divisão da aldeia em nove grupos rituais de acordo com os clãs e com o conjunto de espíritos Yakairiti a que estão vinculados.

Interessante notar que essa resignificação de símbolos compreendida durante esse processo é estendida durante o período da seca, marcada pelas interações com os temidos seres naturais provenientes do subterrâneo, os Yakairiti. Para os indígenas, esses seres estão condenados a viver condenados à fome e precisam dos Enawenê Nawê para satisfazer seu desejo pelo sal vegetal, peixe e outros alimentos derivados do milho e da mandioca. Assim, os Enawenê Nawê devem estabelecer uma relação de troca constante com esses espíritos para manter a ordem social e cósmica, trocas que ocorrem por meio de um complexo ciclo ritual que se distribui ao longo do ano.

O Brasil tende a produzir um retrato pouco nítido sobre a sua constituição histórica e social. Sendo assim, produzir pesquisas sobre temáticas indígenas é aumentar as possibilidades de inserção da informação contra a constantes conflitos, equívocos, reproduções de desigualdades sociais e por fim criar a preservação pela cultura dos povos originários.

Outro fator importante é o uso educativo do Patrimônio Cultural como material pedagógico nos processos de ensino, criando assim meios passíveis de leitura, estudos e outros métodos que não

depende da presença física de ações nos museus, centros culturais, etc. interligando assim sociedades, pois segundo Maria de Lourdes Parreiras Horta (1999) a Educação Patrimonial é um processo centrado no conhecimento individual e coletivo, pois o contato direto com as manifestações da cultura os indivíduos se apropriam e valorizam a herança cultural.

Estudar artefatos e seu componentes é compreender o estilo e o modo de vida do povo, que muitas das vezes não possuem instrumentos de documentação, conforme afirma Berta Ribeiro:

Desde há muito, os museus etnográficos se ressentem da falta de normas para a classificação de suas coleções, bem como de um vocabulário técnico que permita sua identificação e comparação, tornando o arquivo dessas informações facilmente manuseável. Desta maneira carência se ressentem os antropólogos dedicados aos estudos de cultura material, ou seja, à análise dos artefatos do ponto de vista de sua função, seu valor como documento histórico, artístico, simbólico e de identificação étnica. (RIBEIRO, 1988: 13)

No estudo intitulado “Artesanato e saberes locais no contexto do desenvolvimento local” as autoras discorrem sobre a cultura, intrinsecamente relacionado com o território:

A cultura está sempre enraizada em base territorial, proveniente da integração do homem para adequar-se às adversidades do local, construindo assim sua identidade. O exemplo dessa adaptação ao território destaca-se no modo de fazer dos utensílios, seus usos e costumes. A história do artesanato tem início no mundo com a própria história do homem, pois a necessidade de se produzir bens de utilidades e uso rotineiro, e até mesmo adornos, expressou a capacidade criativa e produtiva como forma de trabalho. (CASTILHO; DORSA; SANTOS; OLIVEIRA, 2017: 7)

Para manter viva a cultura de um determinado povo é essencial o registro junto à comunidade, pois assim como as pessoas, os objetos e o ato de fazer tem seu tempo de vida e a introdução de novos meios de tecnologia e juntamente com a transformação da cultura, alguns costumes e artefatos foram substituídos, pois muitos desses segmentos se mantinham através da oralidade e do trabalho manual do qual foi substituído ou se perdeu com o tempo.

Caracteriza-se o cuidado do governo em proteger esses saberes, visto que, com o avanço da globalização, os hábitos se aculturam, transformam-se e somente os projetos de salvaguarda e/ou conservação dos bens registrados são capazes de assegurar e manter estes conhecimentos.

Laraia assevera que:

[...] os homens, ao contrário das formigas, têm a capacidade de questionar os seus próprios hábitos e modificá-los. O antropólogo concordaria, porém, que as sociedades indígenas isoladas têm um ritmo de mudanças menos acelerado do que a de uma sociedade complexa, atingida por sucessivas inovações tecnológicas. Esse ritmo indígena decorre do fato de que a sociedade está satisfeita com muitas de suas respostas ao meio e que são resolvidas por suas soluções tradicionais. (LARAIA, 2009: 95)

Sob esses argumentos este projeto tem como finalidade a manutenção do povo Enawenê Nawê, a sapiência de garantir as futuras gerações o acesso e a referência da produção de artefatos

como forma de salvaguarda do patrimônio cultural indígena para sociedade como aspecto de pertencimento e resistência.

Os ornamentos e instrumentos musicais são confeccionados de acordo com os rituais e os clãs, ou seja, para cada ritual são produzidos ornamentos corporais para contextualizar com a cerimônia e os instrumentos musicais de acordo com os espíritos homenageados. As confecções destes produtos são realizadas pelas mulheres e pelos homens e passada para geração mais nova através vivências comunitárias, porém pois cada dia que se passa, transformações da cultura ocorre, como por exemplo a substituição de materiais nativos por materiais compostos de plásticos, metais e outros que não são tradicionais Nawê.

A manutenção da cultura Nawê através da produção coletiva da comunidade juntamente à centros acadêmicos são de grande valia para elaboração de propostas curriculares que possam ser utilizadas na educação escolar indígena como meio de resistência da tradição e cultura Enawenê Nawê, assim sendo, manter a confecção de acessórios e instrumentos para os ciclos e vida cósmica indígena é garantir as futuras gerações as possibilidades de perpetuação da origem Nawê.

Criar um material e/ou produto que possa ser usado pela comunidade Enawenê Nawê como referência didática a partir do uso na Educação Básica Escolar Indígena pois irá propor as futuras gerações a manutenção da cultura, pois o projeto a ser desenvolvido se torna um manual das técnicas e costumes da Arte e/ou artesanato Indígena.

Segundo Lagrou:

O mesmo pode ser feito com a Arte. Se olharmos para a Arte como uma arte de construir mundos, e não mais como fenômeno a ser distinguido do artefato – uma esfera do fazer associada ao extraordinário, que para manter sua sacralidade precisa ser separada no cotidiano -, a relação cognitiva é invertida. Ao inverter figura e fundo, revela se outra figura, outro fundo. Nada na forma nem no sentido ou contexto das coisas as predispõe a uma classificação como arte ou não. Deste modo, podem ser obras de arte corpos humanos esculpidos pela intervenção ritual, cuja forma é esculpida, tanto pelo canto, quanto pelo banho medicinal, a dieta e a modelagem mais propriamente física (que pode consistir em diferentes técnicas de produção de um corpo/pessoa considerado belo; ética e esteticamente correto). (LAGROU, 2009: 104-105).

O resultado, será a resistência patrimonial da cultura indígena e o fortalecimento da cultura através do material criado como forma física, não oral e documental, ou seja, os registros e a pesquisa irão ofertar as futuras gerações Nawê a manutenção que a tradição oral não consegue ofertar por sua fragilidade do atual cenário mundial das sociedades.

Referências

CHUVA, Márcia. **Arquitetos da memória, Os: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)**. Disponível em: <https://leaarqueologia.files.wordpress.com/2017/03/chuva-marcia-regina-romeiro-os-arquitetos-da-memc3b3ria.pdf>. Acesso em 05 jul. 2022.

EDUCAÇÃO INTEGRAL. <https://educacaointegral.org.br/reportagens/darcy-ribeiro-e-a-defesa-da-escola-publica/>. Acesso em 22 jul. 2022.

Educação Patrimonial, circuito Usiminas – **Caderno do Educador e Lâminas de atividade com o Patrimônio** - Concepção: Akala; Elaboração de conteúdo: BERNARDI, Andréia Menezes De, DELLAMORE, Carolina – 1. Ed – Belo Horizonte: Circuito Usiminas de Cultura, 2015. 34 p.

D'Alessio, Márcia Mansor. **Intervenções da memória na historiografia: identidades, subjetividades, fragmentos, poderes**. São Paulo. 1998. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11150/8181>. Acesso em 22 de julho.

DA MATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil**. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

FLORÊNCIO, S. R.; CLEROT, P.; BEZERRA, J.; RAMASSOTE, R. **Educação patrimonial: histórico, conceitos e processos**. Brasília: Iphan, 2014. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Educacao_Patrimonial.pdf. Acesso em jul. 2022.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. (11ª edição, tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro). Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

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. Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/71361/40514>. Acesso em jul. 2022.

HORTA, Maria de Lourdes Parreiras; GRUNBERG, Evelina; MONTEIRO, Adriane Queiroz. **Guia básico de educação patrimonial**. Brasília: IPHAN, 1999.

IPHAN. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/74>. Acesso em: 15 jul. 2022.

IPHAN. Palavras e Significados: In: **Iphan, Educação Patrimonial: orientações ao professor**. Caderno Temático 1. João Pessoa: Superintendência do Iphan na Paraíba, 2011.

JUNG, Carl G. **Arquétipos e o inconsciente coletivo**. (11ª edição, tradução Maria Luiza Appy). Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2014.

LAGROU, Els. **Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação**. Belo Horizonte: C/Arte, 2009.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 14ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MACHADO, Maria Beatriz Pinheiro. Educação patrimonial. Orientações para os professores do ensino fundamental e médio. Caxias do Sul: Maneco Liv. & Ed., 2004, 72p. In.: CERQUEIRA, Fábio Vergara. Patrimônio cultural, escola, cidadania e desenvolvimento sustentável. **Diálogos**, DHI/PPH/UEM, v. 9, n. 1, p. 91-109, 2005.

MELLO, Rodrigo Piquet Saboia de. **A documentação de natureza etnológica como recurso estratégico para os povos indígenas**. Memória e informação. Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, [p. 1-14]. No prelo.

OPAN – Operação Amazônia Nativa. Dossiê IPHAN / **Ritual Yaokwa - Povo Enawene Nawe Vale do Juruena** . Mato Grosso, 2006, p. 16. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_Yaokwa.pd.pdf>. Acesso em jul. 2022.

POLLAK, Michael. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol 5, a.10, 1992, p. 200-2012.

RIBEIRO, Berta Gleizer. **Dicionário do artesanato indígena**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1988.

SANTOS, Magaly de Oliveira Cabral. **Memória, patrimônio e educação**. In: Resgate: Revista Interdisciplinar de Cultura – Memória e Patrimônio: Territórios e Cenários de Lembranças. Campinas, n. 13, 2004.

TOLENTINO, Átila Bezerra (Org.). **Educação Patrimonial: reflexões e práticas**. Caderno Temático 2. João Pessoa: Superintendência do IPHAN na Paraíba, 2012.

Dar, receber e retribuir: o avassalamento no governo de José de Almeida Vasconcelos nos Sertões de Angola e dos Guayazes

*Patrícia da Silva Soares*⁹⁵

No final do século XVII, a penetração inicial no sertão do Brasil ocorreu com pouca ou nenhuma interferência do poder real. A maioria dos aventureiros que apresava índios ou buscava encontrar ouro prosseguiu tranquilamente nesses empreendimentos certos de que a coroa era incapaz de os controlar. Só quando a atração exercida pelos achados de ouro despertou o interesse da Coroa portuguesa e quando, concomitante, a mineração começou a seduzir muitos arrivistas, foi que o governo tomou as primeiras providências necessárias para assegurar o controle do interior⁹⁶.

Segundo Moraes⁹⁷, desde o início e durante o século XVIII, a monarquia portuguesa e os residentes no Brasil dirigiam toda sua atenção para o sertão, como se este fora o polo magnético que atraía as pessoas, seus interesses e aspirações, ou um sol que espalhava sua luz e calor para todas as direções.

O enraizamento de interesses portugueses nos sertões só foi possível pelas ações de agentes subordinados ao governo português, que estruturaram os alicerces da conquista, construindo os mecanismos de controle metropolitano mediante a interiorização das instituições do estado português num processo incessante de adaptabilidades. Foram estes agentes incrustados nos sertões que administravam, nem sempre de forma satisfatória, os interesses da coroa abrindo caminhos que alimentaram a conexão dos sertões ao mundo ultramarino. Movimentos e conexões estão relacionados às misturas aqui compreendidas não apenas como biológicas, mas acima de tudo, culturais percebidas nas atividades de trabalho e de comércio, como também, em certa medida, nos corpos daqueles que iam e viam de um a outro lado dos sertões, conduzindo, além de produtos e coisas, o alimento que dava vida aos moradores dessas regiões⁹⁸.

As histórias de Angola e do Brasil, estiveram fortemente ligadas do século XVII até metade do século XIX, principalmente pela aproximação dos cargos administrativos, com as constantes

⁹⁵ Doutoranda no Programa de Pós-graduação em História da UFG. Email: patriciassoares1@gmail.com; patriciassoares@discente.ufg.br. Orientadora: Dra. Cristina de Cássia Pereira Moraes. Projeto financiado com bolsa de Doutorado Sanduiche País CNPQ.

⁹⁶ DELSON, Roberta Marx. **Novas vilas para o Brasil-Colônia: planejamento espacial e social no século XVIII**. Brasília: Editora Alva-Ciord, 1979, pp. 11-12.

⁹⁷ MORAES, Cristina de Cássia Pereira. **A Vila com Eira e Beira: a ocupação e fixação de homens e mulheres no Sertão Dos Guayazes**. ANPUH – XXII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – João Pessoa, 2003.

⁹⁸ IVO, Isnara Pereira. **Homens de Caminho: trânsitos culturais, comércio e cores nos sertões da América portuguesa. Século XVIII**. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2012., p.19

passagens de governadores e funcionários que serviram em Luanda e vieram depois ocupar cargos públicos nas capitâneas da América Portuguesa. Havia uma constante troca de recursos humanos entre essas duas regiões. Esses oficiais régios ocupavam, durante suas vidas, diferentes cargos em diferentes regiões do Império Ultramarino Português. Através dessa circulação por diferentes instâncias administrativas e espaciais no interior do complexo imperial português advinha o acúmulo de informações e experiências em um mesmo indivíduo, que utilizará de seus conhecimentos na administração de diversas regiões, mas sempre orientado por instruções da Coroa. Esses oficiais conectavam essas regiões através da reprodução de suas estratégias de expansão, domínio e administração e precisaram de um aprendizado multissecular⁹⁹, constantemente repensado, para a busca de um posicionamento adequado junto às lideranças dos sertões essa relação precisou ser dosada entre cobranças e concessões.

As conexões entre os sertões dos *mbundus*¹⁰⁰ (Angola) e o sertão dos *guayazes* se aprofundam no século XVIII, pois, com a descoberta das minas por aqui há uma demanda por conhecimento e estratégias de conquista, fixação e administração de regiões interioranas. Os governadores ultramarinos, coletavam conhecimentos nas regiões sertanistas e criavam táticas para se relacionar, adentrar e se fixar com o objetivo de gerar riquezas para Portugal, criando uma rede de conhecimentos seculares que são repassados dentro dos seus círculos relacionais.

Desde meados do século XVI, os portugueses usam duas estratégias principais, para adentrar e negociar escravizados no sertão angolano, primeira, percorrer os principais rios e estabelecer fortalezas em suas margens, os chamados presídios, e segunda, criar acordos de avassalamento com os chefes locais. No sertão angolano o soba avassalado deveria reconhecer a soberania da Coroa Portuguesa e teria apoio militar contra outros não vassalados em guerras, mas em sua condição de vassalo deveria algumas obrigações aos portugueses, as principais eram pagamento de impostos (em escravos), negociar escravizados com os portugueses, abrir caminhos proteger as rotas de comércio do interior e apoiar os portugueses com contingente para tropas, quando necessário, dentro da lógica portuguesa da conceção de mercês do “dar, receber, retribuir”. Os avassalamentos fazem parte de uma estratégia de incorporação das elites políticas locais pelo poder português, nesse sentido foram parte de uma estratégia de poder não só em Angola. Essas estratégias de interiorização foram também aplicadas na conquista do sertão dos *guayazes* no final do século XVIII pelo Barão de Mossâmedes. Começando com as incursões pelos rios e estabelecimento de presídios e também foram realizados tratados de vassalagem com chefes locais (maiorais).

⁹⁹ Sobre as experiências e os aprendizados multisseculares da colonização portuguesa utilizo o trabalho: BARRETO, Luís Felipe. **Os descobrimentos e a ordem do saber. Uma análise sócio cultural**. Lisboa: Ed. Gradiva, 1989, p. 56.

¹⁰⁰ Povo mbundu, também chamado e grafado em alguns textos e fontes como umbundu, habitavam faixas de terra entre dois importantes rios da região do Ndongo: o Kwanza e o Bengo.

José de Almeida Vasconcelos foi governador e capitão-geral da Capitania de Goiás (1772-1778) e logo depois da Capitania de Angola (1784-1790). Este tinha grande interesse nas ideias ilustradas e era um entusiasta das reformas pombalinas, além de amigo pessoal Sebastião José de Carvalho e Melo, o marquês de Pombal. Recebeu as instruções para seu governo no sertão dos *guayazes* em 1771 e a questão dos indígenas era a mais importante a ser acertada pelo governador, pois visava o povoamento da capitania por vassalos úteis ao Rei. O novo método a ser adotado deveria ser baseado na “civilização dos índios”, ou seja, baseado no Diretório dos Índios de 1757. No século XVIII, usar os indígenas para garantir o território e expandi-lo era uma política incentivada pelas reformas pombalinas. Essa normativa tinha como principais objetivos modernizar e secularizar a administração do Império Ultramarino Português, povoar e “civilizar” esses territórios. Para isso, os povos locais passaram a ser vistos como agentes dessa empreitada.

A ideia de civilizar corresponde, nesse momento, ao propósito de fazer viver de modo civil, ou seja, a imitação da sociedade portuguesa. Os índios teriam que deixar de ser “selvagens” ou “bárbaros”, acreditando na religião tida como verdadeira (o cristianismo), adotando o idioma português, adquirindo hábitos e valores fundamentais para a sociedade europeia. Além disso, de acordo com o pensamento econômico vigente e em consonância com os interesses mais amplos da colonização, deveriam também cultivar o amor ao trabalho, a disciplina e a ambição de acumular bens e riquezas, valorizando principalmente a agricultura e o comércio. Esse seria o caminho para a promoção da sua civilidade, por meio da qual se tornariam “vassalos úteis ao Estado e ao bem comum”, igualando-se, em termos jurídicos e políticos, aos demais colonos da América e contribuindo para o crescimento da economia e o fortalecimento do Estado¹⁰¹

Vasconcelos utiliza como método de incursão no sertão a aproximação com as lideranças indígenas, primando pela vassalagem e “civilização” dos mesmos. Nos anos seguintes a sua posse, colocou em prática as novas instruções dedicando-se a negociar com os indígenas por meio de acordos de vassalagem com os maioriais. Foram feitos acordos com lideranças Karajá e Javaé, em que os portugueses prometiam proteção contra outros povos inimigos em troca de tributos “ao nosso comum Pai o invicto Rei de Portugal”¹⁰². Para selar os acordos era rezada uma missa e logo após, um ato de juramento de fidelidade, no qual se assinava um termo previamente preparado pelo governador para ser apenas assinado pelos maioriais e as testemunhas, essas lideranças também recebiam um nome português. A exemplo, o acordo assinado pelo maioral Karajá em 1775 na ilha do Bananal:

Aboé-noná, maioral da nação Karajá, em nome de todos os meus súditos e descendentes, prometo a Deus e a el-rei de Portugal de ser, como já sou de hoje em diante. vassalo fiel de S. M. e de ter perpétua paz com os portugueses; e me obrigo

¹⁰¹ SANTOS, Fabricio Lyrio. A “civilização dos índios” no século XVIII: da legislação pombalina ao “Plano” de Domingos Barreto. *Rev. Hist. (São Paulo)* [online]. 2014, n.170, p.248.

¹⁰² Carta do alferes de Dragões, José Pinto da Fonseca, ao governador e capitão-general de Goiás, José de Almeida Vasconcelos de Soveral e Carvalho. 20 de novembro de 1775. AHU_ACL_CU_008, Cx. 28, D. 1827.

assim guardar e cumprir por todo o sempre. - Ilha de Santana, 1º de agosto de 1775. Aboé-noná - José Pinto da Fonseca - José Machado de Azevedo - Frei Francisco da Vitória - Antônio Pereira da Cunha¹⁰³.

O avassalamento no sertão dos *guayazes* não era feito com doações de terras, como em Portugal, mas pela conquista e submissão dos chefes indígenas locais. Onde esses deveriam submissão ao rei português com apoio militar em guerras contra outras chefias e contra quilombolas, mas deviam obrigações com os governadores e capitães-mores disponibilizando contingente para as tropas portuguesas quando necessário e realizando trabalho compulsório nas roças, na lida com o gado, como carregadores, remadores, guias, línguas, soldados, trabalhadores especialistas em carpintaria, ferraria, tecelaria, fiaria e como curadores, normativas dos Diretório dos Índios e nas Instruções de 1771, aqui também segundo a lógica do “dar, receber e retribuir”. Segundo Cancelier,

A política de atrair gentios dos sertões era possibilidade de adquirir vassalos e almas, que como consequência ampliaria a reserva de mão de obra disponível e liberaria terras para posse dos colonizadores, ampliando o número de fazendas e arraiais de ouro em terras novas. Os aldeamentos, de forma geral, serviriam como formação e reserva de mão de obra, como unidade produtiva, espaço de difusão do cristianismo e tropa aquartelada, espaços para constituir bandeiras, onde os homens eram alistados em tropas de descimento, captura de fugitivos, combater quilombos, ou para “desinfestar” de outro grupo indígena, determinada área de interesse da Coroa e moradores. Eram dispostos no território com fins de desobstruir caminhos e rios, povoar os sertões que se desejava conquistar com vassalos úteis, servir de alicerce para a manutenção de registros e presídios, produzir renda e impostos¹⁰⁴.

Essas lideranças foram inseridas na complexa rede de poder portuguesa do final do XVIII, servido de ponte entre seu povo e a administração portuguesa. Alguns membros desses povos foram aldeados, Karajá, Javaé (Nova Beira), Akroá (São José de Mossâmedes) e os Xacriabá (Rio das Pedras). Mesmo aldeadas, essas lideranças mantiveram seu papel como *principais*. Os aldeamentos, pela Lei do Diretório, teriam como objetivo converterem-se em vilas, nessas conviveriam indígenas e brancos e se recomendava que os indígenas (*principais*) não fossem preteridos para os cargos honoríficos – “capitães-mores, sargentos-mores e outros graus de oficialato”¹⁰⁵ – em relação aos brancos.

Ao passar instruções para o próximo governador da província, Mossâmedes disse que todo o povo Karajá “contém um imenso valor de 8 para 10 mil almas que a experiência tem mostrado não

¹⁰³ AHU_ACL_CU_008, Cx. 28, D. 1827

¹⁰⁴ CANCELIER DIAS, Thiago. O língua e as línguas: aldeamentos e mestiçagens entre manejos de mundo indígenas em Goiás (1721-1832). Tese de Doutorado. Goiânia, 2017, p 44.

¹⁰⁵ FARAGE, Nadia. As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização. 1986. 364f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 1986., p. 72

serem feras indômitas, mas sim homens hábeis para a toda a educação na sua própria idade”¹⁰⁶, confirmando a ideia de “civilizar”, de fazer viver de modo civil, a imitação da sociedade portuguesa.

O governo de Vasconcelos na Capitania de Angola começa com reflexos de desequilíbrio provindos do fim da guerra de Cabinda, no norte da capitania, seguindo pela Guerra do Norte contra os Ambuila, Quinguengo e Namboangongo, que insistiam no comércio com os franceses. Mossâmedes segue as características reformistas do seu governo na Capitania de Goiás, entretanto, as questões que se levantavam na capitania faziam com que o posicionamento do governo fosse guiado pelas circunstâncias locais.

Segundo Flavia Carvalho, nesse período a vulnerabilidade estava concentrada nos territórios do Jaga de Cassanje, que jurou fidelidade a Coroa portuguesa em 1789. No termo o jaga reconhecia a autoridade portuguesa e se colocava como “fiel vassalo de sua majestade fidelíssima em satisfação da prática de seus antepassados”. Em relação ao comércio “em tempo nenhum ele Jaga, e seus povos extorquir a fazenda dos negociantes e pumbeiros vassalos, em fantásticos crimes de cativar os libertos das bandeiras de sua majestade, como tem praticado pelo esquecimento de sua obediência”.

A ideia principal para resolução desses conflitos estava na prudência na condução da guerra e no poder da negociação com os sobas através dos acordos de vassalagem, a exemplo de seu governo nos *guayazes*. Esses acordos eram firmados ou por colaboração ou por derrota dos sobas a exércitos portugueses. Segundo Carvalho¹⁰⁷, foi utilizada como instrumento de poder para legitimar o jugo dos chefes locais à Coroa portuguesa, com isso o vassalo garantia uma aliança e o apoio militar português contra sobas adversários, porém o custo era a submissão do soba ao rei de Portugal, na prática, ao governador em exercício e mais frequentemente ao capitão-mor mais próximo.

Muitos chefes aliaram-se aos portugueses e aceitaram as condições de parceria, que incluíam, da parte africana, pagamentos de tributos na forma de escravos e concessão de privilégios comerciais e de trânsito; da parte lusitana, a proteção militar que garantia acesso às armas de fogo, e o apoio político, que ajudava a manter no poder a facção aliada¹⁰⁸.

Aos sobas vassalos era prometido o apoio militar contra outros sobas não vassalos em guerras, o que garantia o avanço dos portugueses sobre a região, mas deveriam algumas obrigações como o pagamento de impostos (em escravos), negociação de escravizados com os portugueses, abertura de caminhos proteção das rotas de comércio do interior e apoio aos governadores com contingente para

¹⁰⁶ Instruções (anexo) que por ordem de Sua Majestade Fidelíssima dá o governador e capitão-general, José de Almeida Vasconcelos de Soveral e Carvalho, ao Governo Interino. 29 de junho de 1777. Vila Boa. AHU_ACL_CU 008, Cx. 31, D. 1959.

¹⁰⁷ CARVALHO, Flavia Maria de. Os homens do rei em Angola: sobas, governadores e capitães mores, séculos XVII e XVIII. Tese de Doutorado, Niterói, 2013, p 23.

¹⁰⁸ SOUSA, Marina de Melo e. Reis negros no Brasil escravista. História, mito e identidade na festa de coroação de rei congo. BH: UFMG, 2002, p 107.

tropas, quando necessário, acordo com os mesmos pressupostos dos utilizados por Mossâmedes na Capitania de Goiás, retirando a premissa do comércio de escravos, que era o principal interesse português na região dos *mbundus*, para abastecer o mercado Atlântico.

Esses sobas se rebelavam sempre que podiam, os avassalamentos foram acordos frágeis, mas mesmo instáveis, “foram determinantes para a condução da administração portuguesa durante os séculos XVII e XVIII e para seu avanço em direção aos sertões e aos escravos”¹⁰⁹. Também vemos essas reações com os povos do sertão do *guayazes*, os indígenas souberam utilizar esses acordos com a administração portuguesa local para manter o poder sobre seu povo, e na defesa contra grupos rivais, mas quando não mais lhes interessavam rompiam os ajustes através de levantes, rebeliões e principalmente através da fuga dos aldeamentos.

De fato, os avassalamentos foram uma das peças fundamentais para a compreensão dos mecanismos de ocupação e domínio português. Isso porque a realidade do sertão era aquela vivenciada nos sobados, nos presídios, que repercutia na administração de Luanda e no comércio de escravos no mercado atlântico. Era no interior que se traçavam, se desenhavam, construía e desconstruía as redes comerciais, as alianças com as chefias locais, onde se obtinham o direito de transitar e de chegar a pontos. De fato os avassalamentos foram uma das peças fundamentais para a compreensão dos mecanismos de ocupação e domínio português. Isso porque a realidade do sertão era aquela vivenciada nos sobados, nos presídios, que repercutia na administração de Luanda e no comércio de escravos no mercado atlântico. Era no interior que se traçavam, se desenhavam, construía e desconstruía as redes comerciais, as alianças com as chefias locais, onde se obtinham o direito de transitar e de chegar a pontos¹¹⁰.

Apesar dos portugueses terem conquistado a região do Ndongo no século XVII, o ngola continuou sendo considerado o chefe e delongava grande parte do poder político aos sobas que, por sua vez, administravam com grande autonomia seus sobados, em uma política de descentralização do poder, onde os acordos de vassalagem ligavam essas lideranças a administração portuguesa e consequentemente a rede de poder portuguesa, o que facilitou o contato e negociação dos portugueses nessa região. Vasconcelos ajustou acordos de vassalagem com o jaga de Cassanje e o soba de Mossulo, além de empreender campanhas sobre a Angra do Negro (posteriormente a esse evento chamada de porto de Mossâmedes) e Cabo Negro.

Esses chefes foram personagens fundamentais para a condução dos projetos políticos portugueses, já que exerciam as funções de intermediários e de grandes fornecedores de escravos destinados ao comércio atlântico. Cabia aos sobas a função de permitir ou proibir a presença de estrangeiros em determinados territórios e principalmente a passagem das caravanas, viabilizando, ou não, o desenho de rotas comerciais e de comunicação entre as regiões de captação do interior, até o litoral¹¹¹.

¹⁰⁹ CARVALHO, 2013, p.268

¹¹⁰ Ibidem. p.267- 268.

¹¹¹ Ibidem, p.19.

Os avassalamentos fazem parte de uma estratégia de incorporação das elites políticas locais pelo poder português, nesse sentido foram parte de uma estratégia de expansão não só na Capitania de Angola, essas estratégias de interiorização foram também aplicadas na conquista do sertão dos *guayazes* no final do XVIII. A presença portuguesa nos sertões, no governo de José de Almeida Vasconcelos, se dava através dos acordos de vassalagem precários que resultavam da sua superioridade bélica¹¹² e que tinha como consequência uma presença instável e a incapacidade de domínio sobre essas regiões por muito tempo, uma evidência disso é a presença de grande número de soldados e a construção de novos presídios. O avassalamento das lideranças locais os incorporará e os colocará em uma das pontas de uma rede de poder que perpassava os funcionários régios, elite local, governadores e a Coroa Portuguesa, que estava na outra ponta e no centro do espiral dessa cadeia de poderes relacionais.

Para análise das estratégias dos portugueses de incursão e domínio dos sertões dos *guayazes* e dos *mbundius* utilizaremos como método as Histórias Conectadas que nos possibilita pensar em novos recortes, na medida em que as conexões auxiliam o historiador a redimensionar a espacialidade, rompendo com a delimitação regionais e estabelecendo recortes inter-regionais. Nesses recortes, é possível religar experiências históricas que a historiografia tradicional até então ocultava e, dessa forma, trazer à superfície relações antes ignoradas. Pretende-se construir novos significados para uma determinada narrativa histórica, assim como redimensionar análises historiográficas cristalizadas e, portanto, naturalizadas entre os próprios historiadores.

Na opinião de Gruzinski, as histórias conectadas constituem uma forma de pensar e fazer a História que converte o historiador em “uma espécie de electricista encarregado de restabelecer as conexões intercontinentais que as historiografias nacionais desligaram ou esconderam, bloqueando as suas respectivas fronteiras”¹¹³. Nesse sentido, é uma modalidade que tenta aterrar o fosso estabelecido pelas historiografias nacionais entre espaços que compartilham mais histórias comuns do que as fronteiras nacionais fazem parecer. Remetendo ao conceito de conexões de Sujay Subrahmanyam, Gruzinski propõe que,

esta perspectiva significa que estas histórias estão ligadas, conectadas, e que se comunicam entre si. Diante de realidades que convém estudar a partir de múltiplas escalas, o historiador tem de converter-se em uma espécie de electricista encarregado de restabelecer as conexões internacionais e intercontinentais que as historiografias nacionais desligaram ou esconderam, bloqueando as suas respectivas fronteiras¹¹⁴

¹¹² *Ibidem.*, p. 259.

¹¹³ GRUZINSKI, S. Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories. Topoi, Rio de Janeiro, p. 175-195, mar. 2001, p.176.

¹¹⁴ GRUZINSKI, Serge, 2001, p 176.

Para Subrahmanyam, nas História Conectadas retira-se a barreira do tempo, pois estuda-se o mesmo espaço de tempo em lugares diferentes, então ficamos com o espaço, onde percebemos as conexões, um não fica no passado e o outro no futuro, analisa-se diferentes espaços em um mesmo tempo nós e eles somos os mesmos conectados¹¹⁵. A conexão, ou a combinação desse gesto com o cruzamento, entrelaçamento, pode ser utilizada tanto na construção do problema ou na percepção do objeto quanto na apresentação da narrativa a ser exposta, o nosso projeto utilizamos da conexão nos três momentos de nossa pesquisa.

A comunicação pautar-se-á, em grande parte, na pesquisa dos autos de vassalagem com lideranças dos sertões dos *guayazes* e *mbundu*, instruções dos secretários do Conselho Ultramarino, cartas e ofícios dos governadores e seus funcionários e que se encontram majoritariamente no Arquivo Histórico Ultramarino e Biblioteca Nacional de Lisboa, bem como no Museu das Bandeiras da Cidade de Goiás. A documentação referente a Angola do século XVIII, estão no Arquivo Histórico Ultramarino, no Catálogo Parcial do Fundo do Conselho Ultramarino da Série Angola, na Coleção Cartografia impressa 1538/1977- Angola e na Coleção de Cartografia Manuscrita- Angola, para além da coleção PADAB do IHGB. Nos sertões os portugueses se depararam com estruturas de poder variadas e descentralizadas que tornaram necessárias estratégias múltiplas para a garantia da cooperação em seus investimentos. As elites locais foram “inseridas em uma dinâmica onde alianças eram determinadas por interesses datados e onde a possibilidade de acordos mais vantajosos reconfigurava constantemente as redes de poder”¹¹⁶. A releitura do passado dos primeiros contatos possibilita a análise dos processos combinados de resistência sejam guerras, alianças, pacificações e adaptações dos povos dos sertões dos *guayazes* e *mbundu*.

Referências

Fontes

AHU_ACL_CU_008, Cx. 28, D. 1827.

AHU_ACL_CU 008, Cx. 31, D. 1959.

Bibliografia

BARRETO, Luís Felipe. **Os descobrimentos e a ordem do saber. Uma análise sociocultural.** Lisboa: Ed. Gradiva, 1989.

¹¹⁵ SUBRAHMANYAM, Sanjay. O império asiático português - 1500-1700: uma história política e econômica. Lisboa: Difel, 1995.

¹¹⁶ CARVALHO, 2013, p. 144.

- CANCELIER DIAS, Thiago. **O língua e as línguas: aldeamentos e mestiçagens entre manejos de mundo indígenas em Goiás (1721-1832)**. Tese de Doutorado. Goiânia, 2017.
- CARVALHO, Flavia Maria de. **Os homens do rei em Angola: sobas, governadores e capitães mores, séculos XVII e XVIII**. Tese de Doutorado, Niterói, 2013.
- DELSON, Roberta Marx. **Novas vilas para o Brasil-Colônia: planejamento espacial e social no século XVIII**. Brasília: Editora Alva-Ciord, 1979.
- FARAGE, Nadia. **As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização. 1986**. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 1986.
- GRUZINSKI, S. **Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories**. Topoi, Rio de Janeiro, p. 175-195, mar. 2001.
- IVO, Isnara Pereira. **Homens de Caminho: trânsitos culturais, comércio e cores nos sertões da América portuguesa. Século XVIII**. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2012.
- MORAES, Cristina de Cássia Pereira. **A Vila com Eira e Beira: a ocupação e fixação de homens e mulheres no Sertão Dos Guayazes**. ANPUH – XXII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – João Pessoa, 2003.
- SANTOS, Fabricio Lyrio. **A "civilização dos índios" no século XVIII: da legislação pombalina ao "Plano" de Domingos Barreto**. *Rev. Hist. (São Paulo)* [online]. 2014, n.170.
- SOUSA, Marina de Melo e. **Reis negros no Brasil escravista. História, mito e identidade na festa de coroação de rei congo**. BH: UFMG, 2002.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. **O império asiático português - 1500-1700: uma história política e econômica**. Lisboa: Difel, 1995.

“Desenhando uma assistência à Maternidade e Infância em Goiânia (1937-1945)”

*Lara Alexandra Tavares da Costa*¹¹⁷

Goiânia, uma cidade em construção

Desde 1930, o desejo por parte de grupos políticos pela mudança da capital, estava ligado aos discursos sanitaristas e aos interesses de grupos políticos (chamados de mudancistas) que condenavam a Cidade de Goiás como insalubre e imprópria para viver. Mas, o que se transcreveu após a construção e mudança da capital, até os anos 50, foi o erigir de uma cidade que não possuía sistema de saúde, centro de saúde ou hospital público. O sistema de saúde inicialmente foi criado a partir da filantropia, com participação de civis e de iniciativas de associações independentes. A exemplo, A Associação de Proteção à Maternidade e à Infância, fundada em 1941.

Destacamos a figura de Gercina Borges, esposa de Pedro Ludovico que por meio das Conferências Vicentinas¹¹⁸ fundou antes do batismo cultural da cidade a primeira Santa Casa de Misericórdia do estado. A primeira reunião aconteceu em 1937, as conferências ocorreram inicialmente em sala improvisada na Assembleia Legislativa e participavam das reuniões pessoas ligadas a política goiana, predominantemente, homens e representantes da Igreja Católica.

Se não houve nos planos do interventor Pedro Ludovico construir hospitais e outros aparatos de saúde, por outro lado um sistema de assistência foi desenhado na primeira década, para ofertar saúde e socorro aos mais necessitados. A necessidade desses serviços se deu pela crescente população a margem da pobreza e da vida insalubre, algo não previsto nos projetos de Pedro Ludovico. O fluxo migratório de operários que edificaram a cidade seria seu primeiro empasse. Segundo Lena Castello,

Não se tornara realidade, contudo, a utopia da cidade ideal, *locus* privilegiado da saúde, onde as melhores condições de higiene e o convívio com a natureza seriam parte do cotidiano. Esses objetivos foram postergados, com a priorização da irreversibilidade da cidade, em sua feição edificada, até mesmo como condição para a manutenção do poder em mãos do grupo político que a idealizara (FREITAS, 1999: 281)

Concordamos com Freitas, que o discurso tão fortemente entonado pelos mudancistas perde espaço para no fim ser criada uma cidade com traços de modernidade a exemplo as avenidas

¹¹⁷ Nível: Doutorado- PPGH/UFG. Linha de pesquisa: Fronteiras, Interculturalidades e Ensino de História. Orientadora: Dra. Cristina de Cássia P.Moraes. Pesquisa financiada com bolsa pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás/FAPEG.

¹¹⁸ A Sociedade São Vicente de Paulo foi fundada no início do século XIX, em Paris, pelo jovem estudante Frederico Ozanam (1813-1853), com o objetivo de promover o conforto espiritual e o auxílio aos pobres por meio de visitas e donativos. (SOUZA, 2010, p.31)

arborizadas e o estilo art deco dos edifícios, mas que pouco mudou a sua situação sanitária. O momento atual, pós 30, Governo Getúlio Vargas, foi favorável e que muito influenciou a institucionalização e interiorização de algumas políticas, mas não foi possível ainda identificar um sistema estadual de serviço de saúde que contemplou as diretrizes nacionais de um sistema sanitário consistente no combate endêmico e na promoção da saúde da população.

São questões ainda não aprofundadas pela historiografia goiana revelando uma notável ausência em analisar como se desenvolveu a assistência em Goiás e qual modelo prevaleceu, considerando as influências da política nacional e as especificidades locais. Destacamos como referência ao tema o capítulo citado anteriormente “Goiânia: locus privilegiado de saúde”, Freitas (1999), que realizou uma importante discussão para além da construção de uma cidade moderna evidenciando as questões de saúde da jovem capital, apresentando dados sobre as dificuldades sanitárias e do corpo médico nas primeiras décadas. Mesmo obras recentes como “Patrimônio Cultural da saúde em Goiás (2017)” e “Escritas da saúde e das doenças. Escritas contemporâneas (2022)”, não incluem pesquisas sobre o tema no dado recorte, reafirmando o lapso historiográfico. Trata-se de pensar os sistemas ou modelos de assistências compreendendo sua forma específica, local e sua articulação com elementos culturais e sociais. A partir dessas questões pontuais, desdobrar a análise em questões maiores como o desenvolvimento de Goiânia, a influência ou ruptura do pensamento religioso cristão nas obras de assistência e na criação de um sistema de assistência voltado para atender a população local.

O desejo de perceber melhor a institucionalização e interiorização da assistência em Goiânia e seus departamentos, atrelados a figura de mulheres como Gercina Borges, foi um desejo apresentado na conclusão da dissertação de mestrado, um possível desdobramento para outras pesquisas. Pesquisas que buscam a compreensão da infância em seu tempo ainda são um caminho a ser construído considerando seus aspectos sociais, econômicos e culturais que as cercam, observando como esta era vista socialmente. Pensar a infância no seu tempo, significa considerar as permanências e rupturas que produziram o seu significado hoje, de um sujeito de direitos. Para Irene Rizzini e Francisco Pilotti,

Instituições foram erguidas para ampará-las; leis foram formuladas para protegê-las; diagnósticos alarmantes demandaram novos métodos para a sua educação ou reeducação; experiências de atendimento foram implementadas, visitando debelar o abandono e a criminalidade (RIZZINI; PILOTTI,2011:15)

Concerne afirmarmos que pesquisar sobre a infância é por vezes confundir sua existência com construção de instituições e leis que as determinavam e subjugavam seu papel na sociedade como produtora de conhecimento e cultura. No limiar das pesquisas sobre infância, algo é relevante quando as situamos no final do século XIX, após a abolição da escravidão negra no Brasil e um relativo

aumento da pobreza, enxergar a criança pobre enquanto um problema para o desenvolvimento da nação.

Mas foi apenas nas primeiras décadas do século XX que a medicina e a justiça em relação a infância combinaram e ditaram ações políticas. A partir do sistema público e privado, o Estado controlava o dinheiro e as instituições asseguravam das subvenções. Políticos discursavam na tribuna destacando a importância das crianças para o futuro da nação, médicos alertavam sobre seus cuidados reforçando ideias higienistas, filantropos financiavam instituições e projetos que prometiam “salvar” a criança brasileira. Grupos abastados combinavam pensamento republicano que desejavam expurgar o passado colonial de atraso. No entanto, foi no governo de Getúlio Vargas que a temática da infância passa a ser encarada como um problema social de governo que impedia o desenvolvimento de um país moderno e uma nação que caminhava para o progresso.

Legião Brasileira de Assistência

Em agosto de 1942, o governo brasileiro retira sua posição de neutralidade em relação aos conflitos da segunda guerra mundial. A decisão tomada por Getúlio Vargas ocorreu após ataques nazistas a cinco navios brasileiros que levavam matéria-prima e alimentos para a Inglaterra. O evento provocou novas estratégias políticas e a criação de projetos no Brasil incluindo a criação da Legião Brasileira de Assistência, como resposta a situação colocada. O Brasil entra na Segunda Guerra Mundial enviando para Europa um contingente formado em sua maioria por soldados alistados voluntariamente, jovens, pobres e em grande parte analfabetos. Com objetivo de assistir esses soldados e suas famílias, Getúlio Vargas fundou a Legião Brasileira de Assistência¹¹⁹ - também conhecida pela sigla LBA¹²⁰- para seu comando nomeou sua esposa Darcy Vargas para o cargo de presidente de honra. Mesmo fundada com a finalidade de amparo a esses soldados a LBA se constituiu um órgão além do seu propósito inicial, organizando um sistema de assistência alinhado inicialmente as ideias do Estado Novo, atreladas a projetos de colaboração entre público e privado.

Essa relação entre público e privado começa a se desenhar já no início do Estado Novo, no qual o privado era representado pelas obras de benemerência. Podemos citar como exemplo a criação do Conselho Nacional de Serviço Social em 1938, órgão que funcionou como regulador da assistência social no Brasil. Um órgão composto por pessoas ligadas a filantropia, indicadas a assumir diversos cargos do mais alto nível hierárquico. Essa lógica seguiu para diferentes outros órgãos e secretarias fundadas no período do governo Vargas. A Liga Brasileira Contra Tuberculose, Assistência à

¹¹⁹ A Legião Brasileira de Assistência foi fundada pelo Decreto-lei número 4830 e seu primeiro estatuto está arquivado no Ministério da Cidadania em Brasília.

¹²⁰ Legião Brasileira de Assistência, doravante LBA.

Maternidade e Infância, Departamento Nacional da Criança entre outros eram constituídos por nomes de filantropos. Segundo Maria Luiza Mestriner, “não se trata nesse momento da formação do Estado Social, algo que irá acontecer somente nos anos 80. A Secretaria de Assistência e a LBA, são caracterizadas como ‘ações voluntárias e profissionais no campo da benemerência como assistência social’” (MESTRINER, p.63, 2008).

Darcy Vargas foi uma mulher atuante nas obras de cunho assistencialista, anteriormente esteve envolvida em outras instituições de cunho filantrópico, como a Legião da Caridade em 1930 no Rio Grande do Sul, a Fundação Darcy Vargas (1938) e a Casa do pequeno jornaleiro (1939) ambos no Rio de Janeiro. Apesar do seu envolvimento com a assistência, ela não inaugurava uma prática nova. O trabalho voluntário feminino era algo comum no terreno da assistência ganhando com a LBA uma intenção política emergencial e ideológica equiparada a ideia de unidade, ao convocar as mulheres para o trabalho voluntário. A novidade observada nesse modelo foi a vinculação da imagem da mulher/esposa responsável pelos trabalhos sociais, algo que o Brasil nunca se desvencilhou, também conhecido por “primeiro damismo”.

Atrelar a imagem da esposa Darcy Vargas ao projeto da LBA teve como objetivo reforçar a imagem das mulheres ao papel da assistência. A autora Ana Paula Vosne Martins chama de “cidadania feminina”, uma forma de atribuir um papel social para as mulheres. Segundo MARTINS,

Essa cidadania, de perfil bastante conservador, também se fez presente em outros contextos políticos, como o Estado Novo salazarista, a Itália fascista e a Espanha franquista. Esses regimes tiveram apoio considerável das mulheres organizadas em associações muito semelhantes à LBA, que se sustentaram na ideia da participação política das mulheres a partir daquilo que as habilitava para a intervenção social: a capacidade de cuidar com a qual a natureza as dotou. (MARTINS, 2011, p. 16).

Os homens ocupavam grande parte dos postos de trabalho antes da guerra, sendo as mulheres “convocadas” a exercer seu papel patriótico, preenchendo espaços desocupados por estes enviados para o front. Essa participação das mulheres no período da Segunda Guerra esteve nas fábricas, na produção de alimentos, materiais bélicos e insumos, assumindo cargos de secretariado e telefonista, como cuidadoras e enfermeiras na área da saúde e no trabalho filantrópico arrecadando roupas e alimentos para os soldados. Embora esse movimento ocorra mais claramente na Europa, percebemos aqui no Brasil algo em menor escala concentradas na LBA, sendo esse o órgão que organizou, convocou e preparou a mulher brasileira para preencher alguns desses papéis ausentes. Na LBA as mulheres faziam curso de comunicação morse, secretariado, enfermagem e cuidadora, escreviam cartas aos soldados, costuravam roupas e cobertores, arrecadaram zinco, estanho e borracha para confecção de armas.

A partir da década de 30, com Getúlio Vargas no poder, as políticas de assistência são marcadas por ações mais centralizadoras, passando o Estado ter maior participação. A instituições

filantrópicas ainda presentes nesse momento, são apresentadas como parceiras da política nacionalista que reforçava o nome de “serviço social” evitando serem chamadas de caridade. Essa parceria entre o público e privado permaneceu por longos anos, um assistencialismo como arma e estratégia política, que apoiado pela filantropia se confirmou excludente. A LBA, foi uma instituição que organizou e representou essa política centralizadora, tornando relevante estudá-la no seu microcosmo para assim analisar seu papel na assistência a infância em Goiás.

Apesar da LBA ser criada em momento político militar, de grande apelo nacionalista, no seu Estatuto de fundação é possível perceber outros objetivos, ações voltadas para organização de um serviço de assistência em todo país, destacando a proteção a maternidade e a infância. Com o final da guerra em 1945, a ordem foi pela continuação dos trabalhos de assistência e a permanência da colaboração das “legionárias” mulheres espalhadas por todo país que exerciam trabalhos voluntários em nome da LBA¹²¹. Depois de ter seu estatuto reformulado os trabalhos da LBA estiveram voltados principalmente para a assistência a infância pobre, nos projetos de merenda escolar, vacinação, no combate a doenças, nas campanhas de aleitamento materno entre outras. Outro papel importante assumido pela LBA, foi o de encaminhar subsídios a instituições que atendiam os mais desfavorecidos, além de visitar constantemente as famílias que necessitavam de ajuda material.

Em Goiás, o convite para presidir e criar a comissão estadual da LBA foi feita a Gercina Borges primeira-dama do estado. Gercina Borges era conhecida por sua atuação nas obras de assistência na Santa Casa de Misericórdia em Goiânia e por ter grande influência nas resoluções dos problemas de cunho social na nova capital, além de angariar fundos para outras obras de assistência, saúde e educação. Uma das obras de destaque realizadas por ela em Goiânia foi a Vila Cristo Redentor, um conjunto habitacional financiado pelo governo aos trabalhadores que fizeram parte da construção de Goiânia e não tinham moradia. Embora, sua atuação para a fundação da Santa Casa assim como as obras que ali contribuía são as que lhe atribuíram o nome de “mãe dos humildes”.

O papel das mulheres na assistência

O campo da assistência dialoga com diferentes áreas das ciências sociais e com diferentes conceitos como gênero. Neste trabalho, o grande desafio é compreender a relação entre Estado, assistência e mulheres, conceitos estes distintos, mas presentes no processo da interiorização da assistência. Assim posto, gênero é construído nas relações de poder estabelecendo seus valores simbólicos, conforme Joan Scott (1990). É importante destacar que para a Scott, não se trata de usar

¹²¹ A LBA era uma instituição com uma hierarquia prevista no seu estatuto. Faziam parte desse organograma representante do comércio e industriais nos cargos de chefia e grande representatividade, cargos administrativos preenchidos geralmente por mulheres e médicos higienistas além dos cargos técnicos de enfermagem e assistente social.

gênero apenas com uma palavra que possui um significado gramatical, pois isso não é suficiente para estabelecer a dinâmica social do lugar e como esta produz conhecimento histórico (SCOTT:1990). Para ter valor de categoria analítica, ao utilizar gênero, corroboramos com SCOTT, pois, é necessário estabelecer sua relação com os conceitos de família, Estado e política sendo possível questionar os paradigmas históricos por ela produzido.

Ao aceitar o convite para presidir e organizar a Comissão Estadual da LBA em Goiás, Gercina Borges de imediato convocou a participação de outras mulheres por todo território goiano para fundarem em seu município comissões municipais. Segundo consta na Revista Oeste¹²² - importante meio de notícias do governo -, houve grande adesão desses municípios e respectivamente de figuras femininas de maior expressividade social como representantes destes postos. O chamado feito pela própria Gercina Borges, como primeira-dama convocando outras mulheres com prestígio político, estabeleceu o papel destas como agentes das questões de assistência em sua localidade.

No período da guerra, ainda segundo dados da Revista Oeste¹²³, a frente do trabalho em Goiás assume diferentes postos, sendo no princípio o cadastro de familiares de soldados e o amparo a estas, seja em forma de subsídios (medicamentos, comida, roupa, nunca dinheiro). A situação das famílias era acompanhada por “visitadoras sociais”, mulheres casadas ou solteiras que compunham o quadro de voluntárias na LBA. Além de prestar socorro as famílias de soldados enviados ao *front*, o órgão estadual e as comissões municipais ofertavam cursos para mulheres interessadas em assumir postos na defesa nacional, como cursos de Samaritanas Socorristas e de comunicação para substituir os servidores de postal telégrafos que foram convocados. Os cursos eram ofertados em Goiânia e em outras comissões municipais como Morrinhos e Anápolis. Segundo dados compilados na Revista Oeste¹²⁴ só na capital o curso de comunicação tinha 160 alunas matriculadas.

A convocação dessas mulheres, eram redigidas nos principais jornais de apoio ao governo ou na própria Revista Oeste e levavam o nome da primeira dama Gercina Borges,

Pela coluna brilhante de nossa querida revista OESTE, lanço um apelo às senhoras e senhoritas goianienses, para que se alistem como voluntárias da Pátria, nesse corpo de visitadoras que vamos organizar, e através do qual, controlando mais eficiente serviço de assistência, poderemos amparar melhor aqueles que realmente reclamam a nossa proteção. (ORIENTE, 1980:116).

Nota-se no discurso a intenção de organizar um serviço de assistência e não apenas a prestação de um suporte emergencial para os combatentes e suas famílias, o que virá ocorrer ao final da guerra, a atuação da LBA irá se estender nas décadas seguintes sendo extinta em 1995 e substituída por outro projeto. Por ser um órgão com anos de atuação é possível compreender suas diferentes frentes de

¹²² Revista Oeste. Ano II. Abril de 1943, número 4, página 117.

¹²³ Revista Oeste. Ano II. Junho de 1943, número 5 página 225.

¹²⁴ Idem.

atuação e seu papel na construção da história da assistência no Brasil e por conseguinte em Goiás. Trata-se de um órgão que criou um modelo a ser seguido por mulheres que atuaram pelo bem-estar da sociedade em consonância as políticas estabelecidas pelo governo.

Ao explorarmos essa instituição enquanto objeto de pesquisa, torna-se necessário perceber a atuação da sua presidente de honra Gercina Borges e como esta transitava na esfera política, aclamada publicamente de “emérita mulher”. Para Michele Tupich Barbosa,

O protagonismo das primeiras damas é abordado na historiografia como um papel secundário, um percurso permitido às mulheres em decorrência do papel principal dos Presidentes, Governadores e Prefeitos. O primeiro-damismo refere-se à atuação de muitas mulheres, que em virtude do casamento, ligaram-se ao universo político através dos mandatos de seus cônjuges e, por consequência desse elo, foram-lhes designadas funções femininas (BARBOSA, 2017:57).

Esse apagar historiográfico sobre o protagonismo das “primeiras damas” também ocorre na história de Goiás. Embora haja uma historiografia consolidada sobre a construção de Goiânia, não há uma sobre a atuação dos serviços de assistência consolidados na capital. A obra de Esther Barbosa Oriente é a única referência que buscou dar nomes as mulheres envolvidas na filantropia e aos trabalhos pioneiros de Gercina Borges, no entanto sua pesquisa não estabeleceu uma categoria analítica entre família, Estado e política, sendo a obra apenas compilações das atas de reunião da Associação São Vicente de Paula e da LBA. Relação essa tão necessária conforme enfatizou Joan Scott (1990), para compreender e questionar os paradigmas históricos existentes.

Desde o governo de Pedro Ludovico e a construção da nova capital, Gercina Borges esteve a frente dos assuntos de cunho social. Sua atuação na LBA se deu desde a criação da instituição em 1942 até o ano de 1961. O ano de 1942 é um marco para história de Goiás, em que ocorreu o batismo cultural da cidade de Goiânia, inúmeros eventos comemorativos consagraram esse momento, de uma cidade pronta administrativamente para ser a nova capital do centro do país. De 1942 a 1961 é possível perceber a atuação de Gercina Borges no comando da LBA bem como estabelecer os papéis complexos que esta desenvolveu durante esses dezenove anos. Segundo Oriente, Gercina Borges esteve a frente dos problemas sociais em Goiânia e posteriormente em todo estado, “a emérita mulher teve atuação positiva, incansável nas realizações, graças a providência divina que a iluminou em todos os seus atos, principalmente no setor assistencial” (ORIENTE,1981:27).

Gercina Borges não era a única, um grupo seleto de mulheres exerceram um importante papel na interiorização da assistência. Geralmente essas mulheres eram casadas com homens que exerciam a vida política. Elas assumem o papel de serem modelos da mulher esperada socialmente. Eram constantemente “convocadas a servirem a pátria” colaborando nas campanhas criadas pela LBA. As mulheres solteiras assumiam o cargo de “visitadoras sociais” já as mulheres com maior influência assumiam cargos de “madrinha” ou “diretora de honra” de campanhas maiores ou estabelecimentos

de assistência, como o Preventório Afrânio Ribeiro e as Comissões Municipais da LBA. Seguia-se uma lógica do público e privado na assistência, na qual a mulher cuida da família e homem trabalha, os homens cuidavam da política enquanto a mulher cuidava da saúde e do bem-estar da criança. Mulheres como Gercina Borges assumiram a liderança e o papel de influenciar outras mulheres sendo não só um modelo a ser seguido como também exercendo seu protagonismo e influência política.

Ana Paula Vosne Martins, em seu trabalho nos propõe a compreender a construção histórica do “cuidar”, palavra essa que carrega as marcas das relações de gênero. Esse cuidar foi delegado desde o princípio para as mulheres, porém ganhou outros significados durante seu processo construtivo quando este passou a estar relacionado com a política,

Com o envolvimento das mulheres no movimento reformista e a sua valorização moral, ocorre um desdobramento político e ideológico da filantropia cuja influência foi bastante significativa na formulação das políticas de gênero conduzidas pelos Estados liberais a partir da segunda metade do século XIX e especialmente no começo do século XX. Trata-se do maternalismo. Esse desdobramento não se deu do mesmo modo nem ao mesmo tempo nos países ocidentais (MARTINS, 2011:22)

Segunda a autora, ocorreram críticas por parte de historiadoras feministas em estudar a participação das mulheres nas obras de assistências, pois segundo estas, as instituições faziam parte do sistema que reproduzia uma ideologia sobre a posição subalterna das mulheres na dinâmica social (MARTINS, 2011). Por isso, é necessário apropriar-se de uma nova discussão que irá aprofundar a relação entre a maternidade e a assistência. O maternalismo é um conceito fundamental para análise daquele momento marcado pelo ativismo feminino que buscava retirar as mulheres do privado e colocá-las no público.

Algumas mulheres, como Gercina Borges legitimava seu papel nessa linha entre privado e público. Para Maria Martha de Lune Freira (2009) é necessário realizar uma análise que busca ir além da visão empobrecida da mulher enquanto sujeito passivo, mas sim perceber as relações que esta estabeleceu. Assumindo a maternidade como parte de sua missão civilizadora e patriótica, pois o maternalismo buscou nas bases científicas, nas orientações médicas justificativa para sua atuação social. O movimento maternalista não manteve seus objetivos apenas nos cuidados com a infância, mas buscou na luta feminista pelo reconhecimento do papel social da mulher.

Tratava-se de uso da maternidade enquanto um elemento de grande importância sendo utilizado com viés científico no período varguista. Sem desvirtuar do papel imposto pela Igreja Católica à mulher, a que cabia cuidar dos filhos e da casa, estas agora na sua posição de prestígio social, eram autorizadas por meio das obras sociais garantir uma melhor condição de saúde as mulheres e seus filhos. Não se tratava de escolhas individuais, as mulheres que atuavam na assistência tinham introjetadas seu dever cívico e até patriótico. Para isso, foi sendo cunhado um significado ao conceito de “mãe moderna”.

A autora Yasmin Vianna Bragança, no explica que “A função feminina não estava restrita à mera reprodução, mas também a diversas outras responsabilidades, como a amamentação, a alimentação saudável e a higiene do lar, ou seja, tudo que estivesse relacionado à criação de indivíduo saudável” (BRAGANÇA, 2020:70). Cabia então, orientadas pela racionalidade médica, por meio das obras de assistência, como os postos de puericultura e as maternidades, moldar a “mãe” desejada pelo Estado Novo.

A puericultura

A puericultura foi um termo usado pela primeira vez em 1865 pelo médico francês Caron, sendo um termo conhecido e usado por outros médicos no final do século XIX. Trata de um conjunto de regras que dizem respeito à saúde. Seu maior objetivo é falar por meio desse conjunto de instruções, diretamente com a mãe sobre os cuidados com sua criança. Foi por meio da puericultura que se difundiu que a morte prematura, ou os óbitos infantis eram consequências da falta de conhecimento e informações e não apenas dos recursos disponíveis a cada família.

Deve-se ao médico Moncorvo Filho¹²⁵ a divulgação do conhecimento da puericultura no Brasil, sem prejuízo ao que ocorria em países como a França, onde as questões de higiene eram amplamente discutidas e aplicadas. Embora ela ganhou espaço apenas quando as discussões sobre a saúde da infância se acentuam, no caso os elevados índices de mortalidade. O movimento pró-infância e as associações de assistência à maternidade e infância são responsáveis pelas primeiras ações.

Estabelecida a sua significância ao conhecimento médico, a puericultura foi se constituindo como um importante conhecimento a ser amplamente compartilhado. Por isso, encontramos de forma diversificada em diferentes meios, escolas, entidades filantrópicas e em instituições organizadas pelos médicos e principalmente nos jornais.

A puericultura fez parte de extensão da política Vargasista, que por meio da publicidade buscou a educação dos corpos e da população. Criou-se um modelo e comportamento a serem seguidos por meio dos periódicos publicados mensalmente pelas comissões estaduais, quanto nas campanhas gestadas pela LBA. O Boletim publicado mensalmente buscava transmitir as questões específicas de cada localidade, divulgava dados, mas também seguiam orientações da comissão nacional. A Puericultura e a Pediatria estavam presentes em cada edição do Boletim, assim como as ideias eugenistas partiam de um saber médico de uma raça forte e saudável.

¹²⁵ Carlos Artur Moncorvo Filho (1871-1944). Filho de Carlos Arthur Moncorvo de Figueiredo, primeiro especialista em medicina pediátrica no país, seguiu os passos do pai. Realizou grande campanha em defesa da criança e da raça e fundou em 1899, o Instituto de Proteção e Assistência à Infância do Rio de Janeiro, instituição que se tornou modelo na assistência à maternidade e à infância no país na época.

Em Goiás, até 1948 foram construídos 18 postos de puericultura no Estado de Goiás, por iniciativas da LBA e da Associação de Proteção à Maternidade e à Infância. Os postos de Goiás, Itaberaí, Anápolis, Morrinhos, Rio Verde, Taguatinga, Pedro Afonso, Niquelândia, Formosa, Buriti Alegre, Ipameri, Pires do Rio e Natividade foram criados com ajuda do Governo do Estado, em terreno cedido pelo município, que não dispunham de nenhuma entidade e auxílio. Já os postos Goiânia, Porto Nacional, Luziânia foram fundados pela Campanha da Redenção da Criança, gestada pelo governo federal.

Eram oferecidos nos postos uma prática preventiva à gestante e à criança, puericultura prévia e pré-natal. A primeira consulta no Consultório Pré-natal e a segunda no Posto de Higiene Infantil, todos localizados no posto de puericultura. Também era realizados cursos no Lactário do posto de higiene infantil. Exames periódicos as crianças de 0 a 2 anos para acompanhar seu desenvolvimento, cursos para gestantes e mães ensinando os preceitos de puericultura e normas de higiene. Funcionava também nos Postos de Puericultura uma clínica pediátrica. Os postos ofertavam assistência médica, farmacêutica e alimentar para os reconhecidamente necessitados, além do atendimento médico periódico, realizado por meio de consultas e exames e prescrição de medicamentos para as doentes. Todo posto contava com um médico para higiene infantil, outro para pré-natal e uma visitadora sanitária.

Conclusão

A escrita deste trabalho se deu na busca de demonstrar os alcances que a nossa pesquisa de doutorado está percorrendo. Tem sido um grande desafio embora consideramos ser possível analisar o processo de institucionalização e interiorização da assistência sobre o âmbito federal, estadual e municipal, bem como das agências filantrópicas, devido há uma dinâmica de cooperação entre as duas instâncias percebidas nos documentos. Ou seja, um sistema que funcionava em harmonia subordinado aos discursos de uma política centralizadora e de um projeto modernizador. Trata-se, portanto, de localizar o papel que a política de assistência goiana representava nesse sistema que era de âmbito nacional.

O papel desempenhado pelas chamadas “damas de caridade” no âmbito da assistência e da saúde é cada vez mais evidente ao compreendermos que as mulheres e a maternidade são elementos chave para as políticas do governo varguista que também utilizadas em Goiás. Parte desse projeto incluía os postos de puericultura que representavam uma forma de moldar as famílias burguesas e disciplinar a família pobre ditando normas acerca da alimentação, vestuário, atividade física e até sexualidade dos pais, ou seja, tinha um objetivo além da sobrevivência infantil.

Referência

BARBOSA, Michele Tupich. **Sobre mães e filhos:** as políticas públicas de proteção a maternidade e a infância formuladas no Brasil no Estado Novo. 1. ed. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2015.

BRAGANÇA, Yasmin Vianna. “A grande cruzada pela educação, saúde e higiene”: a maternidade científica como elemento-chave durante a Era Vargas. In: FRAGA, André ... [et al]. **Governo Vargas:** um projeto de nação. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2020.

MAGALHÃES, Sônia Maria de. [et al]. **História da saúde e das doenças escritas contemporâneas.** Goiânia: Cegraf UFG, 2022.

MARTINS, Ana Paula Vosne. **Gênero e assistência:** considerações histórico-conceituais sobre práticas e políticas assistenciais. Estado, Filantropia e Assistência. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2011.

MESTRINER, Maria Luiza. **O Estado entre a Filantropia e a Assistência Social.** 4a edição. São Paulo: Cortez, 2008.

MORAES, Cristina; FREITAS, LENA; SOUZA, Rildo (Orgs). **Patrimônio cultural da saúde em Goiás:** instituições hospitalares, assistências, de ensino e de pesquisa. Goiânia: Editora UFG, 2017.

FREIRE, Maria Martha de Luna. **Mulheres, mães e médicos:** discurso maternalista no Brasil. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.

FREITAS, Lena Castello Branco Ferreira de. Goiânia: locus privilegiado de saúde. In: FREITAS, Lena Castello Branco Ferreira de. **Saúde e Doenças em Goiás – A medicina possível.** Goiânia: Editora UFG, 1999.

ORIENTE, Esther Barbosa. Dona Gercina a mãe dos pobres. Goiânia. Editora Oriente, 1981.

PARADA, Maurício Barreto Alvarez; MEDEIROS, Helber Renato Feydit de. Puericultura e políticas públicas de assistência à maternidade e à infância (1930-1945). **Anais do XIV Encontro Regional Anpuh-Rio.** Memória e Patrimônio. Rio de Janeiro, 2010.

RIZZINI, Irene; PILOTTI, Francisco (Orgs.). **A arte de governar crianças.** A história das políticas sociais, da legislação e da assistência à infância no Brasil. 3a edição. São Paulo: Cortez, 2011.

SCOTT, Joan. W. **Gênero:** Uma Categoria Útil para a Análise Histórica. Traduzido pela SOS: Corpo e Cidadania. Recife, 1990.

Edificação e incorporação social da Casa de Câmara e Cadeia na Cidade de Goiás (1824-1850)

Ruan Lucas Marciano¹²⁶

Introdução

O presente artigo busca relacionar a Casa de Câmara e Cadeia, aos meandros de sua formação e atuação no século XIX, como base principal de reclusão de sujeitos marginalizados na Província de Goyaz. Dentre esses processos, as Cadeias no século XIX, são debatidas correntemente pela historiografia brasileira, como já apontou Bretas (1991). Tais aspectos podem ser suplantados pela elevação das dinâmicas sociais resultantes ainda do século XVIII; ou seja, além da permanência da escravidão, mesmo que guiados conceitualmente pela Constituição de 1824, o século XIX, esteve submerso nas produções de controle de escravizados e livres. Para o segundo grupo, aponta Bretas (1991: 51), a intensificação e projeção sobre seu corpo que se “originou da necessidade de controle sobre os trabalhadores livres, uma função que não era executada [...] durante a escravidão”; ao primeiro, a permanência das práticas escravistas e a intensificação dos dispositivos que cerceavam suas vidas. É o início das distinções, diz Ferreira (2009), “um Império livre e uma liberal constituição”, mas de uma intensa “distinção entre pessoas de maior ou menor qualidade” (*Idem*: 165).

Previamente, abordaremos a formação genealógica da Casa de Câmara e Cadeia, enfatizando os discursos circundaram seu planejamento e construção. Tal destaque é necessário pois sua atuação como dispositivo de controle institucionalizado, se inicia ainda no século XVIII, que porventura se estende ao XIX, testemunhando crivagens sociais distintas. Equidistante à sua formação, a Casa de Câmara e Cadeia esteve conjuntamente em momentos distintos da História brasileira e goiana, pois no século subsequente à sua construção, em 1766, está inserida em dinâmicas de controle diretamente estabelecidas pelo Império, ao mesmo passo que retem perspectivas distintas regionalmente. Por fim, fora apresentada parte dos usos da Casa de Câmara e Cadeia, bem como sua interrelação com as demais instituições de fomento ao controle dos sujeitos marginalizados pela elite goiana.

¹²⁶ Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História UFG. Bolsista FAPEG. Orientador Prof^o Dr. Cristiano Nicolini.

Edificação

A Casa de Câmara e Cadeia esteve entre os principais debates políticos da formação de Vila Boa de Goyaz, no século XVIII. Em 1736, o então Secretário do Conselho Ultramarino, Manoel Caetano Lopes de Lavre, solicitava a designação de um “lugar para se edificarem a Caza de Camara, e das audiências, e Cadeas”¹²⁷. A construção fora o epicentro da formação urbanística da Cidade de Goyaz, sendo estabelecidas casas, ruas, entre outros elementos, no entorno da Casa de Câmara e Cadeia.

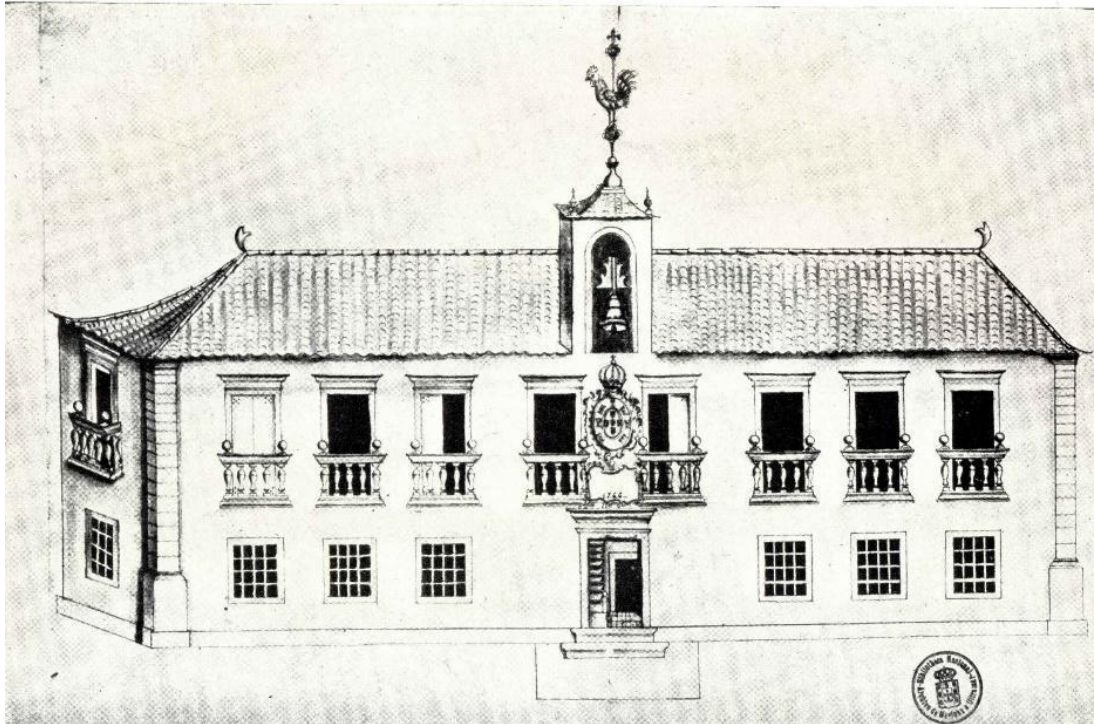
Os anseios da colonização luso estavam alicerçados no estabelecimento do controle mercantil e exploratório das minas auríferas. Isso indica, ao menos em parte, a urgência de construções como a Cadeia no Arraial. Camarinhas (2016: 71) aponta que esse movimento direcionado às construções foi efeito da “proto-burocratização” da coroa portuguesa no século XVIII. Apesar das práticas punitivas se basearem diretamente nas Ordenações Filipinas, a pouca confiança nos bandeirantes no que tange a arrecadação de impostos e do controle territorial, dera margem para entrada de indivíduos letrados representantes da Coroa portuguesa; além de tais aspectos, “as oportunidades de carreira” para indivíduos vindos de Portugal e “naturais que ingressaram na carreira das letras” (*Idem*: 71), proporcionaram aberturas e ferramentas para a ampliação judicial nas colônias.

A edificação da Cadeia se efetivou no ano de 1766, no qual Antônio Jozé Araujo e Souza, Intendente da Comarca, discursou pelo ofício de “Rendimento Real”. Souza expunha que: “Acha-se completa a obra da Cadeya desta Villa e dizem ser a mais forte, que se acha em Minas, e com todas as comodidades precisas em forma, que dela se podem conservar presos com segurança, sem aquela multidão de ferros”¹²⁸. No mesmo documento o Intendente se refere a suposta tranquilidade da Vila; em simetria, expressa os diversos conflitos entre colonos e gentios resultantes da invasão e expansão territorial do primeiro grupo. Desse modo, a tranquilidade aferida pelo representante da Coroa expressa elementos contraditórios e representam bem o intuito extensor dessas “novas” instituições repressivas em território goiano. A tranquilidade, portanto, fora mais um elemento de demonstração do “efetivo” serviço prestado à coroa que uma análise conjuntural do local.

¹²⁷ Manuscritos avulsos da Capitania de Goiás existentes no Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa-Portugal. Coord. José Mendonça Teles et al. GYN:Sociedade Goiana de Cultura/IPEH-BC, 2001. Doc. nº 26, 11 de fevereiro de 1736, Provisão Régia de D. João V, dispondo sobre a criação de uma Villa para sede das Minas de Goyaz.

¹²⁸ Carta de ofício expedida por Antonio Jozé de Araujo e Souza. Documentos manuscritos avulsos da Capitania de Goiás existentes no Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa-Portugal - Doc. nº 1370. Projeto Resgate de Documentação Histórica “Barão do Rio Branco”. MinC/Sociedade Goiana de Cultura/Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil-Central.

Figura 1: Fachada da Casa da Câmara de Goyaz (1766).

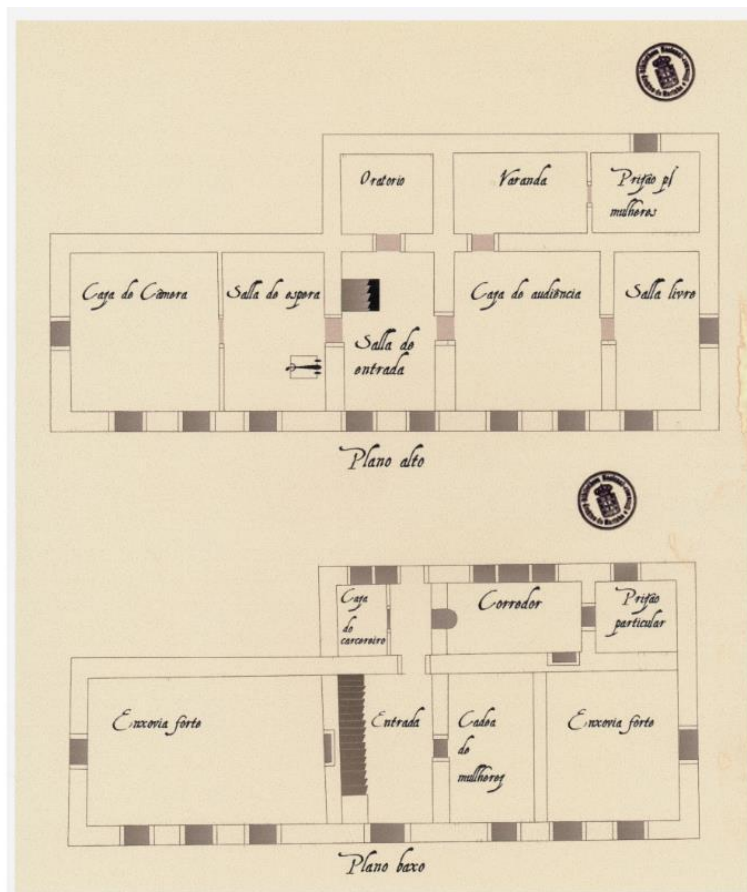


Fonte: Arquivo Histórico Colonial, Lisboa. Disponibilizada pelo Museu das Bandeiras (Muban)

A edificação da Casa Câmara e Cadeia pretendia obedecer ao padrão formulado pela Coroa portuguesa (ver figura 1), o então planejamento resultou em uma edificação de dois planos – *Plano alto* e *Plano baixo* – conferiria elementos judiciais, da câmara e carcerários. Parte desse cuidado à planta pode ser relacionado àquilo que Júnior e Barbo (2011: 6) nomearam de “temor ao poder real”; é provocante notar que grande parte da estrutura inicial da Instituição se manteve ao longo dos séculos XVIII, XIX e primeira metade do XX; porém é preciso conceber que esse elemento não expressa apenas características de permanência, mas significa que a Cadeia fora “testemunha” de elementos históricos singulares e de conjunturas específicas que merecem a atenção de pesquisadores das relações sociais e de poder. Possivelmente, essa estrutura compunha um espaço representativo e servia para o propósito de “temor” à coroa no século XVIII e XIX, mas não anula o intenso processo de mudança ocorrida nesses períodos.

Como observado acima, o funcionamento ao menos nos séculos XVIII e XIX, fora baseado na divisão entre *Plano Alto* e *Plano Baixo* da Instituição. O primeiro espaço era destinado a atuação Judiciária e da Câmara da província no século XIX, portanto julgamentos e demais ações burocratizadas eram realizadas acima dos espaços destinados aos presos e ao carcereiro – o *Plano Baixo* – (ver figura 2).

Figura 2: Planta da Casa de Câmara e Cadeia, enviada anexa à carta do ouvidor-geral de Goiás à Coroa portuguesa.



Fonte: Arquivo Histórico Museu das Bandeiras (Muban).

Os discursos, assim como sua edificação, foram baseados na extensão do poder Colonial sobre o território. A Casa de Câmara e Cadeia é então uma possibilidade de angariar resultados que beneficiassem a exploração e domínio territorial do Sertão. Podemos observar isso nas consequências que essas instituições representantes da coroa trariam aos espaços ocupados por elas; Vidal (2009: 250) aponta que “O que está em jogo nesses tempos de nascimento e nessas terras de fronteira são a definição e controle do campo disputado do político”. Desse modo, a edificação de instituições como a Casa de Câmara e Cadeia fora responsável também pelo poder político, a partir da mudança de status de Arraial para Vila¹²⁹.

Reservamos as linhas acima como demarcação genealógica da instituição, por se relacionar aos caminhos traçados pela pesquisa, esses apontamentos são significativos pois prenunciam a figura performática e repressiva do que virá a ser a Casa de Câmara e Cadeia no século XIX.

¹²⁹ Sobre esse aspecto, Vidal afere que: “Ela está igualmente, em contato regular com a capital da capitania à qual pertence, como com Lisboa – os oficiais municipais podem se dirigir diretamente ao rei na busca de soluções para conflitos específicos. É na Vila que se encontram os representantes da Coroa, como ouvidor (magistrado e encarregado da justiça em segunda instância), os soldados das tropas regulares e, nas regiões de mineração, o superintendente, funcionário que controla a distribuição de terras auríferas. As Câmaras também são encarregadas de realizar a cobrança de impostos sobre o ouro, que se trate do sistema de capitação (de acordo com o número de escravos de cada proprietário) ou do quinto (retirada da quinta parte do ouro fundido na Casa de Fundição) (VIDAL, 2009: 254).

Mudanças punitivas e incorporação do controle

As produções historiográficas que discorrem quanto as prisões no século XIX, ressaltam pontos valorosos desses espaços. Porém, debruçar sobre esses organismos sociais é se deparar com particularidades regionais e locais, transparecendo diferentes possibilidades de análises e pesquisas historiográficas. Isso ocorre tanto pelas direções tomadas pelo Império brasileiro quanto pelo despontamento político regional. Ao longo do texto, veremos que as dinâmicas foram dispostas pela conjuntura imbricada por mudanças políticas e administrativas; em paralelo a essas condições, as províncias externaram usos singulares do arcabouço judicial e legislativo no qual garantia autonomia dos líderes políticos desses locais.

Parte dessas relações singulares fora exercida por influência do Ato Adicional de 1834, como aponta Gonçalves (2016: 31). Como efeito do Ato Adicional, as províncias efetivaram “dentre outras coisas, a existência de Assembleias Legislativas em cada uma das províncias com faculdade de aprovar leis” (*Idem*). Cabia, portanto, aos líderes políticos locais a liberação de orçamentos, reformas, entre outros recursos destinados às prisões¹³⁰. Outro fator que contribuiu com a direção tomada para a administração das cadeias está relacionado nos dispositivos de controle estrangeiros, Gonçalves (2016: 32) afere que “é possível pensar que a própria reformulação elaborada no Ato Adicional tenha tido também inspiração norte-americana”, principalmente no que se refere às divisões provinciais que, doravante, se relacionam aos preceitos centrais do Império, mas concedeu autonomia administrativa desses elementos.

O Ato Adicional integrou um intenso processo de mudança punitiva e criminal iniciada pela Constituição de 1824, a qual expressou singularidades e disputas intrínsecas às conjecturas do período Imperial. Das derivações da Constituição, o Código Criminal do Império, de 1830, pode ser considerado o mais expressivo no que tange às mudanças de leis do período supracitado. Dentre suas particularidades, a Constituição fora crivada pelo debate que circundava a criação de um Código Civil brasileiro, Ferreira (2009: 166) discorre que o entrave principal da Constituição estava inserido na perspectiva política do Império. A cidadania a partir de 1824, citada no texto constitucional, fora limitada pela prática escravagista que permaneceu até meados do fim do Império, segundo o autor ela “não era, no texto da lei, sinônimo de plenitude de direitos políticos” (*Idem*) porque restringia grande parte da população das decisões políticas. Com efeito:

¹³⁰ Além dos elementos mencionados, o Ato Adicional de 1834 conferia que “Outras atribuições se tornaram específicas da esfera provincial, como a divisão civil, judiciária e eclesiástica da província; a instrução pública; força policial; as obras públicas, incluindo a estrutura viária da província (estradas, navegações), as casas de socorros públicos e conventos; entre outros. Com relação à estrutura prisional, cabia à província decidir sobre a construção de casas de prisão, de trabalho ou de correção, e sobre seu regime de funcionamento” (GONÇALVES, 2016: 32).

Aqueles que um dia foram escravos e tornaram-se libertos, juntamente com todos os livres que não possuíam renda líquida anual de 200 mil réis por bens de indústria, raiz, comércio ou empregos, e ainda, os criminosos pronunciados, não poderiam votar nas eleições para deputados, senadores e membros dos conselhos de províncias, conforme o artigo 94 (FERREIRA, 2009: 166).

Apesar de versar quanto a formação da noção cidadã, o Império não renegou as práticas ligadas à exploração da mão-de-obra escravizada. Com influência direta dos liberais, a promulgação da Constituição, de 1824, e dos Códigos Criminais do Império, de 1830, a permanência da escravidão tornou-se um traço particular do liberalismo brasileiro no século XIX. De acordo com Ferreira (2009: 166) esse caráter esteve veementemente externado pelos próprios pensadores do liberalismo brasileiro, como no caso de Rebouças que “argumenta que não havia teoricamente, na interpretação de Rebouças, uma contradição entre ser liberal e não deixar de ser escravista” (*Idem*). Costa (1987: 127) depreende que essa postura pretendia “conciliar a liberdade com a ordem existente, isto é, manter a estrutura escravista de produção, cercear as pretensões democratizantes”; ou seja, mesmo com mudanças expressivas no *modus* de controle dos sujeitos, a constituição nasce como extensão estratégica de retenção da população marginalizada no período Imperial por parte de pensadores liberais, pois a “desconfiança em relação às camadas populares era tão generalizada na Assembleia quanto o horror a sublevação de escravos” (COSTA, 1987: 128). Nesse sentido, o direcionamento punitivo não só permaneceu cerceando violentamente os corpos escravizados como reinseriria os libertos num novo controle: “Sobre os libertos sempre pairava a suspeita de serem cúmplices em levantes de escravos ocorridos nas mais variadas regiões das Américas” (FERREIRA, 2009: 166).

Diferentemente do Livro V das Ordenações Filipinas¹³¹, o qual detalhava em boa parte de seus títulos a punição de escravizados utilizado até meados da promulgação dos Códigos Criminais de 1830, o Império brasileiro adotara normativas que foram de encontro com a intensificação da punição à sujeitos escravizados. O efeito maior dessa “necessidade” foi a implementação da lei de 1835, decretada com o objetivo de punir e dar “continuidade” aos títulos 41 do Livro V das Ordenações (FERREIRA, 2009: 171). Objetivando a pena máxima – Pena Capital – aos escravizados, a lei de 1835 foi alterada ao longo do século XIX, mas manteve seu objetivo inicial de incluir àqueles “não cidadãos” no âmbito do controle judicial. Nesse sentido:

¹³¹ Ferreira (2009) aponta que as Ordenações Filipinas foram alguns dos principais regimentos seguidos pelos portugueses na aplicação de penas, especialmente nas colônias. Estende o autor: “Além das variações das demais penas previstas no Livro V – degredos, espancamentos, marcações com ferro em brasa, utilização de tenazes ardentes e outros espetáculos punitivos executados nos pelourinhos sempre localizados em pontos de destaque nas vilas -, segundo a maior ou menor qualidade dos criminosos e de suas vítimas nas execuções das penas de morte, aos “bem-nascidos” era reservado o machado, e aos demais restava a corda, considerada morte desonrosa. Faz-se necessário, entretanto lembrar que a interpretação ressalta aspectos de “desigualdade perante a lei” como característica intrínseca e negativa do Estado no Antigo Regime é tributária, em grande medida, da crítica elaborada ainda no século XIX por membros de tendências liberais e socialistas em suas lutas contra os princípios atribuídos à sociedade que percebeu a Revolução Francesa (FERREIRA, 2009: 162).

É preciso asseverar, contudo, que a lei teve longevidade. Os escravos assassinos de seus senhores, feitores e administradores continuará a subir ao patíbulo até a senhora metade dos oitocentos, quando a prática da substituição da pena de morte pela de galés perpétuas ou prisão perpétua com trabalhos, para condenados ou escravos livres, tornou-se uma recorrência imposta pela intervenção do Poder Moderador, obrigatoriamente ouvido antes das execuções (FERREIRA, 2009: 172)

O intuito dessa breve inserção sobre as mudanças constitucionais e judiciárias é conceber um paralelo entre as práticas punitivas, pretendidas pelo Império, e a aplicação e uso desses elementos nas diversas províncias, em nosso caso na Província de Goyaz. A ênfase na continuidade da escravidão mesmo após o surgimento dos pressupostos de cidadania, se dá eficazmente, como aponta Ferreira (2009), em razão da conjectura do século XIX: “livres e escravos continuaram a dividir espaços – dentre eles, as prisões” (*Idem*: 173).

Interrelações institucionais

Uma das direções adotadas com as mudanças citadas anteriormente, foi o deslocamento das práticas médicas emergentes do século XIX, à inúmeras formas de vigilância e controle dos corpos. Os “hábitos higienizadores”, como abrevia Moraes (1995: 38), inseridos abruptamente como regulador dos corpos em espaços públicos; há nesse entrelaço, a duplicidade de práticas adotadas, esse mesmo espaço “deixa de ser geográfico para tornar-se político” (*Idem*: 38).

Essas relações tornam-se também vigentes nas demais ferramentas de normalização, responsáveis, por sua vez, pelo monitorarem os sujeitos em locais públicos. Além dos espaços, o próprio ar fora apropriado politicamente; em Goyaz, o saber médico atribuía e difundia pelo discurso, elementos que direcionariam a má condição do ar às aglomerações de “mendigos, doentes, vadios e vagabundos” que “perambulando pelas ruas e praças da Cidade de Goiás” supostamente espalhariam doenças. Os líderes políticos referenciavam a polícia, Juízes de Paz, entre outros, como responsáveis pelo monitoramento de sujeitos que estivessem “mendigando sem a cédula fiscal” e, caso ocorresse o não obediência da ordem do discurso pela terceira vez – de mendigação – seriam direcionados à prisão “para fazer corrigir com huma até três dias de custódia”¹³² – dados da resolução do Município de Goyaz, de 1835. Para Rabelo (2010):

Na organização do espaço urbano da Cidade de Goiás, durante o século XIX, o governo utilizou-se do saber médico atribuindo-lhe a finalidade de controlar a saúde e o corpo das classes mais pobres, para torná-las mais aptas ao trabalho e menos perigosa para as classes mais ricas [...] durante o período regencial, por meio dos

¹³² MORAES, 1995, p.38, *apud* Paço do Conselho Geral de Goiás. Resolução SS6°. AHEG, cx.0017. 1835.

discursos dos presidentes de província, do Hospital São Pedro de Alcântara e das posturas policiais, as práticas sanitárias objetivaram esvaziar e sanear o espaço público engendrando novas formas de trabalho e impedido o fomento de insurreições (RABELO, 2010: 32).

Observa-se ainda a introjeção de instituições auxiliares dessas relações de poder, como no caso do Hospital São Pedro de Alcântara, que solidifica o pensamento higienista do período. Fundado em 1825, “pela Carta Imperial de 25 de janeiro, para servir de abrigo aos enfermos pobres e indigentes” (MAGALHÃES, 2004: 661) o Hospital foi um dos dispositivos que representou essa nova percepção quanto à saúde em espaços públicos e privados, fazendo parte daquilo que Moraes (1995) intitulou de “Estratégias de Purificação” em Goyaz.

Em primeiro momento poderíamos expressar que ambas as instituições, Hospital de Caridade e Cadeia, seriam ambientes antagônicos e representavam dispositivos distintos operacionalmente. Porém, a documentação evidenciou complementariedades entre esses dois dispositivos. A partir da Constituição de 1824, o princípio estrutural das instituições de cárcere estabelecia que “As Cadêas serão seguras, limpas, e bem arejadas, havendo diversas casas para separação do Réos, conforme suas circunstâncias, e natureza dos seus crimes”, parte desses princípios reverberaram em algumas das práticas de cárcere. Como por exemplo, o atendimento de “presos pobres” nas dependências do Hospital São Pedro de Alcântara, enquanto a Cadeia não dispunha de tais ferramentas de amparo¹³³. Presos Pobres fora a maneira de indicar sujeitos que, por sua vez, não poderiam custear sua própria vida no espaço da Cadeia, sendo indivíduos mais propensos à morte por doenças ou fome nas celas.

Todavia, as inferências dos líderes políticos da primeira metade do século XIX, estiveram mais alinhadas às concepções de controle das classes pobres que das melhorias nos espaços sociais de reclusão. A elite política goiana defendia, previamente, a melhoria estrutural não apenas da Casa de Câmara e Cadeia da Cidade de Goyaz, mas de toda a província, transparecendo, diferentemente de uma percepção humanística dessas relações, o uso desses dispositivos como intensificadores da retirada de sujeitos marginalizados dos espaços públicos; a estratégia utilizada foi difundir causas possíveis da má gestão pública. Ou seja, para elite não se tratava do cumprimento da constituição, das melhorias das condições civis no interior das prisões, mas da insegurança em relação à classe menos abasta em decorrência das fragilidades estruturais das Cadeias de modo geral. Em 1840, Joze de Assiz Mascarenhas discursava que “Em todos os lugares da Província [...] não havia cadêas, ou estavao de tal sorte arruinadas que nenhuma segurança oferecião, e esta he huma das principaes

¹³³ Despesas com presos e galés, Hospital de Caridade, 1829, fl. 1-3 doc. avulso. MUBAN.

cauzas da má administração da justiça”¹³⁴. Portanto, não se tratava de melhorias, mas de intensificação.

Ao longo da pesquisa fora possível acompanhar a difusão do discurso da elite quanto aos sujeitos marginalizados. As cadeias estabeleceram quase unanimemente ao longo da primeira metade do século XIX, práticas complementares de repressão. Um desdobramento evidente desse aspecto, pode ser analisado a partir da construção de ambientes temporários de cárcere. As Casas de Prisão, ambientes menos complexos e amplos de cárcere, foram utilizadas para suprir a demanda de encarceramento; essa reorganização é um pequeno refluxo das direções tomadas pelos líderes políticos da Província de Goyaz. O uso de “apenas insuficientes cazas alugadas”¹³⁵ e que “servem para a retenção dos criminosos” simbolizou o anseio por parte da elite, em reprimir e retirar àqueles considerados “perigosos” do ambiente público da Cidade de Goyaz. Seriam dispositivos que resguardariam a própria elite do contato com as classes menos abastadas.

Considerações Finais

É preciso apontar que as dinâmicas carcerárias, de uma forma específica, não foram exploradas em sua totalidade. Em decorrência de sua complexidade, as relações nesse espaço social se desdobram conforme as análises se distanciam do entendimento estrutural e recaem sobre os sujeitos que, ao longo que foi observado, produzem entendimentos, relações e interrelações.

Além desses aspectos, é preciso reiterar o uso da instituição como dispositivo de normalização dos espaços. Logo, esse local se estende como prática de intensificação e subterfúgio para as demais instituições desdobrarem estratégias de controle. E isso se interliga às inúmeras possibilidades de análise. Dentre elas, uma inteira relação entre o costume, o divino e o direito. É dessa maneira que “a lei [...] determina a sua manifestação objetiva, dizendo que meios puros nunca poderão servir para soluções diretas, mas apenas mediatizadas” (BENJAMIN, 2013: 71), portanto não se desenlaçam. Ainda que objetivasse comportar nessas linhas todas as relações sociais expressas pela Casa de Câmara e Cadeia, o texto em questão poderia se limitar a um objetivo descritivo, pouco reflexivo quanto à instituição.

¹³⁴ MASCARENHAS, D. Joze de Assiz. Relatório que à Assembleia Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinária de 1840 EXM. presidente da mesma Província D. Joze de Assiz Mascarenhas. *In: Sociedade Goiana de Cultura (Goiânia). Memórias Goianas III.* Goiânia: UCG, 1986, p. 169-187.

¹³⁵ FLEURY, Luiz Gonzaga. Relatório que a Assembleia Legislativa de Goyaz Apresentou na Sessão Ordinária de 1835. *In: TELES, José Mendonça (org.). Memórias Goianas III.* Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 1986. P. 92.

Referências

(Brasil, século XVIII). **Revista de História**, no 175., p. 69–90, 2016. 1889). 1. ed. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2010. 243–288, jan. 2009.

Benjamin, Walter. **O anjo da história**. Autêntica, 2013.

Brasil moderno: Vila Boa de Goiás no século XVIII. **Revista História: Unesp**, v. 28, no 1.

CAMARINHAS, N. **Familiaturas do Santo Ofício e Juizes letrados nos domínios ultramarinos**.

COSTA, Emilia Viotti da. **Da Monarquia à República: momentos decisivos**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

FERREIRA, Ricardo Alexandre. O Tronco na Enxovia: escravos e livres nas prisões paulistas dos oitocentos. *In*: MAIA, Clarussa Nunes; SÁ NETO, Flávio de; COSTA, Marcos; BRETAS, Marcos Luiz (org.). **História das Prisões no Brasil**. Rio de Janeiro: Rocco, 2009. Cap. 5. p. 157-189.

FLEURY, Luiz Gonzaga. Relatório que a Assembleia Legislativa de Goyaz Apresentou na Sessão Ordinária de 1835. *In*: TELES, José Mendonça (org.). **Memórias Goianas III**. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 1986. P. 92.

Goiás ao longo do século XIX. **História, Ciência, Saúde**. v. 1, no 661, p. 661–683, 2004.

MAGALHÃES, Sônia Maria de. **Hospital São Pedro de Alcântara: assistência e saúde de [...]**

MASCARENHAS, D. Joze de Assiz. Relatório que à Assembleia Legislativa de Goyaz apresentou na sessão ordinária de 1840 EXM. presidente da mesma Provincia D. Joze de Assiz Mascarenhas. *In*: Sociedade Goiana de Cultura (Goiânia). **Memórias Goianas III**. Goiânia: UCG, 1986, p. 169-187.

MORAES, Cristina de Cássia Pereira. **As Estratégias de Purificação dos Espaços na Capital da Província De Goiás - 1835-843**. 1995. 163 f. Tese – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1995.

O CRIME NA HISTORIOGRAFIA BRASILEIRA. S/N: **Bib-Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, v. 32, 1991. Disponível em: <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/124>. Acesso em: 28 abr. 2023.

RABELO, Danilo. **A Normalização dos Comportamentos na Cidade de Goiás (1822-**

VIDAL, Laurent. **Sob a máscara do colonial: nascimento e “decadência” de uma vila no**

VIEIRA JÚNIOR, Wilson; BARBO, Lenora de Castro. **Casa de Câmara e Cadeia da Capitania de Goyaz**. 2011, Porto: Faculdade de Letras Universidade do Porto, 2011. p. 1–20.

Educação Patrimonial a luz do luar no Palácio de Tábuas: encontros possíveis entre o Museu do Catetinho e Público EJA

*Artani Grangeiro da Silva Pedrosa*¹³⁶

Introdução

A concepção dos museus como espaços educativos, culturais e de memória foi prevista na Política Nacional de Museus, assim como o entendimento de que esses locais contribuem para a cidadania ao garantir o acesso e a fruição do patrimônio cultural brasileiro pela população (BRASIL, 2003). O Museu do Catetinho¹³⁷ é um museu público, localizado em Brasília, no Distrito Federal, que recebe regularmente muitos alunos das redes de ensino público e privado.

Inferimos que a construção do conhecimento acerca do patrimônio cultural é um importante processo para fortalecer conceitos de pertencimento e identidade, com propostas que percebam os alunos da EJA como sujeitos com seus saberes adquiridos nas experiências de vida e que se encontram com pouco ou nenhum acesso aos bens culturais.

Compreende-se as ações educativas como ferramentas essenciais para a formação cidadã porque incentivam a reflexão crítica sobre a história e a cultura de uma sociedade. Ocorre que no Museu do Catetinho, como na maioria das outras instituições museais, têm horário de funcionamento não compatível com a rotina de trabalho e estudo dos alunos da Educação de Jovens e Adultos (EJA).

Este artigo é o relato de uma mediação cultural, que foi proposta como estratégia para alcançar esse público específico, respaldada pelo Currículo em Movimento da Educação Básica (DISTRITO FEDERAL, 2014), a Lei nº 4.920 de 21 de agosto de 2012 e a Política de Educação Patrimonial (Portaria nº 265/2016). O método utilizado foi o da pesquisa-ação, com decisões participativas e compartilhadas (THIOLLENT, 1986), estruturada em encontros pensados como momentos de troca e construção coletiva de conhecimento para reconsideração das possibilidades no campo da educação patrimonial com a EJA.

¹³⁶ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio da Universidade Estadual de Goiás - PROMEP/UEG, Câmpus Cora Coralina - Cidade de Goiás - GO. E-mail: artanigrangeiro@gmail.com; Orientador: Prof. Dr. Neemias Oliveira Silva.

¹³⁷ O Museu do Catetinho é um dos primeiros locais aclamados como museu na Nova Capital. Após o tombamento em 1959, o local passou a exibir objetos e fotografias do período que funcionava como Residência Provisória Presidencial do governo Juscelino Kubitschek.

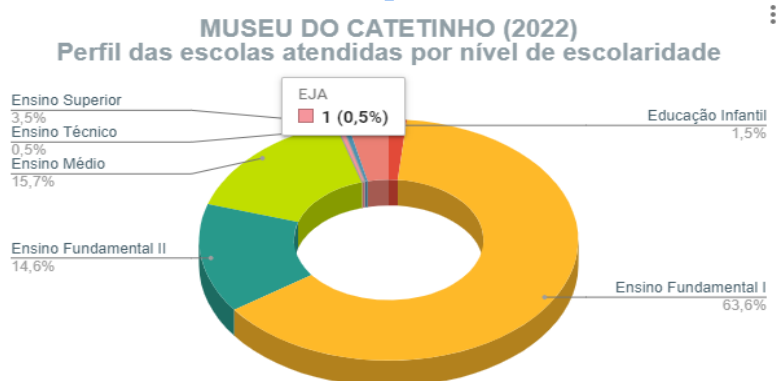
Relação entre EJA e museus, como espaços de uma educação não-formal

A Educação de Jovens e Adultos - EJA é a modalidade da Educação Básica destinada ao atendimento de pessoas jovens, adultas e idosas que, ao longo de sua história, não iniciaram ou interromperam a sua trajetória escolar em algum ou em diferentes momentos de sua vida¹³⁸. A educação não-formal está atrelada àquelas práticas educativas estruturadas que ocorrem fora da instituição escolar (FALCÃO, 2009) com um objetivo definido que proporcione aprendizagem.

o contato dos estudantes com a cultura material e os bens imateriais, paisagísticos e ambientais de suas comunidades promoverá maior interesse pela história de nosso país e o respeito pela diversidade de nosso patrimônio, contribuindo para aguçar a consciência da salvaguarda (PELEGRINI, 2009, p. 18).

De acordo com o Currículo em Movimento do sistema de ensino do Distrito Federal (DISTRITO FEDERAL, 2014), a cultura é considerada um eixo integrador do currículo da Educação de Jovens e Adultos. Os museus da Secretaria de Estado de Cultura¹³⁹ do Distrito Federal funcionam em horários que variam entre 9 horas e 19 horas, e recebem muitos alunos do ensino regular. O gráfico a seguir foi formulado a partir dos registros das visitas escolares realizadas no Museu do Catetinho no ano de 2022:

Gráfico 1: Perfil do público escolar do Museu do Catetinho em 2022



Fonte: Elaborada pela autora com dados fornecidos pela Gerência do Museu do Catetinho (2023).

Em 2022, o Museu do Catetinho recebeu 198 unidades escolares, das redes pública e privada de ensino. Observa-se que o público da EJA representa 0,5% do quantitativo, ou seja, apenas 1 (uma)

¹³⁸ Segundo dados da Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal existem 95 unidades escolares públicas que oferecem a modalidade EJA, atendendo 32.958 alunos. São 29.911 matriculados no presencial, 1.151 no PROEJA (Educação Profissional e EJA), e 1.896 na EAD. Informação consultada no portal da SEEDF: <https://www.educacao.df.gov.br/eja-2/> (Atualizada em 29 de março de 2023).

¹³⁹ Museu do Catetinho; Museu Vivo da Memória Candanga; CC3P - Espaço Lúcio Costa, Panteão, Museu da Cidade e Espaço Oscar Niemeyer; Memorial dos Povos Indígenas; Museu Nacional da República e Museu de Arte de Brasília.

unidade escolar, que foi atendida em virtude da proposta desta pesquisa¹⁴⁰. A ação para os jovens e adultos matriculados na EJA, considerando que são pessoas com saberes adquiridos nas experiências de vida e que se encontram com pouco ou nenhum acesso aos bens culturais, conforme descrito no Currículo em Movimento Educação de Jovens e Adultos (DISTRITO FEDERAL, 2014).

A Portaria 137/2016 determina que se deve estimular uma reorientação de práticas, com princípios como favorecer a participação social nas ações educativas; integrá-los no cotidiano e na vida das pessoas (IPHAN, 2016). Sendo assim, compreender o território onde se atua como espaço educativo e fomentar a relação de afetividade em relação aos bens culturais, são itens essenciais no planejamento de ações educativas, como apontado por Pelegrini:

Ao fazê-lo, acabam retomando emoções, costumes, modos de viver e formas de entender o mundo que se entrelaçam às remissivas do tempo pretérito e corroboram para a construção das identidades individuais e coletivas no presente. A preservação dos espaços de sociabilidade e do patrimônio material e imaterial contribui para aflorar afetos que estimulam o sentido de pertencimento da comunidade. (PELEGRINI, 2009, p. 35).

Colaborar com as ações educativas, integrando o patrimônio material tombado às referências culturais e possibilitando estudos e interpretações relevantes e de impacto social, como aponta Fernando Siviero:

patrimônio cultural torna-se, portanto, um instrumento de cidadania. Ao denominar e considerar os sujeitos sociais como detentores, atores e autores dos bens culturais, confirma-se, sobretudo, sua condição de cidadão, de membro ativo de uma sociedade/grupo social (SIVIERO, 2014, p. 33).

De tal modo, a preservação do patrimônio deve abarcar a concepção da educação patrimonial como um processo, de consensos e conflitos, dialógico e democrático, que respeita a diversidade cultural e preza pela participação ativa da comunidade com toda sua dinâmica social e pública (SIVIERO, 2014).

Percurso Metodológico Para A Noite No Museu

A abordagem adotada foi a pesquisa-ação que combina elementos da pesquisa e da ação para promover mudanças em um contexto específico e que envolve uma colaboração entre pesquisador e o grupo implicado no problema sob observação, para identificar problemas, coletar dados, analisar

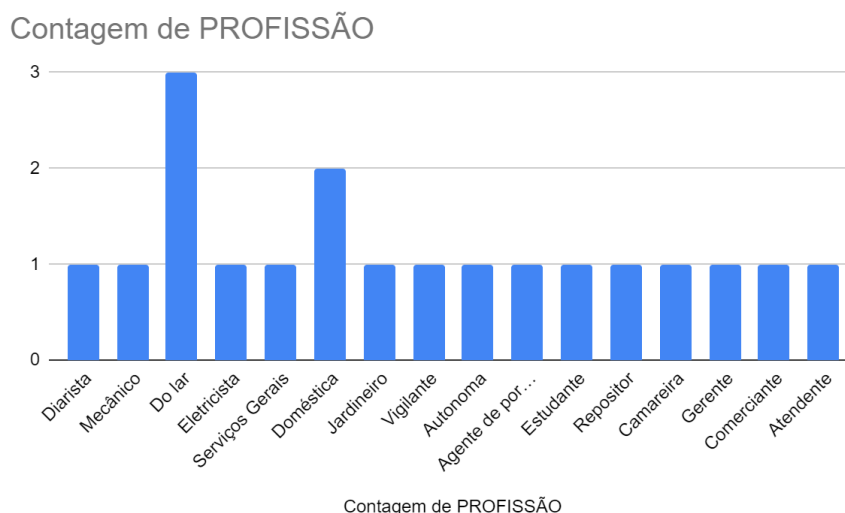
¹⁴⁰ O Centro de Ensino Fundamental 11 do Gama faz parte da rede pública de ensino do Distrito Federal. A escola atende Ensino Fundamental Anos Finais e EJA (Educação de Jovens e Adultos), Educação Integral (jornada 08 horas) e Educação Especial. A unidade escolar foi escolhida levando em consideração a proximidade com o Museu do Catetinho, cerca de 10km.

informações e implementar soluções que possam ser avaliadas (THIOLLENT, 1986). A intervenção cultural envolveu a pesquisadora, a comunidade escolar e a instituição museal para gerar conhecimento prático e aplicável no campo da educação patrimonial.

A produção de dados foi por entrevista e por observação. Na fase exploratória foram realizadas reuniões com a direção, coordenação e docentes da unidade escolar para apresentação do projeto de pesquisa e anuência, assim como indicação de turma para participar do projeto, a coleta de dados, e implementação das ações. Os professores propuseram propostas para o problema a resolver com a instituição, aqui estabelecido como o distanciamento entre escola EJA e museu e vice-versa.

O segundo momento foi direcionada às turmas EJA ¹⁴¹, a amostra estudada foi composta de 19 pessoas¹⁴² sendo 21,1% entre 19-44 anos; 5,3% com 18 anos e 73,7% adultos de meia-idade¹⁴³. 57,9% do sexo feminino e 42,1% do sexo masculino. Acerca da naturalidade: 38,9% do Nordeste; 38,9% Centro Oeste; 16,7% Sudeste; e 5,6% do Norte. A seguir é esboçado as profissões dos alunos da pesquisa.

Gráfico 2: Profissões dos alunos participante da ação educativa



Fonte: Elaborado por Artani Pedrosa (2023).

¹⁴¹ Os participantes (alunos e professores) tomaram conhecimento dos objetivos da pesquisa e após concordância, assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE.

¹⁴² O tesouro multilíngue DeCS/MeSH (Descritores em Ciências da Saúde/Medical Subject Headings), as definições são baseadas em determinantes cronológicos, em que o descritor “adulto” foi definido como “Uma pessoa que atingiu crescimento total ou maturidade. Adultos vão dos 19 até 44 anos de idade” e “meia-idade”, como idade entre “45-64”. Mais em: <https://decs.bvsalud.org/>

¹⁴³ Perfil dos alunos, segundo o Inep (2019): Os alunos com menos de 30 anos representam 62,2% das matrículas da educação de jovens e adultos. Nesta faixa etária, 57,1% dos alunos é do sexo masculino. Quando se observa os alunos com mais de 30 anos, as mulheres correspondem a 58,6% das matrículas. Disponível em: <<https://www.gov.br/inep/pt-br/assuntos/noticias/censo-escolar/matriculas-na-educacao-de-jovens-e-adultos-caem-33-milhoes-de-estudantes-na-eja-em-2019>>

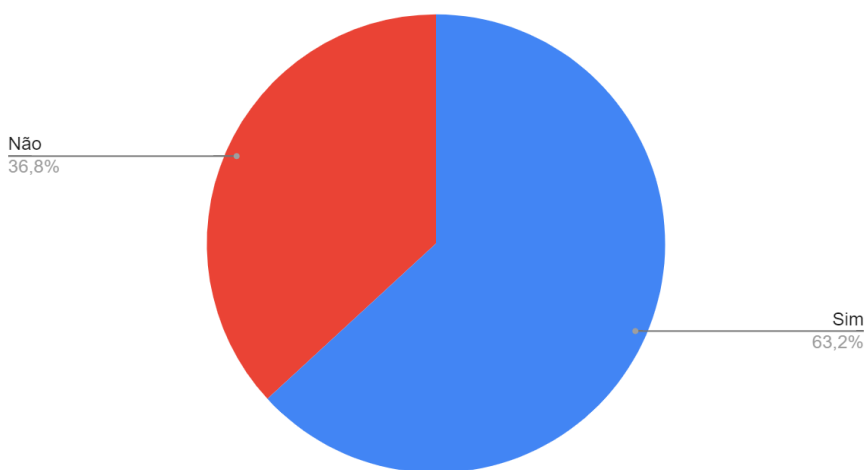
Sendo a EJA uma modalidade de ensino que atende pessoas que não tiveram acesso ou concluíram os estudos na idade adequada, as profissões dependem do contexto social, econômico e cultural da região em que estão inseridos. No entanto, é possível afirmar que muitas pessoas que estão na EJA buscam essa modalidade de ensino para melhorar suas oportunidades de trabalho e, conseqüentemente, suas condições de vida. No grupo participante, os alunos atuam majoritariamente em áreas de Serviços: como serviços de limpeza, portaria, vigilância, entre outros¹⁴⁴ e Comércio: como vendedores, atendentes, caixas, entre outros (Gráfico 2).

A situação nos revela uma realidade que é socialmente contraditória e injusta, pois, por questão de sobrevivência, muitos abandonaram os estudos e a exigência de escolarização os faz retornar à escola. É importante destacar que a EJA oferece a essas pessoas a oportunidade de adquirir novos conhecimentos e habilidades, o que pode abrir portas para outras possibilidades de carreira. Participaram da pesquisa 4 (quatro) alunos com deficiência auditiva – DA, foi assegurado a estes, recursos educativos e organização específicos para atender às suas necessidades (BRASIL, 1996).

A Educação Patrimonial Dialógica deve partir do conhecimento prévio e das experiências dos participantes, de forma que possam ser reconhecidos como sujeitos ativos no processo de aprendizagem. Por isso, a primeira etapa foi um encontro na escola, na hora do intervalo, para uma roda de conversa. A primeira pergunta, era se eles conheciam algum patrimônio cultural, e das respostas foi gerado o gráfico 3:

Gráfico 3: Conhecimento sobre Patrimônio Cultural

Contagem de CONHECE PATRIMÔNIO CULTURAL



Fonte: Elaborado por Artani Pedrosa (2023).

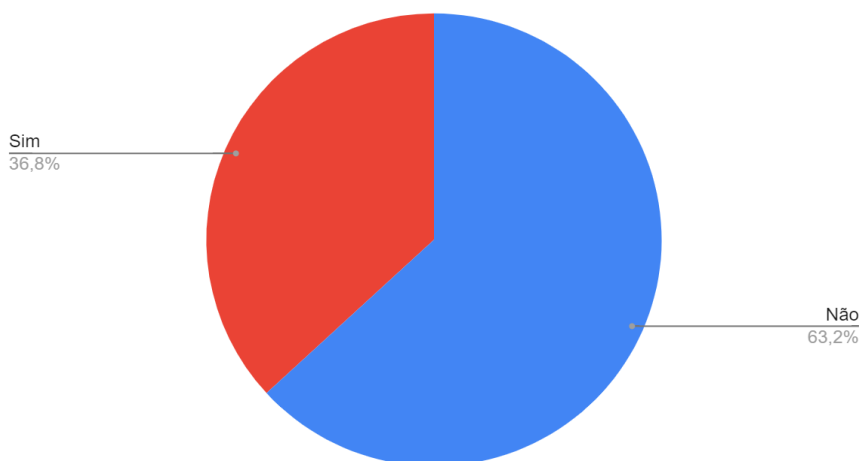
¹⁴⁴ Lei 13.429/2017 (Legislação do Trabalho) - Relações de trabalho nos contratos de terceiros. Terceirização para a execução de atividades-meio: serviços de limpeza, segurança, vigilância e recepção.

O objetivo é promover um diálogo aberto e crítico, onde o conhecimento é construído de forma colaborativa entre os participantes, estimulando assim, a participação e a reflexão crítica sobre o patrimônio cultural local, e identificar o que eles conheciam de Brasília. Essa abordagem faz parte das diretrizes conceituais da Educação Patrimonial, em que a primeira etapa é uma reflexão sobre suas próprias referências culturais, sobre o local onde moram e o entorno da escola, como apresentado por Tolentino (2016). Dos 63,2% as respostas incluíam a Rodoviária, Memorial JK, Catedral, Teatro Nacional, Biblioteca Pública Plano Piloto, Cristo Redentor e Catetinho. Disseram que conhecem gente que trabalha nesses lugares.

Os que afirmaram já ter visitado um museu, citaram como locais: Museu Nacional, Museu Vivo, CC3P, Catetinho, porém identificaram estes espaços como um posto de trabalho seu (passado) ou de algum conhecido. O gráfico 4 é sobre a visita dessas pessoas em museus:

Gráfico 4: Visitações em museus

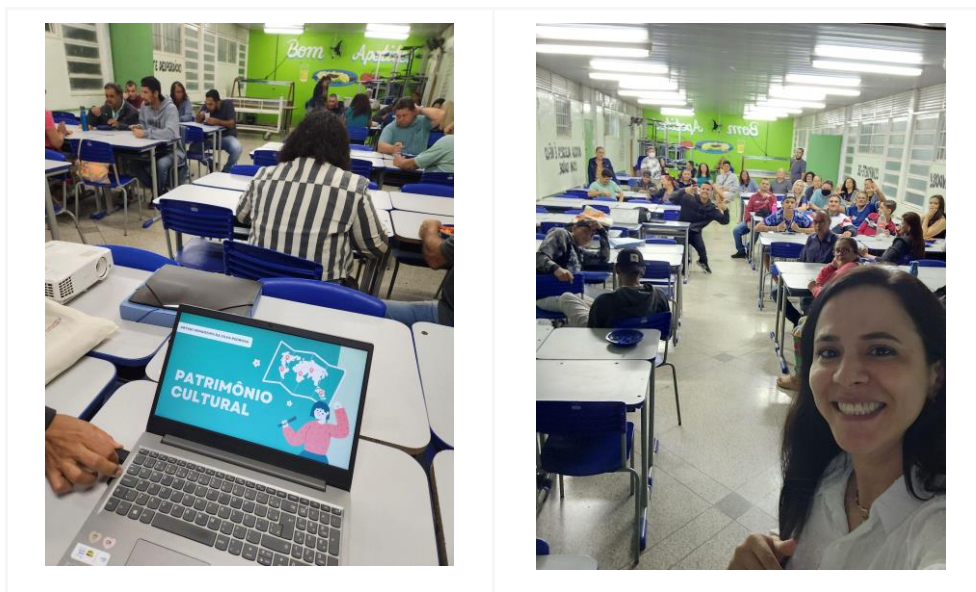
Contagem de VISITOU ALGUM MUSEU



Fonte: Elaborado por Artani Pedrosa (2023).

O acesso simples e direto a alguns espaços, embora gratuito e aberto, é impedido para os que vivem do trabalho, por não ter tempo, não há espaço na agenda para a fruição nem para o autoaperfeiçoamento. As oportunidades de frequentar esses espaços, a menos que trabalhe em um deles, o que o exclui de todos os outros. Após o perfil ser delimitado, reuniu-se todos os presentes para a etapa, que envolve a sensibilização a partir da realidade local, foram discutidos questões-temas: cultura, identidade, memória, patrimônio cultural, preservação, e a relação desses para a identidade cultural deles.

Figura 1: Registro do Primeiro Encontro com os alunos da EJA, no refeitório da escola.



Fonte: Artani Pedrosa (2023).

Durante a apresentação, que contou com fotos de monumentos, os envolvidos trocaram percepções sobre os locais que iam surgindo e se aproximaram da temática. Essa atividade teve como propósito, além de integrar as pessoas que estavam no refeitório e ainda não se conheciam, porque foram reunidas todas as turmas EJA da escola, suscitando reflexões sobre patrimônio cultural. Cada pessoa teve a oportunidade de falar um local da cidade que considerava importante ser lembrado e cuidado. Esse momento nos permitiu perceber a fala de Demarchi e Nito:

Educadores e educadoras passaram a ser mediadores, preconizando a capacidade de qualquer pessoa em reconhecer seus patrimônios e interpretá-los. Como o patrimônio nacional deveria incorporar outros grupos sociais, a educação deve ir no sentido de sensibilizar todas as pessoas para a riqueza cultural que produzem cotidianamente. Com essa educação patrimonial problematizadora, as ações educativas tornaram-se transversais a todo o processo de patrimonialização” (DERMARCHI; NITO, 2022, p. 14).

Além disso, pode-se demonstrar como nossas memórias dependem de objetos, lugares, práticas e celebrações que servem de referências para lembrarmos. Os alunos lembraram de locais como a biblioteca da cidade e de pessoas como o palhaço pirulito e as festas juninas da cidade, que no passado eram muito mais divertidas.

Patrimônio Vivo: visita noturna no Museu do Catetinho

A visita no Museu do Catetinho ocorreu à noite, e abrangeu todas as turmas do primeiro e segundo segmento da unidade escolar. O ônibus foi locado pela própria escola, e abriu a problematização da instituição museal pensar em programa educativo para EJA que incluía o

transporte para escolas públicas. Foi feita uma breve explanação sobre a exposição “Flama Inspiradora”, e após a fala do educador eles puderam circular livremente pelos espaços expositivos, os quais foram auxiliados os pequenos grupos que se formaram e individualmente, para a leitura e entendimento dos painéis e fotografias.

Figura 2: Movimentação pelos espaços expositivos no Museu do Catetinho



Fonte: Artani Pedrosa (2023).

No último quadrante (Figura 2) o registro dos docentes que acompanharam a visita noturna. Foram muitas as reações à visita, diversos alunos, que nunca haviam visitado um museu antes, agradeceram pela oportunidade e demonstraram entusiasmo diante da diversidade de experiências que puderam vivenciar ali.

Figura 3: Experiência imersiva em realidade virtual e Bossa Nova ao vivo



Fonte: Artani Pedrosa (2023).

Foi oportunizado o contato com o filme “Água de beber”, (Figura 3) especialmente para a turma EJA. Ao final da visita todos participaram de uma dinâmica “Você também faz parte dessa história” e foram convidados a escreverem o nome na árvore, registrando sua participação e colaborando com a memória coletiva.

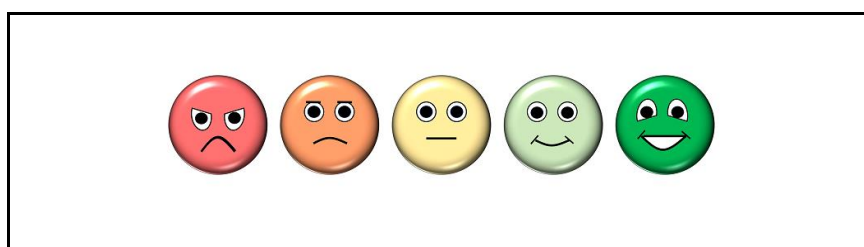
Figura 4: Dinâmica Árvore Catetinho e origami



Fonte: Artani Pedrosa (2023).

Observou-se no primeiro encontro, que a timidez era reinante, e para facilitar as expressões eles aprenderam a fazer origamis de borboletas e alçar “voo com elas”. Momento de troca e fluidez cultural. Na fase de avaliação, que é um momento para verificar os resultados e avaliar os ensinamentos, os alunos puderam escolher um emoji que represente o que sentiu ao longo do desenvolvimento da ação educativa patrimonial, como ilustrado (Figura 5):

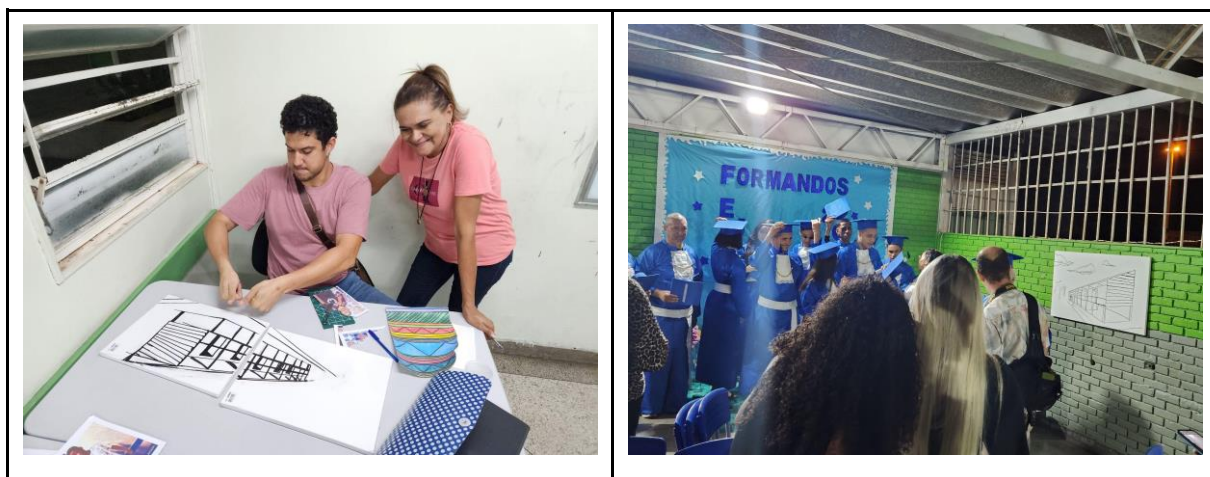
Figura 5: Avaliação em escala de sentimentos



Fonte: Adaptado com figuras retiradas da internet (2023).

Os emojis são uma forma rápida e simples de expressar sentimentos e emoções. Em vez de ter que escrever um comentário detalhado sobre como se sente em relação a um determinado assunto, os participantes da pesquisa podem simplesmente selecionar um emoji que corresponda ao seu sentimento. Além disso, os emojis podem ajudar a tornar as pesquisas mais acessíveis e inclusivas. Para pessoas que têm dificuldade em ler ou escrever, os emojis podem ser uma maneira mais fácil e intuitiva de responder às perguntas.

Figura 6: Ação propositiva pós-visita ao Museu do Catetinho



Fonte: Artani Pedrosa (2023).

Interessante apontar que no evento de formatura são convidadas as famílias e existem partilhas dos momentos vividos ao longo da jornada.

Considerações Finais

O público EJA teve a oportunidade de experimentar o museu de uma maneira nova e emocionante, com uma atmosfera diferente do que durante o dia, com apresentações musicais ao vivo e experiência imersiva. A experiência permitiu observar a interação do público EJA com tecnologias como realidade virtual, e perceber que tornar as exposições mais interativas e envolventes ajudam a tornar as informações apresentadas mais acessíveis e compreensíveis. A visita inclusiva, com tradução em libras, promoveu a acessibilidade para jovens e adultos com deficiências, e garantiu a participação plena de toda turma presente, proporcionando uma valiosa oportunidade de educação não-formal.

No contexto das políticas públicas, existem várias dificuldades para implementar um programa de educação patrimonial na escola em questão, especialmente quando se trata das más condições de trabalho dos professores. Com contratos temporários e horários fragmentados, é praticamente impossível coordenar um horário coletivo que atenda às necessidades funcionais tão diversas dos professores e projetos compartilhados com instituições museais. Os docentes desabaram sobre evasão escolar e desmotivação da equipe.

A falta de transporte também pode ser um obstáculo para o acesso aos museus, e deve ser previsto na política de acessibilidade ao patrimônio. O governo local oferece através do programa

Cultura Educa¹⁴⁵ ônibus para os alunos irem até o museu, mas não existe a possibilidade para EJA. Para enfrentar esse desafio, é necessário que os museus e as instituições responsáveis por eles repensem seus horários e estratégias de acesso para atender a esse público específico. Por exemplo, os museus poderiam estender seus horários de funcionamento em alguns dias da semana, oferecer visitas guiadas em horários alternativos ou criar programas de transporte gratuito para grupos da EJA. Também seria importante a criação de parcerias com as escolas da EJA para incluir visitas ao museu em sua programação escolar, tornando a visita mais acessível e integrada ao currículo.

Mesmo diante deste cenário, a experiência de ação educativa foi avaliada positivamente e evidenciou as lacunas, tais como a necessidade de material educativo no campo do patrimônio cultural e formação contínua dos professores para continuidade das ações educativas patrimoniais dialógicas, visando despertar as relações com o patrimônio cultural.

É fundamental valorizar e apoiar iniciativas que possam tornar os museus espaços verdadeiramente inclusivos, social, política, e cultural, haja vista que o público da EJA muitas vezes é invisível na missão dos museus. É importante haver acessibilidade cultural, de horários e atividades que sejam adequadas aos trabalhadores frequentadores da Educação de Jovens e Adultos (EJA), que muitas vezes tiveram que trabalhar em vez de frequentar a escola na idade em que os mais afortunados estavam usufruindo dos bens culturais construídos pela humanidade.

O potencial transformador da prática da pesquisa-ação colaborativa é destacado juntamente com o propósito de partilhar a experiência com todas as pessoas interessadas no campo da educação e do patrimônio, bem como fazer as provocações necessárias para as mudanças nas políticas públicas no campo da cultura e museus. O diálogo possibilitou perceber os limites e as potencialidades em educação patrimonial junto a EJA, e permitiu refletir como ela pode ser efetivada na prática entre EJA e o Museu.

Sabido de todos é que muitas vezes a acessibilidade cultural é negada pelo trabalho, pela realidade e pelos serviços públicos que não os enxergam. É crucial, portanto, que os espaços de educação não formal busquem políticas e meios para garantir que pelo menos as pessoas que participam de programas de educação tenham acesso aos bens culturais disponíveis nesses espaços. Patrimônio é poder, e não se pode perpetuar as injustiças sociais permitindo que a condição de invisibilidade dos alunos da EJA perdure.

¹⁴⁵ Programa Cultura Educa, instituído pela Portaria 234 de 16 de agosto de 2017 para realizar, promover e fomentar ações integradas de cultura e educação, a fim de contribuir para a formação, qualificação e profissionalização em arte e cultura no Distrito Federal. Um dos eixos é a Educação Patrimonial.

Referências

BRASIL. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996.** Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm Acesso em: 20 mar. 2023.

BRASIL. Ministério da Cultura. **Política Nacional de Museus: memória e cidadania.** Brasília, 2003. Disponível em: https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2010/02/politica_nacional_museus_2.pdf Acesso em: 06 abr. 2023.

DERMARCHI, João Lorandi; NITO, Mariana Kimie da Silva. Educação e patrimônio cultural: crítica em curso. **Revista CPC**, São Paulo, v. 17, n. 34, p. 133-147, set./dez. 2022. <http://doi.org/10.11606/issn.1980-4466.v17i34p133-1471>.

DISTRITO FEDERAL. **Currículo em movimento da educação básica: Educação de Jovens e Adultos.** Brasília, 2014.

FALCÃO, Andréa. Museu como lugar de memória. In: BRASIL. Ministério da Educação. **Museu e escola: educação formal e não-formal.** Brasília, 2009. v. 7.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Portaria nº 137, de 28 de abril de 2016.** Estabelece diretrizes de Educação Patrimonial no âmbito do Iphan e das Casas do Patrimônio. Diário Oficial da União, n. 81, 29 abr. 2016. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Portaria_n_137_de_28_de_abril_de_2016.pdf Acesso em: 30 mar. 2023.

PELEGRINI, Sandra C. A. **Patrimônio cultural: consciência e preservação.** São Paulo: Brasiliense, 2009.

SIVIERO, Fernando Pascuotte. Patrimônio cultural e educação. perspectivas cidadãs para outra esfera pública. In: TOLENTINO, Átila (Org). **Educação patrimonial: diálogos entre escola, museu e cidade.** João Pessoa: IPHAN, 2014. p. 32-41.

THIOLLENT, Michel. **Metodologia da pesquisa-ação.** São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1986.

Ensino Religioso nas escolas públicas do Brasil: uma análise a partir da BNCC

Ângela de Castro Mota¹⁴⁶

Introdução

Esta proposta de trabalho pretende analisar o ensino religioso a partir da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) a fim de compreender como a temática é abordada por um dos documentos mais importantes no âmbito nacional quando falamos de currículo escolar. A pesquisa será desenvolvida a partir de uma abordagem qualitativa, com uso de fontes primárias e secundárias, baseada em revisão da literatura para, inclusive, determinar a abordagem teórica sobre a temática proposta e os principais conceitos que se revelarão centrais para a pesquisa.

De início, a presente proposta de pesquisa perpassa necessariamente a Constituição Federal de 1988 (CF/88) que prevê em seu artigo 210 a fixação de conteúdos mínimos para o Ensino Fundamental, bem como pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - Lei n. 9.394/96, Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Básica, Conferência Nacional de Educação e diversos outros momentos da nossa história recente, bem como, instrumentos legais e institucionais que contribuíram para a construção da BNCC, cuja primeira versão foi criada em setembro de 2015.

Em uma análise diacrônica, a BNCC passou por várias discussões em seminários estaduais, em que a Base foi debatida por professores e gestores que corroboraram com a construção da Base que foi homologada em 2018. Mas será possível esse processo de construção da Base Nacional Comum ser um documento pronto e acabado dentro de uma Educação Fundamental tão necessitada de renovações? A BNCC surge, assim como outros caminhos para melhoria da educação e, também, como uma proposta para o Ensino Fundamental. A Base traz junto com suas áreas clássicas (Linguagens, Matemática, Ciências da Natureza e Ciências Humanas) também uma abordagem sobre currículo de Ensino Religioso do qual parte o questionamento se o ensino religioso nas escolas públicas contempla a diversidade religiosa, visto que a própria BNCC afirma que:

o ser humano se constrói a partir de um conjunto de relações tecidas em determinado contexto histórico-social, em um movimento ininterrupto de apropriação e produção cultural. Nesse processo, o sujeito se constitui enquanto ser de imanência (dimensão concreta, biológica) e de transcendência (dimensão subjetiva, simbólica). (BNCC, 2018: p. 438).

¹⁴⁶ Mestranda em História pelo PPGHIS-UEG – Campus Sul – Morrinhos – GO e-mail: anja3604@hotmail.com
Orientador: Prof. Dr. Daniel Precioso.

Ambas as dimensões possibilitam que os seres humanos se relacionem entre si, com a natureza e com a(s) divindade(s), percebendo-se como iguais e diferentes. A percepção das diferenças (alteridades) possibilita a distinção entre o “eu” e o “outro”, “nós” e “eles”, cujas relações dialógicas são mediadas por referenciais simbólicos (representações, saberes, crenças, convicções, valores) necessários à construção das identidades os elementos que abordam o caráter singular e diverso do ser humano, refletindo nas relações sociais dentro do recinto escolar.

Essas relações sociais representam a nossa sociedade que se originou de grupos europeus, indígenas e africanos que construíram e ainda constroem o que é religião, uma religião, as religiões, religiosidades, espiritualidades e crenças dos brasileiros dentro do contexto socioeducacional brasileiro, que, analogamente, em uma análise histórica sobre esses termos religiosos os conceitos e definições sobre uma religião são citados por vários pesquisadores como Hanegraaf.

Para Hanegraaf (2012) a religião está incorporada em uma instituição social, que influencia as ações humanas, oferecendo possibilidades para manter contato ritualisticamente entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significados. A Religião como instituição social em uma sociedade tão arraigada por um discurso proselitista, também é definida por Eliane Moura da Silva como uma palavra que parece quase sinônimo de cristianismo. (SILVA, 2011: p.225)

A ruptura desse discurso proselitista propalado no contexto sócio-político educacional brasileiro se torna um desafio suficientemente grande, pois aceitar, compreender e conviver com a diversidade ou a diferença entre a religião ou as religiões de vertentes não cristãs, também esbarra em leis que, mesmo veladamente, estimulam o cristianismo como uma religião hegemônica no País em detrimento de outras, principalmente as de vertentes africanas. Essa luta pela ruptura da ideologia cristã engloba costumes culturais, éticos, sociais e econômicos do homem e da mulher com resquícios colonialistas que se construíram há décadas dentro do contexto brasileiro.

Com esse ideário colonialista cristão, os elementos identidade e alteridade que embasam a unidade temática do currículo ensino religioso na BNCC valorizam e acolhem o caráter singular e diverso do SER discente, para alinhar as questões subjetivas e objetivas do indivíduo religioso supostamente cristão, o qual está inserido no espaço escolar, porém os conhecimentos sobre religião necessitam ser diversificados sem um discurso proselitista. Discurso esse que para estudiosos sobre religião e direitos humanos surgem vários questionamentos. Por que uma religião e não diversas religiões?

BNCC: o Currículo de Ensino Religioso e o Currículo Oculto

Para além da normatividade, o artigo pretende verificar como a diversidade religiosa pode ser contemplada por meio do currículo oculto, estimulando a tolerância e o respeito por todas as religiões

no recinto escolar. Essa abordagem sobre como ministrar o ensino religioso envolve argumentos sobre os saberes constituídos que se manifestam no espaço educacional de convivência, haja vista que o ensino religioso faz parte da educação brasileira desde sua fundação, e mesmo sob à condição de um estado laico, a questão religiosa é sempre presente, mas, sob as lentes da diversidade religiosa.

Nesse sentido, a religião como sistema cultural que atua na sociedade reflete as ações e as percepções concretas e abstratas do homem religioso dentro do recinto sociopolítico e educacional, muitas vezes, por meio de saberes prévios dos discentes que se manifestam nas aulas de ensino religioso, transformando ou não o modo e a maneira de vida dessas pessoas. A partir dessa análise, a educação brasileira sobre o currículo cita um grande expoente, Demerval Saviani, autor da pedagogia histórico-crítica, de 1980. Nesse período, a educação passou a emergir as pedagogias contra hegemônicas, ou seja, despertando novos interesses, e preocupações com uma educação formal mais voltada para a construção de sujeitos críticos e questionadores do dito “conhecimento oficial.”

Saviani (2013) defendeu e defende que uma das funções da escola é possibilitar o acesso aos conhecimentos previamente produzidos e sistematizados, por meio de um currículo oculto que valorize a prática social de cada cidadão, proporcionando a aprendizagem dos conhecimentos religiosos, culturais e estéticos, a partir das manifestações religiosas percebidas na realidade dos educandos. Ao contrário do currículo de ensino religioso exposto pela BNCC, o currículo oculto se propõe a contemplar conhecimentos religiosos sem que esses conhecimentos estejam em uma estrutura rígida, pautada em documentos, normas e leis que estipulam as atitudes e direitos do homem e da mulher, mas sim, outros aspectos como a diversidade cultural e religiosa dentro de uma sociedade dinâmica, contemplando os diversos indivíduos e suas particularidades.

Consequentemente, sem preconceito a qualquer tipo de manifestações socioculturais e de seus saberes constituídos, tanto por parte de povos de vertentes cristã quanto não cristãs, a Lei brasileira n.º 9.475/97 “estipulou que ao ensino religioso seria assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa no Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.” (BRASIL, 1997, *caput*). Porém, no cotidiano escolar, o proselitismo ainda se faz presente e a ruptura do discurso proselitista dentro da educação formal se torna um desafio suficientemente grande, pois aceitar, compreender e conviver com a diferença e a diversidade sobre a religião ou as religiões esbarra nas relações do homem e da mulher com resquícios colonialista, em um contexto sociopolítico educacional que assegura o ensino do conteúdo religioso sem considerar o currículo oculto.

Os saberes constituídos de Demerval Saviani e as manifestações socioculturais e religiosas do cidadão ainda sofrem influências do discurso proselitista – de uma religião única de vertente cristã católica - que choca com o artigo 5.º da Constituição Federal que expressa: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo aos brasileiros a liberdade de expressão, sendo inviolável a liberdade de consciência e de crença.” (BRASIL, 1988).

A respeito do direito à liberdade de expressão, é possível utilizar a ideia de Saviani para construir críticas a BNCC quando a Base cita como foco a transmissão de conteúdos científicos ou ensino conteudista, sem mencionar os saberes sociais dos alunos como as manifestações de religiões afro-brasileiras. É o que concordam Freire (1997) e Saviani (2012) relativo ao ensino centrado em uma quantidade enorme de conteúdo, sem se preocupar com o desenvolvimento intelectual, cultural, social e religioso do aluno, pois, não é a quantidade de conteúdos escolares que formam uma sociedade democrática, desenvolvida e socialmente justa.

Cavaliere (2007) ao analisar os estudos sobre religião e suas manifestações socioculturais no conteúdo do currículo ensino religioso expresso na BNCC, também expõe em suas pesquisas que no cotidiano o ensino religioso conteudista torna-se um assunto de mal-estar e de muitos desafios na sociedade escolar, pois, o preconceito sobre outras crenças não cristãs é latente, mesmo que as leis mascarem a ideia de que há uma manifestação educacional em não ser proselitista, porém o que acontece é a prática do mito de que a educação brasileira é democrática, mas, quando se aborda religiões e crenças que não são da vertente cristã as aulas se tornam um ambiente desagradável para alunos e professores.

Ensino Religioso e o Livro Didático: ausências e possibilidades

O livro didático pode ser considerado como uma fonte basilar de conhecimento sobre diversas culturas. Contudo no caso específico do Ensino Religioso, percebe-se que, esbarra em uma herança colonial em que os escritos são voltados para uma só cultura religiosa eclesial e catequética. No Brasil, a primeira menção sobre o livro didático veio de Portugal, pois, a publicação de livros nacionais era proibida na época da colônia, sendo a primeira publicação brasileira com o livro o “Tesouro dos Meninos”, que circulou na segunda metade de 1800. (ZILBERMAN, 1996).

Para Junqueira (2018), são percebidas interferências de interesses externos aos da Educação nos processos de produção, escolha e utilização dos livros didáticos tanto no passado quanto no presente como se observa no caso do currículo de Ensino Religioso, pois a materialidade dos processos educativos tem estreita ligação com as influências da Igreja Católica. Tentando quebrar essa relação, o MEC desde 1996 iniciou um processo de avaliação pedagógica dos livros didáticos dos anos iniciais do Ensino Fundamental, que culminou com a divulgação de um guia, que foi criado em 1997, o Programa Nacional do Livro Didático (PNLD) que passaria ser assunto da Resolução CNE/CP 2 de 2017 a qual integra a BNCC.

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) tem funcionado como uma espinha dorsal do sistema educacional brasileiro, promovendo a articulação dos seus diferentes segmentos. Essa Base promoverá a articulação entre currículo rede-escola, avaliações externas, formação inicial e

continuada de professores e, também, recursos didáticos e livros didáticos que conforme a Resolução CNE/CP 2/2017 em seu artigo 20 determinou que PNLD deve atender o instituído por esta Base, em que esses programas devem ser alinhados à BNCC, respeitando a diversidade dos currículos, construídos pelas diversas instituições ou redes de ensino, sem uniformidade de concepções pedagógicas.

Porém, a construção de um livro didático específico para o currículo Ensino Religioso nas escolas públicas por meio do PNLD não pode ser com base em livros sagrados, em que, segundo seus seguidores, eles contêm a verdade a partir de uma entidade sobrenatural. Na escola pública laica não pode existir um livro com estas características, pois o PNLD destina-se a avaliar e a disponibilizar obras didáticas e materiais de apoio à prática educativa para a educação básica das redes federais, estaduais e municipais ligadas ao Governo Federal.

Para Silva (2017) o suporte metodológico trará e enriquecerá a discussão sobre o Ensino Religioso tão presente nas escolas públicas, o qual permitirá uma abordagem diferenciada sobre a questão do termo didático, fundamental para o livro ser utilizado em sala de aula sem a abordagem proselitista. Assim como Silva, Carniato (2009) em que adequa seu material ao que é proposto pelos Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso (PCNER), o ensino deve privar pela diversidade religiosa fato que o livro didático do PNLD deve abordar o que na realidade do material para o currículo de Ensino Religioso isso não acontece.

A ausência de um livro específico para o Ensino Religioso nas escolas públicas do município de Caldas Novas esbarra na apresentação de um ensino com viés bíblico-cristocêntrico que nasceu na época colonial e perdura até os dias atuais. Além disso, há também, a garantia de liberdade de consciência, princípio constitucional em que se apresenta como um conceito mais amplo, que incorpora seja a liberdade religiosa, de professar qualquer crença religiosa, seja a liberdade de ter convicções filosóficas destituídas de caráter religioso. (MIRANDA, J.:1993, p. 365). Porém, a sua existência reflete o conceito de que falam Maria da Penha e Danielle Ventura:

o livro didático não pode ser considerado como único recurso, mas precisa ser compreendido como aquele que tem uma linguagem adequada à realidade do discente e que está acessível ao aluno diariamente, não podendo ser desperdiçado. (SILVA e PINHEIRO, 2017: p. 19)

Para Silva e Pinheiro (2017) a responsabilidade do professor é intensa na questão didática e sua formação é o que garante, inclusive, o bom manuseamento do livro didático em sala de aula, garantindo a existência de um ensino pleno capaz de envolver os discentes e de motivá-los à utilização do livro didático. Essa atuação torna-se possível e de qualidade o uso de um livro didático em que a educação religiosa não se priva somente no que está determinado pelo assunto do livro, mas por uma

educação com conhecimento da origem e da formação da ideia de transcendente na experiência humana que segundo Carniato afirma:

o ensino religioso fundamental oferece: metodologia que favorece a observação do fenômeno religioso, a reflexão que leva a perceber pontos de unidade e de sentido nas várias tradições religiosas, a informação que possibilita a atitude de diálogo e reverência e a experiência que educa para atitudes conscientes e transformadoras. (CARNIATO, 2009: p. 05)

Para as possibilidades de mudanças que possam a vir a surgir sobre o material didático a respeito do currículo Ensino Religioso, o Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso e (FONAPER) originou-se de algumas experiências de acolhimento e respeito entre igrejas cristãs que levaram a repensar o Ensino Religioso nas escolas públicas federais, estaduais e municipais com uma nova visão. Visão esta que parte de grupos gestores e de professores que sentiram a necessidade de ministrar esse currículo para a diversidade cultural religiosa e que as aulas se debruçam sobre a invisibilidade das religiões de matriz africana, com material que mencione sobre a religião, as religiões ou o ateísmo existente no Brasil e no Mundo.

Considerações Finais

Reconhecer a religião, as religiões ou crenças como um fato sociocultural é notório, todavia impô-la ou tentar convencer alguém para algum tipo de ideologia religiosa, por meio de um ensino formal pautado em leis ou documentos normativos como a BNCC é desrespeitar a liberdade de escolha. A discussão sobre religiões e suas diversidades no contexto escolar pode promover o conhecimento, o desenvolvimento e a conscientização da comunidade escolar sobre como a convivência com as diversidades pode ser salutar ou um embate de contradições e lutas contra leis e como o currículo ensino religioso e a existência ou não de um livro didático pode influenciar no ensino aprendizagem do educando.

O ensino religioso numa perspectiva de diversidade religiosa pode até estar previsto em legislações e documentos institucionais na busca por afirmação de que no Brasil não existe preconceito religioso ou mito da democracia. Nesse ponto é comum buscar a compreender o currículo de Ensino Religioso a partir de um caráter que enfatiza “combater a ideia de proselitismo” e que em face disto Armstrong percebe essa expressão como: “o mito da democracia que possivelmente se torna verdadeiro por ser eficaz e isso na prática persiste como um bordão no ensino religioso.” (ARMSTRONG, 2005: p.15)

Esse preconceito religioso influencia no desenvolvimento de aprendizagens e conhecimentos que são ofertados nas escolas públicas do País, como o conteúdo de ensino religioso em suas

atividades e em seus livros didáticos quando existem. O debate sobre esse preconceito sofre constantes críticas e desavenças por parte da comunidade comum e escolar que insiste, em muitos casos, a conviver com um discurso proselitista a abrir novos horizontes para englobar uma diversidade religiosa que se manifesta no espaço escolar, por meio dos sujeitos. Nesse caso, segundo os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN's) esse preconceito reflete sobre como ensinar, viver e conviver com a pluralidade cultural, conforme seu texto:

[...] o Brasil é um país rico em diversidade étnica e cultural, plural em sua identidade: é índio, afrodescendente, imigrante, é urbano, sertanejo, caipira, caipira... Contudo, ao longo de nossa história, têm existido preconceitos, relações de discriminação e exclusão social que impedem muitos brasileiros de ter uma vivência plena de sua cidadania. (PCN's, 1997: p. 15)

Segundo Kluck (2018) ao se abordar a diversidade religiosa brasileira, a intencionalidade se torna relevante por ser a escola um espaço em que a diversidade se revela. Com isso, o conhecimento sobre a diversidade religiosa pode ampliar as possibilidades de reflexão sobre a existência ou não a respeito do livro didático. Vale lembrar que para a existência de um livro didático de Ensino Religioso dentro da escola pública em um Estado Democrático de Direito que se diz laico a respeito das questões religiosas envolve dois sujeitos como: o professor e o estudante, os quais segundo Pinheiro retrata:

o Livro didático é uma importante ferramenta de trabalho utilizada pelos professores e manuseada diariamente pelos alunos. No caso do Ensino Religioso, este material didático vem sofrendo mudanças ao longo dos anos, pois sai de um caráter prosélito para uma leitura plural do fenômeno religioso. (PINHEIRO, 2017: p. 15)

O estudo sobre as mudanças do ensino religioso prosélito para uma leitura do fenômeno religioso engloba uma pesquisa com relação ao empirismo¹⁴⁷ do livro didático para o Ensino Religioso ainda restrito no Brasil. Observa-se que os livros de religião produzidos ao longo da história brasileira registra que a maioria dos que existiram e existem são direcionados para um estudo de evangelização sem abordar as experiências de religiões ou de manifestações dos afrodescendentes tão presentes na sociedade desde a colonização. Conforme leis brasileiras e a BNCC, segundo Junqueira e Kluck a ideia de empirismo sobre o livro didático apresenta-se como:

[...] há poucas evidências a respeito de usos e costumes que retratam ou abordam a experiência de cristãos e não cristãos no conteúdo. O que existe são pistas e indícios de que o consumo, o serviço da catequização e conformação social, por meio dos ditames da fé, historicamente procuram manter o status da religião hegemônica

¹⁴⁷ Empirismo doutrina segundo a qual todo conhecimento provém unicamente da experiência, limitando-se ao que pode ser captado do mundo externo, pelos sentidos, ou do mundo subjetivo, pela introspecção, sendo geralmente descartadas as verdades reveladas e transcendentais do misticismo, ou apriorísticas e inatas do racionalismo. A corrente empirista foi impulsionada por filósofos como Thomas Hobbes, John Locke e David Hume. (<https://mundoeducacao.uol.com.br/filosofia/empirismo.htm>, 04 mai. 2023)

brasileira articulado com um modelo de sociedade que corrobora com os interesses políticos socioeducacionais. (JUNQUEIRA, 2018: p.110)

Ao reconstruir o caminho histórico da disciplina e o seu material didático quando existiu, o manual do professor deverá ser instrumento pedagógico auxiliar da prática docente, além de utilizar de leituras de textos que não fazem parte do material didático para que o Professor demonstre ao discente que o ensino aprendizagem do ensino religioso pode ou não propiciar a reflexão sobre a relação da Religião com as experiências dos sujeitos no espaço educacional.

Com isso, o PNLD retrata buscar não abordar assuntos exclusivos sobre uma religião específica, porque o conteúdo sobre ensino religioso, muitas vezes, não reflete as práticas e experiências do discente no espaço físico escolar que constantemente está no centro do debate. Assim, conforme Maria da Penha e Danielle Ventura retratam que:

[...] estudar o livro didático para o Ensino Religioso, atentando para suas peculiaridades, limitações, possibilidades e capacidade de incentivo a pluralidade partiu de questões próprias deste recurso metodológico, como também propiciou a apresentação tanto das especificidades do livro didático nesta área do conhecimento e suas utilizações nem sempre adequadas ao que o aluno precisa...” (SILVA, 2018: p.15)

Segundo o estudo sobre a BNCC, leis e o PNLD, observou-se que o espírito colonialista, atualmente, ainda faz parte de um grupo social político dominante que impõem por meio das leis a forma como as pessoas devem profetizar suas crenças, fato que não se enquadra mais na sociedade secular tão necessitada de uma destradicionalização da cultura eurocêntrica que não faz menção em aulas de Ensino Religioso sobre a (in)visibilidade das religiões de matriz africana.

Enfim, o resumo reflete sobre a BNCC e o papel do livro didático com suas influências na condução do currículo escolar, seja para o componente curricular de História ou para o de Ensino Religioso, o qual para o contexto escolar, conforme o Conselho Nacional de Educação (CNE) deliberou o ensino religioso como área do conhecimento. Assim, os defensores de um ensino laico reivindicam que esse currículo tenha o objetivo de, na atualidade, possibilitar a sua permanência como currículo a partir da visão respeitosa para a diversidade de religiões e consagrar o ensino com o conhecimento voltado a Ciências das Religiões, além de garantir os direitos dispostos na Lei n.º 9.394/1996 – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) e na Constituição Federal de 1988.

Referências

BRASIL. **Resolução CNE/CP 2/2017**. Ministério da Educação – MEC - 2017. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/historico/resolucaocnecp2dedezembrode2017.pdf>. Acesso em: 05 mai 2023.

BRASIL. Presidência da República Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Lei n.º 9.475, de 22 de junho de 1997**. Vedado quaisquer formas de proselitismo. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19475.htm. Acesso em: 05 mai. 2023.

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular - BNCC**. Ministério da Educação, 2018. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.pdf. Acesso em 05 mai. 2023.

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular - BNCC**. Ministério da Educação, 2018: p. 438. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.pdf. Acesso em 05 mai. 2023.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**, artigo 5.º Disponível em: <https://www.planalto.gov.br>. Acesso em 05 mai. 2023.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**, artigo 210. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br>. Acesso em 05 mai. 2023.

BRASIL. **Lei de Diretrizes Bases da Educação Nacional - Lei n. 9.394/96**. Ministério da Educação. 1996.

BRASIL. **Parâmetros Curriculares Nacionais – PCN's**. MEC. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/introducao.pdf>. Acesso em: 06 mai. 2023.

CARNIATO, Maria Inês. **A Religião no Mundo**. Ed Revista e Ampliada. 6º ano Professor. Paulinas. 2009. Disponível em: <https://www.amazon.com.br/religi%C3%A3o-mundo-ano-livroaluno/dp/8535607706>. Acesso em: 06. Mai 2023.

CAVALIERE, Ana Maria. O mal-estar do ensino religioso nas escolas públicas. **Caderno de Pesquisa**, v. 37, p. 303-332: 2007.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática pedagógica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HANEGRAAF, Wouter J. **Conceito Operacional de religião**. Professor de História da Filosofia Hermética na Universidade de Amsterdam, 2012.

JUNQUEIRA, Sérgio. Ensino Religioso e livro didático: interfaces históricas. **Estudos de Religião**, v. 32, n. 2 89-116 mai-ago 2018. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/7663>. Acesso em: 06 mai. 2023.

KAREN, Amstrong. **Breve História do Mito** – Editora: Companhia das Letas. ISBN: 9788535907315 1.ª ed. 2005: p. 15. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/340815347/ARMSTRONG-Karen-Breve-historia-do-mito-doc>. Acesso em: 07mai 2023.

KLUCK, Cláudia Regina. **Ensino Religioso e livro didático**: interfaces históricas. Estudos de Religião, v. 32, n. 2 89 -116 mai-ago 2018. Disponível em: <https://www.metodista.br/revista/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/7663>. Acesso em: 06 mai. 2023.

MIRANDA, Jorge. **Manual de Direito Constitucional**. 2. Ed. rev. Ampl. Coimbra Ed. 2011. Disponível em: <https://www.lexml.gov.br>. Acesso em: 06 mai. 2023.

PINHEIRO, Danielle Ventura de Lima. **O livro didático e suas contribuições para o Ensino Religioso**. Educação, Psicologia e Interfaces. Maio-Agosto de 2017: p. 15. Disponível em: <https://doi.org/10.37444/issn-2594-5343.v1i1.9>. Acesso em: 07 mai. 2023.

SAVIANI, Demerval. 1980. Escola e democracia: teorias da educação. *In: Educação*: 1.ºEd. 1980. Campinas, SP: Autores Associados, 2013.

SILVA, Maria da Penha Lima da; PINHEIRO, Danielle Ventura de Lima. **O Livro Didático e suas contribuições para o Ensino Religioso**. Educação, Psicologia e Interfaces. Maio-Agosto de 2017: 15-22. ISSN: 2594-5343. DOI: <https://doi.org/10.37444/issn-2594-5343.v1i1.9>. Acesso em: 07 mai. 2023.

SILVA, Eliane Moura. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. **Revista de C. Humanas**, Viçosa, v. 11, n. 2, p. 225, jul./dez2011.

ZILBERMAN, R. **A leitura e o ensino da literatura**. São Paulo: Contexto. 1991. Disponível em: <http://emaberto.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/viewsFile/1035/937>. Acesso em: 05 mai. 2023.

Entre a aparência e a saúde: os cosméticos de Trotula de Salerno nos séculos XI-XII

*Andressa Rocha Lima*¹⁴⁸

O uso de cosméticos foi uma realidade no cotidiano das sociedades medievais, embora suas origens remontem a civilizações antigas e até mesmo pré-históricas. Sob o viés da saúde corporal, o reflexo de uma boa aparência advém de um corpo saudável, e, de maneira geral, a cosmética se traduz no conjunto de saberes práticos relacionados ao embelezamento, conservação da saúde, higiene e bem-estar corporal. A tradição escrita fornece indícios sobre o desenvolvimento, a finalidade e o estabelecimento dessas práticas nos mais diversos espaços, bem como sobre o público ao qual se destinava, os instrumentos e a matéria-prima empregada na produção de compostos para cuidados dos aspectos gerais do corpo, cabelos, rosto, lábios, dentes e genitálias. Neste sentido, conforme as receitas redigidas no escrito *De Ornatu Mulierum*, de autoria atribuída a Trotula de Salerno entre os séculos XI-XII, na Idade Média, as mulheres cuidavam de si por meio da confecção de cosméticos.

Por compreenderem domínios amplos, os cosméticos foram inseridos na literatura médica da Antiguidade. A terminologia utilizada para apreender esses saberes reflete, sobretudo, o entendimento que se tinha por parte dos contemporâneos sobre essas práticas, além de lançar luz sobre a estreita relação mantida com outras áreas do conhecimento, como a medicina e a farmacologia.

O termo *cosmético* possui origem no vocábulo grego *Kosm tikos/Kosmétikos*, que significa *ter o poder, arranjar, hábil em decorar*, unindo os vocábulos *kosmein* (adornar) e *kosmos* (ordem, harmonia) (BUTLHER, 2000: 13). Em igual importância, dentre os registros escritos que atestam a difusão e o uso frequente de formulações cosméticas nas sociedades romanas, durante o governo do Imperador Augusto (*Octavianus Augustus*; 63 a.C. –14 d.C.), estão listadas as obras do poeta romano Ovídio (43 a.C – 17 d.C.). Em seu poema *Medicamina Faciei Feminae* (*Cosmético para o rosto das mulheres*), o termo empregado por ele para se referir aos cuidados com o rosto é *Medicamina*. Em tradução livre pode ser *cosméticos*, embora ao se levar em consideração as discussões semânticas, a raiz *medica* é a mesma que se encontra no verbo latino *mederi*, que alude ao sentido de medicar, cuidar e tratar (MARQUES; LIMA: 96). Este mesmo autor, em outra obra denominada *Ars Amatoria*,

¹⁴⁸ Mestranda no Programa de Pós-Graduação (PPGH) em História da Universidade Federal de Goiás (UFG), sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Dulce Oliveira Amarante dos Santos. Bolsista financiada pela CAPES. E-mail: andressa_lima@discentefug.com.br.

confere à cosmética o status de *arte*: “Minha arte não é incapaz para as vossas necessidades.” (*Ars Amatoria*, III:74).

De encontro a esse entendimento, os cosméticos detinham a capacidade de decorar e/ou conferir harmonia e equilíbrio ao corpo, seja em prol da saúde ou do embelezamento, e eram classificados como uma *arte*, pois eram compostos por meio de operações manuais, status igualmente ocupado pela medicina anterior ao século XIII.

Mais tarde, Galeno (129-216 d.C.), importante autoridade médica antiga, considerou a cosmética e a perfumaria um ramo da medicina. Para ele, os medicamentos são os agentes primordiais para a manutenção salutar, e entre os textos atribuídos à sua autoria está *De Simplicium Medicamentorum Temperamentis ac Facilitatibus*, que trata dos temperamentos e facilidades das drogas simples. Nessa obra, Galeno descreve os “*ceratum galeni refrigerans*”, uma formulação à base de essência de água de rosas que se dissolve em contato com a pele – possivelmente, o primeiro *cold-cream* das preparações modernas. Galeno, assim como os médicos contemporâneos à Grécia no período Clássico, estabeleceram uma distinção entre *kosmêtikê technê* e *kommôtikê technê*. O primeiro participa da esfera médica, pois faz referência ao esforço em preservar a beleza natural do corpo por meio da composição de cremes, pomadas, cataplasmas e cremes dentais, todos utilizados também para fins medicinais. Em oposição, o segundo representa práticas negativas resultantes da alteração artificial do corpo utilizando produtos tóxicos como a *cerusa*¹⁴⁹, capaz de provocar irritação cutânea grave (DA SOLLER, 205:104; CASTILLO, 2014: 48-49).

Uma das principais formas de se cuidar da saúde do corpo era pela produção medicamentosa. Dentre os requisitos para uma boa atuação médica, vigorava a necessidade de o praticante conhecer a *matéria-prima* empregada na composição de medicamentos, assim como suas propriedades terapêuticas e toxicológicas. Dentro dessa concepção, uma das primeiras autoridades a sintetizar esses saberes na tradição escrita foi o médico romano Dioscórides (século I d.C.)¹⁵⁰. Ele catalogou em *De Materia Medica*¹⁵¹ (*Matéria Médica*) todo o conhecimento farmacológico disponível à época. No que concerne à composição de cosméticos, destacou propriedades benéficas de alguns fármacos advindos do mundo vegetal, mineral e animal aproveitados nos cuidados com diversas partes do corpo; higienização geral do corpo; para tratar problemas capilares relacionados à queda de cabelo por alopecia, limpeza e coloração, saúde, fortificação e embelezamento dos fios; cuidados com a limpeza e suavização da pele do rosto, bem como demais condições dermatológicas: espinhas; cicatrizes negras; sardas naturais ou aquelas ocasionadas pela ação do sol; cílios e sobrancelhas – de forma a

¹⁴⁹ Carbonato básico de chumbo.

¹⁵⁰ Médico do exército romano nos tempos de Cláudio e Nero (século I d.C.).

¹⁵¹ A obra está estruturada em cinco livros e subdivida em seções; O Livro I (129 seções), versa sobre perfumes, óleos, pomadas, árvores e arbustos, líquidos, gomas e frutas; o Livro II trata de animais, partes de animais, produtos de origem animal, cereais e ervas; o Livro III aborda a finalidade das raízes, sucos, ervas e sementes; o Livro IV sobre as raízes e ervas não mencionadas nos livros anteriores; e por fim, o Livro V (162 seções) discorre sobre vinhas, vinhos e minerais.

embeleazar, engrossar, promover cor e evitar a queda; saúde bucal, com elementos ativos válidos para a produção de enxaguantes destinados à higienização e firmeza dos dentes e gengivas e no combate ao mau-hálito. Esse escrito influenciou consideravelmente a produção farmacológica posterior, principalmente a tradição médica árabe.

Embora essas práticas tenham permanecido ativas no cotidiano medieval, a tradição escrita parece ter sido encoberta nos primeiros séculos da Idade Média. O reaparecimento tímido desses assuntos na literatura erudita data dos séculos XI-XII, em Salerno, no sul da Itália, mais especificamente no *Regimen Sanitatis Salernitanum* (Regimento de saúde de Salerno). Esse escrito do século XI, de autoria desconhecida, composto originalmente em 370 versos na Escola Médica de Salerno, dispõe de conselhos sobre saúde e dietética conforme as estações do ano. Ele também recomenda elementos provenientes do mundo vegetal eficazes na eliminação de rugas, verrugas e qualquer mancha na pele originada por doenças como *lupus*, escrófula¹⁵², úlceras e outras fissuras. No que diz respeito aos cuidados com os cabelos, uma mesma preocupação face a outros escritos antigos é posta em suas páginas; da prevenção à queda dos fios até como fazê-los abundantes e macios. Em igual importância, também apresenta matérias-primas benéficas para se evitar uma boca malcheirosa.

No século XI, a maior autoridade nesses assuntos atendeu pelo nome Trotula de Salerno, uma renomada *Magistra* em medicina atuante na *Schola Medica Salernitana*, a quem é atribuída a autoria do escrito *De Ornatu Mulierum*, o primeiro de seu gênero no Ocidente medieval, que versa sobre a *arte* dos cosméticos. Os médicos salernitanos já eram famosos no final do século X, embora a origem da Escola seja imprecisa. Acredita-se ser formada por uma reunião informal de mestres e alunos, ao invés de uma instituição propriamente dita associada ao poder régio ou monástico. A Escola não se destacou apenas pela competência de seus mestres, mas também por permitir o acesso feminino ao ensino e à prática médica. Trotula foi a maior representante da medicina feminina medieval e, portanto, maior expoente da Escola de Salerno. Informações equivalentes à sua cátedra são um tanto escassas e nebulosas, porém sua autoridade nos assuntos femininos é notória e indiscutível, e nem mesmo seus contemporâneos ousaram negá-la. Sob sua autoria são atestados três textos sobre a *condição* das mulheres, difundidos amplamente nos espaços de saberes em latim, língua erudita, e nas várias línguas vernaculares até meados do século XV; *Liber de Shintomatibus Mulierum*, *De Curis Mulierum* e *De Ornatu Mulierum*, apelidados de *Conjunto Trotula*.

Sendo assim, é necessário pontuar algumas questões para que se possa compreender a relação de Salerno com os saberes médicos nos séculos XI-XII, pois esses desdobramentos impactam diretamente na composição do conjunto Trotula. O primeiro momento se manifesta na entrada e

¹⁵² Do latim *Scrophulas*, uma doença que se manifestava através de inchaços e ferimentos no pescoço, causada por uma bactéria similar à da tuberculose.

difusão das tradições médicas árabes e galênicas no Ocidente, viabilizada pelo movimento de tradução destes escritos para o latim iniciadas no Mosteiro Beneditino de Monte Cassino, localizado a 160 quilômetros ao norte de Salerno, pelo viajante Constantino, o Africano¹⁵³. Essas traduções possibilitaram o contato do mundo latino com a tradição hipocrática organizada por Galeno, dentro de uma estrutura aristotélica que também foi sintetizada pelos árabes. O segundo momento crucial diz respeito à participação efetiva dos mestres da Escola Médica de Salerno no século XI, no empreendimento que tornou esses novos conhecimentos advindos do *galenismo-árabe* verdadeiramente funcionais no Ocidente, e que preparou, sob muitos pontos, a passagem da medicina do rol das artes mecânicas (*ars* ou *techné*) para sua institucionalização nas *Universitas* medievais. Contudo, a localização de Salerno no cruzamento de várias rotas culturais, econômicas e políticas no Mediterrâneo contribuiu significativamente para a inserção e fixação dessas práticas no Ocidente latino (NUTTON, 1995: 140-145; GREEN, 2001).

De Ornatu Mulierum, atribuído a Trotula, participou desse meio efervescente. O termo utilizado por Trotula e autoridades médicas para mencionar os cuidados com a aparência é *ornatus* (ornamento, embelezamento), apesar de na prática os cosméticos compreenderem domínios muito mais amplos. A obra está organizada em seis capítulos no modelo *capite ad calcem*, ou seja, da cabeça aos pés. O primeiro discute temáticas referentes a higiene, com prescrição de banhos e depilação corporal; o segundo traz os cuidados com a saúde, limpeza e tingimento dos cabelos; o terceiro apresenta preocupações estéticas quanto a clarear e hidratar o rosto, e também cuidados dermatológicos para se tratar a aspereza, queimaduras de sol, abscessos e fístula na face. A quarta e a quinta partes se destinam aos cuidados com os lábios com a produção de cor composta, e demais cosméticos para tratar as fissuras labiais causadas pela ação do meio e para atenuar a extensão dos lábios. Por fim, o sexto capítulo prescreve receitas para se cuidar da saúde bucal, incluindo preparações para o mau-hálito, gengivas pútridas, clareamento dos dentes, algumas elaborações ginecológicas e depilatórias e para o clareamento e remoção de abscessos faciais. Quanto a questões gerais, o próprio título sugere o público-alvo dos conselhos: as mulheres, principalmente as nobres salernitanas, como especificado em inúmeras passagens. Em relação às receitas, a linguagem adotada é simples e descritiva, com enunciados de fácil entendimento e na maioria das vezes escritos em modo verbal imperativo, o que demonstra realmente terem sido elaboradas para instruir à prática.

Ainda que os cosméticos flertassem com a medicina, essas práticas refletem domínios do saber empírico, possivelmente transmitidos de forma oral e colhidos por meio da observação. Esta é uma área do conhecimento em que as mulheres desfrutavam de certa autonomia, tanto na condição de

¹⁵³ Constantino teria vindo de Tunísia, norte da África, aportando em Salerno por volta do ano 1070 por recomendação do arcebispo Alfano. Mudou-se para o mosteiro de Monte Cassino, onde se tornou monge e passou o restante de seus dias traduzindo textos médicos árabes para o latim.

praticantes quanto na autoria de receitas. Desde a Antiguidade, escritos de cosmética sob autoria feminina circularam por ambientes eruditos. Nomes relevantes como o da rainha ptolomaica do Egito Cleópatra (69-30 a.C.)¹⁵⁴ ou da médica grega Metrodora¹⁵⁵ são evocados por grandes autoridades médicas como Galeno, Paulo de Egina (625-690)¹⁵⁶ e até por médicos árabes como Abulcasis no século X. Por conseguinte, as únicas fontes consultadas por Trotula são mulheres – em sua maioria, conhecimentos advindos das *mulieres salernitanae*, aquelas que subentendem serem versadas nos saberes médicos e, concomitantemente, conhecedoras das propriedades dos elementos da natureza. Além dessas mulheres, tem-se a prática das vizinhas sarracenas, localizadas na região da Sicília, até então habitada pelos árabes. Embora nenhuma dessas mulheres seja de fato nominada, a elas são atribuídas autorias de medicamentos compostos.

De maneira geral, a cosmética de Trotula abrange problemas dermatológicos, sejam eles estéticos, higiênicos ou patológicos, com implicações em outras especialidades médicas tais como ginecologia, estomatologia, oftalmologia, dentre outras correlacionadas à modalidade preventiva. Segundo as prescrições da médica, os cosméticos serviam a finalidades amplas, sem haver de fato uma separação de função. Por exemplo, uma mesma pomada era empregada no trato de queimaduras solares, fissuras de qualquer tipo, pústulas, manchas e escoriações do rosto, inchaço ocasionado por lágrimas excessivas no período de luto, higienização e prevenção de outros males que pudessem afetar a face. Assim, os cosméticos de Trotula são, em sua maioria, preparados compostos – pomadas, pós, unguentos, depilatórios, cremes, pastas, shampoos para os cabelos etc. – valendo-se de elementos oriundos do mundo vegetal, animal e mineral e decompostos por meio de técnicas de extração de suco das plantas, secagem, trituração, moagem ou cozimento. Basicamente, para cada membro do corpo existe uma combinação específica de ativos destinados à composição de diferentes formulações.

No primeiro capítulo, dentre as preocupações de Trotula, estão os cosméticos para fins depilatórios. Este tipo de preparado reforça aspectos relevantes sobre a diferença sexual entre homens e mulheres no medievo. Para isto, lê-se no enunciado de uma composição depilatória “Para que uma mulher possa se tornar muito macia e suave e sem cabelos da cabeça para baixo [...]” (*De ornatum mulierum*, I-I:167). Em contraste com essa noção, nos escritos de cosmética árabe, a barba masculina recebia tratamentos para evitar sua queda e mantê-las fortificadas. Deste modo, a médica ensina como produzir um depilatório a ser usado após um banho de vapor,

¹⁵⁴ Cleópatra teria escrito uma obra denominada *Cosmético* ou *Cosméticos*, um conjunto de fármacos utilizados para o tratamento de problemas que afligem a saúde capilar; a alopecia, eliminação de caspa, bem como formulações para fazer crescer os fios.

¹⁵⁵ A data de sua atuação é incerta. Alguns historiadores dizem que poderia ter atuado entre os séculos I a.C. e VI a.C., mas que seria autora do tratado médico intitulado *Sobre as doenças das mulheres e suas curas*.

¹⁵⁶ Importante médico grego bizantino do século VII.

[...] que é feito de *cal virgem* bem peneirada. Coloque três *onças*¹⁵⁷ em um vaso de oleiro e cozinhe-o na forma de um mingau. Em seguida, pegue uma onça de ouro-pigmento¹⁵⁸ e cozinhe-o novamente, e teste-o com uma pena para ver se está suficientemente cozido. Tenha cuidado, no entanto, que não seja cozido demais e que não fique muito tempo na pele, porque causa calor intenso. Mas se acontecer de a pele ser queimada por este depilatório, tome *populeon* com óleo de rosa ou violeta ou com suco de *sempre-viva*¹⁵⁹ e misture-os até que o calor seja sedado. Em seguida, unte [a área queimada] com o *unguentum album* até que o calor seja sedado (tradução livre nossa. *De ornatum mulierum*, I-II:167).

Como disposto, a maioria das fórmulas depilatórias se vale de ingredientes como cal virgem e ouro-pigmento, matérias-primas minerais cuja ação sobre a pele pode causar abrasões e queimaduras. Na passagem acima, em caso de queimaduras, os sintomas podem ser abrandados por dois medicamentos compostos na forma de *unguentos*¹⁶⁰, medicamentos característicos da medicina; o *populeon*, unguento produzido a partir de botões de choupo¹⁶¹, e o *unguentum album*, comumente conhecido por unguento branco, feito à base de chumbo branco, litargírio, olíbano e mástique¹⁶² (GREEN, 2001:198, 203). Outros elementos são citados para se utilizar junto a esses compostos, como o óleo de rosa ou de violeta. Ambos participam do imaginário medieval que compreende todas as coisas, sobretudo as plantas, como possuidoras das qualidades primárias: quente, seca, frio e úmido. Essas qualidades geralmente se destacam aos pares: quente e seco e frio e úmido. A farmacologia medieval reconhece a rosa e a violeta como detentoras da qualidade fria. Sendo a queimadura uma enfermidade quente, só seria amenizada pelo seu oposto, a frieza – neste caso, a função desempenhada por esses dois vegetais.

Os cabelos também interessam a Trotula. Os conselhos giram em torno de como deixá-los macios, grossos, compridos ou encaracolados, mudar sua cor e fazê-los crescer em locais desprovidos, mas também preparados para combater desconfortos que afetam a saúde dos fios; os *vermes* que comem os cabelos, os ácaros que provocam coceiras, além da temida queda. A base das preocupações de Trotula para com os fios reside na limpeza. Neste sentido, antes de qualquer cuidado, os fios deveriam ser lavados com um limpador como este:

[...] Pegue as cinzas da videira queimada, a palha dos nós da cevada e madeira de alcaçuz (para que brilhe mais forte) e ciclâmen; ferva a palha e o ciclâmen em água. Com a palha, as cinzas e o ciclâmen, encha-se um pote que tenha no fundo duas ou três pequenas aberturas. Deixe a água em que o ciclâmen e a palha foram

¹⁵⁷ *Oz*, uma unidade de medida de massa equivalente a 28 gramas.

¹⁵⁸ O auripigmento, ouro-pigmento ou amarelo real é um mineral que foi utilizado desde a Antiguidade como pigmento, descrito em tratados antigos como possuindo tonalidades entre o amarelo-limão, o dourado e o amarelo-acastanhado.

¹⁵⁹ *Sempervivum Tectorum*, uma espécie de planta com flor.

¹⁶⁰ Medicamentos de consistência pastosa, semelhante a uma pomada, cujo um dos principais componentes é gordura (animal) associada a uma resina e que se destina a uso externo. Esta preparação foi extensamente utilizada pelos físicos na Idade Média.

¹⁶¹ Refere-se a árvores do gênero *Populus*, conhecida pelos nomes comuns de choupo-branco, álamo-branco, álamo-prateado, choupo ou álamo.

¹⁶² Uma goma-resina obtida do lentisco, planta arbustiva.

previamente cozidas serem despejada no pote, de modo que seja filtrada pelas pequenas aberturas. Com este produto de limpeza, a mulher lava a cabeça. Após a lavagem, deixe-a secar sozinha, e o seu cabelo ficará dourado e brilhante (tradução livre nossa. *De ornatum mulierum*, II-VI:169-171).

A receita acima elucida de forma didática como se produzir um limpador em três passos: 1) apresentação dos ingredientes advindos do mundo vegetal; as cinzas de videira, cevada, madeira de alcaçuz e ciclâmen; 2) a preparação e os instrumentos utilizados: ferver todos os compostos para que os princípios ativos passem para a água e utilizar um pote com furo no fundo para viabilizar a separação do líquido obtido pela fervura; 3) a aplicação do preparado nos fios. Geralmente, após a higienização dos fios, os cabelos eram adornados com pós aromáticos agradáveis ao olfato. As técnicas de preparo consistiam em reduzir a pó especiarias aromáticas como as rosas secas, cravo, noz-moscada, agrião e galanga¹⁶³, por meio da secagem desses elementos ao sol e sua moagem utilizando o almofariz. Para facilitar a aplicação, esses pós eram misturados a água de rosas e borrifados diretamente nos cabelos, ou com ajuda de um pente embebido nesta preparação para que o cheiro se espalhasse por toda a extensão dos fios. Também era aconselhado às mulheres nobres usar o almíscar ou cravo junto ao véu que cobre a cabeça para que um odor doce e agradável exale de forma sutil (*De ornatu mulierum*, II-III: 171)

Da mesma forma que os cabelos, a limpeza era a atividade básica do cuidado facial, cujas práticas geralmente eram desempenhadas nos banhos quentes, com o auxílio de sabão, água de farelo, migalhas ou farelos de pão, pós de grãos de feijão, farinha de tremoços ou amido misturados à água. De tal importância era essa fase dos cuidados com o rosto, que Trotula ensinou como produzir alguns cosméticos para a sua higienização. Segundo a médica, o amido é feito empregando grãos ou cevada fresca que fora mergulhada no leite e moída no almofariz. Em seguida, três partes de água devem ser acrescentadas e, logo após, posta em reserva até apodrecer. Posteriormente, a água é separada da preparação por meio de sua exposição à luz solar e consequente evaporação. E, assim, estava pronto para o uso (*De ornatu mulierum*, III-III: 177).

Outra composição muito utilizada no trato com o rosto eram os óleos, comumente aproveitados tanto nos cuidados com a conservação da aparência quanto para tratar das demais condições dermatológicas da pele, por exemplo, sardas ou abcessos. Poderiam ser produzidos a partir de *matéria* vegetal ou mineral – neste caso, Trotula instrui como produzir óleo de *tartarum*¹⁶⁴, um subproduto da fabricação do vinho. A médica orienta ungir o rosto com o óleo após um banho de vapor, provavelmente devido à dilatação dos poros em função do calor, e assim a pele absorveria melhor as propriedades ativas.

¹⁶³ Rizoma de uma planta da família do gengibre, também conhecido como gengibre do Laos ou gengibre tailandês.

¹⁶⁴ Refere-se ao bitartarato de potássio é um subproduto da fabricação de vinho, também conhecido como cremor tártaro ou creme de tártaro.

Dentre os preparados benéficos para o trato com a face, sem dúvidas as pomadas lideram os cosméticos de Trotula. Esses cosméticos assumiam propósitos amplos, podendo alternar entre melhorar a aparência, refinar a pele do rosto e tratar demais irritações cutâneas, se utilizadas cotidianamente. Quanto aos cosméticos destinados ao embelezamento do rosto, os *cerotum* constituem um bom exemplo. Basicamente, esse cosmético parece se tratar de uma pomada à base de cera, capaz conferir aspecto branco à face. Assim,

Um *cerotum* com o qual o rosto pode ser unguído todos os dias para branquear é feito assim. Coloque óleo de violetas ou óleo de rosas com gordura de galinha em um vaso de barro para que ferva. Dissolva a cera bem branca, depois acrescente a clara de ovo e misture pó de chumbo branco bem moído e peneirado, e novamente deixe ser cozido um pouco. Em seguida, deixe-o ser coado através de um pano e a essa mistura fria e coada e adicione cânfora, noz-moscada e três ou quatro cravos-da-índia. Embrulhe tudo isso em pergaminho. Não aplicamos isso de forma alguma até que o *cerotum* cheire bem [...] (tradução livre nossa. *De ornatu mulierum*, III- VII: 179).

A brancura da tez era uma preocupação de Trotula. No decorrer do texto, além das pomadas destinadas a conferir brancura momentânea, são listadas preparações à base de minerais para clarear as manchas do rosto, de modo a tornar a pele uniforme. Após conferir brancura à face, um rubor deveria surgir nas bochechas e nos lábios, de forma a imitar o natural, principalmente nas peles naturalmente pálidas ou naquelas que fazem uso dos *cerotum*. Os cosméticos destinados a promover cor aos lábios, gengivas e conferir aspecto vermelho ao rosto eram produzidos a partir das mesmas matérias-primas: as raízes de briônia branca e vermelha misturadas ao mel. Noutro preparado para os lábios, Trotula ressalta seu caráter preventivo contra ulcerações, e, caso elas ocorressem, sobre seu alto poder de cura. Uma outra questão merece destaque, o fato de haver recipientes para o armazenamento dessas preparações para uso posterior – geralmente um jarro ou vidro. Isso reforça a ideia de que essas práticas eram amplamente difundidas no cotidiano das mulheres medievais.

No que diz respeito à saúde bucal, os pós também eram a forma cosmética empregada para clarear dentes pretos. Por exemplo, na maioria das receitas para esse propósito são utilizados ingredientes advindos do mundo mineral, como o mármore, natrão branco, ladrilho vermelho, sal e pedra-pomes, todos esses reduzidos a pós. A aplicação consistia em envolver uma lâ úmida em um pano de linho fino, e assim esfregar os dentes por dentro e por fora. Os pós de canela e rosas também foram aproveitados no tratamento de gengivas pútridas cancerosas. Do mesmo modo, algumas preparações simples são aconselhadas para a limpeza e branqueamento dentário, como mastigar todos os dias erva-doce, levístico¹⁶⁵ ou salsa, após ter lavado a boca com um bom vinho e secado os dentes com um pano branco (*De ornatu mulierum*, VI-II: 187). Em igual importância, vegetais como folhas

¹⁶⁵*Levisticum officinale*, planta muito utilizada pelo botânico e médico da Antiguidade Dioscórides. Julga-se ter sido introduzida na Europa Central e no Norte pelos monges beneditinos no medievo.

de louro ou especiarias aromáticas como o almíscar, postos sob a língua, eram recomendados à mulher, principalmente em dias de relações sexuais com alguém, para se evitar o mau-hálito (*De ornatu mulierum*, VI-IV: 189).

Portanto, a cosmética de Trotula dispõe de inúmeros preparados para cuidados com a externalidade corpórea. De fato, a obra teve muito a comunicar às mulheres medievais. O *corpus* de cuidados para com a saúde e aparência feminina, em posse de uma farmacologia rica e diversificada, além de receitas de fácil reprodução, legou ao ocidente medieval o (re)nascimento de uma literatura de cosmética, associada aos espaços de saberes médicos. A produção medicamentosa era a principal forma para se cuidar da aparência e saúde das mulheres medievais, e sua composição reunia ingredientes de variadas origens: vegetal, animal e mineral. Como se nota nas receitas aqui apresentadas, trata-se de um saber baseado no conhecimento empírico, uma vez que são poucas as receitas que apresentam de fato as medidas (onça) que deveriam dispor de cada ingrediente para a composição dos cosméticos. Neste viés, os cuidados listados no conjunto Trotula fornecem indícios de que as mulheres medievais cuidavam de seus corpos, e essas práticas não se distanciam dos cuidados que as mulheres atualmente realizam.

Referências

Fontes

DE ORNATU MULIERUM (On Women's Cosmetics). In: GREEN, Monica. **The Trótula: An English Translation of the Medieval Compendium of Women's medicine**. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2001.

DIOSCÓRIDES. **Plantas y remedios medicinales: De materia médica**. V. I a V. Introducción, traducción, notas e índices de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1998.

OVÍDIO. **Ars Amatoria**. Tradução introdução e notas de Tassilo Orpheu Spalding. São Paulo: Cultrix, 1918.

OVÍDIO. **Medicamina Faciei Femineae**. Tradução, introdução e notas de Antônio da Silveira Mendonça. Edição Bilingue. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

REGIMEN SANITATIS SALERNITANUM (FLOS MEDICINE). Tradução, estudo e edição crítica de Virgínia de Frutos Gonzáles. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2010.

Bibliografia

BUTLHER, Hilda. Cosmetics through the ages. In: BUTLHER, Hilda. **Poucher's perfumes, cosmetics and soaps**. 10ª ed. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000. p. 13-61.

CASTILLO, M.P. Romero del. **Los afeites femeninos en la Edad Media española**: estudio léxico. 2014. 429 f. Tese (doutorado) – Granada (Espanha), Universidad de Granada, 2014.

DA SOLLER, Claudio, **The Beautiful Woman in Medieval Iberia**: Rhetoric, Cosmetics, and Evolution. 2005. Tese (doutorado em Línguas e Literaturas Românicas) – University of Missouri, Columbia, 2005.

FAGUNDES, Maria Dailza da Conceição. **Saúde e dietética: o Líber de Conservanda Sanitate do físico português Pedro Hispano (séc. XIII)**. 2006. 121 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2006.

GREEN, Monica H. **The Trotula A Medieval Compendium of Women's Medicine** Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2001.

MARQUES, Tassiana de B. Viana, LIMA, Maria H. Alves de. **Tradução comentada do proêmio de *Medicamina Faciei Femineae* de Ovídio**. RÓNAI Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios, Vol. 8(2). p. 90 -107, 2020.

NUTTON, Vivian. Medicine in Medieval Western Europe, 1000-1500. In: CONRAD, Lawrence I., *et al.* **The Western Medical Tradition: 800 BC to AD 1800**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 139–206.

Exame Nacional do Ensino Médio e acesso ao Ensino Superior no Brasil: velhas histórias, dilemas presentes

*Marislânia de Oliveira Silva*¹⁶⁶

Introdução

Os objetivos estabelecidos pelo Exame Nacional do Ensino Médio e os resultados obtidos pelos estudantes para o ingresso no Ensino Superior têm constituído objeto de estudo de inúmeros pesquisadores nas últimas décadas. Os seus princípios e a sua relevância têm sido questionados pela sociedade brasileira, na medida em que atendem às fundamentações teórico-ideológicas do capitalismo neoliberal, assentados no modelo privado-empresarial.

O objetivo do estudo é a análise da legislação da educação brasileira e, portanto, das políticas públicas de educação implementadas nos últimos anos para promover (ou não) o acesso ao Ensino Superior da maioria da população, considerando a associação entre o Ensino Médio e o Ensino Superior.

Esclarecemos que o acesso e permanência no Ensino Superior constitui reivindicação antiga da sociedade brasileira, em especial, das camadas médias que contribuíram diante de sua pressão para a promulgação da Lei n. 5.540, de 28 de novembro de 1968, denominada Reforma Universitária, entretanto, atrelada aos ditames do capital internacional, mais exatamente, da formulação, controle e fiscalização da Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (USAID)'.¹⁶⁶

Os governos que transitaram pelo executivo brasileiro no período 2001- 2016, apesar de atender às orientações dos organismos multilaterais internacionais - Banco Mundial (BM), Fundo Monetário Internacional (FMI), Organização das Nações Unidas (ONU), dentre outras, procuraram expandir a oferta do Ensino Superior para as classes subalternas, por meio da implementação de programas de financiamento e expansão das instituições públicas federais. Nessa direção destacamos o o Fundo de Financiamento Estudantil (FIES)- 2001; O Programa Universidade para Todos (PROUNI) – 2004/2005; o Programa de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI) – 2007 e o Sistema de Seleção Unificada - 2012

Salientamos que tais políticas públicas se estão diretamente ligadas às necessidades da sociedade brasileira e, nesse sentido, puderam (podem) ser construídas de forma relativamente

¹⁶⁶ Mestranda em História pelo PPGHIS-UEG. E-mail: marilanny@hotmail.com. Orientador: Flávio dos Reis Santos

simplificada, considerando as pressões impostas ao Estado, no sentido de intervir positivamente para com as soluções das demandas sociais.

Para empreender este estudo, aclaramos ao leitor, que tomamos como orientações metodológicas as bases teóricas da pesquisa documental e da pesquisa bibliográfica, fontes perenes de informações/dados acerca da temática investigada, concentradas na legislação brasileira em seu processo histórico e nos escritos de intelectuais que debatem sobre a evolução ou involução das políticas públicas para educação em nosso país considerando os aspectos que interferiram (interferem) em seu processo de implantação na medida em que permanecemos submetidos aos interesses do capital.

Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) e o acesso ao Ensino Superior no Brasil pela via das Políticas Públicas

Inúmeros pesquisadores destacam a importância do Ensino Superior no processo formativo da pessoa para a vida social, bem como a formação de mão de obra para atender as demandas do mercado de trabalho. No interior da Educação Básica, Kuenzer (2002) chama a atenção para a relevância do Ensino Médio, historicamente caracterizado pelo enfrentamento entre bases materiais de produção, as relações de poder centradas nos interesses capitalistas e a possibilidade de formação acadêmica para as classes subalternas.

O entendimento da complexidade dos processos de desenvolvimento que envolvem as contradições das propostas teóricas e práticas do Ensino Médio ao longo da História da educação brasileira, constitui tarefa desafiadora em face da influência do poder econômico que encontra amparo nas políticas públicas para Educação Básica em nosso país.

Santos (2016), argumenta que o restabelecimento das liberdades individuais e do pleno exercício da cidadania, decorreram do contexto de agitação política marcado pelas manifestações e reivindicações expressas pelos movimentos populares e sociais da sociedade brasileira pelo retorno do Estado Democrático de Direito, dando nova roupagem ao contexto histórico de nosso país na primeira metade da década de 1980. No que diz respeito à educação, antigas bandeiras reemergiram "em defesa da universalização e laicização do ensino e da escola pública, gratuita e de boa qualidade, na perspectiva de serem incluídas na pauta da Assembleia Nacional Constituinte e assegurada na nova Constituição Federal, promulgada em 5 de outubro de 1988" (SANTOS, 2016, p. 60).

Entendemos ser pertinente apontar, que pela primeira vez na história da legislação brasileira, foi estabelecido que "as universidades gozam de autonomia didático-científica, administrativa e de gestão financeira e patrimonial, e obedecem ao princípio de indissociabilidade entre ensino, pesquisa

e extensão" (BRASIL, 1988, Artigo 207). A ampla liberdade de ação e atuação das instituições particulares de ensino foi assegurada pelo artigo 208.

É importante salientar que o artigo 205 da Constituição da República Federativa do Brasil (CF, 1988) estabelece que "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". No entanto, é preciso viabilizar os meios necessários fundamentais para materializar este direito, em particular, para os estudantes que cursam e finalizam o Ensino Médio e não têm as reais possibilidades de ingressar no Ensino Superior em nosso país, dadas as suas condições sociais e econômicas.

Em observância às especificações da CF 1988, tivemos como desdobramento o processo de elaboração da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN, 1996), tendo mobilizado "amplamente a sociedade organizada brasileira, na perspectiva de afastar a concepção liberal contida e expressa na LDB de 1961, e reiterada na Reforma dos Ensinos de 1º e 2º Graus em 1971 com a implantação da Lei n. 5.692". Todavia, argumenta Santos (2016), orientado pelas análises e reflexões de Dermeval Saviani (1997) que:

[...] todo o trabalho empreendido pela sociedade organizada que aspirava a elaboração de uma legislação completamente apartada dos fundamentos liberais do passado assistiu aturdida a mais uma oportunidade perdida, na medida em que os textos apresentados à Câmara pelo Deputado Octávio Elísio Alves de Brito (dezembro de 1988) e pelo Deputado Jorge Hage Sobrinho (junho de 1990/Substitutivo) foram preteridos em favor do texto proposto pelo Senador Darcy Ribeiro, aprovado pela Câmara dos Deputados em dezessete de dezembro e sancionado pelo então presidente da República Fernando Henrique Cardoso, em 20 de dezembro de 1996 (SANTOS, 2016: 63).

Quanto às finalidades do Ensino Médio, o artigo 35 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional indica "a consolidação e o aprofundamento dos conhecimentos adquiridos no ensino fundamental, possibilitando o prosseguimento de estudos", bem como "a preparação básica para o trabalho e a cidadania do educando, para continuar aprendendo, de modo a ser capaz de se adaptar com flexibilidade a novas condições de ocupação ou aperfeiçoamento posteriores" (BRASIL/LDBEN, 1996, Artigo 35, Incisos I e II).

Ao tomarmos como referência o princípio de que o Ensino Médio tem dentre as suas finalidades possibilitar a sequência de estudos para o próximo nível de ensino, não podemos deixar de considerar a relação dialética entre teoria e prática, ou melhor, nos expressando, "a teoria da práxis", visto que "a produção de ideias, de representações e da consciência está direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens; é a linguagem da vida real" (MARX; ENGELS, 1980: 25).

Nessa direção, Cury (2002) afirma que a educação escolar, a Educação Básica e, particularmente, o Ensino Médio têm fundamental relevância no processo de formação para cidadania e exercício da democracia. O acesso à matrícula, à permanência e à continuidade dos estudos em nível superior constituem direitos fundamentais que devem ser garantidos pelas políticas públicas educacionais, conforme disposto na legislação. Portanto, não podemos nos furtar à responsabilidade de discutir e refletir sobre as relações de poder que caracterizam a sociedade capitalista e asseguram os privilégios de ampla formação acadêmica para uma pequena parcela da população, sem deixar de considerar que encontram no Estado e em seus aparelhos administrativos, burocráticos, tecnocráticos os recursos, instrumentos e mecanismos que impossibilitam as classes subalternas de dar prosseguimento à sua formação em nível superior.

Saviani (2007), explicita que a educação deve ser entendida como instrumento, ferramenta, recurso a ser disponibilizado para a ampla maioria da população, todavia, tem sido sistematicamente utilizada pelo sistema capitalista e, portanto, pela burguesia para assegurar a sua posição e manutenção da condução da sociedade contemporânea, aprofundando a luta de classes. O autor se ocupa de nos esclarecer que o nível médio representa/ constitui o gargalo de retenção das classes subalternas em direção à formação acadêmica de nível superior.

Portanto, não podemos aceitar a imposição daqueles que dominam para com aqueles que são dominados a uma apreensão e conformação idealista burguesa, pois desse modo, reafirmaríamos e avaliariamos o seu caráter vazio, abstrato e sem sentido para caminhar em direção à superação da exploração e dominação entre as classes sociais - burguesia e proletariado - em permanente luta no interior da sociedade e do sistema capitalista de produção. A sociedade brasileira precisa retomar as mobilizações em defesa da garantia dos direitos sociais e exigir do Estado o efetivo cumprimento das prerrogativas legais, especialmente, das disposições estabelecidas na Constituição da República Federativa do Brasil (CF 1988) e na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN 1996).

O Enem, instituído pela Portaria MEC n. 438, de 28 de maio de 1998, foi criado com vistas a avaliar o desempenho escolar dos estudantes ao término da Educação Básica, tendo o propósito de promover a melhoria da qualidade do ensino neste nível. No decorrer de sua vigência, o Exame sofreu algumas adequações/ajustes e atualmente constitui o principal meio de acesso dos estudantes do Ensino Médio ao Ensino Superior.

Visando aumentar o acesso ao Superior, o Estado brasileiro se ocupou da criação de programas de financiamento como o Fundo de Financiamento Estudantil (FIES, 2001), o Programa Universidade para Todos (PROUNI, 2004). Também instituiu o Programa de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI, 2007) e o Sistema de Seleção Unificada (SISU, 2012), conforme apontamos anteriormente. Não é demasiado reiterar que o Exame Nacional do Ensino Médio se

estabeleceu como instrumento/mecanismo para a seleção de estudantes para ingressar nas universidades federais e instituições federais de ensino a partir da vigência do SISU.

Os dados disponibilizados pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP, 2019), apontam que no ano de 1998 o Enem contou com a inscrição de 200 mil estudantes e no ano de 2019 com 5,1 milhões de estudantes inscritos, sendo que deste total 76,9% participaram do primeiro dia do Exame, ou seja, 3,9 milhões de candidatos. O Enem 2020, em decorrência da pandemia de covid-19 foi aplicado em janeiro de 2021, contando com 6,1 milhões de estudantes inscritos, dos quais aproximadamente 3 milhões faltaram ao primeiro dia de prova.

O cálculo para avaliar o desempenho de cada estudante é construído e elaborado com base nas médias alcançadas nas áreas do conhecimento que compõem o Enem, a saber: Ciências da Natureza e suas Tecnologias, Ciências Humanas e suas Tecnologias, Linguagens, Códigos e suas Tecnologias, Matemática e suas Tecnologias e Redação. Os estudos realizados por Travitzki (2013), considerando as classes sociais, as instituições de ensino e as unidades da federação sobre o Enem de 2009 apontam que as condições econômicas, sociais e culturais foram responsáveis por 20% da média final do estudante.

O autor destaca que aspectos como nível de formação escolar dos pais, número de filhos, renda familiar, dentre outros influenciam significativamente no desempenho dos estudantes no Exame Nacional do Ensino Médio, ou seja, pressupõe que os candidatos com melhores condições econômicas, sociais e culturais alcançam as melhores notas/médias. Entretanto, ao considerar a relação entre os resultados individuais dos estudantes com o desempenho geral da unidade escolar do Ensino Médio, os fatores econômicos, sociais e culturais são determinantes, pois representam 80% para expressar o desempenho. Tal constatação possibilita apontar que as unidades escolares que atendem estudantes das classes subalternas, conforme exprimem os dados do Inep apresentam baixo desempenho e, portanto, estão ranqueadas nos estratos mais baixos do Enem.

De acordo com as informações disponibilizadas pela Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD, 2010) que consideraram a relação entre formação escolar e renda familiar, tanto a Região Norte quanto a Região Nordeste apresentaram os mais baixos índices no que se remete às deficiências e defasagens de aprendizagem em estudantes na faixa etária de 15-17 anos de idade. A análise dos percentuais de estudantes que cursaram o Ensino Médio, as Regiões Norte e Nordeste apresentam os mais baixos índices, ou seja, 39,1% e 39,2% respectivamente. Tais porcentagens somadas, indicam de forma explícita a distância para com os estudantes da Região Sudeste, que apresentou uma média de 60,5% para a mesma faixa etária, evidenciando a significativa desigualdade entre as macrorregiões geográficas de nosso país.

As pesquisas empreendidas por Zacchi (2016) reforçam as informações acima, ao constatar que o maior percentual de estudantes que frequentam as escolas privadas está concentrado na Região

Sudeste e o menor percentual na Região Norte, visto que a maior parte dos estudantes está matriculada nas escolas públicas estaduais, verificação que pode ser explicada:

[...] pelas condições socioeconômicas dos estudantes na Região Sudeste que é a região economicamente mais dinâmica do país. Os dados mostram que nessa região as famílias têm buscado garantir a manutenção da distinção dos seus filhos pela via escolar, a partir da posse de certo capital cultural e de um *ethos* familiar predisposto a valorizar e incentivar o conhecimento escolar, garantindo a esses estudantes o sucesso escolar por meio da matrícula dos mesmos nas escolas privadas, consideradas de maior qualidade em relação às escolas públicas, sobretudo estaduais, no Brasil (ZACCHI, 2016: 107).

Estudos desenvolvidos por Nascimento (2009) reforçam as afirmações de Zacchi (2016), ao sublinhar que os estudantes e as escolas das regiões mais ricas do país apresentam melhores resultados na prova, o que demonstra que os velhos critérios historicamente estabelecidos pelos seletivos e excludentes exames vestibulares pouco se afastam daqueles utilizados pelo Exame Nacional do Ensino Médio vigente em nosso país. O autor afirma que o Exame está assentado em "uma lógica individualista e competitiva, não considera o conjunto de fatores contextuais que são determinantes para a aprovação dos estudantes" (NASCIMENTO, 2019: 44).

Diante de tal contexto, Nascimento (2019: 23) denuncia que "o Enem não cumpre o papel de ser um exame de seleção 'para todos' como idealizado pelo governo Federal, em cujo site é dito que o Enem "é um mecanismo de democratização do acesso às políticas públicas de educação" e complementa que o modelo burocrático-organizacional do Enem, tem contribuído para o aumento das desigualdades de oportunidades de acesso à ampla maioria da população brasileira ao Ensino Superior, considerando que o ingresso dos estudantes das classes subalternas às universidades e instituições públicas federais tem sofrido redução, enquanto que as solicitações de financiamento nas instituições privadas tem aumentado.

Nessa direção, Silva Jr., Lucena e Ferreira (2011) apontam que análises realizadas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) nos últimos anos expressam as proporções de estudantes que ingressaram no Ensino Superior em instituições públicas e privadas de nosso país, sendo levado em conta o poder aquisitivo. Silva Jr., Lucena e Ferreira (2011) indicam que:

[...] a maior parte dos alunos com vagas em cursos voltados para a carreira docente é oriunda do ensino médio público, possuindo menos acesso à cultura em razão de suas condições de vida. O ensino superior privado dentro desta modalidade apresenta condições precárias para o exercício da docência e, conseqüentemente, para o processo formativo educacional. A carência expressa na formação de professores põe-se contra a própria profissão, legitimando os discursos conservadores, [encontrando] no ensino médio privado a única alternativa para o acesso a outras profissões, entendidas como possibilidade concreta de ascensão social (SILVA JR.; LUCENA; FERREIRA, 2011: 848-849).

Escandalosamente, o percentual da população brasileira que não tinha condições de ingressar no Ensino Superior, na faixa etária dos 18 aos 24 anos, era superior a 80% dos estudantes brasileiros. (ANDRADE, 2012)

Nascimento (2019) destaca que os maiores índices de desempenho dizem respeito àqueles que buscam o ingresso nos cursos de Medicina em todo o país, destacadamente o mais alto, para aqueles que buscam o ingresso na graduação tanto nas universidades públicas quanto nas instituições particulares e destaca que o acesso foi de 768 pontos. Essa é uma pontuação extremamente alta, quase inalcançável para a ampla concorrência, visto que 64% dos estudantes que realizaram o exame não atingem a média necessária para ingressar nas instituições públicas federais e estaduais de nosso país.

Nascimento (2019) reitera que os estudantes que compõem as categorias de classe mais altas, detentores de maiores capitais econômicos, sociais e culturais são os que realmente tem a oportunidade de optar por qualquer curso ofertado pelas universidades públicas brasileiras. De acordo com o autor no exame de 2009, 81% dos alunos da classe dominante alcançaram médias suficientes para ingressar nas instituições públicas de Ensino Superior, reafirmando uma realidade desumana, pois somente 9% dos estudantes das classes subalternas conseguiram "a média mínima para ingressar em um curso superior, ou seja, mais de 90% dos alunos dessa camada social ficam fora da universidade ao final do Ensino Médio" (NASCIMENTO, 2019, p. 75). Ou seja, a universidade pública se tornou espaço dos ricos.

Considerações Finais

As considerações expressas neste trabalho nos permitem observar um processo histórico de avanços e retrocessos na legislação nacional que regula e regulamenta a educação e, portanto, da elaboração, implantação e implementação das políticas públicas de educação, sobretudo, aquelas destinadas as relações entre o Ensino Médio e o acesso ao Ensino Superior. O regime de colaboração entre a União, o Distrito Federal, os Estados e os Municípios, bem como a sua autonomia relativa para a organização de seus respectivos sistemas de ensino, expressos tanto na CF de 1988 e quanto na LDBEN de 1996, afastam qualquer possibilidade do estabelecimento de um "sistema nacional de educação unificado", contribuindo para a precarização da educação pública, bem como para o não cumprimento e responsabilização dos entes federados da legislação vigente.

Tomando em empréstimo as palavras de Silva Jr., Lucena e Ferreira (2011: 854), podemos afirmar que as relações entre o Ensino Médio e o Ensino Superior, "e a rígida divisão entre ensino propedêutico e profissional fundamentaram o desenvolvimento de um conceito de profissionalização composto pela crítica à homogeneização da força de trabalho" em atendimento aos interesses do capital em terras brasileiras.

Desde os primeiros acordos realizados pelo Brasil, por meio do Ministério da Educação (MEC) com agências internacionais bilaterais como a USAID -nas décadas de 1960 e 1970, ou multilaterais, como o Banco Mundial (BM) e o Fundo Monetário Internacional (FMI), intensificadas nos anos 1990, as políticas públicas de educação e, não somente de educação, mas de todo o campo social, têm obedecido sistematicamente às determinações do capitalismo internacional para atender tanto às suas fundamentações ideológicas quanto às necessidades do sistema produtivo.

Nesse sentido, historicamente, as políticas públicas de educação praticadas em nosso país têm cumprido o papel de efetivar e aprofundar a divisão e as desigualdades entre as classes sociais, restringindo a formação acadêmica de excelência àqueles que estão contidos no mais alto nível da escala social, ou seja, a burguesia, conforme reiteram Silva Jr., Lucena e Ferreira (2011: 854): "as classes mais favorecidas, uma educação voltada à pesquisa aplicada e ao saber científico; às classes trabalhadoras, uma educação de cunho profissional, atendendo às demandas do mercado de trabalho".

À guisa de finalização afirmamos, portanto, que a suposta democratização do acesso ao Ensino Superior difundida por aqueles que respondem pela organização e realização do Exame Nacional do Ensino Médio não condiz com a realidade. Também não podemos deixar de apontar que as políticas públicas de ações afirmativas são necessárias e de grande importância para possibilitar aos estudantes das classes subalternas o acesso ao Ensino Superior enquanto alternativa e/ou instrumento que contribua para com a reversão da realidade atual. Todavia, o alcance de tais políticas ainda é pequeno, reduzido, limitado e, portanto, insuficiente para atender as demandas por educação superior em nosso país, o que exige maior atenção, dedicação, empenho e investimento do Estado para promover a sua expansão.

Referências

ANDRADE, Cibele Yahn de. **Acesso ao ensino superior no Brasil: equidade e desigualdade social.** Revista Ensino Superior Unicamp, v. 6, p. 18-27, 2012. Disponível em: https://www.revistaensinosuperior.gr.unicamp.br/edicoes/ed06_julho2012/Cibele_Yahn.pdf. Acesso em: 24 fev. 2022.

BRASIL. **65% dos inscritos no Enem já concluíram o ensino Médio em anos anteriores.** Acesso ao Ensino superior. Brasília-DF: MEC/INEP, 2020. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/ultimas-noticias/418-enem-946573306/90701-65-dos-inscritos-no-enem-ja-concluíram-o-ensino-medio-em-anos-anteriores>. Acesso em: 12 fev. 2022.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.** Brasília-DF: Presidência da República/Casa Civil, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em: 18 fev. 2022.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional n. 4.024, de 20 de dezembro de 1961.** Brasília: Presidência da República, 1961. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1960-1969/lei-4024-20-dezembro-1961-353722-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 12 fev. 2022.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996.** Brasília: Presidência da República/Ministério da Educação, 1996. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/ldb.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2022.

BRASIL. **Lei n. 10.260, de 12 de julho de 2001.** Brasília-DF: Presidência da República/Casa Civil, 2001. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/110260.htm. Acesso em: 18 fev. 2022.

BRASIL. **Lei n. 11.096, de 13 de janeiro de 2005.** Brasília-DF: Presidência da República/Casa Civil, 2005. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil03/ato20042006/2005/lei/111096.htm>. Acesso em: 18 fev. 2022.

BRASIL. Lei n. 12.711, de 29 de agosto de 2012. Brasília-DF: Presidência da República/Casa Civil, 2012. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/civil_03/ato20112014/2012/lei/112711.htm. Acesso em: 18 fev. 2022.

BRASIL. **Lei n. 5.540, de 28 de novembro de 1968.** Fixa as normas de organização e funcionamento do ensino superior e sua articulação com a escola média, e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 1968. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1960-1969/lei-5540-28-novembro-1968-359201-publicacaooriginal-1-p1.html>. Acesso em: 18 fev. 2022.

BRASIL. **Lei n. 5.692, de 11 de agosto de 1971.** Fixa as diretrizes e bases para o ensino de primeiro e segundo graus e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 1971. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1970-1979/lei-5692-11-agosto-1971-357752-normapl.html>. Acesso em: 18 fev. 2022.

BRASIL. Mais 3,9 milhões de candidatos participam do primeiro dia do Enem 2019. **Ensino Médio.** Brasília-DF: MEC/INEP, 2019. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/pronatec/oferta-voluntaria/418-noticias/enem-94657330682111-mais-de-3-9-mil-candidatos-participam-do-primeiro-dia-do-enem-2019>. Acesso em: 3 fev. 2022.

BRASIL. **Medida Provisória n. 213, de 10 de setembro de 2004.** Brasília-DF: Presidência da República/Casa Civil, 2004. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato20042006/2004/mpv/213.htm. Acesso em: 18 fev. 2022.

BRASIL. No último dia de inscrições, exame bate a marca de 6 milhões de inscrições. Enem 2019. Brasília-DF: MEC/INEP, 2019. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/pronatec/oferta-voluntaria/418-noticias/enem-946573306/76201-no-ultimo-dia-de-inscricoes-exame-nacional-do-ensino-medio-bate-a-marca-de-6-milhoes-de-inscritos>. Acesso em: 3 fev. 2022.

BRASIL. **Portaria MEC n. 438, de 28 de maio de 1998.** Institui o Exame Nacional do Ensino Médio (Enem). Disponível em: http://www.crmariocovas.p.gov.br/pdf/diretrizes_p0178-0181_c.pdf. Acesso em: 3 fev. 2022.

CURY, Carlos Roberto Jamil. A educação básica no Brasil. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 23, n. 80, set. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/es/V23n80/12929.pdf>. Acesso em: 14 fev. 2022.

KUENZER, Acácia. **Ensino médio**: construindo uma proposta para os que vivem do trabalho. 3ed. São Paulo: Cortez, 2002.

MARX; Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. 7. ed. São Paulo: Global, 1988.

NASCIMENTO, Matheus Monteiro. **O acesso ao ensino superior público brasileiro**: um estudo quantitativo a partir dos microdados do Exame Nacional do Ensino Médio. 2019. 290 f. Tese (Doutorado em Ensino de Física) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2019. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/188431/001085496.pdf>? Acesso em: 2 fev. 2022.

SANTOS, Flávio Reis; BEZERRA NETO, Luiz. Estado, educação e tecnocracia na ditadura civil-militar brasileira. **Revista HISTEDBR**, Campinas, n. 40, dez. 2010. Disponível em: http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/edicoes/40/art07_40.pdf. Acesso em: 26 fev. 2022.

SANTOS, Flávio Reis. Políticas públicas para a educação no Brasil: entre avanços e retrocessos. São Carlos-SP: Pixel, 2016.

SAVIANI, Demerval. Política e educação no Brasil: o papel do Congresso Nacional na legislação do ensino. 6. ed. Campinas-SP: Autores Associados, 2008.

SAVIANI, Dermeval. Trabalho e educação: fundamentos ontológicos e históricos. *Revista Brasileira de Educação*, v. 12, n. 34, abr. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tbedu/a/wBnPGNkvstzMTLYkmXdrkWP/?lang-pt>. Acesso em: 3 dez. 2021.

SILVA.JR., João dos Reis; LUCENA, Carlos; FERREIRA, Luciana Rodrigues. As relações entre o ensino médio e a educação superior no Brasil: profissionalização e privatização. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 32, n. 116, jul./set. 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/WX9NF4kcZFp-7WXPv6MBKMkS/?lang-pt&format-pdf>. Acesso em: 17 fev. 2022.

TRAVITZKI, Rodrigo. **Enem**: limites e possibilidades do Exame Nacional do Ensino Médio enquanto indicador de qualidade escolar. 2013. 320f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-28062013-162014/publico/RODRIGO TRAVITZKI_rev.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-28062013-162014/publico/RODRIGO%20TRAVITZKI_rev.pdf). Acesso em: 5 dez. 2021.

ZACCHI, Raquel Callegario. Desempenho escolar e desigualdades educacionais no Brasil: uma análise a partir do Exame Nacional do Ensino Médio (Enem). 2016. 288f. Tese (Doutorado em Sociologia Política) - Universidade Estadual do Norte do Rio de Janeiro Darcy Ribeiro, Campos dos Goytacazes, 2016. Disponível em: https://uenf.br/posgraduacao/sociologia-politica/wpcontent/uploads/sites/9/2013/03/Tese_Raquiel-Callegario-Zacchi_CD.pdf. Acesso em: 19 fev. 2022.

Feminismo e suas contribuições para O Campo Historiográfico E O Desenvolvimento Da História Das Mulheres

Jéssica de Lima Silva¹⁶⁷

Introdução

Por muitos séculos as mulheres foram excluídas da História, tanto no campo historiográfico como no campo da memória. Com o desenrolar das lutas feministas e as discussões trazidas pelo campo da teoria da história, algumas mudanças começaram a surgir sobre a mulher na história e o desenvolvimento de conceitos que auxiliaram na criação da história das mulheres, como por exemplo o conceito de Gênero¹⁶⁸.

Se “tudo é história” como demonstrou George Sand¹⁶⁹, então por que as mulheres não eram tratadas como sujeitos históricos? De acordo com Perrot (2007) tudo dependerá da percepção que se tem da palavra “história”, sendo a história o que acontece, a sequência dos fatos, das mudanças, das revoluções, ela acima de tudo é a descrição que se cria de tudo isso, ou seja, como dizia Rüsen (2010): a história é feita por interesses e ideias. Sendo assim, claramente as mulheres ficaram por muito tempo excluídas dos principais relatos históricos, como se estivessem fora do tempo, ou pelo menos, fora do acontecimento, já que não faziam parte da esfera de interesses/ideias daqueles que escreviam a história.

É assentido entre os historiadores que a historiografia que privilegia as mulheres como sujeito e objeto da história surgiu no desenrolar dos anos 1960/1970, ou seja, período em que as feministas passaram a compor os campos da academia (PERROT, 2007:19). O surgimento do feminismo trouxe a memória quanto determinante nos papéis dos gêneros¹⁷⁰ na sociedade, a qual irá ser questionada e algumas mudanças começam a surgir na vida das mulheres¹⁷¹.

¹⁶⁷ Mestranda em História pelo programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Goiás – Campus Morrinhos-GO. Email-jessicalimaf2@gmail.com

¹⁶⁸ Scott, Joan foi percussora ao trazer para o campo acadêmico que Gênero se trata de um indicador de “construções culturais”, ou seja, é uma forma de se referir aos papéis sociais de homens e de mulheres, 1995, p.75.

¹⁶⁹ George Sand foi o nome escolhido por Amantine Aurore Lucile Dupin. Nascida no ano de 1804, em Paris, deixou romances e trabalhos memoráveis no campo das letras do século XIX, tendo sido a primeira mulher francesa a viver de seus direitos autorais. No livro “História da minha vida” ela cria uma autobiografia pautada no *leitmotiv* de que ‘tudo é história’. Fonte: <https://obenedito.com.br/tudo-e-historia/> - Último acesso: 12/07/2022.

¹⁷⁰ Scott, Joan trouxe a tona o papel da sociedade nas determinações dos padrões de gênero, ou seja, como homens e mulheres deveriam se comportar.

¹⁷¹ Perrot, Michelle mostra as primeiras participações das mulheres nas Universidades. Estas começaram à ter o direito a ingressar no campo universitário durante a década de 60 e durante a década de 70 compunham quase 1/3 das matrículas nas Universidades, 2007, p.20.

A História das mulheres sacudiu a base do conhecimento histórico aspirante ao status de cientificidade, pois tanto desestruturou o palco da cena histórica encenada apenas por homens quanto propôs o surgimento do diálogo com outras áreas de conhecimento, é o que pretende-se apresentar durante o decorrer do presente trabalho.

Um dos motivos, mas de longe o principal, dessa ausência das mulheres na historiografia é o fato de que as mulheres quase não frequentavam os locais públicos (PERROT, 2007:16-17) e muito menos se envolviam com assuntos relacionados à política, logo, as mulheres eram invisíveis aos olhos daqueles que escreviam a história, seja por interesses pessoais ou por tentativa de garantir a ordem das coisas:

Em muitas sociedades, a invisibilidade e o silêncio das mulheres fazem parte da ordem das coisas. É a garantia de uma cidade tranqüila. Sua aparição em grupo causa medo. Entre os gregos, é a *stasis*, a desordem. Sua fala em público é indecente. "Que a mulher conserve o silêncio, diz o apóstolo Paulo. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que, seduzida, caiu em transgressão."Elas devem pagar por sua falta num silêncio eterno. (PERROT, 2007, p. 17)

Então, por terem sido pouco vistas na sociedade, pouco se falou sobre elas. Uma das outras razões do silêncio historiográfico é o *silêncio das fontes*, pois, as mulheres deixaram poucos vestígios diretos, escritos ou materiais, já que seu acesso à escrita foi tardio¹⁷². Suas realizações domésticas são rapidamente consumidas ou descaradas. São elas mesmas que destroem ou apagam esses vestígios, porque os julgam sem nenhuma importância e não se sentiam possuidoras de honra para merecerem ser lembradas (PERROT, 2007: 17).

Não somente devido ao fato da invisibilidade feminina que seus feitos não são relatados pela história, como se sabe por muitos séculos esta foi escrita e criada pelos homens, exaltando sempre o olhar masculino sobre inúmeros fatos sociais. Evidentemente, os homens procuraram dar destaque para outros homens e até mesmo para se manterem com o velho status social que possuíam.

Neste trabalho será exposto algumas das contribuições de Rago, Perrot e Scott na historiografia dentro do campo da História das mulheres. Destacando que dentre várias correntes de interpretações, recuperaram-se a atuação das mulheres como sujeitos ativos e trazendo ao debate a importância do movimento feminista para tais feitos.

¹⁷² A chamada Primeira onda do feminismo começaram a lutar pela educação feminina em aproximadamente 1848 e consequentemente em 1880 as mulheres tiveram acesso a educação.

História das mulheres

A história das mulheres é uma história recente, pois até o século XIX não se pensava nas mulheres como personagens ativos na história. Durante a década de 60 as mulheres quiseram contar a sua história, olharam para trás e viram que não há tinham e o pouco que havia eram apenas uma representação do olhar dos homens. Por isso, falar do feminino é falar das representações que foram mascaradas¹⁷³ ao longo da História (COLLING, 2004: 31).

Os historiadores hierarquizaram a História – o masculino aparecendo sempre como superior ao feminino. A universalidade do “eles” mascarou o privilégio masculino, aparecendo como uma neutralidade sexual dos sujeitos. (COLLING, 2004, p. 31)

Carole Pateman (1993)¹⁷⁴ certifica que existiu um contrato sexual antes do contrato social, o qual definiu que as mulheres seriam contidas na esfera privada, sendo vistas como politicamente irrelevantes e os homens atuariam no público, lugar da liberdade civil, da política e do poder. Perrot (2007) também colocará à mesa essa ausência pública das mulheres e destacar como isso às afetou por longos anos contribuindo para não aprenderem a escrever a própria história.

Ao analisar a história das mulheres vemos que a interpretação da diferença sexual deve pouco à ciência e quase tudo à política e à cultura de referências como o positivismo e marxismo; a explosão da História com a Nova História (história em migalhas) e as exigências sociais com o movimento feminista. Muitas foram as descrições criadas sobre a mulher e conseqüentemente sobre o homem, descrições que se enraizaram em inúmeras culturas e ainda influenciam as sociedades atuais. As interpretações sobre a mulher que vieram desde Aristóteles a Freud¹⁷⁵, atravessaram os tempos e fundaram a definição de homem e de mulher e em seguimento o papel que cabe socialmente a cada um (COLLING, 2004: 33).

De certo modo, não se pensava nas relações sexuais como dimensão constitutiva da vida em sociedade e como uma das definidoras de nossa forma de operar conceitualmente. A sexualidade era identificada à força instintiva, biológica e, assim, não merecia ser historicizada. (RAGO, 2012, p.33-34)

¹⁷³ Colling vai afirmar que os historiadores fizeram a historiografia do silêncio, assim, a História transformou-se em um relato que se esqueceu das mulheres, não que elas não fizeram parte, mas não era “dignas” de serem eternizadas pela história.

¹⁷⁴ Em sua obra *O contrato sexual*, Pateman cria uma crítica à teoria política liberal e reinterpreta numa visão feminista os textos de autores clássicos, como Rousseau, que criaram teorias sobre o contrato social. De acordo ela, o contrato sexual é o elemento essencial para entender a formação do patriarcado.

¹⁷⁵ Colling mostra que Aristóteles descrevia a mulher como um ser vivo de cérebro pequeno e que por isso sua expectativa de vida era inferior à do homem, tornando-se assim vista como sexo frágil. Já o Discurso Psicanalítico nasce a partir da histeria, da doença das mulheres. O discurso de Freud empresta um caráter científico à delimitação dos papéis sexuais. O sexo feminino é definido negativamente em relação ao masculino. Mulheres são homens castrados. Pela inveja da falta de um pênis, o feminino não terá senso de justiça e sofrerá de um sentimento de inferioridade.

Logo, a mulher acaba guardando para si mesma a naturalidade da discriminação, tornando-se difícil para ela enfrentar cara a cara a desvalorização de si mesma. Desse modo, ela acaba aceitando como natural sua condição de subordinada, enxergando-se por meio do olhar masculino, integrando e retransmitindo a imagem de si mesma construída pela cultura que a discrimina.

Em “o problema da invisibilidade” (SCOTT, 1989: 46), Joan chama atenção para uma das limitações da proposta da história das mulheres, na qual não se avançou em relação a certas questões teóricas e metodológicas fundamentais a esse tipo de estudo e de acordo com ela estas questões só começaram a ser estudadas quando as (os) historiadoras (es) passaram a perguntar *por que e como* as mulheres se tornaram invisíveis na história, notável em Colling e Perrot, além de outras historiadoras de mesmo período.

Segundo Carr (1978) a relação entre historiador e fatos deve ser plenamente íntima, logo ao analisar esta relação ao longo de muitos séculos, percebe-se que o homem não teve ou não quis retratar esta relação com fatos, visto que, mesmo as mulheres não frequentando os locais públicos, os homens não deixavam de conviver com elas. Ou seja, inúmeras relações entre homens e mulheres não foram de fato narradas pela história.

A relação do homem com o seu meio é a relação do historiador com seu tema. O historiador não é um escravo humilde nem um senhor tirânico e seus fatos. A relação entre o historiador e seus fatos é de igualdade e de reciprocidade. (CARR, 1978, p.52)

Afinal, não se tratava apenas de um simples esquecimento das mulheres de um campo neutro e objetivo de conhecimentos, essa amnésia é estratégica e serviu para permanecer as bases patriarcais do conhecimento.

Porém, outro fator que contribuiu para a entrada das mulheres na História é trago por Michelle Perrot (2007) quando ela destaca a presença das mulheres nas universidades e que relata que muitas destas se interessaram pela história das mulheres, principalmente pela do feminismo. No entanto, continuaram marginalizadas em relação à revolução historiográfica trazida pela escola dos *Annales*¹⁷⁶. Demorou algumas gerações dos *Annales*¹⁷⁷ para que a História da mulher de fato começasse a se desenvolver e criar seus próprios métodos de análise e pesquisa.

A Nova História (como é designada a terceira geração dos *Annales*) ampliava os seus objetos e ao mesmo tempo tachada de “esmigalhada”, porém era favorável à inovação. A Escola dos *Annales* passou a encaminhar as pesquisas da área política para o social, possibilitando estudos sobre a vida

¹⁷⁶ Como é chamado o núcleo constituído por Marc Bloch e Lucien Febvre em torno da revista *Annales*.

¹⁷⁷ Burke demonstra em seu livro a respeito da escola dos *Annales* que uma das consequências da chamada “Revolução Copernicana” na história ligada ao nome de Leopold von Ranke, foi marginalizar, ou remarginalizar, a história sociocultural. Os interesses pessoais de Ranke não se limitavam à história política. Por isso, esta levou alguns anos até reformular seus métodos de pesquisa e dar voz aos esquecidos da história.

privada, as práticas cotidianas, a família, o casamento e até mesmo a sexualidade, temas estes que permitiram a inclusão das mulheres na história.

Como apresenta Perrot (2007) muitos fatores colaboraram para o estudo da mulher como objeto pela história, dentre eles temos os fatores científicos: aproximadamente durante o ano de 1970 ocorre uma renovação das questões agregadas à crise dos sistemas de pensamento (marxismo, estruturalismo), tem-se a modificação das alianças disciplinares e à valorização da subjetividade. A história aliou-se à antropologia e redescobre a família e incidentalmente colocou a questão das mulheres como sujeitos.

Dentro dos fatores sociológicos, Perrot (2007) destaca a ingressão das mulheres nas universidades: como estudantes elas representam quase um terço das matrículas no ano de 1970 e como docentes depois de terem sido “indesejáveis” por muito tempo, elas conseguiram conquistar este espaço após a Segunda, o que as manteve fora Guerra Mundial e mesmo atualmente elas compõem a maior parte dos bancos universitários no caso do Brasil segundo o Inep e o Mec.

Perrot (2007) destaca que os fatores políticos, no sentido amplo do termo, foram decisivos. O movimento de liberação das mulheres, desenvolvido a partir dos anos 1970 não visava de início à universidade e em suas metas não se incluía a história, porém, estes movimentos contavam com o apoio de mulheres intelectuais, principalmente de leitoras de Simone de Beauvoir. Esse movimento trouxe mudanças no saber e foi em busca de ancestrais e legitimidade, desejando encontrar vestígios e torná-los visíveis, assim começou um “trabalho de memória” que continua a fortalecer-se desde então. Assim surge a vontade de um outro relato e ao mesmo tempo uma outra história.

Aos poucos esse movimento teve ambições mais teóricas e pretendiam criticar os saberes elaborados, que foram estipulados como universais não obstante de sua condição predominantemente masculina. Scott (1990) demonstra, em seus ensaios, preocupação em tratar as relações entre mulheres e homens a partir de uma visão que faça com que estes sujeitos não sejam vistos em separados, no sentido de serem analisados com desigualdade. De acordo com ela o caminho que se estava seguindo, ou seja, o de mostrar novas informações sobre as mulheres no passado, pensando que com isso conseguira-se “equilibrar a balança”, não estava ajudando neste projeto, pois, não davam-se importância às atividades femininas, porém, pelo contrário, o que se estava fazendo era colocá-las como em separado, dando a elas um lugar marginal em relação aos temas masculinos dominantes e universais.

De acordo com Silva (2008), no caso do Brasil as primeiras narrativas históricas sobre as mulheres tiveram início na década de 1980, estas davam pouco ou quase nenhum destaque às muitas maneiras de resistência que as mulheres criaram ao longo do tempo para escaparem da dominação masculina. Diversas historiadoras chamaram atenção para este fato, entre elas: Silva Dias, Del Piore, Soihet, Agranti, entre outras.

Neste mesmo início da historiografia brasileira retratado acima, o foco principal deste campo da história é a tentativa de buscar um novo olhar sobre a história dentro do período colonial, trabalhando com relatos de viajantes, processos civis e criminais e ainda a análise de símbolos como fontes históricas. No entanto, este novo fazer história não tentava aproximar os personagens das narrativas pesquisadas:

Inicialmente a produção ficou muito centrada no período colonial, valendo-se dos relatos de viajantes, dos processos civis e criminais, da iconografia. Falou-se muito da senhora de engenho e da escrava como dois pólos opostos e distanciados (SILVA, 2008, p. 227)

No Brasil é visível que não há nem clarezas, nem certezas em relação a uma teoria feminista do conhecimento. Há quem diga, aliás, que a questão interessa pouco ao “feminismo dos trópicos”, pois a urgência dos problemas e a necessidade de rápida interferência no social não deixariam tempo para maiores reflexões filosóficas. (RAGO, 2012: 24). Dessa maneira, o Brasil demorou um pouco mais em relação a países de primeiro mundo a discutir as diretrizes epistemológicas de sua historiografia e principalmente a que se trata da mulher.

No entanto, Scott no texto que carrega o título de “História das Mulheres” (SCOTT, 1992: 75-80), não desmerece a importância que esta produção, sob o viés de “suplemento” da história, causou no campo historiográfico. Argumenta que a maior parte da história das mulheres produzidas até final da década de 1980, havia buscado de alguma forma incluir as mulheres como objetos de estudo, sujeitos históricos. Ao agir dessa forma as (os) historiadoras (es) reivindicaram a importância das mulheres na história e terminaram por questionar pressupostos do próprio saber histórico.

Scott afirma ainda que a história das mulheres tem uma força política potencialmente crítica, uma força que desafia e desestabiliza as premissas disciplinares estabelecidas, principalmente, porque este tipo de história questiona a prioridade relativa dada à “história do homem”. Sua força ecoou e contribuiu para o discurso da identidade coletiva que tornou possível o movimento de mulheres da década de 1970 e trouxe mudanças para a historiografia das mulheres (SCOTT, 1994: 81-83).

Contribuições do feminismo a História das mulheres

É perceptível que a história se tornou o local onde o feminismo está conseguindo alterar a pertinente universalidade do homem como sujeito. Auxiliou a surgir um conhecimento sobre as mulheres, o qual questionará o papel central que os homens normalmente vinham ocupando nas narrativas históricas.

O desenvolvimento da história das mulheres acompanha em surdina o "movimento" das mulheres em direção à emancipação e à liberação. Trata-se da tradução e do

efeito de uma tomada de consciência ainda mais vasta: a da dimensão sexuada da sociedade e da história. (PERROT, 2007, p.15)

Del Priore (2001) também irá nos mostrar que foi a partir de lutas íntimas, que as mulheres iniciam um questionamento quanto à realidade social, surgindo os primeiros movimentos feministas, repletos de inúmeros tipos de reivindicações. Antes das historiadoras teve-se as feministas criando a história das mulheres, ele trouxe à tona a ausência da figura feminina na área historiográfica, criando assim as bases para uma história das mulheres desenvolvida pelas historiadoras.

De acordo com o que inúmeros trabalhos acadêmicos destacam, o feminismo surgiu altamente ligado com os movimentos políticos dos anos 1960 e estreitamente vinculado à movimentação cultural e política que se alastrava por todo o mundo ocidental. Logo, estes movimentos da vanguarda intelectual chamaram para o campo do debate os padrões morais socialmente aceitos, desfazendo alguns valores de família e refutando a posição subalterna da mulher no espaço privado, e ainda questionaram as hipóteses epistemológicas que guiavam o campo acadêmico.

Ao destacar a década de 1960 como um marco das reivindicações feministas, não se trata de esquecer as primeiras manifestações ocorridas ainda nos séculos XVIII e XIX, que ajudaram significativamente para as lutas e conquistas futuras, no entanto, antes deste período as mulheres não estavam organizadas em grupos coerentes e o que se tinha eram vozes em sua maior parte isoladas de descontentamento (SILVA, 2008: 226). Então, é durante a década de 60 que as mulheres começam a se reconhecer em uma outra mulher e a perceber que juntas e organizadas são mais fortes e capazes de conquistarem seus direitos.

Tem-se também Heloísa Buarque de Hollanda (1994) revelando que mesmo que o feminismo como ideologia política desde o século dezenove, é apenas a partir dos anos 1970 que ele chega como novidade no campo acadêmico e torna-se uma tendência teórica inovadora com grande potencial crítico e político. É notável que este movimento surgiu durante um quadro epistemológico marcado por crises, como a descredibilidade nos modelos mais aceitos explicativos da sociedade: marxismo, estruturalismo, freudismo. Para Buarque de Holanda, Perrot, Rago, entre outras historiadoras foi a necessidade do pós-modernismo que abriu espaço para as discussões marginais.

Contudo, a historiografia buscou dar visibilidade as experiências femininas e destacou-se a opressão histórica sofrida pelas mulheres. No entanto, não é uma tarefa fácil incorporar as mulheres no interior de uma narrativa pronta, seja mostrando que elas atuaram e atuam tanto quanto os homens ou debatendo as diferenças de classe, surgem então inúmeras críticas ao campo da história das mulheres. Para bater de frente as críticas e dificuldades foi usada como estratégia a divulgação do texto da historiadora Joan Scott (1990), que condensava e explicava a categoria/perspectiva de gênero, trazendo a tona sua trajetória. O eco destes escritos forneceu debates e o uso da categoria espalhou melhorando os métodos de investigação, assim sendo:

O feminismo não apenas tem produzido uma crítica contundente ao modo dominante de produção do conhecimento científico, como também propõe um modo alternativo de operação e articulação nesta esfera. Além disso, se consideramos que as mulheres trazem uma experiência histórica e cultural diferenciada da masculina, ao menos até o presente, uma experiência que várias já classificaram como das margens, da construção miúda, da gestão do detalhe, que se expressa na busca de uma nova linguagem, ou na produção de um contradiscurso, é inegável que uma profunda mutação vem-se processando também na produção do conhecimento científico. (RAGO,2012, p. 24)

Rago (2012) então, deixou claro que o feminismo foi importante em suas críticas a história das mulheres apresentada até então e ainda demonstra que o “modo feminino” de se fazer história é diferente daqueles apresentados até então. No entanto, ela afirma que seria ingênuo crer que a teoria feminista rompe absolutamente com os modelos de conhecimento dominantes nas Ciências Humanas, mesmo havendo rupturas, ainda há também muitas permanências em relação à tradição científica. Mesmo assim, Rago chama atenção em seu trabalho especificamente para a contribuição feminista às transformações em curso no campo da produção do conhecimento (RAGO, 2012: 25).

Contudo, a principal crítica feminista à ciência consiste na denúncia de seu caráter particularista, ideológico, racista e sexista, ou seja, elas abominam conceitos com que trabalham as Ciências Humanas identitários e, portanto, excludentes. Daí a preocupação com a ausência da mulher como sujeito na história.

Desse modo, as teóricas feministas criticam a neutralidade histórica, demonstrando que esta acaba que por ter sua parcela de subjetividade em relação aos fatos e propuseram que não apenas que o sujeito deixasse de ser tomado como ponto de partida, mas que fosse considerado dinamicamente como efeito das determinações culturais, inserido em um campo de complexas relações sociais, sexuais e étnicas. Portanto, em se considerando os “estudos da mulher”, esta não deveria ser pensada como uma essência biológica pré-determinada, anterior à História, mas como uma identidade construída social e culturalmente no jogo das relações sociais e sexuais, pelas práticas disciplinadoras e pelos discursos/saberes instituintes (RAGO, 2012: 29).

Logo, as lutas feministas surgem como movimentos de emancipação a mulher, que sempre foi vista como “sexo frágil” e buscou-se o fortalecimento da identidade feminina. Acima disso, o feminismo ampliou o contradiscurso feministas levando para os campos acadêmicos.

Afinal, como já se observou exaustivamente, a questão das relações sexuais e da mulher especificamente nasce a partir das lutas pela emancipação deste sujeito antes definido como “sexo fragil”. É na luta pela visibilidade da “questão feminina”, pela conquista e ampliação dos seus direitos específicos, pelo fortalecimento da identidade da mulher, que nasce um **contradiscurso feminista** e que se constitui um campo feminista do conhecimento. (RAGO,2012, p. 32)

Existe uma construção cultural da identidade feminina, da subjetividade feminina, da cultura feminina, que aparece quando as mulheres entram em locais que eram ocupados somente por homens. Então, as mulheres entraram no espaço público e nos espaços do saber transformando estes campos, recolocando as questões, questionando, trazendo novas questões e transformando. Rago (2012) mostra que este quadro se ampliou, após a explosão dos temas femininos da Nouvelle Histoire, como bruxaria, prostituição, loucura, aborto, parto, maternidade, saúde, sexualidade, a história das emoções e dos sentimentos, entre outros.

É inegável que a entrada desses novos temas se fez em grande parte pela pressão crescente das mulheres, que invadiram as universidades e criaram seus próprios núcleos de estudo e pesquisa, a partir dos anos 70. Feministas assumidas ou não, as mulheres exigiram a inclusão dos temas que falam de si, que contam sua própria história e de suas antepassadas, permitindo entender as origens de muitas crenças e valores.

A ampliação do conceito de cidadania, o direito à história e à memória não se processavam apenas no campo dos movimentos sociais, passando a ser incorporados no discurso, ou melhor, no próprio âmbito do processo da produção do conhecimento. (RAGO, 2012, p. 41)

Rago nos exemplifica como o olhar feminista permite reler a história da Colonização no Brasil, no século 16, citando a historiadora Tânia Navarro Swain, a qual desconstruiu as imagens e representações construídas pelos viajantes sobre as formas de organização dos indígenas, sobre a sexualidade das mulheres, supostamente fogosas e promíscuas, instituindo sua amoralidade. Em seu trabalho a historiadora revela como os documentos foram apropriados e reinterpretados pela historiografia masculina, através de conceitos extremamente misóginos, consolidando imagens negativas a respeito dos primeiros habitantes da terra, considerados incivilizados e incapazes de cidadania.

Silveira também debate as teorias feministas e mostra outra importante contribuição do movimento: o debate sobre a violência contra as mulheres, a qual passou a ser denominada violência sexista. Estas contribuições dos debates feministas sobre a violência de gênero contribuem para a noção que se tem sobre feminicídio e como identificar outras formas de violência.

Um exemplo disso: fomos coletivamente capazes de dissecar, nos anos 1980, a violência contra as mulheres, denominando-a violência sexista; depois, nos anos 1990, violência de gênero, fatos violentos dos homens que resultaram em assassinatos de mulheres, que fizeram o sucesso de criminalistas que antes a denominavam “legítima defesa da honra”. A partir dos anos 2000, aclarando a raiz do problema limite da violência que culminava em assassinatos de mulheres, as teóricas do feminismo formularam a noção de feminicídio, designando o assassinato de mulheres, um flagelo da opressão patriarcal, cuja prática agora tornou-se ilegal, no Brasil. (SILVEIRA, 2014, p.159)

A expansão desta área de investigação trouxe novas questões, renovação temática e metodológica possibilitando a ampliação do significado histórico com a descoberta de temas, documentos/fontes, temporalidades e estratégias de pesquisa. Logo, a história das mulheres caminhou muito desde a terceira geração dos Annales até o que conhecemos atualmente.

A história das mulheres mudou. Em seus objetos, em seus pontos de vista. Partiu de uma história do corpo e dos papéis desempenhados na vida, privada para chegar a uma história das mulheres no espaço público da cidade, do trabalho, da política, da guerra, da criação. Partiu de uma história das mulheres vítimas para chegar a uma história das mulheres ativas, nas múltiplas interações que provocam a mudança. Partiu de uma história das mulheres para tornar-se mais especificamente uma história do gênero, que insiste nas relações entre os sexos e integra a masculinidade. Alargou suas perspectivas espaciais, religiosas, culturais. (PERROT, 2007, p.15-16)

Durante as duas últimas décadas é visível o aumento dos cursos e disciplinas oferecidos, bem como Programas de Pós-Graduação com áreas de concentração e/ou linhas de investigação com a temática/perspectiva de gênero. Estes estudos sobre gênero contribuem cada vez mais para o desenvolvimento da história das mulheres e até mesmo o surgimento de novas abordagens dos movimentos feministas.

Considerações Finais

História é vista como um instrumento de conhecimento da realidade humana, uma narrativa da qual a tarefa é explicar as sociedades a partir de modelos de diferentes matrizes (CARDOSO & VAINFAS, 1997: 441-449). Ao concebê-la dessa forma, entende-se que o acontecimento passado ou presente, é algo que possa ser apreendido, traduzido e transmitido por esta ciência.

Até o presente momento ainda é necessário teorias que permitam articular modos de pensamentos alternativos sobre gênero e que não busque simplesmente reverter ou confirmar velhas hierarquias, pois, muito dentro da história das mulheres deve-se ser apreendido. Com as leituras de Rago, Scott e Perrot, foi possível notar o papel do feminismo e posteriormente da história das mulheres as análises que são e que podem ser feitas, das construções de significados e relações de poder.

Observa-se que história das mulheres e feminismo são responsáveis por questionar as categorias unitárias e universais, tornando históricos conceitos que normalmente são tratados como naturais ou absolutos, ambos criticam as tradições políticas e filosóficas estabelecidas.

Não há dúvidas de que o modo feminista de pensar rompe com os modelos hierárquicos de funcionamento da ciência e com vários dos pressupostos da pesquisa científica. Se a crítica feminista deve “encontrar seu próprio assunto, seu próprio sistema, sua própria teoria e sua própria voz,” como diz Showalter, é possível dizer

que as mulheres estão construindo uma linguagem nova, criando seus argumentos a partir de suas próprias premissas. (RAGO, 2012, p. 35)

Cabe ressaltar a carência de pesquisas sobre a história do feminismo e principalmente sobre as suas divisões, pois, se trata de um movimento que possui diversas correntes (Marxistas, Negro, Feminismo LGBT, entre outros) e a sociedade e até mesmo alguns intelectuais acabam colocando tudo em uma única visão. Cada um desses movimentos contribui para o descobrimento de novas narrativas e ir em busca de uma nova maneira de se fazer história. Sem o conhecimento da história do feminismo e de suas correntes, a população acaba caindo em inverdades passadas de geração em geração como o ato de se queimar sutiã em um movimento feminista.¹⁷⁸

E mesmo com todas essas contribuições do feminismo, ele anda é visto com um movimento rebelde e capaz de tirar as mulheres de sua zona de conforto. As feministas foram e são tachadas como mulheres feias, mal-amadas, de sexualidade “duvidosa”, escandalosas, entre inúmeros outros adjetivos. Poucas mulheres se sentem gratidão ao feminismo, pelo contrário, o criticam e desejam voltar ao tempo em que eram simples donas de casa. Por isso, é de suma importância o deslanchar da história das mulheres e a história do feminismo, capazes de orientar outras mulheres sobre sua identidade, sua história e o verdadeiro sentido do feminismo.

De acordo com Scott para as (os) historiadoras (os) feministas cabe: o conhecimento o qual faz parte da política de sistema de gênero. Sendo assim, se o discurso histórico, por exemplo, quando nega visibilidade às mulheres contribui também para a sua subordinação e sua imagem de receptora passiva da ação dos demais sujeitos da História (SCOTT, 1994: 50). Portanto, corresponde também à história a produção de saber sobre as diferenças sexuais e buscar encontrar respostas sobre a invisibilidade das mulheres.

Se ao analisar a trajetória histórica o feminino é entendido como subalterno e trabalhado fora dela, porque sua presença não é registrada, dar liberdade à História é falar de homens e mulheres numa relação igualitária. Ao falar de mulheres não se trata unicamente de relatar os fatos em que estiveram presentes, mas reconhecer o processo histórico de exclusão de sujeitos e desconstruir a história da história feminina para reconstruí-la em bases mais reais e igualitárias.

O papel da teoria feminista é “fazer ver” e ao mesmo tempo formular um olhar crítico às teorias convencionais. Estas teorias feministas parecem distantes de nossas realidades, no entanto, se observarmos atualmente notaremos que o que os conceitos feministas estão bem próximos da realidade. Por exemplo, os estupros que foram descobertos ao longo da história demonstram seus

¹⁷⁸ Durante o século XX a deslocação de mão de obra masculina para as frentes de batalha nos dois conflitos mundiais, exigiu uma maior inserção da mulher no mercado de trabalho, reacendendo assim, as lutas pelos direitos femininos. Nos Estados Unidos, nas décadas de 1950 e 1960 o movimento tomou força e foi marcado por uma manifestação que chamou a atenção dos meios de comunicação e passou penetrar nas imaginações tanto femininas quanto masculinas.

resquícios culturais nos casos de estupro atuais, até mesmo o alvo e as justificativas são praticamente as mesmas. Assim, observa-se a teoria feminista como campo que revoluciona a natureza do conhecimento tradicional e que colabora para a construção de novos paradigmas, sendo capaz de responder e nos fornecer instrumentos de análise para transformar a história das mulheres, tanto a do campo historiográfico com a história do campo social.

Referências

BURKE, Peter. **A escola dos Annales** – 1929 a 1989 - A Revolução francesa da historiografia. Unesp. 2º Ed. 1992. Tradução Nilo Odália. – São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1991.

CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História**: ensaios de teorias e metodologia. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997.

CARR, Edward Halet. (Cap. 1) O historiador e seus fatos. In: CARR, Edward Halet. **Que é História?** 2º edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p.11-27.

COLLING, Ana Maria. **Gênero e História**. Um diálogo possível? Contexto e Educação - Editora: Unijuí- Ano 19 - nº 71/72 – Jan./Dez. 2004. p.29-43. Brasil. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

DEL PRIORI, M. História das mulheres: as vozes do silêncio. In: FREITAS, M. C. (Org.). **Historiografia brasileira em perspectiva**. 4.ed. São Paulo: Contexto, 2001. p. 217-235.

HOLLANDA, H. H. O. B. Feminismo em tempos pós-modernos. In: HOLLANDA, H. H. O. B. (Org). **Tendências e impasses**: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 7-19.

PARENTE, Temis G. **O avesso do silêncio**: vivências cotidianas das mulheres do século XIX. Goiânia: Ed.UFG, 2005.

PATEMAN, Carole. O contrato sexual. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PERROT, Michelle. **Minha História das Mulheres**. Ângela M. S. Côrrea. Tradução Copyright Editions du Seuil, 2006.

PERROT, Michelle. **Mulheres públicas**. São Paulo: Unesp, 1998.

PERROT, Michelle. **As mulheres e os silêncios da História**. Bauru: Edusc, 2005.

RAGO, Margareth. **Gênero e História**. Edita: CNT-Compostela, agosto de 2012. Primeira edição.

RÜSEN, Jörn. Tarefa e função de uma teoria da história. In: RÜSEN, Jörn. **Razão Histórica**. Teoria da História: os fundamentos da ciência histórica. Trad. Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora da UnB, 2010, p. 25-51.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, vol. 20, nº 2, Porto Alegre, jul-dez/1995, p.71-99.

SCOTT, Joan. História das mulheres. In. BURKE, Peter. (Org.) **A Escrita da História: Novas Perspectivas**. São Paulo: Unesp. 1992.

SCOTT, Joan. Preface a gender and politics of history. **Cadernos Pagu**, nº. 3, Campinas/SP 1994.

SILVA, Tânia Maria Gomes da. Trajetória da Historiografia das mulheres no Brasil. **Politeia: História e Sociedade**. Vitória da Conquista, V. 8, Nº 1, p.223-231, 2008.

SILVEIRA, Maria Lúcia da. **Apontamentos para uma trajetória teórica do feminismo**. Volume 14 – Nº 1 – 1º Semestre de 2014.

Folia de Reis em Itapuranga – compartilhamento de saberes, memórias e significados

*Tátilla Roberta Sousa Santos Silva*¹⁷⁹

Introdução

Com esse estudo se propõe compreender o processo de transmissão das tradições culturais nas companhias de Folias de Reis no município de Itapuranga, visualizando como os atuais foliões e folionas aprenderam e como eles repassam esses saberes. Atentar-se-á para o potencial mobilizador da memória na preservação de saberes e construção identitária, considerando a fotografia e as imagens em geral, conforme nos coloca Menezes (2003) como parte viva de nossa realidade social.

Por essa perspectiva, pauta-se nas narrativas que possibilitaram a ampliação no entendimento de Patrimônio Cultural e conseqüentemente políticas de proteção e salvaguarda, pois, conforme Fonseca (2001), falar em referências culturais significa dirigir o olhar para as representações, que configuram uma “identidade” conformando uma cultura para os sujeitos que com ela se identificam.

Gerando um sentimento de continuidade, de promoção ao respeito, à diversidade cultural e à criatividade humana, o Iphan nos apresenta um conceito de Patrimônio Cultural mais próximo das pessoas e de suas referências, em que os diferentes contextos culturais em que as pessoas vivem são também contextos educativos que formam e moldam os jeitos de ser e estar no mundo.

Nesse sentido, tem-se a memória, individual e coletiva como fonte significativa de preservação e construção identitária, de interação com os membros e comunidade. Assim, nas companhias de Folias de Reis em Itapuranga, na convivência entre as pessoas, nas trocas sociais, com fé e devoção, os valores dessa cultura popular são ensinados e transmitidos de geração a geração viabilizando sua continuidade na atualidade.

Folia de Reis em Itapuranga – tradições e valores de um povo

De acordo com Peter Burke (2021), falar em culturas populares inclui-se a vida cotidiana, em especial costumes e valores, em que seu estudo é ou deveria ser uma maneira de aproximar as pessoas e a comunicação entre elas. Faz-se uso da noção de tradição, de herança, “A ideia de cultura implica

¹⁷⁹ Mestranda pela Universidade Estadual de Goiás – PROMEP/UEG, e-mail: professoratilla@hotmail.com, orientador: Prof. Dr. Raul Amaro de Oliveira Lanari.

a ideia de tradição, de certos tipos de conhecimentos e habilidades legados por uma geração para a seguinte.” (BURKE, 2021: 36).

Logo, tendo a Folia de Reis no município de Itapuranga como uma tradição, têm-se em mente que os valores passados de geração a geração contribuem para que essa permaneça viva e se refaça em espaços e lugares diversificados, em que a lembrança “é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente”. (HALBWACHS, 1990: 71)

Itapuranga,¹⁸⁰ município acolhedor com uma população estimada de 25.597 pessoas segundo o IBGE,¹⁸¹ conta hoje com duas companhias de Folias de Reis: Folia de Reis de Lages, e Folia de Reis Beija-Flor São Sebastião do Xixá¹⁸². Visto que o ano de 2023 marca o encerramento ou pelo menos uma pausa de uma outra companhia, a Folia de Reis Córrego da Onça.¹⁸³ Dada a ausência de pretendente para dar continuidade e assumir a responsabilidade com a organização da mesma, por se tratar de uma folia com coroa, por decisão conjunta,¹⁸⁴ resolveram entregar a Bandeira¹⁸⁵ dessa companhia ao pároco do município.

Figura 1 – Bandeira da Folia de Reis Córrego da Onça, no altar, na saída. Casa do Sr. Manoel, 01/01/2023.



Fonte: Acervo da autora, 2023.

Figura 2 – Bandeira da Folia de Reis Córrego da Onça sendo entregue ao Pe. Celso, 23/01/2023.



Fonte: Acervo da autora, 2023.

¹⁸⁰ O município de Itapuranga está a 164 km de Goiânia (capital do estado de Goiás), está localizada na região Centro-Oeste do Estado, situada na região do Vale do São Patrício, limitando-se com os municípios de Heitorai, Goiás, Guaraíta, Morro Agudo de Goiás, Uruana e Carmo do Rio Verde. (<https://itapuranga.go.leg.br/>)

¹⁸¹ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - (<https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/go/itapuranga.html>)

¹⁸² Popularmente referida pelos foliões como a Folia do Sr. Antônio Alípio. Conforme observações realizadas.

¹⁸³ Conforme observações em campo, a Folia de Reis Córrego da Onça, com a colaboração de foliões de outros municípios, como por exemplo de Guaraíta e Inhumas, vinha girando desde 2016 (ano de seu surgimento segundo Edson Pessoa – “um colaborador que dá suporte, apoio logístico e organiza o giro.”) (conversa com Edson Pessoa em 19/12/2022)

¹⁸⁴ Informações cedidas pelos foliões e organizadores, Edson Pessoa e o Sr. Jurandir - Folião e Gerente da Companhia. (01/01/2023)

¹⁸⁵ Conforme tradição e orientação do Pe Celso, os demais objetos como flores e fitas foram jogados em água corrente.

Assim, o símbolo maior de sua espiritualidade, a Bandeira, ficará guardada caso alguém queira levantá-la novamente.

Para Pessoa (2023: 127), “A Folia de Reis é um ‘fato social’, o que significa dizer que ela é, também em grande medida, criada pela dinâmica da própria sociedade.” Repleta de momentos de sociabilidade, avivando a memória de um acontecimento, no qual rememora-se a visita dos Três Reis Magos ao Menino Jesus,¹⁸⁶ a Folia de Reis vem marcando a vivência coletiva do trabalho, religiosidade e entretenimento aqui no município de Itapuranga, desde a década de 1940.¹⁸⁷

Com o giro¹⁸⁸ acontecendo tanto no meio urbano e rural, quanto nos municípios limítrofes, “grupos organizados de manifestações culturais populares transmitem aos sujeitos que socializam a sua compreensão de mundo, que também é saber, é conhecimento, por meio dos seus próprios rituais.” (PESSOA, 2007: 81). Dessarte, por meio de fé e devoção, foliões, devotos e convidados vêm mantendo de pé, transmitindo oral e coletivamente essa tradição.

Seguindo os costumes e tradições herdadas, a Folia de Reis de Lages, tida como uma herança coletiva pelos foliões, se faz presente nas práticas da vida social desde 1943. Com seriedade, devoção, fé e muita alegria, realizam-se reuniões, retiros, ensaios para os novos membros e vão dando continuidade aos ensinamentos aprendidos “Na Folia de Reis de Lages nós embaixadores aprendemos com nossos mestres mais antigos.” (PESSOA, 2023: 40).¹⁸⁹

Referindo-se a uma outra companhia, a Folia de Reis Beija-Flor São Sebastião do Xixá,¹⁹⁰ percebe-se que com uma caminhada de fé, marcada com pousos e sem a coroa, (re)existindo aos desafios, vem cumprindo sua missão, “ajudando no cumprimento de votos”¹⁹¹ “Pra Folia continuar tem que o povo incentivar, porque Folia de Reis, nunca vai acabar, se Deus quiser, eu tenho certeza que não vai acabar, mas quanto mais incentivo melhor.” (CRUZ, abril, 2023).¹⁹²

¹⁸⁶ “A viagem dos magos a Belém para a visita ao Deus Nascido, ao lado dos pastores e dos animais por estes guardados, é, portanto, nosso ‘mito fundador’.” (PESSOA, 2023, p. 51)

¹⁸⁷ Como era um homem muito católico, José Pedro fez um voto, de realizar uma festa no dia de Santos Reis. Como a Folia de Reis não fazia parte das tradições da região, José Pedro teve que buscar vários foliões no município de Tiroso-MG, onde a folia já era uma tradição religiosa, para fazer a festa e, com isso, cumprir sua promessa. Dessa maneira, acabou introduzindo no município de Itapuranga a Folia de Reis, em 1942. (PESSOA, J; PESSOA, E; VIANÊS, E. A., 1993, p. 61)

¹⁸⁸ “peregrinação de um ponto inicial (a festa de saída) a um ponto terminal (a festa da chegada – o “arremate”)” (PESSOA, 2007, p. 8)

¹⁸⁹ Segundo Brandão (1983) embaixador se refere tanto ao responsável pelo grupo de foliões, quanto aquele que ‘tira a cantoria’, atendendo também por capitão, mestre ou guia, segundo Pessoa (2023) é ele quem guarda a memória e a tradição do grupo “o embaixador tem a obrigação de conhecer todos os fundamentos de sua crença e ritual.” (PESSOA, 2023, p. 111)

¹⁹⁰ Popularmente conhecida como a Folia do Sr. Antônio Alípio, conforme observações.

¹⁹¹ Fala do Sr. Antônio Alípio. Segundo ele, essa é a missão da Folia de Reis, ajudar no cumprimento de votos, levando os três Reis de casa em casa. (01/01/2023)

¹⁹² Embaixador da Companhia Beija-Flor São Sebastião do Xixá, natural de Carmo do Rio Verde e residente em Itaberá, o senhor Antônio está com 77 anos. Convidado pelo gerente e folião Antônio Alípio, há dez anos participa na Companhia Beija-Flor em Itapuranga. (Conforme entrevista)

Logo, a Folia de Reis no município de Itapuranga, enquanto vivência, vem se manifestando como uma prática que acontece entre 25 de dezembro a 06 de janeiro,¹⁹³ e, considerando a ampla rede de memórias, de sentidos, conforme Silva (2012), enxerga-se a representação e os aspectos da regionalidade como componentes das identidades dos foliões.

Pessoa (2005) referindo-se a cultura popular como vivência prática, lembranças e imagens recebidas ligadas ao cultivo da terra, refere-se à festa popular, como uma grande escola. Tendo a Folia de Reis como uma tradição, uma grande festa da cultura popular em que se aprende dentre outras coisas, a conviver com conflitos e contradições.

Mas na festa também se pode aprender que o novo, por mais irremediável que seja, precisa ser integrado à herança que recebemos, que foi e, em muitos casos, ainda permanece sendo reconstituída, reproduzida e ensinada por abnegados artistas e sábios conservadores da cultura popular. A festa popular é o grande e fecundo momento a nos ensinar que a arte de viver e de compreender a vida que nos envolve está na perfeita integração entre o velho e o novo. Sem o novo, paramos no tempo. Mas sem o velho nos apresentamos ao presente e ao futuro de mãos vazias.” (PESSOA, 2005: 39)

Logo, momentos de aprendizagens, de construções identitárias. Na página 52 da mesma obra, Pessoa elenca espaços ou ações coletivas em que se evidenciam com maior intensidade os costumes tradicionais, dentre eles: a transmissão oral dos saberes; escritos regionalistas sobre a conflitividade do sertão; músicas caipiras ou de gêneros com características regionais; ritos religiosos populares; pesquisas etnográficas, que retratam os sentimentos e falas dos participantes; e o folclore, a ciência da sabedoria do povo, transmitidos de uma geração à outra.

Nesse sentido, com Pessoa (2005), percebe-se tanto a importância da memória na produção de sentidos e significados, como a festa e a norma como universais da cultura, com momentos de aprendizados, de reconstituição e fortalecimento de laços.

Itapuranga eu só tenho amigo, Antonio Alípio, aquele pessoal tudo aí de folião, Paulinho da Guaraíta, todo mundo aí. [...] Gosto muito de Itapuranga, eu adoro Itapuranga, tudo amigo, o povo muito humilde, eles não fazem pouco caso de ninguém, o pessoal daí não, ao menos o que eu andei aí, ninguém faz pouco caso dos outros.[...] Ele convidou e eu fui tirar a Folia pra ele [...] onde o povo me chama eu vou [...] A primeira coisa que vejo na Folia é união, porque tudo que você vai fazer menina, se não tiver união não tem nada feito, é..., um ajudando o outro, é assim que procede, se não tiver união não tem nada pronto. (CRUZ, abril, 2023)

A partir de Brandão (1995), nos pautamos para pensar essas situações de aprendizagens nas Falias de Reis em Itapuranga, pois, para ele: as pessoas convivem umas com as outras e o saber flui,

¹⁹³ Com exceção da Companhia Beija-Flor São Sebastião do Xixá, que nos últimos anos, tem girado fora do tempo, segundo o Sr. Antonio Alípio, folião que a organiza, esse fato se dá pela quantidade de foliões, seja pela morte e/ou mudança de religião.

pelos atos de quem sabe-e-faz, para quem não-sabe-e-aprende, “Assim, tudo o que é importante para a comunidade, e existe como algum tipo de saber, existe também como algum modo de ensinar.” (BRANDÃO, 1995: 22).

O ensinar-e-aprender, como nos fala o autor supracitado, se torna uma aventura humana, com a educação existindo em toda parte e entre opostos. No acontecer do giro, no exercício de viver e conviver, no olhar, no ouvir, saberes são repassados através de trocas sociais.

Isto é evidente em muitas situações: na Capoeira da Bahia, nas confrarias populares de Foliões de Santos Reis [...] assim como a educação do sistema dominante possui o valor político dos serviços que prestam aos que controlam, enquanto ensina desigualmente aos que a recebem, assim também as formas próprias de educação do povo servem a ele como redes de resistência a uma plena invasão da educação e do saber “de fora da classe”. (BRANDÃO, 1995: 105)

Nesse sentido, através do convívio com foliões mais experientes e suas memórias, crenças, habilidades, costumes, significados e valores de representação do mundo são passados, numa aprendizagem coletiva, servindo de algum modo à comunidade, contribuindo na preservação de saberes, preservação de uma cultura popular.

Memória e Identidade na Folia de Reis

Seligmann-Silva (2003) está convencido que, para a memória, o passado é ativo e justamente não passa. Logo, tendo a Folia de Reis como uma festa, um ritual de rememoração da história, da visita que os Três Reis Magos fizeram ao Menino Jesus em seu nascimento, a memória constitui-se num aspecto essencial de transmissão de valores e significados, possibilitando sua (re)existência na atualidade aqui no município.

Candau (2021) nos traz que seria equivocado pensar em memória e identidade como dois fenômenos distintos, elas se entrecruzam indissociáveis “Não há busca identitária sem memória e, inversamente, a busca memorial é sempre acompanhada de um sentimento de identidade” (CANDAU, 2021:18), podendo a memória integrar-se nas estratégias identitárias.

Ainda com Candau (2021), referente à transmissão, ao não deixar cair-se em esquecimento, entende-se que, mesmo quando inscrita na construção de uma identidade coletiva, salvaguarda-se a memória dos ancestrais e também a individual, posta em perigo pelas grandes mudanças das sociedades modernas. Referindo-se como a Folia¹⁹⁴ era e sua continuidade, Silvia Corrêa, foliona na companhia de Lages, no diz que:

¹⁹⁴ Aqui referindo-se a Companhia de Lages.

Não sei se é melhorar, é não deixar é cair, é não deixar a Folia ficar só na lembrança. Eu penso, o meu melhorar, é não deixar a peteca cair, não deixar ela virar uma lembrança na história. [...] Incentivar mais os jovens as crianças, da mais oportunidade inclusive, quando eu comecei era meio que assim, ia na cara dura, ia, ficava lá berano igual todos faziam e aprendia... a cantar a tocar algum instrumento, e... ficava lá acompanhando, hoje já se vê mais a necessidade de tá, formando, formando foliões. Já teve uma turma que foi assim aprender, quem quer aprender cantar, tocar; mas já vê essa necessidade, porque os foliões experientes estão ficando cansados. Essas 24 horas, não tá mais é... eles não tão mais conseguindo, e não quer deixar isso acabar. Porque a partir do momento, assim que a gente fala na reunião, que a partir do momento que a gente tirar o turno da noite, vai cair muito. E o turno da noite apesar do mais cansativo, é o melhor, é a coisa mais gostosa que tem é chegar e acordar o morador, porque eles já acordam chorando... de emoção da Folia, então assim, pra mim é um dos melhor, porque a gente chega tudo no escuro e começa a cantar assim, debaixo daquele céu assim, as vezes debaixo de chuva e o morador já abre a porta, vai cantando os versos pra ele; primeiro ele acorda, ele faz a oração dele, depois ele vai e liga a luz, aí depois ele vai e abre a porta, pra mim o turno da noite, é um dos mais emocionantes, apesar de ser cansativo, a gente aguenta. (CORRÊA, abril, 2023)

Desse modo, a lembrança guardada do passado, a transmissão dos sentidos e significados inerentes às Folia de Reis constituem-se numa busca de si mesmos e manutenção da tradição.

Figura 3 – No giro, visita ao Sr. Juquinha, 03/01/2023.



Acervo da autora.

Figura 4 – Chegada da Folia de Reis Beija-Flor São Sebastião do Xixá na casa da dona Juvercina, 05/01/2022.



Acervo da autora.

Silva (2012) enfatiza que a identidade social é estabelecida pela reprodução, pela ação do indivíduo. Desse modo, tanto nas observações em campo, como nas conversas com foliões e folionas, percebe-se que a convivência familiar e as vivências entre amigos, contribuem para o compartilhamento, em que “Transmitir uma memória e fazer viver, assim, uma identidade não consiste, portanto, em apenas legar algo, e sim uma maneira de estar no mundo.” (CANDAU, 2021:

118). O referido autor ainda observa que não satisfazer esse dever de memória é expor-se ao risco do desaparecimento.

a memória familiar serve de princípio organizador da identidade do sujeito em diferentes modalidades. [...] A reminiscência comum e a repetição de certos rituais (refeições, festas familiares), a conservação coletiva dos saberes, de referenciais, de recordações familiares e de emblemas [...] bem como a responsabilidade pela transmissão das heranças materiais e imateriais, são dimensões essenciais do sentimento de pertencimento (CANDAU, 2021: 140)

Reforça-se assim esse sentimento de pertencimento e legado através da memória. “As identidades são construções em constante movimento e desenvolvimento devido ao conjunto de fatores socioeconômicos e religiosos, absolvidos pelo indivíduo.” (SILVA, 2012, p. 85). A partir das observações em campo e entrevistas, pôde-se observar que as vivências, a fidelidade ao ritual, os laços ‘familiares’ na Folia de Reis aqui em Itapuranga são fortalecidos no acontecer do giro,¹⁹⁵ apontando que essa cultura popular, nas circulações de sentidos atribuídos pelos grupos sociais que acompanham, devem ser vistos a partir dos significados atribuídos. Como disse Pelegrini (2009), as reminiscências e o sentido de pertencimento dos indivíduos articulam-nos a um ou mais grupos e lhes asseguram vínculos identitários.

Referindo-se à Folia de Lages “Se queremos passar dos 75 para os 80 anos e muito mais que isso, não podemos esquecer dos fundamentos bíblico-cristãos, mas, também, dos costumes tradicionais que nos trouxeram até aqui.” (PESSOA, 2018, p. 43)

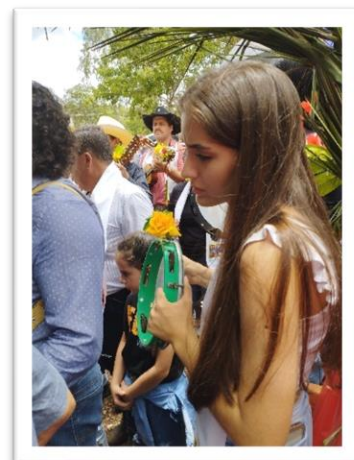
Logo, a continuidade e preservação dessa cultura popular estão iminentemente relacionadas com o compartilhamento de saberes, sentimentos e memórias. “As crianças que começam a dar as primeiras batidas de tambor ou os primeiros passos no ritual, as que vão acompanhando os pais para simplesmente verem a festa, introduzem-se numa grande aprendizagem. Mesmo os jovens e adultos estão sempre aprendendo na festa.” (PESSOA, 2005: 39)

¹⁹⁵ Referindo-se também ao período de preparação, o período que antecede a saída e a festa da chegada.

Figura 5 – Folia de Reis de Lages. No giro, visita ao Sr. Divino da Loíde, 03/01/2023.



Figura 6 e 7 – Chegada da Folia de Reis de Lages, na festa, casa do Sr. Antônio Honório e Adelina, 05/01/2023.



Fonte: Acervo da autora, 2023.

Conforme fala do capitão¹⁹⁶ Josué Vieira, “os mais velhos na Folia sempre preocupados com a continuação da Folia de Reis, na renovação. Sem perder a essência e também o jeito da Folia de Reis das Lages” (Machado, abril, 2023). A partir de observações em campo e entrevistas, percebe-se que, em fase de implantação, a Folia de Reis de Lages começa a desenvolver ensaios, com intuito de incentivo às novas gerações, de formação e aperfeiçoamento. Logo, visualiza-se os ensaios como uma “estrutura social de transferência de saber de uma geração a outra” (BRANDÃO, 1995:13), em que preocupados com a entonação, com a boniteza e leveza dos cantos, tocar-se-ão os corações dos fiéis e visitantes. Com dedicação, fé e afetividade no aprender-ensinar-e-aprender foliões e folionas se doam em momentos de entrega aos Três Reis Santos.

Rafaela Sales Goulart, em *Entre o tradicional e o moderno: a folia de reis e as novas configurações nos espaços urbanos*, traz uma discussão sobre as reconfigurações das Falias de Reis em espaços urbanos, compreendendo-as como tradições rurais revisitadas na contemporaneidade. As relações de aprendizagem popular “são formas internas ao grupo, que vinculado às suas tradições, busca proteger sua identidade e práticas sociais. Características estas que são caras para a sobrevivência e valorização do patrimônio imaterial no Brasil.” (Goulart, 2014:6)

Desse modo, os costumes que receberam por tradição, como: serem guiados pela Bandeira, sendo que o único que pode passar à frente dela é o palhaço; não cruzar o caminho, ou seja, não voltar pelo caminho já percorrido; andar sempre à direita; não passar instrumentos por debaixo de arame;

¹⁹⁶ Folião da Companhia de Lages, foi batizado como capitão esse ano, hoje com 35 anos, acompanha a Folia desde seus 15 anos por incentivo do tio.

amarrar fitas coloridas nos instrumentos; ser respeitoso e honroso em cada casa onde passar, dentre outros, continuam sendo observados e repassados as novas gerações.

Figura 8 – Folia de Reis de Lages no giro, 03/01/2023.



Figura 9 – Chegada da Folia Córrego da Onça, na festa, casa do Sr. Divino Camargo, 06/01/2023.



Fonte: Acervo da autora, 2023.

Assim foliões e folionas contam e recontam o que ouviram dos avós ou dos mais experientes, trabalhando “sobre o passado, para ensinar aos do presente como devem se comportar no cumprimento das obrigações da crença.” (PESSOA, 2007: 79) e entre si repetem tais ritos “Sempre ouvimos dos foliões mais velhos que, por precaução, é melhor fazer assim. [...] os foliões mais velhos são os responsáveis por guardar, preservar e ‘cobrar’ sempre sua observância.” (PESSOA, 2023: 60-61).

Uma observação cuidadosa do que acontece na Festa da chegada,¹⁹⁷ bem como no decorrer do giro, a solidariedade, lembra que as pessoas, sejam festeiros, parentes, vizinhos ou conhecidos, se dedicam doando seus tempos e habilidades como forma de devoção e agradecimento aos Três Reis, o que enaltece ainda mais a boniteza dessa manifestação cultural.

Figura 10 – Preparativos para a festa da Chegada, um grande mutirão, 04/01/2023.



Fonte: Ana Júlia Vieira, 2023.

Figura 11 – Amigos, compadres e comadres contribuindo no preparo do almoço da saída, Folia de Reis Córrego da Onça. 01/01/2023.



Fonte: Acervo da autora, 2023.

¹⁹⁷ “um verdadeiro momento de síntese de toda a jornada” (BRANDÃO, 1983:29)

Reforça-se assim sentimentos de pertencimento e significados inerentes às práticas da Folia de Reis em Itapuranga. Desse modo, num compartilhamento de sentimentos, conhecimentos e normas coletivas, saberes e costumes são observados, reafirmando que “pertencer a um grupo pressupõe conviver com regras, com princípios que são agregadores, unificadores. Eles garantem a força e a união do grupo. Sem eles o grupo vai se dividindo, vai se enfraquecendo” (PESSOA, 2018: 43). Assim, foliões e folionas, devotos e convidados vão mantendo de pé essa tradição, passando-a de geração a geração.

Considerações Finais

Diante do exposto, num contexto de rememoração e construção de aprendizagens na Folia de Reis em Itapuranga, as trocas sociais contribuem para que essa manifestação cultural, essa tradição, permaneça viva e seja um Patrimônio Cultural para a comunidade. Conforme enfatizado por Bosi (1994), a lembrança é a sobrevivência do passado, onde lembrar é refazer, reconstruir experiências, conhecer a riqueza e diversidade do mundo social.

A partir das narrativas e observações em campo, evidencia-se a relevância da memória na continuidade dessa tradição, Folia de Reis. “Aquilo que denominamos como tradição própria a um grupo é a combinação entre transmissão protomemorial e memorial que interagem uma sobre a outra fazendo, por exemplo, da tradição religiosa um ‘sistema organizado de pensamento e gestos’.” (CANDAUI, 2021:121)

O referido autor também enfatiza que a tradição se refere a um passado atualizado no presente. Nesse sentido, a prática da Folia de Reis no município de Itapuranga, imbuída de significados, vem se legitimando como um Patrimônio Cultural, sendo passada de geração a geração.

Referências

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: Lembranças dos velhos**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Folia de Reis de Mossâmedes: etnografia de um ritual camponês**. Revista Goiana de Artes, vol.4, n. 1, p. 1-58, jan./jun. 1983.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues, Carlos Rodrigues. **O que é educação**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

CANDAU, Joel. **Memória e Identidade**. Trad. Maria Leticia Ferreira. 1. ed., 8ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2021.

FLORÊNCIO, S. R.; CLEROT, P.; BEZERRA, J.; RAMASSOTE, R. **Educação patrimonial: histórico, conceitos e processos**. Brasília: Iphan, 2014. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Educacao_Patrimonial.pdf

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

PESSOA, Jadir de Moraes. **Temas e Sentidos - no encontro de Folias de Reis em Goiânia**. Goiânia: Kelps, 2023.

PESSOA, Jadir de Moraes; PESSOA, Reinaldo Divino; PEREIRA, Wagner Antônio. **Varal do retiro**. Goiânia: Kelps, 2018.

PESSOA, Jadir de Moraes; Félix Madeleine. **As viagens do Reis Magos**. Goiânia: Ed. da UCG, 2007.

PESSOA, Jadir de Moraes. **Mestres de caixa e viola**. Cedes, Campinas, v. 27, n. 71, p. 63-83, jan./abr. 2007.

PESSOA, Jadir de Moraes. **Saberes em festa: gestos de ensinar e aprender na cultura popular**. Goiânia: Editora da UCG/Editora Kelps, 2005.

SELIGMANN-SILVA Márcio (org.). **História, Memória, Literatura: o testemunho na Era das Catástrofes**. Campinas: Unicamp, 2003.

SILVA, Washington Maciel da. **Representação e Memória culturais da folia de reis no município de Rio Verde-Go**. Dissertação de mestrado em História, defendida no Programa de pós-graduação na Puc de Goiás em 2012.

Entrevistas

Entrevista com Antônio Carrinho da Cruz, aposentado, realizada por Tátilla Roberta S. S. Silva em 27/04/2022. Vídeo/áudio (1h30) por meio de plataforma digital.

Entrevista com Josué Vieira Machado, produtor rural, realizada por Tátilla Roberta S. S. Silva em 27/04/2022, por meio de plataforma digitais.

Entrevista com Silvia Luciane Corrêa, dona de casa, realizada por Tátilla Roberta S. S. Silva em 27/04/2022. (2h)

Folia do Divino em Matrinchã (GO)

e seus rituais finais no Distrito de Jeroaquara (Santa Rita)

*Maria Joaquina Marques da Silva*¹⁹⁸

Introdução

Este trabalho tem como intuito expor parte do ritual da folia do Divino Espírito Santo em Matrinchã (GO). Essa celebração tem seu início no território deste município e finaliza no município de Faina (GO). Neste texto, o foco é a folia de Nossa Senhora do Rosário, que acontece junto à folia Divino, patrimônio imaterial da região.

Nos últimos anos do século XX, ocorreu um ~~an~~nt das produções historiográficas relacionadas às problemáticas de produzir marcos, conservar e proteger objetos, monumentos, espaços culturais que remetem à memória, à identidade de um grupo ou de uma sociedade. Izabela Tamaso (2007), afirma que “95 % dos museus nasceram no pós-guerra e os sítios históricos se multiplicam aos milhares, os anos 90 foram marcados pela intensificação dos processos de patrimonialização em todo mundo” (p. 20).

O debate referente às políticas de normatização do patrimônio cultural brasileiro ganhou destaque a partir da década de 1930. Ao lado de políticos, os intelectuais Mário de Andrade e Aloisio Magalhães tiveram, em períodos distintos, papéis preponderantes na elaboração de políticas públicas que visassem a preservação deste patrimônio.

Andrade foi um estudioso etnográfico que, em suas viagens pelas regiões brasileiras, procurou analisar os costumes, as danças, as festas, os modos de fazer as comidas, os remédios e as plantas medicinais das classes populares.

Com toda essa preocupação de conhecer e preservar a diversidade brasileira, Mário de Andrade elaborou, em março de 1936, um anteprojeto, o qual possibilitou posteriormente as bases legais para criação de um órgão público que zelasse dos bens patrimoniais e, em parte, fundamentar o Decreto-Lei nº 25, de trinta de novembro de 1937, que deu base legal ao Sphan, como enfatiza Chuva:

¹⁹⁸ Graduada em História pela Universidade Estadual de Goiás /Campus Jussara (2009) e em Pedagogia, pelo Vale do Acaraú /CE (2015). Especialista em História e Sociedade pela FMB e em Cultura, Identidade e Região/ UEG. Prof.^a efetiva da prefeitura municipal de Faina/GO e membra da Comunidade Quilombola do São Félix em Matrinchã/GO. Mestranda em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio, UEG/Cora Coralina. maria_marquesa1975@hotmail.com
Orientador: Prf^o. Dr. Cristiano Alexandre dos Santos

foi a primeira norma jurídica a dispor acerca da limitação administrativa do direito de propriedade, criando o instituto do tombamento. Esse é um ato administrativo que deu origem à tutela do Estado sobre o patrimônio histórico e artístico nacional, em virtude do valor cultural que lhe fosse atribuído pelo SPHAN” (CHUVA, 2017, p.146).

O anteprojeto foi a gênese da base legal que estruturou e definiu como patrimônio artístico nacional inúmeros bens materiais e imateriais. Esse esboço do projeto indicou caminhos para legalização do patrimônio cultural brasileiro. A concepção de Mário de Andrade em relação à definição de Patrimônio Artístico Nacional era heterogênea, pluralista, diversificada, completamente oposta aos ideais do grupo modernista, como ressalta o autor:

Naquele momento, as ações do Ministério da Educação e Saúde, sob o qual o SPHAN estava subordinado, voltaram-se predominantemente para a uniformização e padronização da educação e da cultura nacional, afirmando o uso da língua portuguesa e difundindo costumes e valores morais e cívicos de uma civilização branca e católica (FREITAS, 1994, p.79).

As medidas dos grupos que comandavam os órgãos estatais não seguiram os caminhos direcionados pelos trabalhos desenvolvidos por Mário de Andrade. Nesse viés, os intelectuais modernistas responsáveis pelas políticas de preservação patrimonial tiveram uma visão limitada sobre a concepção idealizada e a definição de Patrimônio Artístico Nacional defendida por Andrade. Até a década de 1970, a legitimação de uma política patrimonial privilegiava a arte elitizada e arquitetura barroca voltada para o Estado Português. Após a década de 1970, aos poucos as políticas patrimoniais foram reformuladas, inserindo a defesa dos referenciais culturais imateriais sobre a liderança do intelectual Aloisio Magalhães, que criou o Centro Nacional de Referência Cultural que passou a incluir os costumes populares, principalmente as celebrações, os rituais, os modos de saber fazer das comidas, remédios entre outros.

Na mesma perspectiva, referente à renovação das leis patrimoniais, a atual Constituição Federal do Brasil, em seu artigo 216 contribuiu significativamente na ampliação do conceito de patrimônio cultural: “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” (BRASIL, 1988).

A Constituição da República Federativa do Brasil traz uma definição do conceito patrimônio cultural bastante abrangente, reafirmando os pensamentos dos estudiosos Mário de Andrade e Aloisio Magalhães. Esta lei trouxe um marco histórico que veio para desconstruir a ideia de patrimônio como apenas pedra e cal e reafirmar juridicamente a importância dos costumes dos povos indígenas, dos afro-brasileiros e da sociedade como um todo.

Ao reforçar a noção sobre patrimônio cultural para além da visão dos grandes monumentos históricos elitizados, Chuva (2012) afirma que “a noção de patrimônio cultural se tornou maleável e

ampla, capaz de agregar valores, visões de mundo e ações políticas nem sempre harmoniosas ou coerentes entre si” (p. 152). O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) deixa claro que: “O patrimônio cultural de um povo é formado pelo conjunto dos saberes, fazeres, expressões, práticas e seus produtos, que remetem à história, à memória e à identidade desse povo” (IPHAN, 2012, p.12.). Desta forma, seguindo a temática, Chuva (2012) enfatiza que:

Os valores identificados nos bens culturais, visando a sua patrimonialização, são atribuídos pelos homens e, portanto, não são permanentes, tampouco são intrínsecos aos objetos ou bens de qualquer natureza. Logo, os processos de patrimonialização de qualquer tipo de bem cultural de qualquer natureza devem colocar em destaque os sentidos e os significados atribuídos ao bem pelos grupos de identidade relacionados a ele. Contudo, os instrumentos a serem adotados para sua efetiva proteção ou salvaguarda podem variar e serem aprimorados de acordo com a natureza e o tipo do bem cultural (p. 163).

A autora mostra que as diretrizes de patrimonialização dos bens culturais precisam ser pautadas nos valores atribuídos pelos homens que fazem parte de um determinado grupo ou comunidade da qual os bens culturais fazem parte. Sendo assim, levando em consideração o objeto de estudo, pagar uma promessa é considerado pelos devotos dos santos algo relevante, é como pagar uma dívida. Assim sendo, a pessoa denominada rainha de Nossa Senhora do Rosário é caracterizada por vestimentas específicas: vestido longo azul claro, coroa e salva de prata. O rei da folia, o homem que acompanha a santa, também é bem arrumado com terno e coroa. O casal é levado em cortejo de casa à igreja, dentro de um cercado (quadro) feito com madeira fina e roliça, enfeitado com papel crepom colorido, sustentado por quatro pessos, uma em cada canto. Os foliões acompanham tocando os instrumentos como a sanfona, os violões, as violas, sem cantar, todos seguindo a bandeira do Divino conduzida a frente por porta bandeiras. Após a celebração de uma missa, o cortejo retorna a casa da rainha, onde é servido um café da manhã, o vinho, a pinga e um forrózinho breve; logo o povo se espalha e é concedido um intervalo.

Após o almoço, acontece a folia de rua de N. S. do Rosário. Ela sai da igreja e retorna para sua entrega no mesmo dia, os foliões saem cantando de casa em casa, nos botecos (onde houver um grupo de pessoas reunidas, eles cantam sem a bandeira do Divino). Neste ritual, a folia tem o objetivo de angariar dinheiro, o qual é dividido em 20% para as salvistas – duas mulheres que saem junto com a folia, vão a frente pedindo dinheiro e perguntando se as pessoas aceitam a folia de N.S. Rosário – e 80% fica para igreja. O ritual é encerrado por volta das 18h. Às 19h30min., o cortejo com N. S. do Rosário retorna à igreja para realização de uma segunda. Logo após, na porta da igreja, acontece um leilão da escolha da rainha do Divino.

Este leilão funciona da seguinte forma: são escolhidas antecipadamente duas moças de locais diferentes para ser a rainha, essas meninas têm a obrigação de angariar fundo para o referido leilão;

dessa forma, a pessoa que conseguir maior quantidade de verbas com as prendas arrecadadas será a rainha do Divino. No ano de 2022, as meninas foram uma de Matrinchã e a outra Jeroaquara (Santa Rita), esta conseguiu maior quantidade de dinheiro. Um detalhe interessante é que de todo o dinheiro arrecado durante o festejo em homenagem a Nossa Senhora do Rosário destina-se a maior porcentagem para igreja (tanto o dinheiro coletado durante a folia de rua da santa NSR, onde as salvistas passam pedindo, quanto o lucro obtido pelo o leilão das prendas conseguidas pelas meninas que buscam o título de rainha do Divino; tudo é somado e dividido em 20% para as meninas e 80% fica com o casal festeiro, o qual doa para igreja).

Durante os rituais da folia de rua em homenagem à santa, dona Maria Antônia C. da Mata³ demonstra cuidado muito especial com os detalhes do cortejo, pois acompanha e observa os dois cortejos na parte da manhã e na noite do sábado. O cuidado com a moça que está representando a santa é minucioso: “a santa não pode ir na calçada para igreja. Onde está a coroa da santinha? E a salva? A santa não pode ir assim pra a igreja”, fala ela, nervosa, passando as mãos na cabeça; “[...] as pessoas de hoje não têm fé, não *entendi* o significado da festa, *faz* as coisas de qualquer maneira”, afirma a mesma. Mesmo contrariada porque Nossa Senhora não está com os acessórios adequados, ela segue o cortejo no período da manhã e, quando termina o ritual, ela conversa com a moça e a sua família sobre a relevância de usar os acessórios adequados. Nesse momento, eles tentam explicar que não teriam encontrado a coroa, a salva e o cetro, porque estava trancado no baú na sacristia da igreja e a pessoa responsável pela chave não teria disponibilizado os objetos. À noite, a moça estava com os acessórios e dona Maria estava mais tranquila, como podemos visualizar nas fotos abaixo.



Figura 1 e 2: Cortejo de Nossa Senhora do Rosário.
Fonte: Acervo da pesquisadora /2022

De acordo com o historiador inglês Peter Burke (2004), “as imagens valem mais do que mil palavras, se soubermos analisá-las.” Nesta tentativa de compreendermos os significados dos rituais da folia de rua de N.S. Rosário, percebemos que esse ritual tem suas particularidades e significados múltiplos dependendo da pessoa e de sua crença. Para dona Maria Antônia Costa da Mata, essa devoção tem um significado espiritual que só ela pode explicar:

Antigamente nossos antepassados, no tempo da escravidão, os nossos irmãos não tinham uma imagem para adorar, *eis* iam escondidos rezar na gruta, até *eis arrumar* uma santa só para *eis*, [...] aí quando *eis* começaram, a poder ir na igreja, aí eles começou a carregar a coroa na cabeça, para homenagear a nossa senhora do Rosário. Assim, eles começaram a carregar a coroa, mas teve gente que falava que era pra homenagear o português, o homem branco, só que não era para representar os portugueses. Não é isso, *eis carregava* a coroa para agradecer Santa, *eis* sabia quem usava a coroa era o rei e *eis* eram obrigados ajoelhar nos pés do seu Senhor, aí *eis queria mostra* que a santinha é a mãe de Jesus, ela merecia tudo, ela era igual. Não, melhor que os homens *grande* que usava coroa. Por isso que a nossa senhora do Rosário é festejada *junta* do espírito santo, sabe por quê? Porque foi o espírito santo que anunciou a Maria, a preferida para conceber o Jesus, nosso Salvador. Maria foi uma grande apóstola, a mulher preferida pelo Espírito Santo para ser a mãe do nosso salvador (MATA, 2022).

Considerando os relatos citados, somados às observações realizadas no decorrer dessa celebração, foi possível conhecer a complexidade do costume local para alguns participantes, tais como os anciãos e anciãs da família Quintanilha. Os rituais em homenagens à santa são momentos muito sérios e sagrados, já que remetem à memória dos antepassados. Dona Maria Antônia Costa da Mata, por meio de suas expressões verbais e não verbais, autoidentifica-se como mulher negra, descendente de escravizados, com orgulho de sua origem. Contribuindo com pensamento, as autoras Martha Campos Abreu e Livia Nascimento Monteiro salientam que: “Herdeiros do legado dos africanos aqui chegaram escravizados, seus descendentes souberam honrar a memória dos antepassados e negociar as transformações urbanas e culturais, atualizando repertórios e pautas de luta e inserção social” (ABREU e MONTEIRO, 2020, p. 243).

Dona Maria Antônia, ao relembrar as histórias de sua família e do processo de fundação do distrito de Jeroaquara (Santa Rita), menciona os vestígios da mineração, descreve os muros de pedras, um círculo feito com pedras-sabão, salão de batuque (denominado por ela provavelmente foi lugar de ritual dos escravizados), os casarões, os objetos de ouro como a coroa do rei, cedro, as imagens de santos, o terço que tinha na igreja e sumiu sem deixar vestígios, os índios que moravam na beira do córrego Vermelho, as folias (tanto do Divino como a de Reis, que girava mais de um mês). Ressaltando as afirmativas acima, o historiador francês e idealizador da terceira geração dos Annales, Pierre Nora (1993), salienta que:

A memória é a vida, sempre carrega por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações (p. 9).

A partir das contribuições acima, percebe-se que as recordações da devota dona Maria Antônia, são vivas, reais. Ela fala com muita cautela dos objetos de ouro que sumiram da igreja após o padre se reunir com líderes da comunidade de Santa Rita. Em relação a essa problemática de encobrir os fatos, o autor Michael Pollak destaca que “existem nas lembranças de uns e de outros zonas de sombra, silêncios, ‘não-ditos’. As fronteiras desses silêncios e ‘não-ditos’, com o esquecimento definitivo e o reprimido inconsciente, não são evidentemente estanques e estão em perpétuo deslocamento” (1989, p. 6).

Ela faz questão de falar da devoção que tem a N.S. Rosário, da crença que os antigos tinham nos santos e que povo de hoje não tem. Ela afirma o tempo todo, no decorrer de nossas conversas, que a fé em Nossa Senhora e no Divino foi sua base de sustentação para chegar aos 70 anos com lucidez, foi um milagre, segundo ela afirma:

Já passei por muitas dificuldades para criar meus filhos, hoje estou aqui cuidando da minha mãe acamada, caduca (doença de Alzheimer), com 94 anos, mas meus irmãos do passado sofreram muito mais que *nois*, eles não tinham direito a nada, só *trabaiavam*, nem rezar *podia* e vencemos graças a nossa fé no Deus vivo e em Nossa Senhora (MATA, 2022).

Sob o ponto de vista dos seguidores dos costumes da folia do Divino em Matrinchã, há os que participam dos rituais realmente com o intuito de “buscar restabelecer elos entre a dimensão humana e a divina” (GONÇALVES, 2020, p. 181). Por outro lado, têm os interessados em comercializar produtos variados (como os vendedores de espertinhos, salgadinhos, bebidas alcoólicas, os donos dos botecos, barraquinha de camelô, a tenda do forró) e os leigos que são ligados diretamente a igreja, que participam dos rituais e trabalham com intuito de angariar dinheiro para a paróquia (como, por exemplo, os responsáveis pelo leilão da rainha do Divino que aconteceu após a missa de encerramento do cortejo de N.S. Rosário no sábado à noite). Isso deixa transparecer os jogos de interesses entre os que participam pela fé, pela devoção e os que buscam diversões ou meios de ganhar dinheiro, como ressalta a autora Janice Gonçalves, no texto Patrimônio e Festas Religiosas:

Festas são momentos de sociabilidade que envolvem comemoração, pois promovem ou avivam a memória de um acontecimento (recente ou longínquo). Com frequência, associadas a ocasiões de alegria, são, em sua diversidade, veículos de múltiplos sentimentos, afetos, e comportamentos, que tanto podem afirmar traços indenitários e relações de pertencimento como repor tensões, desigualdades e distinções sociais (GONÇALVES, 2020, p. 181).

As pesquisas de campo durante a folia do Divino em Matrinchã possibilitaram aproximação direta nos momentos de socializações deste festejo, permitindo-nos perceber os comportamentos, os sentimentos e os interesses diferentes de cada indivíduo presente, ficando claro como algumas pessoas envolvidas nestas comemorações festivas trabalham dia e noite na organização e ornamentação dos ritos com muita satisfação, felizes e sem reclamar, só pedindo ou agradecendo aos santos para que tudo ocorra bem.

As pessoas envolvidas diretamente na organização dos rituais, nas preparações dos alimentos, nas limpezas das vasilhas (que geralmente são muitas grandes), nas preparações dos lugares (como a igreja e os locais onde acontecem os rituais), nas confecções dos arcos e altares para receber a folia, compõem detalhes importantíssimos que exigem muito trabalho, responsabilidade e têm sua relevância para que a festa aconteça.

Geralmente, essas pessoas trabalham coletivamente sem nenhum tipo de remuneração econômica, a única recompensa é espiritual, segundo a líder da cozinha, dona Rosalina L. da Mata⁴, com mais de 70 anos. Afirmou que ajuda nas folias desde quando era criança, mas o lugar que ela mais gosta de ajudar é na preparação dos alimentos antes e durante a festa, sendo ‘o principal tempero das comidas a fé viva no Espírito Santo’.

Conversando com a senhora Elivaine José Leite⁵, moradora do distrito citado, participante ativa da liturgia da igreja e das festas religiosas locais, instiguei-a a relatar quais eram os motivos e diferenças entre a rainhas de N. S. de Rosário e a rainha do Divino. Como já citei anteriormente, no sábado, durante o encerramento dos festejos em homenagem à santa citada, há um leilão na porta da igreja à noite. Nesse momento, escolhem a rainha do Divino, cujo título é disputado por duas moças e aquela que conseguir maior quantidade de prendas revertidas em dinheiro, durante o leilão, receberá uma faixa como rainha do Divino e 20% do lucro do leilão; já que 80% da verba fica a critério do festeiro que pode doar para igreja ou ficar para cobrir os gastos da festa.

A entrevistada citada, afirmou que esse leilão da Rainha do Divino não tem nada a ver com a festa de N.S. do Rosário: “pois bem, a folia de rua em homenagem à santa é um costume antigo do povo daqui”. “A formação do Reinado de Nossa Senhora do Rosário, apresenta algumas peculiaridades [...] uma expressão religiosa do catolicismo negro. Predominantemente de origem banto, com alguma pitada de elementos de outras culturas negras e das indígenas locais” (RIOS, 2006, p. 67).

A ideia do autor confirma a fala da entrevistada em relação à crença dos escravizados e à santa citada. Assim, ela prossegue relatando: eles tinham muita fé na santa e faziam a festa dela junto com a festa do Divino, por isso que temos esse costume até hoje. Antigamente a festa de N. S. e o desfile do imperador eram muito pomposos, pois a família Jardim, Souza e da Mata eram poderosas. Na época que faziam a festa, caracterizava as pessoas que faziam partes dos cortejos, vestiam as mulheres

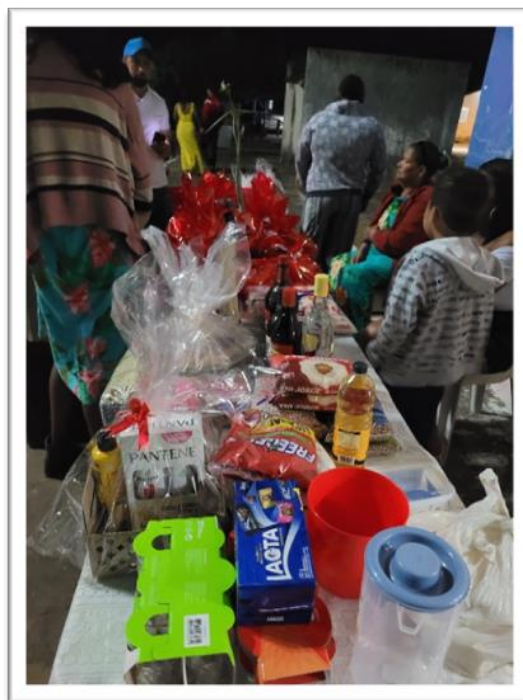
negras iguais escravas, usavam os vestidos iguais os das baianas e enrolavam os panos nas cabeças, ficavam iguais às mucamas.

Em relação ao leilão do Divino, que acontece junto da festa da santa, é uma forma de aproveitar as pessoas reunidas para vender as prendas, mas... as rainhas do Divino não têm nada a ver com a rainha de N. S. do Rosário. A rainha de Divino é escolhida pela quantidade de dinheiro que consegue e a rainha de Nossa Senhora é escolhida porque alguém está cumprindo promessa. Sendo assim, o ritual tem vínculo maior com a parte religiosa do que com o profano, apesar de que, na hora do café na casa da rainha, estão explícitas nas fotos as bebidas alcoólicas que são naturais nos ritos. Como enfatiza Carlos Rodrigo Brandão, no livro *Memória do Sagrado estudos de religião e ritual*, rituais e eventos são colocados em uma escala que vai desde um campo legalmente conhecido como religioso até um campo tido como de puro profano (a “festa” da Festa) (BRANDÃO, 1985 p.162).

Embasados na ideia do autor percebe-se que os rituais da folia do Divino caminham entre o plano espiritual e o mundano como está visível nas imagens das prendas do leilão, as quais variam entre os litros de pingas, vinhos, vasilhas, chocolates, frangos, pernis de porco assado, toalhas bordadas com o nome do Divino, imagens de santos, terços, porco vivo, galinha, bezerro, óleo de cozinha, cesta de variedades, tudo comercializados naturalmente na porta da igreja com a presença do sacerdote.



Figuras 3: Café da manhã da rainha.
Fonte: Acervo da pesquisadora /2022



Figuras 4: leilão da rainha do Divino.
Fonte: Acervo da pesquisadora /2022

As imagens reforçam as particularidades dos costumes dessa folia que começa em alguns municípios e finaliza em outros. A figura 3 mostra o café da rainha de N. S. Rosário, após missa do sábado, no qual são servidas algumas quitandas, café, leite, vinho e pinga. A figura 4 mostra as prendas arrecadas pela rainha do Divino para o leilão acontecido no mesmo dia à noite.

Uma das principais diferenças que acontecem nessa folia do Divino, em Matrinchã, das outras folias que conhecemos por meio da historiografia brasileira, é que essa inicia-se em um local e finaliza em outro: o território é diferente. Outro ponto de relevância é o encontro das três folias neste distrito, mas que começa em cidades diferentes, quais sejam Matrinchã, Araguapaz antigo (Cavalo Queimado) e Faina. E, por último, são os três dias consecutivos de ritos e rituais que marcam a finalização da folia; como, por exemplo, os rituais de folia de rua de N. S. do Rosário que acontecem e juntam-se à folia do Divino, como enfatiza a família Quintanilha. A folia de N. S. do Rosário sempre aconteceu no final da folia do Divino em Santa Rita, antigamente eram oito dias de festa; agora, apenas três.

Levando em consideração as análises das narrativas das pessoas envolvidas diretamente ou indiretamente com Folia do Divino em Matrinchã, busquei conhecer e compreender os processos de formações socioculturais desses povos e, principalmente, os ritos e rituais desse festejo. Por meio dos depoimentos, ficam visíveis as particularidades de cada rito e as crenças de cada pessoa envolvida nesta tradição.

Sendo assim, nas falas dos mais idosos da família Quintanilha, subentende-se que são realmente devotos, cultivam as crenças pautadas nos dons do Divino Espírito Santo, afirmando que as graças que receberam e recebem de Deus, são inexplicáveis, como bem diz a devota senhora Maria

Antônia da Mata: “muita gente fala fulano gosta demais de folia, bem eu não importo que fala de mim, porque eu gosto muito mesmo da folia; mas quem não gosta de uma folia, não gosta de Maria, do Espírito Santo, dos Três Reis Santos e de nada da anunciação de Jesus. E quem é nós sem Jesus? Sem Maria? E sem o Espírito Santo que é um Deus verdadeiro? Porque isso são a Santíssima Trindade e ninguém conseguiu destrinchar esse mistério. Porque são as três pessoas em uma só, então *nois* tem que seguir o seu ensinamento e *nois* aprendeu tudo isso na folia, então ela é muita coisa na vida da gente”.

Em suma, compreende-se que essa manifestação cultural contribui com a formação da identidade dos seus seguidores, com a manutenção dos costumes e, conseqüentemente, com a preservação do patrimônio cultural da comunidade matrinxense. Tal como afirma Tomaz Tadeu da Silva: “A identidade e a diferença não podem ser compreendidas, pois, fora dos sistemas de significação nos quais adquirem sentido. Não são seres da natureza, mas da cultura e dos sistemas simbólicos que a compõem” (2000, p. 78).

Referências

ABREU, M. C.; MONTEIRO, L. N. **Patrimônios afro-brasileiros**. In: CARVALHO, A.; MENEGUELLO, C. (org.) Dicionário temático de patrimônio: Debates contemporâneos. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2020, p. 241-243.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **MEMÓRIA DO SAGRADO** Estudos de religião e ritual. Ed. Paulinas, de São Paulo. 1985. Disponível em: www.apartilhadavida.com.br www.sitiodarosadosventos.com.br. Acessados outubro 2022.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: 2007. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/constituicao_federal_art_216. Acesso em: 07 de junho de 2022.

BURKE, Peter. **Testemunha ocular**: história e imagem. Trad. Vera Maria Xavier dos Santos. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

CHUVA, Marcia Regina Romeiro. **Os arquitetos da memória**: Sociogênese das Práticas de Preservação do Patrimônio Cultural no Brasil (Anos 1930 - 1940), 2º ed. Editora UFRJ, 2017.

CHUVA, Marcia. Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. In Marcia Chuva. **História e patrimônio**. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Nº 34, 2012, p.149-166

FREITAS, Marcelo de Brito Albuquerque Pontes. **Mário de Andrade e Aloísio Magalhães**: Dois personagens e a questão do patrimônio cultural brasileiro. 46ª Reunião Anual da SBPC. Vitória, 17 a 22 de julho de 1994. P. 71-93. Disponível: <file:///C:/Users/Maria/Desktop/RELAT%C3%93RIO%20TECNICO/FREITAS>. Acesso em: dezembro 2022.

GONÇALVES, J. **Patrimônio e Festas Religiosas**. In: CARVALHO, A.; MENEGUELLO, C. (org.) Dicionário temático de patrimônio: Debates contemporâneos. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2020, p. 181-183.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **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.

NORA, Pierre. **Entre memória e História**: A problemática dos lugares. Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, v. 10, out. 2012. Disponível em: < <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>. Acesso em: maio de 2022.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Revista Estudos Históricos. RJ, vol.2, n.3, 1989, p.3-15.

RIOS, Sebastião. **Os cantos da Festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e da Folia de Rei**. SOCIEDADE E CULTURA, V. 9, N. 1, p. 65- 76, jan./jun. 2006.

SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. In: Tomaz Thdeu da Silva (org.)- Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p.72-103.

TAMASO, Izabela. **Em nome do patrimônio representações e apropriações da cultura na Cidade de Goiás**. 2007. 787 f. Tese (doutorado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília. Brasília, 2007. Disponível: <file:///Tese%20Izabela%20Tamaso.pdf>. Acesso em: outubro de 2022.

Formação continuada docente para o uso das ferramentas digitais durante o Período Pandêmico (2019-2021)

*Jaqueline de Araújo Silvestre Batista*¹⁹⁹

Introdução

Abordar a temática da educação básica no Brasil durante a pandemia se apresenta como uma tarefa desafiadora, pois há muito tempo o país vem lidando com um sistema precarizado de educação e agora precisa lidar com a ausência de outros recursos que apenas em razão do vírus se tornaram essenciais, a exemplo das tecnologias para continuidade das aulas pela via remota. Muitos foram os programas de alfabetização e letramento na intenção de “erradicar o analfabetismo”, contudo, houve grande defasagem no ensino durante esse período pandêmico, muito embora, tal desigualdade possa ser identificada anteriormente, mas, agora, agravada a um patamar nunca visto.

Assim, pretendemos discutir sobre a formação dos professores da educação básica e pandemia a partir do período em que as escolas foram fechadas devido a proliferação do vírus da COVID-19, pois inicialmente seguiria o protocolo de quatorze dias de fechamento das redes de ensino e posteriormente retornaria a rotina escolar, porém não foi o que aconteceu, foi preciso buscar uma iniciativa para que as atividades escolares pudessem ter seguimento de uma forma diferente.

A proposta inicial foi a de utilizar os aplicativos disponíveis em favor da continuidade das aulas, sem analisar as desigualdades sociais, as particularidades e as individualidades familiares e muito menos sem analisar se os professores teriam ou não as ferramentas necessárias para que o conteúdo programático chegasse até seus alunos. O retorno a princípio foi em Regime Especial de Aulas Não Presenciais (REANP), os professores ministravam suas aulas de forma assíncrona, em poucos meses passou pela síncrona e por último a proposta de aulas híbridas.

Desta forma, apresentamos o seguinte problema: diante do que foi proposto sobre as aulas assíncronas, síncronas e híbridas, como se deu a formação dos professores de educação básica durante o período pandêmico e o uso das tecnologias digitais? Quando se diz sobre ensino híbrido temos a questão do capital cultural, não se tratando apenas da família, mas do professor em si, com os aparatos tecnológicos, da estrutura que as escolas de forma geral ofereceram como suporte tecnológico aos

¹⁹⁹ Mestranda em História (PPGHIS-UEG). Orientador: Prof. Dr. Flávio Reis dos Santos.

professores, pois muitos utilizaram os seus próprios objetos, bem como seus pacotes de internet para ministrarem suas aulas.

Delinearemos um breve panorama pandêmico e os desafios para a educação, uma vez que os professores se viram em uma nova proposta de Ensino, em seguida trataremos das tecnologias digitais e formação docente para o Ensino e aprendizagem, verificando as (in)possibilidades de prosseguir neste formato de aulas.

A presente pesquisa trata-se de uma abordagem qualitativa de uma revisão da literatura sobre a temática proposta e acerca das nuances gerais da educação brasileira que se revelam muito mais históricas do que uma novidade do momento pandêmico. Quanto ao critério de inclusão dos autores tivemos por fio condutor aqueles que são base dos discursos acadêmicos, clássicos, e que, em alguma medida, discutem sobre a estrutura em si do sistema a partir da lógica capitalista.

Breve panorama pandêmico e desafios para a Educação

Ainda que inúmeras leis, decretos, instruções e outros atos normativos tenham sido elaborados para contornar dificuldades nesse momento, Lei alguma, por si só, tem o poder absoluto de materializar transformações profundas, por mais avançada que seja sua fundamentação, nem é capaz de impedir o ritmo de evolução de uma sociedade, pois a sua eficácia está subordinada ao conjunto geral das reformas propostas e a interferência de fatores condicionantes da vida social.

De acordo com Mészáros (2008), a Educação em sentido amplo é um processo de institucionalização e internalização que carrega marcas históricas e influências dos diversos contextos que determinam o paradigma pedagógico atual à consolidação de pautas sociais e mentalidades individuais, de modo que esta constatação feita pelo autor denota especificamente as necessidades atuais, pois, estamos diante de uma dicotomia no que tange a inserção do ensino tecnológico na sua modalidade remota e a construção de uma sociedade crítica.

De um momento para outro tem-se uma verdadeira transformação na forma de ensinar/aprender, a Educação passou a utilizar de um caminho sem volta no que tange ao uso de tecnologias, muito embora não houvesse formação para professores e alunos, estes tiveram que se adaptar abruptamente a nova modalidade de ensino nas escolas de forma geral.

Nesse sentido, cabe mencionar o conceito de Capital Cultural desenvolvido por Pierre Bourdieu (2014), o qual refere-se ao conjunto de recursos, competências e apetências disponíveis e mobilizáveis em matéria de cultura dominante ou legítima. E nesse viés, podemos mensurar a questão do capital cultural destacado em relação ao capital tecnológico para a educação, pois quanto mais disponíveis estiverem as tecnologias para o emprego na Educação Básica, mais preparado para o mundo em todos os sentidos estará o indivíduo que dela possa usufruir, porém, conseqüentemente,

também haverá indivíduos que dela não usufruirão e, por isso, não se pode deixar a margem tais ferramentas, muito menos serem subutilizadas sob o risco de causar prejuízos irreparáveis ao processo de aprendizagem e cognição no que tange a Educação Básica.

Já para Freire (1996), o emprego da tecnologia na educação deveria ter o caráter de práxis tecnológica, já que todo uso de tecnologia está, inicialmente, imbuído de ideologia. É necessário que se identifiquem as bases das práticas tecnológicas, em busca das reais justificativas para seu emprego.

De forma geral, durante o Regime Especial de Aulas Não Presenciais (REANP), no qual os professores ministravam as suas aulas de forma assíncrona, tiveram obstáculos como ausência de ferramentas digitais apropriadas, pouco conhecimento em relação as ferramentas, ausência de formação específica para tanto, ausência de internet, tanto para professores quanto para alunos. Também verificou-se uma limitação no que se refere ao aparelho celular usado pelo aluno tanto pela posse quanto pela quantidade. Dificuldades materiais decorrentes da condição socioeconômica que não surgem durante a pandemia, mas são aprofundadas por ela. (SANTOS, 2020).

Urge então que se aproveite ao máximo todas as ferramentas que estejam a disposição principalmente as tecnológicas tendo em vista a grave crise que passamos de forma a colaborar com o desenvolvimento de uma educação equânime como garantia de que todos os sujeitos que dela participem, possam ter os mesmos instrumentos para galgar durante o seu percurso e construir bases acadêmicas que lhe possa dar oportunidades para uma transformação social qualitativa.

De acordo com Santos, Lima e Sousa acerca do período pandêmico:

Os (as) professores(as), “da noite para o dia”, tiveram que se descolar e deslocar-se de um cotidiano relativamente estável de preparação, realização e acompanhamento de aulas, para uma configuração de ensino e aprendizagem bastante diversa: o ensino remoto. Portanto, na atualidade, é imperativo que saibam lidar com os inúmeros desafios e encontrem saídas para viabilizar a continuidade do seu ofício. (SANTOS, LIMA e SOUSA, 2020: 9).

Este termo da “noite para o dia” nos remete uma ação muito rápida, ou seja uma tomada de atitude, postura daqueles que estavam a frente de pastas importantes para uma tomada de decisão que evitasse também a proliferação do vírus, o que na realidade aconteceu exatamente, quando foi iniciado o isolamento social dado o período da pandemia, uma vez que inicialmente seria um afastamento social de quinze dias e que foi preciso encontrar alguma forma de retomar as atividades escolares, muito embora, a rotina escolar em si tenha restado prejudicada, pois se tratava neste contexto de adaptações para a continuidade das aulas, agora de forma remota.

O Ministério da Educação (MEC) praticamente se omitiu de formular qualquer política pública de apoio às escolas de estados e municípios para a implementação do ensino remoto. O MEC também não adotou nenhum mecanismo de coordenação e de acompanhamento das redes municipais e estaduais de educação para aferir

minimamente como estavam se desenvolvendo as atividades através do ensino remoto. Não se tem um quadro do que efetivamente ocorreu, não se sabe qual a efetividade dessa modalidade de ensino no processo de aprendizagem dos estudantes, principalmente para os das escolas públicas. (NATIVIDADE et al., 2020: 5 -6).

Diante do cenário foi impossível não ter nenhuma iniciativa e a saída, a princípio, foi disponibilizar as atividades pela ferramenta “acessível” aos professores e alunos via WhatsApp, para que o calendário escolar não congelasse no tempo e ficasse esquecido durante o período de isolamento. Então superando os desafios, transformando a realidade que realmente ultrapassaram os limites dos muros escolares utilizando as ferramentas do Google classroom e a do Google Meet, ou melhor a modalidade remota.

As ferramentas digitais disponíveis possibilitaram, mesmo que de forma precária o vínculo professor-aluno, mesmo não atentando para as diferenças econômicas sociais, sem analisar as problemáticas apontadas por Natividade em seu texto acima, sem contar com a falta de habilidades digitais básicas entre alunos e professores, dificultando a adaptação à nova situação. A secretaria de educação, juntamente com as escolas se organizaram, da forma que compreendiam ser a melhor, para dar segmento no cumprimento de diretrizes, decretos e leis.

Tecnologias digitais e formação docente para o Ensino e Aprendizagem

Sobre este período pandêmico o papel do professor enquanto mediador do conhecimento no ato pedagógico, crítico, no contexto da cultura digital, nestes últimos anos, percebemos que ele também precisa estar desenvolvendo seu conhecimento frente aos aparatos tecnológicos, porque se analisarmos esse papel da escola, dos professores em si antes da pandemia, teremos uma aversão ao trabalho tecnológico. Não devemos culpar aqui nem a questão do profissional em si, mas devemos pensar na formação continuada do professor, porque veio a pandemia, o professor precisa trabalhar com a tecnologia.

A sociedade tem passado por grandes avanços, em especial voltado a tecnologia. Neste sentido os próprios profissionais da educação possuem algumas ferramentas tecnológicas em casa como suporte para desenvolverem suas aulas. Diante do momento vivenciado era preciso dar sequencia no trabalho, era preciso que os alunos mantivessem o vínculo com a escola, contudo as instituições pretendem divulgar uma continuidade no plano de ensino e uma aula que realmente aconteça para o aluno.

O professor precisou se reinventar a todo momento, seja numa situação atípica de indisciplina, numa situação de uma aula em que o professor propõe uma atividade diferenciada, este por sua vez sempre buscou mudanças em suas didáticas. Se falou tanto que o professor se reinventou

como se ele estivesse fechado para uma nova proposta, como se reinventar fosse buscar estas ferramentas tecnológicas, deixando de valorizar todo o processo pedagógico para poder atingir as finalidades educativas.

As transformações que foram promovidas por essa conectividade são interessantes de serem avaliadas. Enquanto sociedade, estudiosos e pesquisadores nós também passamos por este processo. Quando falamos do trabalho deste profissional da educação é que precisamos falar da precarização do trabalho docente, percebemos que a didática e a prática de ensino, nas escolas, apresentaram mais demandas aos professores em função da pandemia do coronavírus.

O acolhimento foi preciso acontecer, a finalidade educativa nesse contexto de pandemia certamente será um ponto a ser avaliado. Em contrapartida primeiramente foi preciso acolher. Os professores também saíram de um período complicado, assim como também, cada situação é uma situação, o Brasil viveu um luto, há algo a se pensar e respeitar, pois o aluno representa uma história, como fazer essa formação crítica, formação para a cidadania e participativa.

Durante este período a educação foi colocada em xeque, fazendo com que a história evidenciasse este momento, a educação foi colocada pela sociedade civil e pelo debate contemporâneo como crucial, importante, como relevante, os momentos em que a educação aflora no debate nacional. São momentos em que as práticas pedagógicas, as teorias da educação são revisadas e revisitadas e as práticas pedagógicas são chamadas a também promoverem uma revisão do contexto escolar alternando, alterando ou modificando aquilo que vinha sendo tradição nas escolas.

Os momentos lógicos históricos são aqueles que se configuram, portanto, como o surgimento de uma nova concepção de educação ou novas concepções teóricas metodológicas que fazem desaparecer aquelas que permaneciam como aceitas anteriormente ou que mantem a margem, mantém meio esquecida outras concepções e que em síntese são momentos em que surgem novas formas de pensar as teorias e as práticas educativas.

Uma escola que pretendia alfabetizar a maioria da população analfabeta e uma escola que tinha que se desfazer dos vínculos com o conservadorismo e o tradicionalismo e se colocar na esteira da modernização, instaurando a racionalidade científica enquanto princípio educativo, mas sobretudo instaurando a aprendizagem ativa colocando o aluno como o centro do processo de ensinar e de aprender.

Toda sociedade capitalista é fundada nas desigualdades de classes sociais, portanto nessas sociedades é uma constante, e essa crise se rei vidência quando o movimento reivindicatório quando da sociedade civil coloca sobre ameaça a ordem estabelecida ou quando o próprio movimento de acumulação do capital dá sinais de esgotamento, neste momento há uma reconfiguração do processo de acumulação do modo de produção que se torna cada vez mais acentuado.

Essa reconfiguração, que já vinham ocorrendo, portanto muitas das conquistas já precisavam ser eliminadas porque era preciso fortalecer o modo de produção voltado para acumulação do capital, desconsiderar estas conquistas porque elas exoneravam e muito o processo e era preciso uma trégua nas políticas sociais, para fortalecer o processo de acumulação, agora essa crise vem e passa ser acirrada pela a pandemia provocada pela covid-19.

Entretanto, a teoria descritiva do Estado representa uma etapa da constituição da teoria, que exige ela mesma a "superação" desta etapa. Portanto está claro que se a definição em questão nos fornece os meios para identificar e reconhecer os fatos opressivos e articulá-los com o Estado concebido como aparelho repressivo de Estado, esta "articulação" dá lugar a um tipo de evidência muito especial, a que teremos oportunidade de nos referir mais adiante. (ALTHUSSER, 1985: 64).

Mas esta pandemia não atinge somente a população, portanto somente na sua sobrevivência física ela ameaça também a sobrevivência social dos homens. A crise instaurada se estende a toda a sociedade, da economia a cultura, das artes a produção industrial, da manufatura a agropecuária, da alimenta aos transportes, das artes ao lazer, dos serviços a produção de bens materiais, do sagrado ao profano, a crise na sociedade capitalista se evidencia quando os homens que vivem nesta sociedade não conseguem resolver os problemas por eles próprios criados.

A crise provocada pelo covid-19 se de um lado é uma pandemia provocado pelo vírus, por outro os problemas sociais agora evidenciados agora na pandemia eles já existiam antes da pandemia se instaurar, ou seja, não foi o vírus que criou a pobreza, não foi o vírus que criou a desigualdade social, não foi o vírus que instaurou os problemas sociais que nós estamos vivendo, o vírus com a pandemia acirrou os problemas já existentes.

Assim também como não foi a pandemia que instaurou a dificuldade para que as crianças mais pobres oriundas dos setores mais pobres da sociedade, tivessem dificuldades pra prosseguirem com seus processos educativos estas crianças antes da pandemia já tinham dificuldades, obvio que a dificuldade foi acentuadas, mas essa dificuldade já existia, as crianças mais pobres no nosso país são aquelas que vão compor a lista ou compor as estatísticas dos alunos que ingressam no processo de escolarização mas que não permanecem nele até a conclusão do ciclo educativo.

São aqueles que ao longo do processo vão sendo excluídos, vão sendo deixados as margens e saem da escola. Esse processo de exclusão escolar ele já estava posto antes da pandemia, não foi a pandemia que provocou isso, o que provoca esse processo são as contradições dessa sociedade que distingue as classes sociais permitindo aos alunos o acesso aos bens e serviços e a grande maioria promovendo a exclusão a esses bens e serviços.

O aparelho (regressivo) do Estado funciona predominantemente através da repressão (inclusive a física) e secundariamente através da ideologia. (Não existe aparelho unicamente repressivo). Exemplos: o Exército e a Política funcionam também

através da ideologia, tanto para garantir sua própria coesão reprodução, como para divulgar os "valores" por eles propostos. (ALTHUSSER, 1985: 70)

Algumas advertências precisamos ter em mente quando pensamos quais são nossos desafios no ensinar e no aprender na sociedade contemporânea, em primeiro lugar a educação na sociedade capitalista só é colocada como prioridade quando ela interessa ao processo de acumulação do capital, ela é, portanto, colocada como interesse político e econômico e nunca como interesse voltado para melhorar a qualidade de vida da população mais pobre.

Ela nunca é colocada como um processo que vai garantir a formação da população mais pobre no sentido de contribuir para a constituição de sujeitos que possam exercer a sua cidadania na sua plenitude e sobretudo ter uma formação para o trabalho não para o mercado de trabalho, de tal modo que ele possa se inserir no mundo do trabalho com discernimento de si, do outro e do mundo.

Portanto, com instrumental intelectual capaz de enfrentar os desafios que a relação capital trabalho coloca para o trabalhador, não é essa escola que é demandada pelos governantes da sociedade capitalistas mais avançadas em desenvolvimento ou num estágio de subdesenvolvimento, a educação nunca foi prioridade para as sociedades capitalistas se não como estratégia de processo de acumulação

Em segundo lugar a pandemia aflorou, evidenciou os problemas que a nossa sociedade brasileira, como de resto, a sociedades de todos os países do planeta já vinha enfrentando. A baixa frequência as aulas, a dificuldade de acesso ao instrumental tecnológico necessário para acompanhar as aulas remotas não foi provocada pela covid, ela é provocada pela pobreza que assola a maioria da população brasileira.

Em terceiro lugar há um certo consenso, um discurso que paira como homogêneo de que a pandemia nos fez ver que não é possível pensar a educação fora das tecnologias digitais, é como se estivéssemos vivendo numa era digital, no tempo histórico, em que a tecnologia é condição necessária para a vida humana e sobretudo por processos educativos, de um lado isso é verdade, hoje não há nenhum artefato de consumo que não tenha passado em alguma etapa por um processo tecnológico da sua produção.

Dos alimentos às roupas que vestimos, medicamentos que utilizamos, as intervenções cirúrgicas hoje realizadas no âmbito da medicina, a cibernética, a robótica, a própria pesquisa que promoveram avanços científicos, que auxiliam sim na cura de doenças, que trazem melhores condições físicas e de tratamentos das doenças, como exames ... há sim uma avanço técnico e tecnológico que foi promovido pelo processo civilizatório que hoje está sendo usado por todas as áreas do conhecimento.

A educação tem uma certa resistência ao uso destas tecnologias, porque por outro lado entendemos que elas não surgem para beneficiar a qualidade de vida dos homens, ela surge como resultante do necessário aprimoramento técnico das forças produtivas, e ao mesmo tempo do

aprimoramento tecnológico do uso do instrumental necessário para fazer avançar o processo de acumulação, ampliando em escala vertiginosa intensificando e ampliando a produtividade dos bens materiais de consumo.

A técnica e a tecnologia nascem atreladas ao necessário aprimoramento pelo processo de acumulação. Por outro lado, contraditoriamente o avanço técnico e tecnológico decorrem de um conhecimento acumulado historicamente e socialmente pelo processo civilizatório, então nesse contexto, temos uma contradição que precisamos enfrentar, se de um lado sabemos que as técnicas e as tecnologias atrelados ao modo de produção e que é colocado no mercado como bem de consumo e agora mais do que nunca descobriu -se que a escola é uma fatia de mercado enorme para essas tecnologias digitais.

O poder do conhecimento que está por de trás disso, esse processo civilizatório promoveu um avanço do conhecimento que pertence a todos os homens, enquanto homens habitantes deste planeta participantes deste processo civilizatório todos nós temos o direito ao uso fruto desse conhecimento acumulado, destas técnicas e tecnologias que sofreram esse avanço tão vertiginoso nos últimos anos.

As técnicas e as tecnologias não são neutras, mas também não podem ser consideradas propriedades daqueles que investem o capital para ver o seu processo de acumulação acumulado. Quais são nossos desafios? Ressalto alguns aspectos que são cruciais para este momento, primeiramente nada é mais obvio do que referir a mudanças como algo inusitado e próprio desse momento, no decorrer da história acumulamos momento de exacerbação da técnica e da tecnologia muito mais do que esses agora.

A escola é pensada para formar o capital humano, aquele sujeito que vai para o mercado de trabalho, portanto os cursos, principalmente nas universidades, os cursos superiores precisam estar voltados para aquilo que exige o mercado de trabalho com o argumento ideológico, obviamente de que se o curso não estar antenado com as exigências do mercado o profissional que vai sair da universidade não vai ter espaço no mundo do trabalho.

Esta lógica mercadológica instaurada nos processos educativos sobretudo nas universidades é uma perversidade com os processos educativos, com os professores e com os alunos porque inconscientemente nós quando agimos assim ajudamos a contribuir apenas para o processo de acumulação.

Porque também nessa ordem capitalista, ou seja, em qualquer circunstância, sem o trabalho o homem é o único animal que precisa produzir os bens necessário para sua sobrevivência, ele não encontra disposto na natureza aquilo que ele precisa, sobretudo agora com todo o avanço que o processo civilizatório conseguiu acumular, avanços negativos em alguns momentos e na maioria dos momentos e outros positivos.

A escola pode contribuir com sua função primeira que é a de dar a este trabalhador as condições plenas para o exercício da cidadania por meio do instrumental tecnológico que dá a ele liberdade e autonomia como já dizia Paulo Freire. Mas a escola também não pode perder de vista que essa aprendizagem a ser pensada só se realiza quando o sujeito da aprendizagem estabelece uma relação com o conhecimento como disse Bernard Charlot.

Quando estabelece uma relação com o saber de tal ordem que ele possa subjetivar o conhecimento objetivado pelo professor ou pela escola quando ele consegue internalizar e elaborar uma forma própria de saber que se transforma em instrumental, social, intelectual e psicológico para ele se colocar no mundo com discernimento de si, do outro e do mundo.

Esta relação com o saber é condição da aprendizagem, neste sentido o ensinar se torna apenas uma etapa mediadora do processo, nesse sentido o professor é apenas o mediador da relação professor, aluno, conhecimento. A escola não se realiza, se não há ou se não instaura a relação pedagógica que configura, que identifica a escola e a distingue de todas as outras instituições.

À medida que a presença dos alunos e dos professores nas salas virtuais não conseguiu instaurar a relação pedagógica que se faz por meio do conhecimento, portanto quando o conhecimento não foi nuclear nessa relação a escola não se realizou. O que vimos, e assistimos e continuamos a assistir até o final deste semestre nas escolas que tentaram seguir suas atividades remotamente e atendendo na modalidade presencial com uma porcentagem estipulada.

Considerações Finais

Impossível prever os desafios e mutações constantes da educação brasileira e acompanhados pelo curso da História. O que é hoje, amanhã não o é. A cada ano, nova turma e à cada nova circunstância histórica há uma exigência de uma nova escola, de um novo fazer pedagógico, de uma nova prática educativa e de uma revisão das nossas concepções. Por isso faz-se necessário uma constante revisão de práticas educativas e da formação dos professores, sendo um desafio constante para o professor, pois não há um modelo único, pronto, acabado que nós podemos seguir em quaisquer circunstâncias e os desafios que a sociedade contemporânea nos coloca são aqueles advindos da crise que estamos vivendo acirrada pela pandemia e que exige de nós um repensar das nossas práticas de ensinar e de aprender.

A tecnologia pode auxiliar, pode contribuir, mas não é a solução, porque quando mal utilizadas ela só atrapalha, quando elas não podem ser utilizadas por todos ela exclui, quando elas são utilizadas como artefato mercadológico ela traz uma burocracia acadêmica que emperra o processo de ensinar e de aprender.

Alguns aspectos que precisam ser considerados como princípios para os nossos desafios, primeiramente devemos pensar inicialmente na finalidade educativa da escola, neste momento pandêmico ela não aconteceu nos moldes como ela vinha acontecendo antes, a escola presencial com a participação de todos os alunos de antes, porque ela não aconteceu assim, então qual é a finalidade educativa que deve nortear a escola que devemos repensar agora.

O conhecimento é o núcleo da relação pedagógica, núcleo fundante, a escola só existe para produzir e fazer circular e transmitir e criticar o conhecimento científico, sem o conhecimento científico a escola não existe se transforma clínica psicológica, em espaço de assistência social, em atendimento as necessidades especiais das pessoas com deficiências de alguma natureza, mas ela não é escola.

Quando os professores e os alunos mantidos nessa escola estabelecem uma relação fora do conhecimento essa relação passa a ser uma relação amorosa, de amizade de maternidade, relação professor – aluno, numa relação de dependência do aluno com seus professores, mas ela não é escola, neste interior é um perigo a pedagogia da miséria é a pedagogia do amor, nunca foram contribuição para a qualificação da escola e para a formação dos alunos.

Um terceiro ponto é a técnica e a tecnologia pode sim e deve ser usada a nosso favor é propriedade da humanidade o avanço do conhecimento que o processo civilizatório conseguiu nessa área, nós temos que fazer uso desses artefatos, acessar o conhecimento que está por traz disso e utilizá-los para aprimorar os nossos processos educativos e investigativos, não como artefatos de mercado de consumo, mas como instrumental que pode sim quando bem analisado ser utilizados em nosso favor.

Temos que considerar primeiro as crianças e os jovens possam desencadear e desenvolver umas sinapses neurais, esses sujeitos nativos digitais conseguem pensar com uma rapidez antes desconhecida. Hoje o sujeito vinculado a esses artefatos digitais eles desenvolveram uma capacidade de atenção que passa de um objeto para outro com rapidez que nos faz pensar que eles são capazes de fazer várias coisas ao mesmo tempo estar atento a várias coisas ao mesmo tempo.

Na verdade, não é isso, as sinapses neurais, ou seja o cérebro só pode estar atento a uma coisa de cada vez, mas estas sinapses passa de uma para a outra num movimento tão rápido que nós dá a impressão de um movimento da atenção concomitante é como se víssemos a imagem em movimento ignorando que a imagem em movimento é a imagem acelerada numa sequência de fotografia.

Ignorar que estas sinapses estão num processo de aceleração e que os sujeitos conseguem estar atentos a muitas coisas ao mesmo tempo é dificultar o processo de ensinar e aprender. As informações estão mais acessíveis, não dá para o professor competir com o aluno o acesso a informação, ao explicar um conteúdo e o aluno estiver com o celular em mãos imediatamente ele acessa as

informações e com certeza há informações muito mais atualizadas sobre aquilo que o professor está falando do que o que o professor conseguiu aprender dos seus estudos e pesquisas.

A comunicação está mais facilitada com as redes sociais, o mundo está conectado em rede, o mundo se comunica e essas crianças e jovens participam desse processo de comunicação em rede. Os sujeitos estão emocionalmente e socialmente mais vulneráveis porque eles estão sintonizados por meio destes processos de comunicação com as mazelas do mundo, com aquilo que acontece no mundo, e o que acontece no mundo e vem para as redes é o que tem de pior em nosso contexto histórico e contemporâneo, o que as imagens divulgam é o de pior na humanidade.

Referências

- ALTHUSSER, L. **Aparelhos ideológicos do estado**. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. PASSERON, Jean-Claude. **A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Promulgada em 05 de outubro de 1988. Brasília: Congresso Nacional, 1988.
- BRASIL. Lei 9.394/1996 - **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**
- FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- MÉSZÁROS, István. **A educação para além do capital**. Tradução Isa Tavares. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2008.
- NATIVIDADE, Marcio Santos de. et al. **Educação e desigualdades na pandemia da COVID-19: realidade e desafios para as políticas públicas brasileiras**. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/MarcioNatividade/publication/356570960_Educacao_e_desigualdades_na_pandemia_da_COVID19_realidade_e_desafios_para_as_politicas_publicas_brasileiras/links/629e5c94416ec50bdb10e151/Educacao-e-desigualdades-na-pandemia-da-COVID-19-realidade-e-desafios-para-as-politicas-publicas-brasileiras.pdf Acesso em 10 de fev. de 2023.
- SANTOS, Elzanir dos. et al. “Da noite para o dia” o ensino remoto:(re) invenções de professores durante a pandemia. **Revista brasileira de pesquisa (auto) biográfica**, v. 5, n. 16, p. 1632-1648, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/rbpab/article/view/9178> . Acesso em: 10 de fev. de 2023.
- SANTOS, F. R. **Capitalismo, tecnocracia e educação: da utopia social saintsimoniana à economia (neo)liberal friedmaniana**. Jundiaí/SP: Paco, 2015.

Gilberto Freyre e a Ditadura Civil-Militar (1964-1968)

Manuela Cerqueira Martins²⁰⁰

A extensa obra de Gilberto Freyre (1900-1987) lhe rendeu inúmeras láureas pelo seu caráter inovador. O sociólogo, contrariando o padrão cientificista dos fins do século XIX e início do XX, propôs uma interpretação do Brasil que valorizava a miscigenação e não culpabilizava o negro pelo atraso econômico nacional. Foge ao escopo desse trabalho analisar as diversas problemáticas existentes na interpretação por ele elaborada, ocuparemos nos em delinear um quadro interpretativo que permita identificar e associar a obra do sociólogo ao ideário do regime militar; construindo uma análise que, na contramão do que é corrente, enquadre-o fora de uma perspectiva colonial, evidenciando sua contribuição como peça fundamental na elaboração (e legitimação) do projeto político que se instaurou no Brasil a partir de 1964.

A compreensão da postura política complacente, defensora e engajada de Freyre com a ditadura militar pressupõe a compreensão de sua obra. A historiadora Bastos (2001), ressalta dois elementos centrais presentes nas análises de Gilberto Freyre: o primeiro refere-se a especificidade da formação nacional em detrimento de suas raízes ibéricas e as consequências dessa singularidade para a criação de um modelo político próprio que atenda às necessidades do então povo brasileiro; e, o segundo, corresponde a compreensão da narrativa freyreana como um esforço em prol da legitimação do pacto oligárquico industrial, que no contexto de escrita da sua principal obra, *Casa-Grande e Zenzala*, está sendo rompido por ocasião da Revolução de 1930. O posicionamento de Freyre, nesse sentido, é antiliberal: é uma tentativa de valorização daquilo que ele considera como fator de manutenção da ordem social e da unidade nacional – o patriarcalismo. A autora evidencia que a construção do projeto político de Freyre descredita a democracia política em contraposição à democracia social; essa última, considerada uma realidade oriunda do cruzamento racial e cultural harmônico da colonização. Consideramos, desta forma, que Freyre via no regime militar, a possibilidade de retomada da tradição oligárquica que foi encerrada com a Revolução de 1930.

O posicionamento classista e conservador do intelectual, ganhou extrema notoriedade por meio da imprensa, onde atuou constantemente. Foi colunista *do Diário de Pernambuco*, jornal mais antigo em circulação na América Latina, durante 69 anos (1918-1987). Utilizou suas colunas

²⁰⁰ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da UFG. Bolsista da CAPES. E-mail: manuelacerqueiraa@gmail.com.

dominicais para apoiar o regime militar, que chamava de “Revolução”, condenar o perigo do avanço do comunismo no país (principalmente nas universidades), e exaltar as Forças Armadas. Nesse interim, envolveu-se em uma perseguição pública à João Alfredo, reitor da Universidade de Recife, acusando-o de complacência para com o comunismo²⁰¹.

Nação e Forças Armadas: o projeto de Gilberto Freyre para o país

Em 30 de novembro de 1948, durante uma conferência proferida na Escola de Estado Maior do Exército, a atual ECEME, Freyre discorre sobre os principais problemas nacionais, responsáveis pelo estado de desordem e de incapacidade organizacional em que se encontrava o país. O principal problema apresentado pelo sociólogo, é a extensão territorial e a pluralidade étnica do Brasil, características que fornecem um duplo impacto: são garantias do desenvolvimento, mas empecilhos para a integração e constituição de uma identidade nacional. Para esses problemas, Gilberto Freyre apresenta uma solução: as Forças Armadas.

O autor inicia a sua exposição a partir do detalhamento da função do Exército, considerado uma instituição modelo, resistente aos inúmeros problemas que minavam a estrutura da nação, e que deveria assumir a função de conciliador, um mediador firme, mas não autoritário, capaz de implementar a disciplina social, sem anular as características que tornavam o país tão singular. Segundo Freyre, os elementos que tornavam o Brasil uma nação predisposta ao conflito, eram os mesmos que o deixavam a frente no processo civilizatório. Afirmava ser esperado que um povo tão distinto, coexistindo num território tão vasto e com tantas variações regionais, tivesse problemas para se organizar enquanto nação, mas eram essas nuances que o tornavam naturalmente “predisposto a democracia” e anulavam as diferenças de classe.

As Forças Armadas são definidas como uma instituição suprapartidária, descompromissada com a obtenção de vantagens financeiras ou com a promoção de uma classe em detrimento de outra, e, acima de tudo, democrática. Deste modo, a principal função do exército torna-se assegurar a soberania nacional, interferindo, se necessário, em momentos de dificuldade, em prol da preservação do estado democrático, por meio da orientação e condução da sociedade e em acordo com os seus líderes civis.

O caráter democrático do exército nacional é, segundo Freyre, um elemento oriundo da predisposição democrática intrínseca ao povo brasileiro, resultado de sua composição plural. O

²⁰¹ Freyre se opunha diretamente ao reitor da Universidade do Recife, João Alfredo, acusando-o de ser complacente e conivente com a ameaça comunista na universidade. Deposto João Alfredo, Freyre também interferiu, dando sua opinião publicamente, na escolha do novo reitor. Alguns artigos onde é possível acompanhar esse momento: FREYRE, Gilberto. O caso da Universidade do Recife. **Diário de Pernambuco**. Pernambuco, n. 100, p. 4, 3 mai. 1964; FREYRE, Gilberto. Avivando a memória de um médico. **Diário de Pernambuco**. Pernambuco, n. 102, p. 4, 6 mai. 1964; FREYRE, Gilberto. Mais uma vez avivando a memória de um médico. **Diário de Pernambuco**. Pernambuco, n. 106, p. 4, 10 mai. 1964.

sociólogo afirma que indo em direção oposta ao que ocorre em países vizinhos, onde os exércitos apresentam-se como forças antidemocráticas, antipopulares e antirreformistas, as Forças Armadas brasileiras estão historicamente posicionadas em favor do povo. O que se comprova, em sua análise, a partir das ações efetivadas pelo exército em 1822, 1888, 1889 e 1930.

A intervenção das Forças Armadas na sociedade civil, conforme já apontado, é vista com bons olhos por Freyre, entretanto, ele define uma série de condições que devem nortear essa ação, para que se evitem excessos, de ambos os lados. É importante ressaltar, que esse protocolo de ações foi exposto na Escola de Estado-Maior do Exército, uma instituição voltada ao estudo das Forças Armadas e da nação, a pedido do general Tristão de Alencar Araripe, fato que corrobora para a comprovação de nossa hipótese da influência do intelectual nas instituições militares, aspecto esse, que será pormenorizado adiante. As orientações do sociólogo são simples: deve-se evitar o militarismo. A fórmula para fugir desse mal está contida na formação do militar, que deve colocá-lo em contato com preocupações fundamentalmente civis, mas com a devida cautela, para que o soldado não se bacharelize.

Novamente, a preocupação do sociólogo com o militarismo é oriunda de um suposto desejo de preservação da democracia livre de autoritarismos. A intervenção das Forças Armadas deve ocorrer no sentido de promover a efetivação da vontade soberana do povo. Freyre afirma:

Isto sem confundir esse seu papel de coordenador de tendências diversas, contanto que nacionais, com esforço ou obrigação de sujeitar pela violência o que é ainda plasticamente brasileiro a algum estreito interesse, credo ou aspiração de região ou degrupo que, materialmente poderoso no momento, tenha pretendido ou pretenda ser a Raça ou a Nação, o Povo ou o Estado, em uma espécie de "o Brasil somos nós [...]. O Exército, por uma espécie de intuição que entre alguns de seus líderes mais esclarecidos data de dias remotos, de sua responsabilidade antes de coordenador pacífico que de ordenador violento e arbitrário dos contrários da vida nacional, vem principalmente acompanhando, entre as várias tendências brasileiras, as que parecem mais de acordo com as tradições, aspirações e necessidades gerais do Brasil; e não tentando impor-se às demais forças nacionais como a Nação; nem antecipando-se sistematicamente a elas como elemento ordenador daqueles contrários (FREYRE, 2019, p.18).

Ou seja, a intervenção é considerada uma antecipação militar que efetiva no país aquilo que já era ensejado, mas, que devido as contradições internas não pôde ser consolidado. Requer ainda, uma análise, para que sejam consideradas e respeitadas as tradições, aspirações e demandas da nação.

A preocupação do autor com a violência e com o autoritarismo, cede lugar para uma análise que justifica e atenua eventos que ele considera exceções na trajetória do Exército. Os excessos cometidos em operações militares são considerados resultados de uma cultura nacional que preza pelo autoritarismo. Em outras palavras, os militares deixam de serem responsabilizados por arbitrariedades, visto que suas ações são produto do anseio popular. Anseio este, considerado produto de uma formação cultural patriacarlita que valoriza a resolução de problemas por via

impositiva e violenta. Ao discorrer sobre a experiência do exército na Guerra de Canudos, o sociólogo expõe a sua posição:

Quanto aos erros que o Exército cometeu em Canudos [...] foram antes erros das elites brasileiras de então, prejudicadas pelo bovarismo ou pelo bacharelismo da época em seu modo de procurar resolver desajustamentos de cultura entre populações do sertão e do litoral, que erros propriamente do Exército - ele próprio contaminado pelo bacharelismo ou pelo bovarismo então generalizado. Foram erros nos quais se manifestou um pendor ainda hoje de quase todos nós, brasileiros, especialmente quando homens de governo ou legisladores: o de pretendermos resolver tudo é que problema nacional [...] militar ou policialmente. Pela força ou pela censura prévia (FREYRE, 2019, p. 24).

A despeito da distância temporal existente entre a conferência analisada (1948) e o período de recorte da pesquisa (1964-1968), existe a permanência dos elementos da análise freyreana sobre a função do Exército e sobre a sua composição. Um ano após a conferência na ECEME, Freyre proferiu nova palestra, agora no auditório da Faculdade de Direito do Recife, onde ao falar sobre Joaquim Nabuco, reiterou o seu posicionamento sobre as Forças Armadas e acrescentou:

Admitido um ou outro desvio como o surto militarista de 1912, ou a complacência de chefes militares com o golpe de 37, o Exército vem cumprindo, no Brasil, a missão de elemento nacional neutro, supra-partidário tanto quanto supra-regional, que a Monarquia desempenhou entre nós (FREYRE, 1950, p. 87).

O elemento acrescentado por Freyre é fundamental para a compreensão do seu apreço pelo Exército e advém da análise de um processo ainda mais anterior. O sociólogo afirma que as forças armadas do Brasil estariam desempenhando, na República, função que outrora fora exercida pela Coroa. Diante de desajustes políticos facciosos, internacionais ou nacionais, caberia as forças armadas o restabelecimento do interesse nacional.

Esse argumento é retomado por Freyre em 05 de abril de 1964, no *Diário de Pernambuco*, em sua primeira coluna dominical escrita após o golpe, intitulada “Forças Armadas: uma força suprapartidária na vida pública brasileira”. O texto com um título já autoexplicativo, apresenta um retrospecto das ações do Exército no país. Ele inicia com uma análise que interpreta a ação das forças armadas no momento do golpe que instituiu a República, em 1889, como necessária para evitar que a Revolução de então dividisse o país entre as tendências positivistas e antimonárquicas. Devido a essa experiência inicial, foi imediata a assimilação do papel das forças armadas na política brasileira. O fim da monarquia não era necessário, mas diante da crise foi remediado pela atuação militar. O mesmo padrão é identificado por ele no golpe militar de 1930. O sociólogo comenta que “graças à sua experiência monárquica a nação brasileira tem tido poucas revoluções, em contraste, com o comportamento da maioria das repúblicas espanholas do continente”. Os militares seriam em 1930 a expressão de um “espírito de conciliação”, garantindo a ordem e a unidade nacional. E, seria esse o

mesmo papel desempenhado pelas Forças Armadas no então recente golpe militar. No momento, os militares estariam agindo “em benefício [...] do que a democracia tem de mais substancial – e não em proveito de um partido ou de uma classe ou de um estado ou de um grupo de estados ou de indústrias ou de um grupo de industriais [...]”. O texto é encerrado com uma conclamação aos militares para que se esforcem na árdua tarefa de sanear o Brasil. Freyre diz:

o momento- penso eu- não é para bizantinismos legalistas mas para o início, no país, de uma nova fase de vida política e de ação administrativa, livre de políticas e de grupos demasiadamente comprometidos com um recente, triste e vergonhoso passado²⁰².

O Exército de 1964 é, para Gilberto Freyre, a consolidação do que foi idealizado por Duque de Caxias e por Barão do Rio Branco. Um exército forte, mas com uma força que não se sobrepõe aos desejos civis e nem utiliza a sociedade para fins militaristas. Cumpre a sua função histórica de proteger a nação contra os “abusos dos agitadores antinacionais” contribuindo para o desenvolvimento do país. Essa elogiosa descrição foi feita em sua coluna no Diário de Pernambuco, publicada no dia 19 de abril de 1964²⁰³. A publicação conta ainda com um efusivo elogio ao General e presidente Humberto Castelo Branco, definido por Freyre como a máxima expressão do Exército Nacional, pois conseguiu condensar em si, a atitude de renovação do país por meio da ação militar revolucionária e a correspondência com as aspirações nacionais.

A insistência na legitimidade da intervenção militar na vida civil é uma constante nos textos de Freyre. O argumento que objetiva comprovar a não arbitrariedade dessa ação está presente em textos anteriores ao golpe de 1964, como no caso da conferência “Nação e Exército”, de 1948, sendo recuperado de forma recorrente em suas publicações que analisam o movimento inaugurado em 31 de março. Em uma publicação intitulada “Um ano histórico para o Brasil”, realizada no dia 26 de abril de 1964, no Diário de Pernambuco, o sociólogo, ao discorrer sobre o período em que o Brasil se libertou do falso nacionalismo que o oprimia, afirma que os militares acataram a repulsa nacional ao mal que lhe afligia, e por isso interviram:

Chegou um momento em que essa repulsa dos brasileiros aos mistificadores que vinham procurando perverter sua vocação democrática e seu destino social precisou de afirmar-se. As Forças Armadas souberam compreender o seu dever de solidariedade com esse Brasil autenticamente brasileiro de que são parte. Daí sua atitude histórica e ainda em desenvolvimento²⁰⁴.

²⁰² FREYRE, Gilberto. Forças armadas: uma força suprapartidária na vida pública brasileira. **Diário de Pernambuco**. Pernambuco, n.78, p. 4, 5 abr. 1964.

²⁰³ FREYRE, Gilberto. Nação e Forças armadas. **Diário de Pernambuco**. Pernambuco, n.90, p. 4, 5 abr. 1964.

²⁰⁴ FREYRE, Gilberto. Um ano histórico para o Brasil. **Diário de Pernambuco**. Pernambuco, n.90, p. 4, 5 abr. 1964.

Novamente, o que legitima a ação e o governo militar é a suposta antecipação contida nas suas ações. Não há uma imposição de governo ou de normas, há a realização do desejo nacional.

Essa intervenção solidária e altruísta somente poderia ser efetivada por um Exército bem formado. Retornemos aqui, ao teor da conferência ministrada na ECEME. O sociólogo afirma ser imprescindível que o soldado possua disciplina. Sem disciplina não há responsabilidade e não há Exército. Entretanto, esse culto a disciplina deve ser feito de maneira cautelosa, evitando-se excessos para que não se recaia em uma valorização excessiva da ordem. Segundo Freyre, o culto desmedido da Ordem seria o responsável por desencadear ações que anulam a pluralidade da nação, em prol da defesa de um modelo único, seja de cultura, raça ou governo, conduzindo assim, ao autoritarismo e ao totalitarismo. A preocupação que se apresenta aqui, é garantir que o corpo militar esteja apto a intervir nas causas civis de forma supostamente horizontal²⁰⁵.

Os problemas sociais apontados por Freyre na conferência de 1948, e que foram prerrogativa para que ele defendesse e apoiasse uma (nova) intervenção militar, por considerá-la a única possibilidade de resolução efetiva e de restauração da ordem no país, são os mesmos que o fazem congratular a vitória das Forças Armadas em 1964. Esses problemas, além de nos mostrarem quais eram as inquietações que afligiam o intelectual, nos permitem observar o nível de interferência que era por ele esperada, evidenciando quais os limites idealizados para a atuação do Exército na vida civil. Ao criticar a resignação popular, e a espera tranquila e despreocupada na resolução dos problemas por meio da violência militar ou policial, ironiza:

Por que o Exército, que é forte e tem armas, não acaba com as favelas, expulsando, do alto dos morros, as multidões que hoje vivem, nos barracos, vida de bichos imundos? Por que o Exército, que tem tanks e metralhadoras, não acaba com o Comunismo? Por que o Exército não acaba com o jogo de "pif-paf"? Por que o Exército não resolve o problema da falta de carne? Ou o da falta de leite? Ou o da exploração do peixe e dos legumes? Ou o dos muitos suicídios? Ou o dos muitos assassinatos? Ou o do tráfego do Rio de Janeiro? [...] por que o Exército não torna mais concorridas as missas em nossas igrejas? [...] Por que não diminui o decote das mulheres? [...] A continuar essa tendência, breve ospadres, no Brasil, cruzarão os braços para que os militares ensinem os meninos a fazer o sinal-da-cruz. Os professores cruzarão os braços para que os militares ensinem aos meninos geografia do Brasil, história do Brasil, corografia do Brasil; para que os militares se encarreguem da instrução moral e cívica dos pequenos. As mães cruzarão os braços para que os militares ensinem os filhos a escovar os dentes, a limpar os ouvidos, a lavar o rosto, a pentear o cabelo, a ser atenciosos com os mais velhos, a ser carinhosos com os aleijados, a ser bons com os passarinhos. Os juízes cruzarão os braços para que os militares distribuam a justiça. Os médicos, os sanitaristas, os higienistas cruzarão os braços para que os militares nos defendam da febre amarela, da peste bubônica, do tifo. Os técnicos encarregados de dirigir os

²⁰⁵ Reconhecida a necessidade da disciplina, nada de nos exagerarmos no reconhecimento dessa necessidade a ponto de nos desvairarmos naquele culto exclusivo da Ordem, com O maiúsculo, que enxergue em toda espontaneidade um mal; ou que pretenda considerar perfeito o indivíduo cuja personalidade morra ou desapareça para que domine de modo absoluto sobre este resto frio de homem o Sistema único, a Raça única, a Cultura única, a Religião única, o Partido único, o Estado totalitário". FREYRE, Gilberto. **Nação e exército**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2019, p.35.

serviços de colonização e de assimilação de imigrantes cruzarão os braços para que o Exército realize sozinho, e pela violência, o trabalho de abrigar estrangeiros. Ninguém mais fará coisa alguma porque tudo se deixará ao Exército, que é forte, que é poderoso, que é paternal (FREYRE, 2019, p.27).

O extenso trecho, apesar de ser construído para ironizar um suposto padrão de comportamento nacional, carrega elementos que permanecem inalteráveis na análise freyreana sobre os problemas do Brasil. É possível perceber que há um limite imaginado na intervenção militar sobre a vida civil. Embora problemas de ordem moral sejam apresentados, como o “decote das mulheres”, a ausência nas missas, e a educação das crianças, não há a pretensão de que eles se tornem pautas estritamente militares. É desejado que o Exército se posicione de maneira neutra, conciliatória e em acordo com as lideranças civis. A confirmação é encontrada no já mencionado texto “Nação e Forças Armadas”, publicado em 19 de abril de 1964, no Diário de Pernambuco. Freyre diz:

Democrática, como e, de acordo com a Constituição em vigor, desde 1946, a Nação brasileira, nenhuma classe é dentro dela, por essa mesma Constituição, senhora das demais a ponto de pretender que o Exército que deve ser nacional e só nacional, seja uma polícia particular a seu serviço de grupo ou de subgrupo que pretenda constituir-se em supra-grupo contra os demais.

Num Estado como o Brasil atual, republicano e democrático, estão as Forças Armadas obrigadas, pelos seus serviços de Inteligência [...] a prever, para conter, atalhando, mais do que reprimindo, quanto seja tentativa de agitacionistas [...] profissionais da agitação, treinados [...] para agirem contra a segurança brasileira, no sentido de destruir ou alterarem violentamente, no interesse apenas de um subgrupo, e não toda Nação inteira ou quase inteira, as instituições nacionais²⁰⁶.

O discurso após a efetivação do golpe possui um tom distinto. É crucial ressaltar que o público a quem o texto é direcionado se modifica e, portanto, também as estratégias de comunicação. Entretanto, apesar dessa mudança, observa-se que o elemento central continua o mesmo. A função anunciada do Exército é a de intervir em prol da manutenção da Segurança Nacional, estando em situação de igualdade com a sociedade e com as lideranças civis e preservando o estado democrático.

O projeto de reconstrução do país e de restabelecimento da ordem é ainda mais anterior obra de Gilberto Freyre. Na conferência “Ordem, Liberdade, Mineiridade”, proferida na Faculdade de Direito da Universidade de Belo Horizonte, em 16 de julho de 1946, o sociólogo discorre sobre a situação delicada em que se encontra o país, que não foi alvo de nenhuma invasão inimiga, no sentido literal da expressão, mas que vive que como se houvesse sido invadido, em situação de miséria e de desordem. Não há nenhuma menção direta às Forças Armadas, entretanto, há um detalhamento sobre quais deveriam ser as etapas e as preocupações contidas no plano de reconstrução social. O ponto de partida indicado pelo autor, seria a compreensão do momento de conflito intelectual que dividia o

²⁰⁶ FREYRE, Gilberto. Nação e Forças armadas. **Diário de Pernambuco**. Pernambuco, n.90, p. 4, 5 abr. 1964.

mundo. As disputas entre Liberalismo e antiliberalismo, marxismo e antimarxismo, tecnicismo e antitecnicismo. O critério de ordem adotado deveria possibilitar a liberdade individual, partidária e regional, e ser fruto do esforço conjunto de especialistas em assuntos militares, educacionais, financeiros e ecológicos. O autor se opõe a qualquer forma de resolução que se dê por vias violentas e não conciliatórias, afirmando que qualquer tentativa de melhoria que sacrifique a “alegria ou satisfação da vida” fracassaria. Freyre (1965, p.33) defende ainda, como parte integrante desse projeto, a planificação da economia. Uma “planificação que importasse em coordenação de atividades municipais, regionais e nacionais, sem que essa coordenação se tornasse uniformização arbitrária de realidade diversa [...]”.

Esse plano de reconstrução do país nos interessa pois, evidencia, uma vez mais, que a relação estabelecida entre o sociólogo e as Forças Armadas não foi esporádica e despropositada. Na coluna “Um ano histórico para o Brasil”, publicada em 26 de abril de 1964, e já mencionada aqui, Freyre discorre sobre quais os rumos a “revolução” deveria seguir para se efetivar revolucionária e salienta a urgência de se realizar a renovação e reconstrução do país. Ele enfatiza:

O Brasil quer não apenas se recuperar ou se consolidar ou se tranquilizar mas também - e principalmente- se reajustar, se renovar, se reorganizar [...] Que não demorem as reformas de que os brasileiros mais precisam: as agrárias, a político-administrativa, a do ensino (inclusive o universitário). Que tão pouco demore, em nosso país, uma lei de responsabilidade que complete a de liberdade de imprensa que vivemos²⁰⁷.

Gilberto Freyre vê nas Forças Armadas a possibilidade de efetivação do seu projeto intelectual de desenvolvimento nacional. Projeto esse engendrado e contido na sua obra em fases muito anteriores ao golpe de 1964. As Forças Armadas, em sua análise, possuem todos os elementos necessários para consolidarem²⁰⁸ um projeto político neutro, apartidário. O seu projeto, apesar de colocar-se incisivamente contra o comunismo, manifesta-se também contrário ao que define como outras formas de imperialismo, criticando, inclusive, mesmo que de maneira sutil, a influência norte-americana no país. A crítica está em uma publicação do Diário de Pernambuco, realizada no dia 24 de maio de 1964, onde sociólogo intensifica o tom e afirma que a Revolução iniciada em 31 de março

²⁰⁷ FREYRE, Gilberto. Um ano histórico para o Brasil. **Diário de Pernambuco**. Pernambuco, n.90, p. 4, 5 abr. 1964.

²⁰⁸ É necessária uma ressalva. Novamente, ao manifestar-se no Diário de Pernambuco sobre o novo regime, o sociólogo rebate uma crítica recebida sobre sua análise a respeito da função das Forças Armadas no “processo revolucionário”. Ele afirma nunca ter dito enfaticamente que caberia às Forças Armadas a responsabilidade estrita pela execução de reformas que um presidente civil não foi capaz de cumprir, e que tal informação corresponderia a uma redução da complexidade da dinâmica instaurada no 31 de março, entretanto, insiste novamente que a revolução deve ser liderada por meio de uma ação colaborativa entre militares e civis, o que justifica a escolha de Humberto Castelo Branco para a presidência, visto que ele conseguia atender à essas duas prerrogativas. Ao falar sobre o presidente civil, Freyre dirige-se diretamente a João Goulart, e esclarece que mesmo não o considerando um comunista, se posicionou contra a sua permanência no cargo devido a complacência tida por ele com a penetração comunista nos órgãos públicos. Ele não era comunista, mas agia indiretamente como um de seus agentes. FREYRE, Gilberto. Precisa-se de uma revolução que continue. **Diário de Pernambuco**. Pernambuco, n.221, p. 4, 27 set. 1964.

não pode temer ser revolucionária “pelo receio de desagradar certos liberalões dos Estados Unidos, ou da Europa, ou de Caracas”²⁰⁹.

O projeto elaborado por Freyre objetivava extinguir os supostos extremismos que afetavam o país, proporcionando integração nacional, por meio da valorização das diferenças e liberdades individuais. Na conferência proferida na Faculdade de Direito da Universidade de Belo Horizonte, em 1946, ele comenta a situação do Brasil e alerta sobre os riscos que uma viade solução impositiva causaria a nação:

Estamos no Brasil sob a ameaça particular de extremismos igualmente inimigos da pessoa em sua diversidade de expressão ou da sua dignidade de condição: o extremismo comunista-prestista e, principalmente o Extremismo que, por horror verdadeiro ou simulado ao Comunismo ou Prestismo, iria, se chegasse ao poder, ao inteiro sacrifício da liberdade civil, liberdade política, da liberdade religiosa, da liberdade pessoal dos brasileiros, à pior das ditaduras que é a policial, a da pata de cavalo, a do Terrorismo transformado em sistema de governo (FREYRE, 1965, p. 23).

Ainda no arcabouço de críticas a utilização e importação de estrangeirismos no cotidiano nacional, Freyre afirma que a responsabilidade pelo atraso econômico e social do Nordeste é oriunda da incorporação de modelos econômicos estrangeiros incompatíveis com arealidade social da região. Em entrevista concedida ao Diário de Pernambuco, em 31 de maio de 1964²¹⁰, responde questões que objetivam definir quais deveriam ser os rumos imediatos da revolução, sendo uma delas, sobre quais ações deveriam ser efetivadas para propiciar o imediatodesenvolvimento de sua região. O sociólogo de maneira perspicaz responde que se trata de um assunto demasiado complexo, entretanto, afirma categoricamente que a origem do atraso reside na permanência de resquícios do feudalismo (esse atribuído ao período colonial) e do *laissez-faire*, opostos responsáveis por delegar a população, sobretudo a da zona rural, ao esquecimento.

As permanências do discurso de Gilberto Freyre são oriundas do seu desejo de criar uma identidade brasileira cimentada em pilares autenticamente nacionais, livre de ideologias e modelos estrangeiros, que pudessem anular aquilo que é por ele considerado um dos maiores motivos de orgulho da nação – as “[...] tendências para ajustamentos de originalidades através da combinação de contrários aparentemente irreconciliáveis [...]”²¹¹. Ou seja, há um ímpeto essencialmente nacionalista. O emblemático discurso feito por ele na praça da Independência, no Recife, comemorando a vitória do “movimento revolucionário”, expressa com clareza esse aspecto:

²⁰⁹ FREYRE, Gilberto. Limpeza urgente. **Diário de Pernambuco**. Pernambuco, n. 119, p. 4, 24 mai. 1964.

²¹⁰ Gilberto Freyre: Restos de Fendalismo e do "Laissez-faire" afligem nordeste. **Diário de Pernambuco**. Pernambuco. 5 jun. 1964.

²¹¹ FREYRE, Gilberto. Precisa-se de uma revolução que continue. **Diário de Pernambuco**. Pernambuco, n. 221, p. 4, 27 set. 1964.

Brasileiro nenhum, verdadeiramente brasileiro, pernambucano nenhum, verdadeiramente pernambucano, admite que sôbre sua pátria desça aquela noite terrível em que só brilham, num céu, tornado inferno, estrêlas sinistramente vermelhas. Nós desejamos continuar independentes de qualquer imperialismo, econômico, político ou ideológico; e se sabemos ser hospitaleiros com os estranhos que vêm de suas terras para trabalhar e conviver conosco, sabemos também repelir os intrusos e seus agentes que [...] pretendam nos corromper com suas ideologias tirânicas, tão antibrasileiras quanto desumanas (FREYRE, 1964, p. 04).

É necessário ressaltar que elucidar esse discurso patriótico e emotivo que foi utilizado por Freyre para legitimar a ação militar no país, não corresponde a uma tentativa de minimizar a responsabilidade do intelectual diante das arbitrariedades cometidas pelo regime que apoiou, legitimou e idealizou, o contrário. A análise objetiva evidenciar as incongruências e dissonâncias que constituíram o regime. Ainda que falasse corriqueiramente sobre a defesa do estado democrático, e dos riscos de uma proposta de resolução por via impositiva e violenta, escrevia e discursava de modo a flexibilizar o uso da violência contra os “inimigos” do Brasil. Afirma em sua coluna no Diário de Pernambuco que:

Ao Brasil de hoje convém as [ilegível] honesta e inteligentemente conciliadoras que são precisamente as fornecidas pelas Forças Armadas, na defesa dos mais autênticos interesses nacionais. Mas sem que conciliação venha importar em transigência com comunistas ou com negociatas (FREYRE, 1964, p. 04-05).

O anticomunismo apresenta-se, então, como uma face do nacionalismo autêntico, um símbolo de brasilidade. A rigidez no trato com os comunistas deriva de uma interpretação, não exclusiva de Gilberto Freyre, que considerava o golpe como uma resposta a um plano de dominação comunista que estava em curso no país. O autor afirma, inclusive, que o movimento iniciado em 31 de março precisou ser antecipado devido a intensidade da ameaça que se gestava e ao temor da população²¹².

A narrativa elaborada por Freyre, para sustentar a legitimidade do golpe civil-militar de 1964, é complexa e mobiliza conhecimentos sociológicos e históricos, para conferir validade científica ao processo. O autor recorre a um instrumental teórico amplo e com inserção internacional, para justificar e amenizar arbitrariedades e autoritarismos decorrentes do “processo revolucionário”. O seu apoio ao regime também perpassa por nuances distintas, os elementos que lhe são caros e constam no seu projeto de reconstrução nacional, deixam gradualmente de pertencer a agenda militar que se modifica até atingir o ponto de ruptura como sociólogo.

²¹² FREYRE, Gilberto. Precisa-se de uma revolução que continue. **Diário de Pernambuco**. Pernambuco, n. 221, p. 4, 27 set. 1964.

Referências

BASTOS, Elide. **As criaturas de Prometeu**: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira. São Paulo: Global, 2006.

FREYRE, Gilberto. A propósito de 31 de março. **Diário de Pernambuco**. Pernambuco, n. 275, p. 4, 29 nov. 1964. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=029033_14&pasta=ano%20196&pesq=&pagfis=32989. Acesso em: 10 março. 2023.

FREYRE, Gilberto. Avivando a memória de um médico. **Diário de Pernambuco**. Pernambuco, n. 102, p. 4, 6 mai. 1964. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=029033_14&pasta=ano%20196&pesq=&pagfis=29093. Acesso em: 16 set. 2021.

FREYRE, Gilberto. Brasil não admite noite terrível em que só brilham estrêlas sinistramente vermelhas. **Diário de Pernambuco**. Pernambuco, n. 55, p. 4, 10 abril. 1964. Disponível em: http://memoria.bn.br/docreader/029033_14/28598?pesq=Gilberto%20Freyre. Acesso em: 10 março. 2023.

FREYRE, Gilberto. Forças armadas: uma força suprapartidária na vida pública brasileira. **Diário de Pernambuco**. Pernambuco, n.78, 5 abr. 1964, p. 4. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=029033_14&pasta=ano%20196&pesq=&pagfis=28503. Acesso em: 10 março. 2023.

FREYRE, Gilberto. Limpeza urgente. **Diário de Pernambuco**. Pernambuco, n. 119, p. 4, 24 mai.1964. Disponível em : http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=029033_14&pasta=ano%20196&pesq=&pagfis=29421. Acesso em: 10 março. 2023.

FREYRE, Gilberto. Nação e Forças Armadas. **Diário de Pernambuco**. Pernambuco, n. 90, p. 4, 19 abr. 1964. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=029033_14&pasta=ano%20196&pesq=&pagfis=28765. Acesso em: 10 março. 2023.

FREYRE, Gilberto. O caso da Universidade do Recife. **Diário de Pernambuco**. Pernambuco, n. 100, p. 4, 3 mai. 1964. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=029033_14&pasta=ano%20196&pesq=&pagfis=29027. Acesso em: 16 set. 2021.

FREYRE, Gilberto. Palavras francas. **Diário de Pernambuco**. Pernambuco, n. 84, p. 4, 12 abr. 1964. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=029033_14&pasta=ano%20196&pesq=&pagfis=28629. Acesso em: 10 março. 2023.

FREYRE, Gilberto. Precisa-se de uma revolução que continue. **Diário de Pernambuco**. Pernambuco, n. 221, p. 4, 27 set. 1964. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=029033_14&pasta=ano%20196&pesq=&pagfis=31715. Acesso em: 10 março. 2023.

FREYRE, Gilberto. Um ano histórico para o Brasil. **Diário de Pernambuco**. Pernambuco, n. 95, p. 4, 26 abr. 1964. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=029033_14&pasta=ano%20196&pesq=&pagfis=28901. Acesso em: 10 março. 2023.

FREYRE, Gilberto. Uma nova dívida. **Diário de Pernambuco**. Pernambuco, n. 2015, p. 4, 20 set. 1964. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=029033_14&pasta=ano%20196&pesq=&pagfis=31571. Acesso em: 10 março. 2023.

FREYRE, Gilberto. **Nação e exército**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2019.

FREYRE, Gilberto. **Quase Política**. Editora: José Olympio, Rio de Janeiro, 1950.

FREYRE, Gilberto. Restos de Fendalismo e do "Laissez-faire" afligem nordeste. **Diário de Pernambuco**. Pernambuco. 5 jun. 1964. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/029033_14/29634?pesq=Gilberto%20Freyre. Acesso em: 10 março. 2023.

FREYRE, Gilberto. **6 Conferências em busca de um leitor**. Editora: José Olympio, 1965.

História, Memórias e Patrimônio Cultural:

O inventário dos saberes e fazeres no Mercado Central de Goiânia

*Azenaide Lopes Pereira Garcia*²¹³

Introdução

Esta pesquisa tem como proposta o mapeamento dos saberes e fazeres no Mercado Central de Goiânia, construído no início da década de 1940. Os mercados públicos são “lugares de memórias” e partes vivas da cultura presente em grandes ou pequenas cidades. Esses espaços se revelam e possuem significados peculiares capazes de serem notados nos sabores, aromas, saberes, na cotidianidade das pessoas que tiram desses lugares os meios para a sua sobrevivência como de famílias que são constituídas por esse tipo de economia encontrada nas cidades.

O Mercado Central foi o primeiro mercado público de Goiânia, construído em 1941 para atender as necessidades de abastecimento por meio de vendas e trocas de produtos da nova capital do Estado. Mesmo tendo uma trajetória histórica evidenciada por demolição, abrigo temporário e novo abrigo, esse espaço guarda e é capaz de revelar que sua inserção no território urbano não está em sua edificação. Está alicerçada nos costumes, práticas, na sua história com a cidade vistas nos aromas, cores, saberes e sons, cujos significados e interpretações não estão na edificação escolhida, mas nos afetos de lembranças percebidas na oralidade de comerciantes e visitantes, e que se constitui como um patrimônio cultural goianiense.

Como forma de identificar os ofícios e saberes, a proposta visa adaptar a metodologia de Inventário Participativo do IPHAN para a pesquisa acadêmica. Além disso, dentre os procedimentos metodológicos, durante o estudo, adotamos como base o levantamento e estudo bibliográfico, no arquivo público da Secretaria Municipal de Planejamento e Habitação, da Prefeitura de Goiânia, além de visitas *in loco* no Mercado Central que resultou em depoimentos com comerciantes. Esses sujeitos, na concepção de Márcia Chuva (2012), são “tesouros vivos”. Por isso, se fazem necessárias ações de educação patrimonial que promovam novas concepções e discussões das diferentes tipologias que integram o patrimônio cultural.

²¹³Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (PROMEP/UEG) da Universidade Estadual de Goiás, E-mail: azenaidelp@gmail.com. Orientadora: Professora Dra. Maria Dailza da Conceição Fagundes.

O artigo que está estruturado em duas partes. Na primeira, intitulada *De feira livre a mercado público: um lugar para o abastecimento de alimentos em Goiânia*, é abordada a construção do mercado central. Na segunda parte, denominada *Saberes revelados nas garrafadas de raízes e nos sabores de empadas do Mercado Central de Goiânia*, o foco é analisar por meio do inventário participativo os saberes e fazeres existentes no Mercado Central, que conferem a permanência de uma espaço com significados culturais importantes à cidade de Goiânia.

De feira livre a mercado público: um lugar para o abastecimento de alimentos em Goiânia

A presença do Mercado Central corrobora com o surgimento da nova capital, Goiânia-GO, uma vez que, sua construção está ligada ao abastecimento de produtos que atenderia as necessidades básicas de alimentação de pessoas que migraram para se instalar na cidade, cuja perspectiva estava na melhoria de vida e realização da moradia própria.

A nova capital goiana, fundada oficialmente no ano de 1937, desde seu surgimento foi pensada e projetada sobre o anúncio de um estado da federação nacional, de que Goiás teria uma cidade moderna, desenvolvida e para o progresso. Nessa perspectiva, a paisagem da cidade deveria ser marcada pela presença de edificações que pudessem atender o emblema divulgado pelo seu Interventor Federal, Pedro Ludovico Teixeira, com características capazes de atrair e formar uma cidade para a elite. O foco das instalações concentrava-se no núcleo pioneiro, evidenciado na escolha e apresentação da proposta arquitetônica do estilo denominado de *Art Déco*, marcado pelo desenho de linhas simétricas e por compor nas fachadas elementos decorativos.

Ao ser estabelecida essa forma, observa-se a exclusão de sujeitos, principalmente de operários que no início da construção de Goiânia frequentaram as feiras em busca do suprimento alimentar, adquiridos por trocas e vendas ocorridas de maneira improvisadas em ranchos feitos de palhas onde alimentos oriundos de pequenas plantações chegavam para o abastecimento. Era comum, à época, a presença de cavalos e carros-de-bois próximos aos produtos.

As primeiras ações para a construção do Mercado Central surgiram no final da década de 1930, em uma área de 3.240m², o que indicava a substituição da feira livre que ocorria de maneira improvisada. Era uma forma de garantir aos frequentadores o uso de um ambiente salubre, em condições adequadas que pudessem garantir qualidade à saúde humana e com melhores condições de trabalho para os comerciantes.

Durante a administração do Prefeito Venerando de Freitas Borges, na década de 1930, houve a doação de uma área de 3.240 m² que pertencia ao estado de Goiás, correspondente ao quarteirão situado entre as ruas 6, 7, 17 e 4, no setor Central. A doação foi homologada pelo ex-Governador do

Estado de Goiás, Mauro Borges Teixeira (1961-1964), por meio da Lei nº 4.647, de 08 de outubro de 1963, para a Prefeitura de Goiânia.

Ademais, a especulação para a construção do mercado não seria somente para dignificar os comerciantes e frequentadores da feira, mas adequar o espaço público destinado ao abastecimento alimentar. Assim, a população que se formava na cidade passaria a frequentar um ambiente edificado na área central de Goiânia que se urbanizava de igual maneira a outras capitais e que era apresentada no cenário nacional marcada pela noção de modernidade e progresso. E para isso, necessitava de uma edificação feita exclusivamente para abastecer com alimentos seus moradores, mesmo que não tivesse sido projeto no estilo arquitetônico escolhido para a cidade, assim como algumas edificações em construção nos finais das décadas de 1930 e início de 1940, como o prédio Grande Hotel, o Palácio das Esmeraldas, o Cine Teatro Goiânia, entre outros.

Para Pintaudi (2006:84), muitos mercados públicos “tiveram sua gênese nas feiras” que apresentaram de maneira contínua características efetivas de serem centros de compras com exposição de especiarias e produtos populares, principalmente os para alimentação. Outro aspecto observado nas pessoas que vão às feiras e mercado público se refere a socialização característica da ação humana presente não pelo interesse de permutar um produto por outro, mas pela possibilidade de conversas, percebidas até os dias atuais entre os próprios feirantes, comerciantes e clientes.

A imagem que segue abaixo, fotografia de Hélio de Oliveira, revela a maneira improvisada da feira que acontecia no ano de 1939, em meio as obras de construção do mercado, sendo notado a presença de muitos homens.

Figura 1: “Feira Livre em 1939”



Fonte: Hélio de Oliveira_Arquivo da Gerência de Patrimônio Artístico e Cultural/SeCult Goiânia

A primeira edificação do Mercado Central, um quarteirão localizado entre as ruas 6, 7, 17 e 4, no setor Central, foi alvo de polêmicas que permearam as décadas de 1960 a 1970 quando as discussões expressavam e o referia como sendo “o velho Mercado Central”. No ano de 1960, a Lei Municipal nº 1.571, de 22 de setembro de 1959, autorizou a Prefeitura Municipal de Goiânia a construir o Mercado Livre dos Produtores, decretada pela Câmara Municipal e sancionada pelo Prefeito Jaime Câmara.

Art. 1º - É a Prefeitura Municipal de Goiânia autorizada a mandar construir o Mercado Livre dos Produtores, nesta Capital entre as ruas 4, 6 e 7 do Setor Central, mediante concordância pública, de acordo com as leis em vigor

Parágrafo Único – Fica o Chefe do Poder Executivo autorizado a proceder as necessárias desapropriações de acordo com as leis em vigor.

Art. 2º - O mercado deverá ser construído de acordo com a planta a ser elaborada pela Prefeitura Municipal, através do departamento de engenharia e obedecerá ao padrão do existente na Capital da República. [...]

Art. 4º - No mercado a que se refere o artigo 1º não haverá cômodos fechados e sim bancas e balcões destinados exclusivamente aos produtores para a venda direta ao consumidor somente de produtos alimentícios. (DIÁRIO OFICIAL DO MUNICÍPIO N. 2, 1960: 2).

Esses entraves mostraram, por um lado, a prefeitura com responsabilidades pela manutenção da edificação, em proporcionar aos concessionários a garantia de seus trabalhos, justificada pela decadência sanitária presente nos ambientes do mercado, pelas quais as soluções esperadas não aconteciam. Por outro lado, eram apontadas as dificuldades dos representantes do poder legislativo municipal em impedir que se concretizasse pela administração municipal a transferência da área do mercado para a construção do “conjunto comercial Parthenon Center” (O POPULAR, 1983).

Reportagens jornalísticas da época mostram que a demolição do Mercado Central cederia o lugar para a construção de um novo complexo predial, sendo citado no Jornal O Popular (1983) que sua estrutura comportaria “819 boxes de garagem, 160 salas comerciais, 30 lojas térreas de tamanhos variados, um andar todo (nono) ocupado pela Câmara Municipal e sobreloja ocupada pela Fundação Ação Social do Palácio, com o Centro de Tradições Goianas.”

Em 1979, na gestão do prefeito Manoel dos Reis e Silva, a área de 3.240m² foi transferida para a incorporadora Irmãos Valle, o que levou por outro lado o Deputado Estadual Línio de Paiva a se manifestar contrário e se empenhou em juízo com uma ação popular para impedir que o espaço fosse tirado do poder público. Sua indignação foi expressa na reportagem do Jornal O Popular (1983).

Conforme declaração do deputado estadual Línio de Paiva, em 1970, quando o antigo Mercado Central encontrava-se em péssimas condições e exigia do poder público municipal uma reforma geral, assumiu a Prefeitura Manoel dos Reis. Acrescenta os parlamentares que face aos “clamores” dos locatários do prédio, entraram “em ebulição os grupos econômicos, no sentido de tirar partido da necessidade então reinante”. Aí, segundo, ele, se concebeu um projeto de demolição

do antigo mercado e a consequente construção de um moderno prédio que abrigasse, além do Mercado Central – que seria uma espécie de centro comercial, modelo de abastecimento -, sedes para muitos órgãos municipais que até hoje pagam aluguéis. O subsolo e o andar térreo do Parthenon Center seriam destinados ao Mercado Central. Nas declarações aos jornais da época, o deputado opositor ressaltava que o ex-prefeito Manoel dos Reis, dispondo da planta do moderno prédio, convenceu, através de mirabolantes promessas, os locatários a se transferirem provisoriamente para um velho prédio que fora garagem do Estado por muitos anos, e propriedade, agora, da Telegoiás. (O POPULAR, 1983).

Em Goiânia, o Mercado Central enfrentou uma crise que o levou ao abandono e degradação de sua edificação. Isso tornou favorável as justificativas usadas pelo poder público municipal, que manifestava mesmo tendo o mercado entre 35 a 40 anos de construção, com a expressão que o divulgava nos meios de comunicação como velho Mercado Municipal. Além de ter sido concluído pela Equipe Central do Plano Diretor de Goiânia, a informação que dizia na reportagem que: “O Mercado Central, nos moldes atuais – acomodado num prédio velho e antiquado – não atende mais as necessidades da população, decorrentes da própria evolução da cidade” (O POPULAR, 1961).

Os Mercados públicos com o passar do tempo registram as relações marcadas pela socialização, e apontam elementos reveladores da história e existência da cidade. Segundo Ana Freire (2018), são vistos como espaços de relações sociais e divulgados turisticamente como lugares onde parte da culinária e de comidas típicas regionais são encontradas, sendo esses os ambientes repletos de cheiros, aromas, sabores e saberes. Em sua concepção, os mercados públicos:

(...) estão repletos de nostalgia, cordialidade, conviviabilidade, de singularidades expressos nos seus barulhos, nos cheiros, nos movimentos, nos ritmos, nas tradições, nos símbolos, tudo isso servindo de valores capazes de humanizar o cotidiano de metrópole, romper com o dia-a-dia pesado da cidade. Esses predicados ajudam a vender esses lugares dotados de nova roupagem (FREIRE, 2018: 195).

Além de dispor os costumes e tradições, o Mercado Central de Goiânia, assim como outros mercados públicos, é lugar que revela memórias coletivas, de vivências e convívios seja pelas vendas ou trocas feitas não somente de uma mercadoria por outra, mas de lembranças de conversas e episódios sociais vivenciados. A esse respeito, Freire afirma que (2018:183) “Os mercados públicos são retratos da cultura do seu povo, ou pelo menos carregam um pouco da história do lugar.” Dessa forma, o Mercado Central de Goiânia é um álbum que tece contribuições à formação cultural e costumes do goianiense vistos na alimentação e gosto das conversas entre clientes e comerciantes em um jeito de criar relações que caracterizam convivência e coletividade.

Na concepção de Servilha e Doula (2010:125), os mercados são analisados como um “lugar cultural, correlacionado com a construção social do sentimento de pertencimento comum”, que podem variar geograficamente e temporalmente. É o caso do Mercado Central de Goiânia, estruturado em torno da circulação de produtos, serviços, pessoas, palavras, ideias, afetos, artes e saberes, além

dos interesses econômicos, por ser um ambiente livre e público na sua dinâmica social e cultural “fluem de forma espontânea e intensa, principalmente pelo grande fluxo de pessoas e atividades diárias.” (SERVILHA; DOULA, 2010:128)

Do mesmo modo, são considerados, segundo Pierre Nora (1993), como “lugares de memória”. Isso porque as lembranças possibilitam reencontrar o passado com o presente por meio da fala oral, de fotografias, de arquivos individuais que possibilitam a memória coletiva de um bem cultural, por meio das referências que a comunidade revela. Em sua concepção, os lugares de memória permitem que as pessoas consigam estabelecer uma ligação de recordações e lembranças afetivas que estejam ligadas com a história do lugar.

O Mercado Central de Goiânia não manteve as características originais de sua primeira edificação, pois esta foi demolida. Assim, não há ato administrativo de tombamento municipal, estadual ou federal de seu reconhecimento como patrimônio cultural. No entanto, seu valor patrimonial não está na sua estrutura física, mas se revela nas práticas e costumes enraizados na população local, que busca nesse espaço a variedade de ofícios e saberes que são expostos nesse bem cultural. Por meio dos seus protagonistas, que lhe dão sentidos e recordações, mantém-se e se revela viva a permanência de objetos, de saberes e de aromas lá encontrados.

Saberes revelados nas garrafadas de raízes e nos sabores de empadas do Mercado Central de Goiânia

Houve uma ampliação da concepção de patrimônio cultural dada pelo artigo 216, da Constituição Federal do Brasil de 1988. Anteriormente, o reconhecimento era somente para os bens culturais de natureza material, conforme o Decreto Federal nº 25 de 1937. Para Márcia Chuva (2015:28), isso já havia sido notado no final da década de 1930: “Para Mário de Andrade, o patrimônio cultural da nação compreendia muitos outros bens além de monumentos e obras de artes”. O poeta ao fazer viagens com pesquisadores ao Norte e Nordeste do Brasil, observara uma abrangência de diferenças e diversidade detectadas em festas, celebrações religiosas, diferentes paisagens naturais, tendo sido feitos os registros em gravações sonoras, fotografias e estudos. O material fruto dessa expedição foi fonte da experiência que levou a construção de uma metodologia de conhecimento que deu início a criação da Comissão Nacional de Folclore, tendo sido dado sequência a uma trajetória de valorização e reconhecimento da cultura popular, nas práticas culturais que são representativas dos grupos formadores e são capazes de revelar as referências à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos que formam a sociedade brasileira.

Com a demolição do Mercado Central na década de 1970, os concessionários foram transferidos com a possibilidade de que as atividades e serviços oferecidos pudessem continuar

acessíveis para a população. Com isso, passou a funcionar provisoriamente durante treze anos no Centro Comercial, onde hoje é o camelódromo, entre a Avenida Anhanguera e a rua 4.

Em 1986, uma nova edificação, estruturada em 3 pavimentos (térreo, primeiro e segundo pavimentos), foi construída na rua 3, setor Central, onde funciona o mercado até os dias atuais. No local, é comercializado frutas, hortaliças, verduras, queijos, doces, manteigas, castanhas, grãos, temperos, fumos artesanais vindos de cidades do interior goiano, sapatos de couros, artesanato em tecidos, crochês, palhas entre outros artigos como os produtos industrializados e importados que fazem parte da diversidade que se encontra no mercado contemporâneo.

O primeiro pavimento é térreo, onde concentra a maioria dos permissionários²¹⁴ que exercem seus ofícios em boxes, bancas ou salas individuais, e podem ser encontrados produtos, como: raízes, grãos, castanhas, artesanato, frutas, doces, sandálias, bolsas, cintos e chapéus de couros que se mesclam com artigos feitos em tecido e plástico, utilidades para a casa como panelas, pratos e talheres, as tabacarias que se dividem entre o tradicional como o fumo de rolo e outros artigos do ramo como os narguilés²¹⁵. Há uma área onde estão lanchonetes que colocam a disposição dos clientes uma variedade de empadas. Existe pastelaria com vendas de pastéis e outros salgados, bem como restaurantes com cardápios diversificados todos os dias compondo uma diversidade de cheiros e sabores encontrados.

Segundo a administração do Mercado Central, no primeiro pavimento, térreo, estão dispostas 71 bancas. No segundo, o comércio de produtos é diversificado como no anterior no qual 36 bancas estão em pleno funcionamento, como três açougues, um com vendas de carne e sebo de carneiro. Há lojas de utilidades para a casa, serviço de conserto de roupas, peixaria, artigos religiosos e roupas. O terceiro pavimento está desativado devido os problemas na rede hidráulica sanitária, o que comprometeu a continuidade e seu funcionamento que somente foi possível até os anos de 2018. No local funcionou o restaurante popular administrado pela Organização das Voluntárias do Governo de o Estado de Goiás, que oferecia refeição com baixo valor econômico que pudesse atender uma maior quantidade de pessoas da população, denominado de “Restaurante Popular”.

Na banca da figura 3 abaixo, os frutos são colocados dentro de pequenas bacias de plásticos, podendo ser encontrados bananas ourinho, abacates, limão china, barus, entre outros. Já a figura 4 mostra a circulação interna e também parte da banca onde se vê frutas, buchas e cabaças.

²¹⁴ Termo utilizado para as pessoas que detém a autorização emitida pela Secretaria Municipal de Desenvolvimento e Economia Criativa, órgão da administração direta da Prefeitura de Goiânia, responsável pela gestão dos mercados públicos de Goiânia – GO. Essa mesma terminologia é usada pela associação que tem como nome Associação dos Permissionários do Mercado Central de Goiânia.

²¹⁵ Dispositivo formado por várias peças entre elas uma piteira. É utilizado porque possibilita que seja preparado um mistura de substâncias associadas com o tabaco e a variação de essências possíveis dão sabor e aroma ao fumo.

Figura 3: Banca Frutos do Sítio



Fontes: Arquivo da Autora, fevereiro de 2023.

Figura 4: Bancas no Mercado Central



Fontes: Arquivo da Autora, fevereiro de 2023.

Para Márcia Chuva (2012:147), as ações para preservação do patrimônio cultural precisam ser entendidas numa “noção de patrimônio cultural integradora”, evitando-se uma análise dicotômica de patrimônio de natureza material e patrimônio de natureza imaterial.

Destacam-se as transformações sobre a noção de patrimônio cultural e os processos de patrimonialização ao longo dos anos. No foco das discussões, há o debate e questionamentos acerca do que possa ser eleito como patrimônio pelo reconhecimento do ato administrativo concedido e decidido pelo poder público, sem que se tenha a participação das pessoas nessa eleição de uma herança na qual as pessoas não se vejam como herdeiro. Na concepção de Chuva (2015), para que um bem cultural seja colocado na condição de patrimônio é necessário que ele tenha sentidos e significados conferidos pelo próprio grupo que o constitui e essas pessoas digam que para eles é a sua identidade. Assim, bens de natureza intangível, ou seja, o patrimônio imaterial, como os saberes, envolvem também elementos tangíveis, materializados, existentes, concretos, perceptíveis, palpáveis,

aromáticas como os utensílios e objetos utilizados no preparo de garrafadas de ervas ou como as fôrmas que dão um formato e assam empadas, assim como o espaço do mercado que revive as memórias de infâncias, vendas e encontros.

Para Meneses (2009), objetos, utensílios ou o próprio lugar, podem ter significados diversos para cada pessoa, em que são encontrados no mesmo lugar, mas que para serem potencializados culturalmente. Diz que, o “patrimônio imaterial” tem estímulos próprios que são vistos nos hábitos, na convivência social e nos relatos de memória. Isso é observado nos depoimentos de permissionários do Mercado Central de Goiânia, ao recordarem os primeiros anos de trabalho, a existência dos pais, as vendas, a movimentação de pessoas no mercado, promessas de retornarem para o prédio Parthenon Center, entre outras.

O Decreto Federal nº3551, de 4 de agosto de 2000, que atribuiu reconhecimento do patrimônio cultural de natureza imaterial, indicando quatro livros de registros desse bens de natureza intangível: Saberes, Celebrações, Formas de Expressão e Lugares. Em relação ao Livro dos Saberes, consta que nele serão “inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades (BRASIL, 2000:1). No mesmo ano, foi publicado o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), manual de aplicação do Iphan, que dentre os objetivos, destaca-se: “identificar e documentar bens culturais, de qualquer natureza, para atender à demanda pelo reconhecimento de bens representativos da diversidade e pluralidade culturais dos grupos formadores da sociedade” (IPHAN, 2000: 8). No INRC, são apresentadas as metodologias para a realização do inventário de cinco categorias: celebrações, Formas de expressão, Ofícios e modos de fazer, Edificações e Lugares.

Em 2016, o Iphan publicou um novo manual de Aplicação denominado “Educação Patrimonial: inventários participativos”. É uma medida utilizada para salvaguardar do patrimônio cultural por meio de identificação, reconhecimento e valorização das culturas populares e tradicionais, em que há a possibilita e identificação de mestres e grupos que transmitem ofícios e saberes sem estarem vinculados à política de registro oficial do poder público municipal. Trata-se de uma ferramenta da Educação Patrimonial que prima pela participativa efetiva da comunidade nos processos de inventário.

Com o uso da metodologia do Inventário Participativo do IPHAN, propõe-se mapear os ofícios e modos de fazer no Mercado Central, onde pontua-se levantar preliminarmente identificar e documentar os saberes e fazeres que se constitui em uma receita, no preparo ou etapas de preparo de empadas e garrafadas de raízes medicinais. Assim, será realizada a coleta de depoimentos de saberes que envolvem a técnica e matérias-primas sobre os preparos das empadas e garrafadas, e também as narrativas de memórias que fale a respeito do grupo que o constitui e forma o Mercado Central. Serão produzidos registros sonoros e imagens, além da aplicação de questionário de entrevista formulada para visitantes. Todas essas etapas fazem parte do planejamento da pesquisa. Os registros de imagens

e sons será produzido um vídeo documentário. A esse respeito, no manual do Inventário Participativo do Patrimônio Cultural, consta que:

Alguns saberes e práticas explicam muito da história de uma comunidade. As que têm um forte vínculo com o campo, por exemplo, podem ter como referência o ofício de vaqueiro ou de aboiador, outras podem ainda desenvolver práticas e técnicas usadas desde muito tempo por populações que habitavam o território e que não existem mais. (FLORÊNCIO et al, 2016:70)

O modo de fazer garrafadas envolve saberes sobre a combinação de ervas medicinais voltadas para determinados benefícios para a saúde. O ofício é exercido por sujeitos que reproduzem manifestações populares e tradicionais obtidas em relações familiares como as vendedoras de raízes do Mercado Central, que informam sobre o saber adquirido. Nos depoimentos, gravados no dia 20 de abril de 2023, as palavras de Ivanete de Brito e Maria Ednalva:

Meu nome é Ivanete Lima de Brito, tenho 62 anos, sou de Pedro Afonso, no estado do Tocantins. Vivo há 52 anos em Goiânia. Trabalho no mercado vendendo ervas medicinais e garrafadas. Aprendi sobre o uso de ervas como cavalinha, pé-de-perdiz, algodãozinho e outras para o preparo de garrafadas com minha mãe que também vendeu esses produtos no mercado. (Ivanete de Lima de Brito, entrevista concedida em 20 de Abril de 2023²¹⁶).

Meu nome é Maria Ednalva de Souza, sou mineira de Minas de Gerais, tenho 48 anos, vim para Goiânia aos 18 anos para morar com minha tia que trabalhou no mercado quando ele ainda era no Parthenon Center. Quando eu vim minha tia já estava no camelódromo de Goiânia. Eu aprendi a fazer garrafadas com ela (Maria Ednalva de Souza, entrevista concedida em 20 de Abril de 2023²¹⁷).

Contudo o campo do patrimônio cultural é abrangente, e para ser preservado se faz necessário que sejam abordadas e discutidas as tipologias e novas concepções dadas para a abrangência cultural garantida na Carta Magna. Dessa forma, os saberes se constituem e se revelam nos costumes e práticas reproduzidas e transmitidas involuntariamente de uma geração a outra. Que permite notar que não são meros os ofícios populares por si só, mas está também nas relações sociais estabelecidas e constituídas nas formas dados aos espaços, como também mostra a preservação de memória, de identidades possíveis de serem reveladas pelos grupos e comunidades que aos poucos são descobertas por ações e pesquisas, que despertem os cuidados para esses atores sociais.

²¹⁶ Entrevista de Ivanete Lima de Brito, cedida à autora, em 20 de abril de 2023.

²¹⁷ Entrevista de Maria Ednalva de Souza, cedida à autora, em 20 de abril de 2023.

Considerações Finais

O estudo sobre o Mercado Central de Goiânia demonstra as possibilidades de análise e compreensão de um espaço público visto não somente pela comercialização de produtos, mas enquanto lugar de saberes que se reproduzem com conhecimentos transmitidos e que movem a economia local de sobrevivência familiar. Além disso, ressalta-se as revelações de memórias individuais mostram que esses espaços são lugares regados de recordações que formam a coletividade demonstrando a importância e a permanência de costumes e práticas que dizem sobre a vida cultural, social e econômica de uma sociedade que ao longo do tempo estabelecem suas relações.

A importância de seus valores culturais pode ser notada nos conhecimentos e memórias reveladas pelas diferentes pessoas que mantém viva a história e a continuidade de saberes que carecem de projetos para a sua identificação, descrição, salvaguardados e incentivados a se manterem como um tesouro da goianidade que se formou. Assim, a partir das reflexões realizadas nessa pesquisa, observa-se que os saberes se constituem e revelam costumes, saberes e práticas reproduzidas e transmitidas involuntariamente de uma geração a outra. Assim, o inventário e registro dos saberes e fazeres em comunidades e grupos, ao serem alcançados por pesquisas e ações de educação patrimonial, são ferramentas que possibilitam a preservação do patrimônio cultural.

Referências

BRASIL. **Decreto-lei no 3.551**, de 04 de agosto de 2000. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Decreto_n_3.551_de_04_de_agosto_de_2000.pdf>. Acesso em: 02 de março de 2023.

CHUVA, Márcia. Da referência cultural ao patrimônio imaterial: introdução à história das políticas de patrimônio imaterial no Brasil. In REIS, Alcenir Soares dos & FIGUEIREDO, Betania Gonçalves. **Patrimônio Imaterial em perspectiva**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015. pp.25-49.

CHUVA, Márcia. Por uma noção da história do patrimônio cultural no Brasil. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 34, p. 147-165, 2012. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Numero%2034.pdf>. Acesso em: 07 nov. 2021.

DIÁRIO OFICIAL DO MUNICÍPIO. N. 2, Edição de 27/04/1960. **Lei nº 1.571 - Autoriza a Prefeitura Municipal de Goiânia a construir o Mercado Livre dos Produtores**. Disponível em: https://www.goiania.go.gov.br/Download/legislacao/diariooficial/1960/do_19600502_000000003.pdf. Acesso em: 12/11/2022.

FREIRE, Ana Lucy Oliveira. Mercados Públicos: de equipamentos de abastecimento de alimentos a espaços gastronômicos para o turismo. **Geografares** - Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia e do Departamento de Geografia da UFES, n. 25, pp. 176-198, janeiro – junho, 2018.

SERVILHA, Mateus de Moraes. DOULA, Sheila Maria. O mercado como um lugar social: as contribuições de Braudel e Geertz para o estudo socioespacial de mercados municipais e feiras. **Revista Faz Ciências**, v. 11, n. 13 jan./jun. 2009, pp. 123-142.

FLORÊNCIO, Sônia R. et al. **Educação Patrimonial**: inventários participativos: manual de aplicação. Brasília-DF: IPHAN, 2016.

IPHAN. **Inventário Nacional de Referências Culturais - INRC**: manual de Aplicação. Brasília: IPHAN, 2000.

LOPES, Ricardo Ferreira. VASCONCELLOS, Lélia Mendes de. Considerações sobre os mercados públicos: relação de sociabilidade e vitalidade urbana nas cidades. **III Colóquio (INTER) Nacional - sobre comércio e cidade: uma relação de origem**. POSFAUSP, São Paulo, 2010, pp. 1-16.

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. Ouro Preto, Minas Gerais, 2009, pp.25-39.

NORA, Pierre. **Entre Memória e História. A problemática dos Lugares**. Tradução: Yara AunKhoury, São Paulo: Projeto História, n. 10. dez. 1993.

O POPULAR, Jornal. **Edição de 11/03/1961**. Arquivo da Biblioteca da SEPLAM. Prefeitura de Goiânia.

O POPULAR, Jornal. **Edição de 09/01/1983**. Arquivo da Biblioteca da SEPLAM. Prefeitura de Goiânia.

PINTAUDI, Silvana Maria. Os Mercados Públicos: Metamorfoses de um Espaço na História Urbana. **CIDADES**, v. 3, n. 5, 2006, p. 81-100.

Identidade Cultural e Educação: a alfabetização de estudantes ciganos, no município de Itumbiara

*Tatiana Aparecida Vilela Faria*²¹⁸

Introdução

Historicamente a etnia cigana, por ter em sua essência valores sociais específicos da sua cultura, por possuir marcas que a identifica e a diferencia de outras populações, por adotar práticas culturais diferentes das da sociedade dominante, é sentida como um grupo étnico que não se adequa aos padrões socioculturais. Suas práticas culturais diferenciadas, aliadas ao desconhecimento pela sociedade em geral, da realidade, da cultura desse povo, reforça estereótipos negativos, tendo como resultado a discriminação, a segregação social.

Em virtude disso, por muito tempo, a minoria étnica cigana foi desconsiderada, menosprezada, sofrendo a invisibilidade social. A cultura, o modo de viver, como leem, como escrevem, as aprendizagens dos alunos ciganos, ou seja, o modo como aprendem, ainda são elementos desconhecidos por professores que atuam no Brasil. A precária escolarização, o analfabetismo, a elevada taxa de insucesso escolar, o abandono escolar por parte das crianças e jovens dessa minoria étnica, enfim, a realidade, é pouco discutida nos trabalhos científicos das universidades, nas produções acadêmicas, nas práticas educacionais das escolas.

Partimos da ideia, de que é inconcebível não enxergar a necessidade da alfabetização para o aluno de etnia cigana. Considerados como grupos sociais em risco de exclusão, a alfabetização, significa instrumentalizá-los para entender aspectos sociais e culturais que os rodeiam.

Temos como hipótese, que não saber ler, escrever, interpretar uma sociedade que não inclui, que discrimina, os impedem de compreender seus direitos e deveres, como cidadãos brasileiros que são. Outra hipótese importante a se considerar, é que esses alunos, tem dificuldade de ensino-aprendizagem, não se alfabetizam, porque no interior da comunidade escolar não há práticas pedagógicas inclusivas, interculturais, falta aos docentes esvaziar-se dos estereótipos da sociedade cultural dominante, para modificar a sua prática pedagógica.

²¹⁸ Mestranda do PPGHIS- Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Goiás. E-mail: tatianaaparecidavilelafaria@yahoo.com.br. Professor Orientador Dr.: Júlio Cesar Meira.

Supõe como proposição também, que a falha se dá, pela falta de entendimento da relação dos alunos ciganos com a escola, para eles essa escola que os põem em contato com outros saberes e contextos, também traz a possibilidade de desconstrução, de desaparecimento de sua cultura, talvez seja, pela ausência de práticas pedagógicas educativas, que incluam suas particularidades e singularidades.

Considerando esse contexto, estudar a etnia cigana, significa tentar desvendar o mistério que milenarmente envolve esse povo. As atitudes despreziosas, o desapego aos bens materiais, a alegria irradiante, o amor a música, a dança, são elementos instigantes que aliados à necessidade das instituições sociais de acolher a diversidade, instiga-me a refletir sobre o papel que a escola desempenha na vida das crianças ciganas, e por consequência, como se dá o processo de alfabetização, entendendo como primordial o adiantamento de pesquisas que enfoquem a realidade que envolve esses grupos.

A literatura sobre ciganos, no Brasil, ainda é insuficiente, de acordo com (Monnen, 2011), “isso se explica em função da quase inexistência de antropólogos e outros cientistas que realizaram pesquisas sobre os ciganos brasileiros.”

Nesse contexto, surge a necessidade de entender, melhor as particularidades dessa realidade, avaliar como acontece a alfabetização dos estudantes de etnia cigana, se no processo é valorizada a sua identidade cultural, conforme o que estabelecido na estratégia 3.4 do Plano Municipal da Educação (PME).

Assim, a proposta desta pesquisa se justifica de grande relevância a todas as esferas, pois, na comunidade acadêmica, investigará cientificamente, junto aos processos de transformações sociais e culturais, os impactos na educação dos estudantes de etnia cigana. No meio escolar, despertará a compreensão da articulação entre o fazer docente e a promoção de gestão educacional que busquem o avanço do ensino. Na esfera social, possibilitará a propagação da importância de os estudantes de etnia cigana frequentarem a escola, rompendo com os estereótipos carregados com o tempo, valorizando a diversidade étnica, cultural e a garantindo os direitos ciganos.

Os Ciganos e o direito à Alfabetização

Orientar o homem no espaço e no tempo, ajudá-lo a compreender os acontecimentos passados, por meio de documentos, registros, vestígios, pelas formas de expressão, fontes orais ou patrimônios materiais, imateriais e culturais, é o importante papel, que a história se ocupa: ciência que estuda as ações humanas ao longo do tempo. E se a cultura está relacionada, com a mudança da realidade, posto que através da "conquista de uma consciência superior (...) cada qual consegue compreender seu valor histórico, sua própria função na vida, seus próprios direitos e deveres" (Gramsci, 1975). Descobrir a

realidade, perceber a contribuição cultural da etnia cigana, significa enxergá-los historicamente como cidadãos.

Entre os povos itinerantes que participaram do processo civilizatório nacional, estão os ciganos: povo identificado na história a partir do ano III a. C. A, cuja origem ainda hoje é objeto de estudo. Os ciganos se constituem como nômades, seminômades e sedentários, conservando seus hábitos e costumes. Tais como: a virgindade feminina, o casamento, a atenção ao mais velho, a valorização da música, canto e dança, o respeito ao tempo de luto.

Teixeira (1998) revela, que os primeiros documentos sobre os ciganos no Brasil, datam do século XVI, estes são “relatórios, correspondências, ofícios e telegramas de Chefia de Polícia e de delegacias” (TEIXEIRA, 1998) e demonstravam os ciganos como um inimigo da ordem. Uma breve definição para entender sobre os ciganos no Brasil, nos é dada pelo holandês Frans Moonen, estudioso que teve enorme contribuição para os estudos iniciais da ciganologia no Brasil. Para Frans Moonen:

Apesar de todas estas dificuldades, baseando-nos na definição antropológica de índio adotada no Brasil, definimos aqui cigano como cada indivíduo que se considera membro de um grupo étnico que se auto-identifica como Rom, Sinti ou Calon, ou um de seus inúmeros sub-grupos, e é por ele reconhecido como membro. O tamanho deste grupo não importa; pode ser até um grupo pequeno composto de uma única família extensa; pode também ser um grupo composto por milhares de ciganos. Nem importa se este grupo mantém reais ou supostas tradições ciganas, se ainda fala fluentemente uma língua cigana, ou se seus membros têm características físicas supostamente “ciganas”. (MOONEN, 2011, p. 21)

De acordo com a Pesquisa de Informações Básicas Municipais (MUNIC) realizada pelo IBGE, (IBGE, 2014) os acampamentos ciganos estão distribuídos em 22 das 27 Unidades Federativas brasileiras, estimando uma população de 800.000 ciganos. Ainda segundo o Ciganos – Documento Orientador para os Sistemas de Ensino, elaborado em atenção à Resolução CNE/CEB nº 3/2012, hoje, mais de quatrocentos municípios, possuem populações ciganas em seus domínios. São cidadãos possuidores de direitos constitucionais: à vida, à saúde e não menos importante à educação. Há espalhado por todo território brasileiro, alunos ciganos necessitando ter suas características incorporadas ao cotidiano das escolas.

Como importante marco regulatório, na relação do Estado com os diferentes grupos sociais que contribuíram para a formação social e cultural do Brasil colônia, temos a Constituição Federal de 1988, documento que imprimiu valores, identidade, costumes, entre diversas outras heranças, culturais; genéticas, simbólicas e de direitos. No artigo 215, Seção II, desse documento, diz que: “O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais” (BRASIL, 1988).

Essa legislação constitucional, representou enorme benefício para as mudanças de mentalidade na sociedade. Apesar da Constituição de 1988, declarar que toda pessoa nascida no Brasil possui direitos iguais, no caso dos ciganos e de algumas outras minorias étnicas, esses direitos ainda são menosprezados. Barbosa observa que, “ao induzir transformações de ordem cultural, pedagógica e psicológica, aptas a subtrair do imaginário coletivo a ideia de supremacia e de subordinação de uma raça em relação à outra” (BARBOSA, 2001), obtemos ações afirmativas que evitam a discriminação.

O Plano Nacional de Educação (PNE) lei no 13.005/2014, determina diretrizes, metas e estratégias, que nortearão as políticas educacionais, no período de 2014 a 2024. Em sua meta 5, diz: alfabetizar todas as crianças, no máximo, até o final do 3º (terceiro) ano do ensino fundamental. A estratégia 5.5 reafirma: apoiar a alfabetização de crianças do campo, indígenas, quilombolas e de populações itinerantes, com a produção de materiais didáticos específicos, e desenvolver instrumentos de acompanhamento que considerem o uso da língua materna pelas comunidades indígenas e a identidade cultural das comunidades quilombolas.

De acordo com Ferreira, “a escrita não é um produto escolar, mas sim um objeto cultural, resultado do esforço coletivo da humanidade” (FERREIRO, 2010). Assim, em consonância com o Plano Nacional de Educação (PNE), e entendendo a importância social da alfabetização, o Plano Municipal da Educação de Itumbiara (PME), na estratégia 3.4 reitera o já asseverado no documento nacional, assegurar a alfabetização de crianças do campo, nômades, indígenas, quilombolas e de populações itinerantes, valorizando a identidade cultural de cada um.

À vista disso, o lócus dessa pesquisa se dará na Escola Municipal de Educação Infantil Professor Moacir Pereira Borges, que atualmente atende 169 alunos, sendo 5 turmas de educação infantil e 1 turma, de 31 estudantes, de etnia cigana. A unidade escolar fica próxima à moradia de grande parte da comunidade cigana do município, haja visto, como já foi dito, que estes se localizam em diferentes pontos da cidade.

Na observância de que os responsáveis pelos estudantes ciganos, não os matriculavam nas escolas da rede municipal, sentiu-se necessidade de ofertá-los uma proposta que os envolvessem, de modo que o grupo estivesse reunido, como é característico da tradição cigana. Em vista disso, em 2011, abriu-se então, na Escola Professor Moacir, a turma da etnia cigana, com o objetivo de alfabetizá-los, valorizando o contexto sociocultural e rompendo paradigmas de visões estereotipadas, por parte dos demais da sociedade, entendendo que um dos maiores desafios da atual sociedade contemporânea é a convivência entre os diferentes. A intercultural, se apresenta eficaz, conforme enfatiza Fleuri:

A perspectiva intercultural de educação, enfim, implica mudanças profundas na prática educativa pela necessidade de oferecer oportunidades educativas a todos, respeitando e incluindo a diversidade de sujeitos e de seus pontos de vista. Pela

necessidade de desenvolver processos educativos, metodologias e instrumentos pedagógicos que dêem conta da complexidade das relações humanas entre indivíduos e culturas diferentes. E pela necessidade de reinventar o papel e o processo de formação de educadores (as). (FLEURI, 1998, p. 78).

Assim, acreditando que o respeito às diferenças, à cultura e a diversidade deve ser a marca da escola pública, democrática, e que “as crianças, adolescentes e jovens em situação de itinerância deverão ter garantido o direito à matrícula em escola pública, gratuita, com qualidade social e garantia a liberdade de consciência e de crença.” (BRASIL, 2012), o presente projeto, delimita-se em compreender como a alfabetização dos alunos nômades pode ser garantida, mediante a sua identidade cultural, cumprindo o direito estabelecido na Lei de diretrizes e bases da educação nacional, que define como princípio e fins da educação LDB, Art.3º II – “Liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar a cultura, o pensamento, a arte e o saber”. (BRASIL, 1996)

Logo, destacamos a escolha pela alfabetização de crianças ciganas, o objeto principal desta pesquisa, pois propomo-nos a perceber como os estudantes de etnia cigana, matriculados na Escola Municipal de Educação Infantil Professor Moacir Pereira Borges, são alfabetizados e letrados, e qual importância eles atribuem a esse processo, uma vez que ler e escrever de forma competente são necessidades da vida cotidiana, item indispensável tanto para aquisição de novos conhecimentos, quanto para inserção social dos indivíduos no âmbito das sociedades letradas. Segundo Soares, “toda criança pode aprender a ler e a escrever” (SOARES, 2020).

Dessa maneira, buscaremos por meio de uma perspectiva histórico-cultural, metodológica, dialógica, compreender as rupturas e transformações, no que tange às especificidades da etnia cigana e as mudanças de paradigmas da proposta do como alfabetizar.

Para fundamentar teoricamente esse trabalho, apresenta-se os principais conceitos que sustentarão nossa investigação, tendo como fundamento as acepções de intercultura, alfabetização e letramento, formação docente e prática pedagógica, baseados nas pesquisas de Fleuri (1998), Soares (2020), dentre outros.

Segundo esses autores, as modificações que vêm ocorrendo no mundo do trabalho, os desafios que a escola vem sofrendo, na árdua tarefa de formar um novo cidadão, é em virtude da globalização. Como nos afirma Junior:

E nisto reside a capacidade criadora: construir, a partir do existente, um sentido que norteie nossa ação enquanto indivíduos. Ou seja: reside na busca de nossos valores, dentre os inúmeros provenientes da estrutura cultural. A educação que pura e simplesmente transmite valores asfixia a valoração como ato. O ato de valoração e significação somente se origina na vida concretamente vivida; valores e significados impostos tornam-se, portanto, insignificantes. A educação é, fundamentalmente, um ato carregado de características lúdicas e estéticas. Nela procura-se que o educando construa sua existência ordenadamente, isto é, harmonizando experiências e

significações. Símbolos desconectados de experiências são vazios, são insignificantes para o indivíduo. Quando a educação não leva o sujeito a criar significações fundadas em sua vida, ela se torna simples adestramento: um condicionamento a partir de meros sinais (DUARTE JÚNIOR, 1981, p. 56).

Na constituição da natureza humana a escola, ocupa um papel preponderante de provocar mudanças, quebrar paradigmas, provocar transformação social. Freire, aponta que “a educação se configura em um ato político, não podendo ser resumida a simples repasses de conteúdos e saberes” (FREIRE, 1996). Evidenciando o poder transformador que só a educação tem, salienta:

Por isso, tomar posse da língua escrita – pela via de um processo de construção do conhecimento – se dá num contexto discursivo de interlocução e interação, por meio do desvelamento crítico da realidade, como uma das condições necessárias ao exercício pleno da cidadania: exercer seus direitos e deveres frente à sociedade global. (FREIRE, 1996, p. 59).

Sendo assim, levantar os fatores que impedem a alfabetização de estudantes da etnia cigana e o cumprimento da meta 3.4 do PME (Plano Municipal de Educação de Itumbiara, Goiás), que é alfabetizar as crianças nômades (etnia cigana), valorizando a sua identidade cultural, são motivadores a essa pesquisa, pois o desejo de conhecer, ir à busca de compreender algo inquietante, ou seja, questão que se procura entender, para posteriormente obter resposta para um problema abordado ou levantar questões para futuras pesquisas, se faz imperativo.

“O estudo de caso, por ser uma investigação empírica que investiga um fenômeno contemporâneo dentro de seu contexto da vida real” (Yin, 2005), é considerado por muitos pesquisadores, “uma estratégia de investigação que pode ser utilizada em diversas áreas do conhecimento, principalmente no que tange às indagações no campo da educação.” (ALVES-MAZZOTI, 2006).

Segundo Stake, “precisamos compreender o estudo de caso como uma modalidade de pesquisa fundamentada em um posicionamento paradigmático, devido a dicotomia entre a metodologia quantitativa e qualitativa” (STAKE, 1999), na primeira o conhecimento extraído da realidade é estável, baseada no método experimental (hipotético-dedutivo), já a segunda, é orientada por uma perspectiva interpretativa e construtivista.

Yin (2005) salienta a relevância de “utilizar, em alguns métodos de investigação, simultaneamente, dados qualitativos e quantitativos”, no sentido de olhar para estas metodologias como complementares e não como opostas ou rivais, articulação crucial para o desenvolvimento do estudo de caso. Ainda para Stake:

Em qualquer investigação não existe descoberta de conhecimento, como é pretensão da investigação quantitativa, mas sim construção de conhecimento. Desta forma, a

investigação quantitativa procura a lógica da descoberta e a investigação qualitativa a lógica da construção do conhecimento. (Stake, 1999, p. 23).

A metodologia do estudo de caso, compreende sua aplicabilidade em situações humanas, inseridas em um contexto real e contemporâneo, para entender os fenômenos sociais particulares de um todo, no mesmo momento em que esses acontecem. (STAKE, 1999; YIN, 2005). Ao propormos pesquisar as crianças ciganas matriculadas na Escola Municipal Professor Moacir Pereira Borges, em Itumbiara, julga-se estar alinhado com essa ideia, a qual procura-se perceber se a alfabetização se dá pela inserção de práticas pedagógicas educativas, que valorizem a identidade cultural e os façam aprender a ler e escrever.

Dessa maneira, considerando a relevância do estudo analítico dos contextos educacionais em que as crianças ciganas estão inseridas, a educação intra-étnica e a escola formal, em especial a alfabetização, e dado o inexistente padrão teórico e metodológico do estudo de caso, já reconhecido como um procedimento de investigação, adentraremos nos por menores, das questões que nortearão todo o desenvolvimento da pesquisa.

Este projeto busca indagar sobre os direitos da criança cigana e o que realmente é ofertado, de modo a cumprir a Estratégia 3.4 do PME (Plano Municipal de Educação), de Itumbiara, Goiás: alfabetizar crianças nômades valorizando a sua identidade cultural.

A particularidade do caso, em que preceitua os 31 alunos ciganos matriculados na Escola Municipal Professor Moacir Pereira Borges, em Itumbiara, legitima a utilização dessa metodologia de pesquisa, uma vez que se considera a multiplicidade de aspectos que caracterizam o caso e efetivam a necessidade desse estudo. O desenvolvimento metodológico dessa pesquisa se dará, primeiramente, em realizar levantamentos bibliográficos em obras que apresentem envolvimento ao tema, para melhor elaboração do alicerce teórico-metodológico, constituído de argumentos conceituais vinculados às áreas temáticas dos direitos ciganos, educação e alfabetização, na procura da constituição de um texto científico que apoie a compreensão da realidade pesquisada.

Consistirá também, como metodologia da pesquisa, três etapas básicas que definem o estudo de caso: explanatórias, coleta e análise sistemática dos dados. A primeira etapa diz respeito a unidade de análise (caso) e o estabelecimento de contato com o objeto, podendo ter a confirmação ou não das questões iniciais, começando com o plano muito aberto e vai se delineando mais claramente à medida que o estudo avança. A segunda etapa consistirá na busca variada de fontes, instrumentos e fenômenos que possam ajudar na compreensão do caso. A terceira etapa estará presente nas etapas anteriores, tornando-se mais intensa após a coleta total dos dados, resultando na apresentação do trabalho final.

Conclusão

A população cigana na sociedade, é evidente, em virtude das características sociais e culturais que os diferenciam. Povo heterogêneo, em sua maioria nômade, moram em habitações móveis, em lugares precários, trabalham com mendigações, misticismo, como a leitura de mãos e cartas, e também com vendas ambulantes. Costumes que os identificam, mas os distinguem de outras populações.

É sabido que no Brasil, de acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), a presença cigana é identificada em todos os estados brasileiros. Entretanto, ainda é comum uma visão estereotipada desse povo, por parte daqueles que desconhecem a trajetória e contribuição do cigano, para a constituição das riquezas materiais e culturais do Brasil. Para Borges (2007), “explicação para os medos, desconfianças e estereótipos que as sociedades alimentam em relação às etnias ciganas.” (BORGES, 2007).

O direito à Educação plural, que valorize a identidade do povo cigano está previsto na Resolução do Conselho Nacional da Educação/ Conselho Pleno, a qual normatiza que a educação das relações étnico-raciais, deve produzir conhecimentos, posturas e valores que eduquem os cidadãos de modo a garantir a valorização e pleno direito de todos, uma sociedade verdadeiramente democrática.

No entanto, o cumprimento do direito à educação aos povos ciganos, ainda acontece de forma bem incipiente, talvez pela resistência que esse povo ainda apresenta frente aos estudos. Fato que pode estar relacionado a ausência da cultura letrada em sua tradição, bem como, a falta de uma educação escolar diferenciada, que respeite suas crenças, costumes e tradições.

Urge, esclarecer que as documentações sobre a história de Itumbiara e também sobre as comunidades de etnia cigana que nela residem, são esparsas, são poucos os estudos científicos, em formato de tese ou dissertação, ou até mesmo publicações de livros sobre a região. O que eleva nosso interesse pelo povo de etnia cigana da cidade, sobretudo, no que tange a educação das crianças a serem alfabetizadas, numa perspectiva histórico-crítica.

Conhecedores da importância da cultura letrada, ou seja, aprender a ler, escrever e interpretar para a criança atuar na sociedade, e com base no recorte temático estabelecido, se legitima o tema deste trabalho: o desafio de alfabetizar os estudantes de etnia cigana da Escola Municipal Professor Moacir Pereira, em Itumbiara, Goiás, e a inserção de práticas pedagógicas educativas, que valorizem a identidade cultural é que se justifica a escolha do objeto de pesquisa.

O presente estudo intitulado: Identidade Cultural e Educação: a Alfabetização de Estudantes Ciganos, no Município de Itumbiara, tem como objetivo: avaliar como acontece o processo de alfabetização dos estudantes de etnia cigana, conforme o estabelecido na estratégia 3.4 do Plano Municipal da Educação (PME) que prevê: alfabetizar crianças nômades valorizando a sua identidade

cultural, e anseia responder aos seguintes questionamentos: aprender a ler e escrever, é importante para as crianças ciganas? Como acontece o processo de alfabetização dos estudantes de etnia cigana? Seria a causa das dificuldades de ensino/aprendizagem, em suma de alfabetização, a falta de práticas pedagógicas inclusivas, interculturais? A falta de conhecimento do professor sobre a identidade cultural cigana, impede o ensino e por consequência o aprender dos alunos dessa etnia? Qual o perfil do professor alfabetizador da Escola Municipal Professor Moacir Pereira? Estaria presente no interior da comunidade escolar, os estereótipos da sociedade cultural dominante; o preconceito, influenciando o ensino/aprendizagem da língua portuguesa?

Para isso, a postura metodológica de abordagem, ancorada nos autores Alves-Mazzoti, Stake e Yin, será o estudo de caso, pois os mesmos, o defende como uma importante estratégia de investigação, uma vez que possibilita a investigação da realidade contemporânea, transitando pela pesquisa qualitativa e quantitativa, enxergando-as como complementares.

Visando o alcance legítimo, exitoso dos resultados dessa pesquisa, analisaremos diversas fontes bibliográficas: Teixeira, Fleuri, Moonen, Ferreiro, Soares, Freire, dentre outros, autores que pesquisam as práticas educativas interculturais, a integração e inclusão escolar da minoria étnica cigana, bem como a importância da alfabetização como objeto cultural, aporte para práticas sociais em sociedade.

Versará como auge da pesquisa, a produção de materiais que retratem o estudo por meio da dissertação de mestrado. Esses materiais, por sua vez, colaborarão para a maior promoção de conhecimentos sobre alguns aspectos que envolvem a cultura cigana, mais especificamente sobre a aprendizagem, processo de alfabetização da criança cigana, e ainda, contribuir no sentido de repensar práticas pedagógicas voltadas às crianças dessa etnia.

Referências

ALVES-MAZZOTI, Alda Judith. **Usos e abusos dos estudos de caso.** Cadernos de Pesquisa, v. 36, n. 129, p. 637-651, set/dez. 2006. Disponível em: < https://www.scielo.br/scielo.php?pid=s010015742006000300007&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso: 27 de junho. 2021.

ANDRÉ, Marli. **Estudo de caso: seu potencial na educação.** Cadernos de Pesquisas, v. 49, p. 51-54, maio 1984. Disponível em: <<http://publicacoes.fcc.org.br/ojs/index.php/cp/article/view/1427>>. Acesso: 19 de junho. 2021.

BARBOSA, Joaquim. **A Recepção do Instituto da Ação Afirmativa pelo Direito Constitucional Brasileiro.** In: Revista de Informação Legislativa, v. 38, n. 151, p. 129-152, jul./set. 2001. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/705/r151-08.pdf?sequence=4>. Acesso em: 10 de maio. 2021.

BORGES, Isabel C. M. **Cidades de portas fechadas: A intolerância contra os ciganos na organização urbana na Primeira República.** Dissertação de Mestrado apresentada no Programa de pós-graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2007.

BRASIL. **Brasil cigano, formado por mais de 500 mil pessoas, ainda é pouco conhecido.** Rede Brasil Atual, 2018. Disponível em: < <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2013/12/brasil-cigano-formado-por-mais-de-500-mil-pessoas-ainda-e-pouco-conhecido-da-grande-populacao1570.html>> . Acesso em: 14 de maio. 2021.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988.** Atualizada 2007 – Até a Emenda Constitucional N° 53, de 19/12/2006, São Paulo – Escala, 2007.

BRASIL. **Portal CAPES** - Disponível em: [http://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#!/.](http://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#!/) Acessado em 15 de julho. 2021.

BRASIL. **Pesquisa MUNIC** - Tabela 168 - Municípios, total e com acampamento cigano e local destinado para este fim, segundo as Grandes Regiões e as Unidades da Federação – 2011- IBGE. Disponível em: ftp://ftp.ibge.gov.br/Perfil_Municipios/2011/pdf/tab168.pdf. Acesso em: 25 de julho. 2021.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, LDB.** 9394/1996.

DUARTE JÚNIOR, João Francisco. **Fundamentos estéticos da educação.** São Paulo: Cortez, 1981.

FERREIRO, Emília. **Reflexão sobre alfabetização.** 25.ed. São Paulo: Cortez, 2010.

FLEURI, Reinaldo Matias. **Intercultura e movimentos sociais.** Reinaldo Matias Fleuri (org.). Florianópolis: Mover, NUP, 1998.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido.** 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.1986

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa.** São Paulo: Paz e Terra, 1996. (Coleção Leitura).

GRAMSCI, A. **Scritti giovanili.** Turim, Einaudi, 1975.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Síntese de Indicadores Sociais: Uma análise das condições de vida da população brasileira.** 2014. Estudos e Pesquisas, nº 34, Rio de Janeiro, 2014.

MINAYO, M. Cecília de Souza (org). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade.** Petrópolis: Vozes, 1994.

MOONEN, Frans. **Anticiganismo: os Ciganos na Europa e no Brasil.** 3. ed, digital, revista e atualizada- Recife - 2011 228 pp. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a_pdf/1_fmanticiganismo2011.pdf. Acesso em: 16 maio. 2021

Portal CAPES - Disponível em: [http://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#!/.](http://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#!/) Acessado em 15 de julho. 2021

SOARES, Magda. **Alfabetização. Alfalettrar: toda criança pode aprender a ler e a escrever/ Magda Soares.** - 1 ed., 1ª reimpressão. - São Paulo. Contexto 2020.

SOARES, Magda. **Letramento e Alfabetização: As Muitas Facetas**. Universidade Federal de Minas Gerais, Centro de alfabetização, Leitura e Escrita, Revista Brasileira de Educação, outubro de 2003.

SOARES, Magda. **Alfabetização e Letramento: caminhos e descaminhos**. Revista Pátio n.29, 2004.

STAKE, Robert E. **Case studies**. In: DENZIN, N. K., LINCOLN, Y.S. (Orgs.). Handbook of qualitative research. London: Sage; 1999.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. **Correrias de Ciganos pelo Território Mineiro (1808-1903)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Curso de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 1998.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. **História dos Ciganos no Brasil. Recife** – Núcleo de Estudos Ciganos, 2008, 127pp.

YIN, R. K. **Estudo de caso: planejamento e métodos**. 3. ed. Porto Alegre: Bookman, 2005.

Ideologia e História: Nelson Rodrigues e Oduvaldo Vianna Filho na difusão dos Pensamentos Comunista e Anticomunista no Brasil

Ana Paula Profiro Evangelista²¹⁹

Introdução

Durante o século XX, o debate entre comunismo e anticomunismo se tornou um tema central em diversos grupos e camadas sociais em todo o mundo. No Brasil, essa questão começou a ganhar destaque na década de 1930 com a ascensão do Partido Comunista Brasileiro (PCB) e a Intentona Comunista. Ao longo dos anos, muitos artistas, intelectuais e figuras políticas alinharam-se ideologia comunista e produziram obras que buscavam expor os problemas do capitalismo e sua violência contra a classe trabalhadora. Esses esforços contribuíram para o enriquecimento cultural, intelectual e político do país e fomentaram a disseminação do ideário comunista para diversas regiões e camadas da sociedade.

Do mesmo modo, houve oposição ao pensamento comunista por figuras renomadas nos cenários intelectual, político e artístico brasileiros. Essa oposição se deu tanto por sujeitos que fundamentaram seu pensamento em pressupostos equivocados ou desonestos, quanto por aqueles que faziam a crítica aos preceitos ideológicos do movimento ou a forma de atuação dos militantes. Esses personagens desempenharam um papel fundamental na construção do pensamento anticomunista no Brasil.

A atuação desses indivíduos favoráveis ou contrários ao comunismo foi crucial para a construção das ideias assumidas pelo corpo social naquele período. Esse passado se mostra ainda embriado em muitos aspectos da nossa sociedade e se mostra de fundamental importância para entender a situação atual da nossa sociedade. Diante disso, selecionamos dois grandes nomes do cenário cultural brasileiro, Oduvaldo Vianna Filho e Nelson Rodrigues a fim de localizarmos os teatrólogos nas duas correntes ideológicas. Para tanto, utilizando preceitos teórico-metodológicos de Lucien Goldmann, apresentaremos brevemente a trajetória institucional e o pensamento dos dois dramaturgos e analisaremos o debate que ambos tiveram em 1961, a fim de entender o papel que desempenharam na propagação e desenvolvimento do pensamento comunista e anticomunista brasileiros.

²¹⁹ Mestranda pelo Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Goiás (PPGH-UFG), orientada pelo Prof. Dr. João Alberto da Costa Pinto e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: ana.p@discente.ufg.br.

Trajetória institucional de Nelson Rodrigues

Nascido em Recife em 1912, Nelson Rodrigues mudou-se para o Rio de Janeiro em 1916. Filho do jornalista Mário Rodrigues, ingressou na carreira jornalística aos 14 anos trabalhando como repórter policial do jornal *A Manhã*, do qual seu pai era proprietário. Em suas reportagens, Nelson Rodrigues descrevia as transgressões ocorridas na cidade, tais como assassinatos e roubos além de suicídios, traições e os demais escândalos que aconteciam diariamente. Esses acontecimentos, de modo geral, giravam em torno da vida privada das camadas médias e dos subúrbios cariocas²²⁰ e serviram para estruturar as tramas que o dramaturgo escreveu posteriormente.

Após passar por grandes problemas com sua família e perder o jornal de seu pai²²¹ em 1930, Nelson Rodrigues trabalhou em inúmeros jornais cariocas no decorrer de sua trajetória. Ao longo desse período o dramaturgo produziu dezesseis peças, dentre elas a célebre *Vestido de Noiva* (1943), apresentou o quadro *A cabra vadia* (1966) pela TV Globo, escreveu sobre futebol, ópera, fez reportagem policial, traduziu quadrinhos, escreveu contos e crônicas para jornais como *O Cruzeiro*, *Última Hora*, *O Jornal*, *Diário da Noite*, *Jornal dos Sports* e *Manchete Esportiva*. Com o pseudônimo Suzana Flag, escreveu para as colunas diárias de *O Jornal* entre 1944 e 1953 que mais tarde recebeu formato de livro. Em 1949 escreveu *A mulher que amou demais* com o pseudônimo de Myrna em *Diário da Noite*, que recebeu a seção *Myrna escreve*, na qual o autor, passando-se por Myrna, respondia as correspondências de leitoras que iam em busca de conselhos amorosos. No jornal *Última Hora*, na década de 1950, escreveu o folhetim *A vida como ela é...* que foi adaptado para tv e transmitido pela Globo em 1996.

Nelson Rodrigues viveu a maior parte da sua vida no Rio de Janeiro do século XX. De acordo com Marcelo Duarte Porto (2008: 82), a capital passava por grandes reformas urbanas na segunda metade do século XIX e alcançou seu apogeu no século XX e, objetivando assinalar o Brasil na ordem da modernidade, aplicou medidas higienizantes, civilizatórias e moralizantes sobre a população que foi empurrada para as regiões mais afastadas do centro. Nesse período a então capital republicana recebeu forte influência do positivismo e buscou o desenvolvimento continuado da sociedade baseando-se nos preceitos da moral, da ordem e do progresso. Ainda segundo Porto [apud, ARAÚJO, 1993], o projeto político da capital se fundamentou na ligação de cidade e família, no qual a ideia de

²²⁰ “Ao lado de outros termos que surgem no século xx – cidade maravilhosa, zona sul, zona norte, favela, Estado do Rio – a palavra subúrbio passa a compor a imagem ou o mapa social do Rio de Janeiro moderno. Progressivamente vai se entendendo por subúrbio [...] as áreas servidas pela ferrovia que foram finalmente “abertas ao proletariado” [...]. A partir de então o trinômio trem/ subúrbio / proletário, síntese do conceito carioca de subúrbio, começa a ganhar consistência real.” (FERNANDES, 2011, p. 143)

²²¹ Em 1929 seu irmão, Roberto Rodrigues, é assassinado após a publicação de uma problemática manchete do jornal *Crítica*, que provoca o adoecimento e mais tarde a morte de Mário Rodrigues. Em 1930 o jornal é empastelado levando a família a uma grave crise financeira (CASTRO, 1992: 86-123).

civilização se relacionou diretamente com o aspecto físico e funcional do meio urbano com a ideologia do período. A família então tinha uma função normatizadora da atmosfera privada e pública com um determinado código moral que buscou preservar sua estrutura.

A partir da análise de sua trajetória é possível notar que alguns aspectos da vida privada de Nelson Rodrigues e a sua vida institucional – reportagens policiais, cartas trocadas com suas leitoras, etc – possuem um papel decisivo na construção do universo dramático de suas obras. Não se tem oportunidade, por conta do conciso propósito do artigo, e intenção, em virtude do recorte definido, de fazer uma análise meticulosa da obra de Nelson Rodrigues, todavia é importante destacar que em suas produções o dramaturgo dá destaque ao indivíduo – deixando as questões coletivas em menor destaque – sublinhando seus desejos, prazeres e desvios de forma aprofundada. Trazendo para cena aspectos do espaço e tempo que vive, suas obras giram em torno da vida cotidiana dos subúrbios do Rio de Janeiro que foram formados ao longo do século XX e, carregando temáticas sensíveis aos preceitos religiosos e aos valores da família enquanto instituição, essas obras foram encaradas como inadequadas à moral e aos bons costumes da época, pois dentro de seu universo rompiam com a regulamentação imposta pelo código moral instituído.

Em um período de efervescência no debate sobre questões sociais, políticas e ideológicas que eram difundidas na música, no teatro, filmes e demais formas artísticas, Nelson Rodrigues, negando-se a evidenciar seu posicionamento político-ideológico em suas peças, o fez nas crônicas que escreveu nos os jornais que trabalhou. Em razão da sua posição política não se mostrar evidente em sua dramaturgia, vamos recorrer às suas crônicas na tentativa de compreender seu pensamento.

Thiago Leite Costa e Carolina Bezerra de Souza desenvolveram um importante trabalho de análise das crônicas que Nelson Rodrigues escreveu entre 1960 e 1970 e as duas dissertações apontam o caráter fortemente antiesquerdista e anticomunista do intelectual em seus relatos. Os ataques que fez às esquerdas e aos comunistas tendiam a cair numa crítica generalizante do movimento e não eram direcionadas a vertentes específicas.

De acordo com Souza (2013:08), além de suas crônicas terem contribuído para a legitimidade do regime militar, Nelson Rodrigues colaborou com o alargamento e fortalecimento da imagem antinacionalista, autoritária e anticatólica associada às esquerdas.

Ao nos determos às crônicas, percebemos que até o fim Nelson manteve sua postura crítica às esquerdas brasileiras, assim como ao socialismo. Em nenhum momento cessou seus ataques, o que o tornou um dos principais intelectuais de combate aos grupos de esquerda, tendo com isso, seu nome facilmente ligado à direita. (SOUZA, 2013: 149)

A autora aponta que o intelectual em questão considerava a defesa de valores nacionalistas e a moral cristã como um meio para proteger a individualidade do homem. Segundo essa perspectiva, a instituição de um modelo socialista de governo ameaçaria a individualidade do ser e, dessa maneira,

a manutenção dos valores tradicionais serviria para salvaguardar a autonomia e a liberdade do indivíduo. Ao empregar personagens caricatos e uma linguagem repleta de ironia, Nelson Rodrigues fez o retrato de uma esquerda burlesca e “a partir de suas crônicas, não atuou somente como narrador dos fatos, mas participou de um debate, se posicionou. Interferiu na sua realidade.” (SOUZA, 2013: 49). Nas páginas seguintes, veremos que o debate que Nelson Rodrigues levanta contra Oduvaldo Vianna Filho segue essa mesma linha de pensamento.

Trajatória institucional de Oduvaldo Vianna Filho

Oduvaldo Vianna Filho, conhecido também como Vianinha, nasceu no Rio de Janeiro de 1936. Filho da jornalista e radio novelista Deocélia Vianna e do dramaturgo, comediógrafo e radialista Oduvaldo Vianna, ambos militantes do PCB, recebeu, desde muito pequeno, influência dos seus pais no que se refere a ocupação profissional e a militância política. Vianinha construiu sua trajetória institucional e seus projetos artísticos alinhados ao compromisso revolucionários até o fim de sua vida, consolidando-se como um dos mais importantes nomes da esquerda cultural brasileira.

Fazendo parte de uma geração de artistas comprometidos em criar projetos voltados a promover mudanças sociais no país, Oduvaldo Vianna Filho defendeu a arte do povo e para o povo, buscando formas de democratizar sua arte e fazer dela um instrumento político. No decorrer de sua trajetória produziu mais de 20 peças, atuou como roteirista de tv, trabalhou como ator de teatro e cinema ganhando o *Prêmio Molière* em 1966, criou a série *A Grande Família* em 1972 e aliou-se a importantes grupos teatrais e organizações culturais do Rio de Janeiro e São Paulo como o *Teatro Paulista do Estudante* (TPE), o *Teatro Arena*, o *Centro Popular de Cultura* da União Nacional dos Estudantes (CPC da UNE) e o *Grupo Opinião* (MORAES, 2000:18). Oduvaldo Vianna se manteve dentro de grupos teatrais engajados durante a maior parte de sua vida, grupos os quais levantaram como objetivo principal tornar as peças teatrais acessíveis à classe trabalhadora para elevar a consciência da mesma.

Oduvaldo Vianna Filho se inseriu em um ambiente de fortes discussões políticas e, alinhando sua ideologia a uma concepção expressamente marxista, fez de sua arte ferramenta de protesto que denunciava os distúrbios de um sistema opressor. Utilizando-se das técnicas do Agit-prop²²², usou suas peças como um instrumento para elevar o pensamento crítico do operariado – abordando temáticas como imperialismo, latifúndio e demais questões concernentes a classe trabalhadora – e empenhou-se em aproximar seus projetos da classe trabalhadora. Pelo caráter conciso do artigo, não

²²² “Agit-prop é a abreviação pela qual ficou conhecido o teatro de agitação e propaganda, que surgiu na Rússia revolucionária a fim de incluir o proletariado no processo de produção cultural. A disseminação de suas “técnicas” pelo mundo ocorreu pela via dos partidos comunistas”. No Brasil, em que pese outras experiências, o movimento é associado à produção cepecista.” (GUINSBURG; FARIA; LIMA, 2009: 18)

pretendemos fazer aqui um estudo detalhado das obras de Vianinha, entretanto podemos aferir, com base na breve exposição de sua trajetória, as ideias que o intelectual se propôs a fixar em suas produções.

O Anticomunismo no Brasil

De acordo com Rodrigo Motta (2000:04), o anticomunismo se estabelece como uma força engendradora por indivíduos que se comprometem a defrontar o comunismo, verbal ou ativamente. Ao longo do tempo esse movimento se configurou como uma corrente determinante nas confluências que marcam o mundo contemporâneo nos seus aspectos políticos e ideológicos. A partir de acontecimentos da Revolução Russa, o temor ao comunismo passou a rondar os grupos que, com projetos heterogêneos em seu interior, fazia do anticomunismo forte ponto de equilíbrio. Esses grupos, em sua maioria, são formados por setores conservadores e capitalistas da sociedade que encaram o comunismo como uma ameaça e forjam mecanismos para frear seus avanços, rotulando e desmoralizando o movimento.

Ainda de acordo com Motta, no Brasil o anticomunismo ganha maiores forças em 1930 com a ascensão do PCB e, com maior potência, a partir da Intentona Comunista em 1935.

Criaram-se, assim, bases para estabelecimento de uma sólida tradição anticomunista na sociedade brasileira, reproduzida ao longo das décadas seguintes através da ação do Estado, de organismos sociais e mesmo de indivíduos, cujo zelo militante levou à constituição de um conjunto de representações sobre o comunismo, um verdadeiro imaginário anticomunista. (MOTTA, 2000: 07)

No processo da Guerra Fria, especialmente entre os anos de 1946 e 1950 quando o PCB é novamente ameaçado e perseguido, essas tensões são intensificadas e a Revolução Cubana de 1959 serve de combustível para as preocupações dos setores anticomunistas que já vinham se mobilizando no Brasil desde os anos 30. A partir de seu processo revolucionário Cuba torna-se o centro da atenção dos EUA que passa a ver a América Latina como uma ameaça e começa a mobilizar mecanismo de espionagem e disseminação do pensamento anticomunista em países latino-americanos.

O crescente surgimento de entidades de esquerda no cenário nacional, a posse de Jânio Quadros à presidência – após sua aparente tentativa de reatar relações com a URSS e a condecoração de Che Guevara – fomentam ainda mais o movimento anticomunista na década de 1960 inserindo marcas profundas no país com o Golpe Militar de 64. Podemos considerar que o anticomunismo, “grosso modo, provêm de três matrizes básicas, quais sejam, cristianismo, mais precisamente catolicismo, nacionalismo e liberalismo” (MOTTA, 2000: 35) e essa corrente consegue reunir setores tanto da direita como da esquerda e, além das já citadas, pode agregar diferentes perspectivas ideológicas contribuindo, dessa forma, para sua facilidade de incorporação de diferentes grupos e seu

consequente fortalecimento.

Debate entre Nelson Rodrigues e Vianinha

O embate entre os dois dramaturgos ocorreu em meio as tensões políticas e sociais da década de 60 e foi publicado no jornal *Brasil em Marcha* em 1961. Um trecho desse debate pode ser acompanhado na biografia *O anjo pornográfico*, escrita por Ruy Castro. Durante a montagem da peça *Pátria o muerte*, que trata da Revolução Cubana, e após a criação de *A mais valia vai acabar, seu Edgar*, obra inspirada nos preceitos teóricos de Brecht²²³, Nelson Rodrigues ironizou o artista escrevendo o artigo intitulado *O cambaxirra da revolução*. Nele, satiriza a postura engajada de Vianinha e critica a utilização da obra como instrumento político, além do título em espanhol, recomendando que o autor lute pelo Brasil e não por Cuba, ou que pelo menos fale em português, associando sua militância “ingênuo” aos seus poucos anos de vida, e continua:

A revolução tem de tudo: sujeitos bestiais que saem por aí bebendo sangue, chupando carótidas, decapitando marias antonietas. Mas há também o que eu chamaria os colibris, as cambaxirras. O Vianinha é justamente a “cambaxirra da revolução”. Tão terno e tão passarinho que não daria um tiro nem de espingarda de rolha. Quando o vejo, a minha vontade é oferecer-lhe alpiste na mão. (apud CASTRO, 1992: 385)

Com o artigo com o título *Aves, galinhas e conselhos (carta a um avicultor)*, Vianinha retruca apontando que enquanto o Brasil passa por um momento de crescente necessidade de reflexão, Nelson Rodrigues se preocupa em narrar fatos e dramas de cunho sexual, construindo “personagens que urram e batem no peito como animais, felizes por não ter de pensar” (CASTRO, 1992:386). Em *Ficções/confissões de Nelson Rodrigues*, de Tiago Leite Costa, consta parte desse artigo:

Acho você sincero como escritor, nunca pondo no papel aquilo que a pressão social exige, escrevendo o que passa na sua cabeça. Você é o que escreve e, talvez por isso, seja bom artista (...). Daí, é claro, sua mui justa indignação quando pichado de reacionário. Reaça, para você, sabe que é reaça, gaba-se disso, tem ânsia de vômito quando vê operário, acende vela para Rockefeller, não assiste a suas peças, não entende de candomblé, nunca ouviu falar no garrincha, usa batina dentro de casa. No seu modesto entender, reacionário é gagá. Gagá é gagá, Nelson. Reacionário é um sujeito ativo, atuante, inteligente, empenhado, engajado que, como você, luta para que suas idéias existam. (...)

Nelson, você está é ficando para trás: por isso botou penas em cima de mim. Sua sinceridade está começando a desbotar. Cada vez mais você quer se saber bom autor:

²²³ Bertold Brecht é um dos teóricos da dramaturgia responsáveis por trazer pro teatro questões de grande envergadura histórica, popular e coletiva. Propondo se afastar do que foi caracterizado como drama até o século XIX – que tem como um de seus pressupostos a intersubjetividade –, seu método coloca o homem não mais com um indivíduo único e singular, e sim como pertencente a um coletivo, distanciando-se, dessa forma, de uma perspectiva individualista e aproximando-se de uma perspectiva social. Essa metodologia rompe com a ideia da “arte pela arte” que, nessa perspectiva, serve para hipnotizar e iludir o expectador que desempenha uma função passiva na qual só observa. Além disso, funciona com ferramenta capaz de produzir uma racionalização cumprindo sua uma função social. (BRECHT, 2005: 78; SZONDI, 2001: 52)

mais e mais autor na opinião dos outros. O programa do Boca de Ouro está repleto desses julgamentos afirmando que você não é o Shakespeare só porque não usa calçãozinho.

Nelson, você está começando a se defender, por isso saiu para o ataque às galinhas. É bom você sair para a discussão. É ótimo, é coisa pensada. Mas você está começando mal, aferrando-se no escolhido, garantindo com pretéritos aplausos recebidos. Está jogando com o que tem de realizado contra o que está por se realizar, ditando cátedra enquanto é tempo com dossiê embaixo do braço, envolvido de uma atmosfera entre papal, de senhor de engenho e de Adhemar de Barros. Você sabe que o projeto de teatro brasileiro que se instalou é irreversível e deixa você longe vários corpos (...). Ao invés de comprar galocha e guardachuva, você quer parar o toró que vem aí. Logo, logo – a continuar assim – você estará escrevendo “A vida como ela foi” no vestusto Correio Paulistano. Dentro da avicultura que lhe é tão cara, logo, você é um falcão com hérnia no poleiro, vestida de noiva (VIANNA, apud FACINA, 2004: 79-80, apud COSTA, 2007: 59)

Mantendo a mesma ironia Nelson Rodrigues responde:

Para um velho como eu (sou realmente uma múmia), é uma delícia discutir com as Novas Gerações. Todavia, há no meu debate com o Vianinha um defeito técnico. Pergunto: - como polemizar com um sujeito que eu trato pelo diminutivo? Sim, como xingar um sujeito que eu próprio chamo, risonhamente, de Vianinha? Mas, se eu tenho os meus escrúpulos sentimentais, o meu jovem inimigo não faz o mesmo. Pelo contrário: - com o furor de um falso Tartarin, ele investe contra mim, contra a minha obra e não deixa pedra sobre pedra. E, agora mesmo, ao redigir estas linhas, tenho que espanar a poeira do meu próprio desabamento. Mas vejam vocês: - ao ler a resposta percebi, subitamente, tudo. Perpetrei, na mais abjeta boa fé, uma gafe hedionda. Sim, ao negar a bestialidade, a ferocidade do teatrólogo, eu o comprometi! Amigos, eu ignorava, sob a minha palavra de honra, ignorava que, todas as tardes, o Vianinha vai para a porta da UNE. E lá, em exposição, faz um sucesso imenso. Posa de sanguinário. Mas, para sustentar esse êxito, tem de parecer bestial, tem de parecer feroz. Seu ar, na porta da UNE, é de fanático sempre disposto a ferrar os caninos na carótida mais à mão. E, de repente, venho eu e digo: “O Vianinha é um Drácula de araque! O Vianinha é a cambaxirra da revolução!”. Então, no seu ressentimento, o Vianinha nega, de alto a baixo, o meu teatro. E por que nega? E simples: - porque eu não faço propaganda política, porque não engulo a arte sectária. Em suma: - o Vianinha queria que o Boca de Ouro parasse a peça e apresentasse um atestado de ideologia. Mas ele quer mais. Não basta o personagem. Exige também do autor o mesmo atestado. A minha vontade é perguntar ao Vianinha: – “Ô, rapaz! Você é revolucionário ou ‘tira’?” (apud CASTRO, 1992: 385- 386)

Os argumentos levantados por Nelson Rodrigues apontam a suposta falta de preocupação com os problemas do povo brasileiro e o caráter propagandístico das obras de Vianinha. Esse último argumento se relaciona com as práticas de *Agit-prop* adotada por grande parte do movimento artístico da esquerda e pelo método brechtiniano tomado por Vianna e se mostra perceptível, por exemplo, na peça *A mais-valia vai acabar, seu Edgar*²²⁴. Oduvaldo Vianna Filho, por sua vez, coloca na

²²⁴ Na peça, Vianinha expõe, através de seus personagens, os problemas que os operários enfrentam diante da superexploração imposta a eles pelos empresários. O operário busca compreender o conceito de mais-valia, lindando também com o conceito de meritocracia e com as imposições do imperialismo norte-americano. Ao retratar a contradição entre trabalhador e patrão, Vianinha utiliza o cômico como recurso de distanciamento entre arte e

centralidade de sua desaprovação a aparente falta de consciência crítica dos personagens de Nelson Rodrigues, que, segundo ele, deveriam atuar como seres racionais diante da conjuntura posta ao invés de terem na base de seu comportamento preocupações puramente sexuais.

A discussão logo se encerra e, ainda que carregada de ironia e alfinetadas, os dramaturgos preservam a consideração que tem um pelo outro. No debate podemos perceber que os dramaturgos não questionam suas competências artísticas e que suas críticas se concentram na forma como a arte é apresentada ao público. Lançar luz a essa discussão se mostra significativo na medida em que nos propomos a ponderar sobre as questões políticas e ideológicas que envolvem o processo de criação, o propósito e a percepção da arte.

Considerações Finais

Oduvaldo Vianna Filho evidencia suas perspectivas político-ideológicas em suas peças teatrais em decorrência do seu alinhamento Partido Comunista Brasileiro (PCB) e seu comprometimento com os métodos do *Agitprop*, que visa a utilização da arte como propagação de concepções políticas. Por outro lado, a ideologia e o posicionamento político de Nelson Rodrigues não se mostram definidos em seu teatro, sendo revelados apenas nas publicações para jornais e esse nesse sentido evidencia, por si mesmo, uma cisão na concepção do fazer teatral dos dois autores.

Podemos perceber, a partir da análise do debate, que o que Nelson Rodrigues denuncia como antinacionalista e propagandista está para além do teatro de Vianinha. Nelson Rodrigues, como aponta Vianinha, está incomodado com o movimento teatral que está se formando no Brasil. O que se evidencia com a discussão dos dois dramaturgos é a tensão que está colocada na esfera do teatro brasileiro – assim como nas demais esferas culturais e políticas – que coloca diferentes perspectivas político-ideológicas, e suas respectivas formas de fazer arte, em confronto.

No contexto das fortes tensões políticas e sociais que percorriam o período aqui estudado, esse embate, assim como muitos que ocorreram no campo cultural, foi travado ampla e abertamente e, por esse motivo é fundamental pensar sobre esses posicionamentos políticos assumidos publicamente e entender o significado que carregam. Não tencionamos aqui apurar a função desempenhada por Nelson Rodrigues na difusão do anticomunismo e por Vianinha na propagação do comunismo em termos quantitativos, para isso seria necessário fazer um levantamento do número de leitores/espectadores que esses intelectuais atingiram em sua época e alcançam até os dias de hoje. Todavia, em decorrência da relevância nacional de cada um, entendemos que esses intelectuais

espectador, para que este seja conduzido pela sua reflexão e não pela emoção, consciente de que está diante de uma ficção (VILLARES, 2014: 5-9). A dramaturgia de Nelson Rodrigues se afasta do método que Oduvaldo Vianna Filho adota em *A mais-valia vai acabar, seu Edgar*, na medida em que está carregada do elemento trágico, elemento esse que envolve o expectador e impele-o a ser levado por suas emoções.

atuaram e atuam no corpo social sendo lidos e ouvidos por uma parcela significativa da sociedade.

A partir da breve investigação aqui apresentada do histórico institucional e artístico e do debate que os dois dramaturgos tiveram, é possível entender o pensamento e as concepções político-ideológicas de Oduvaldo Vianna Filho e de Nelson Rodrigues e depreender o papel que cada um teve na construção do imaginário comunista e anticomunista no Brasil. Fazer a análise dos posicionamentos e narrativas anticomunistas é importante para entender como essas ideias se constituíram ao longo dos anos e nos faz inquirir sobre as motivações que fazem com que esse tema seja fortemente colocado em questão até os dias de hoje, dando abertura a novas possibilidades de pesquisa.

Referências

BERLINK, Manoel Tosta. **O Centro Popular de Cultura da UNE**. Campinas: Papyrus, 1984.

BRANDÃO, Anderson Figueiredo. **O teatro desagradável de Nelson Rodrigues**. Tese de doutorado, Ciência da Literatura, Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

BRECHT, Bertolt. **Estudos sobre teatro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

CASTRO, Ruy. **O anjo pornográfico: a vida de Nelson Rodrigues**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

COSTA, Jeanette Ferreira da. **Deocélia Vianna: uma companheira de viagem**. Funarte, 2006.

COSTA, Jeanette Ferreira da. **Oduvaldo Vianna, filho: filho de peixe... peixinho é**. Funarte, 2006.

COSTA, Tiago Leite. **Confições/ficções de Nelson Rodrigues**. Dissertação de mestrado, Comunicação Social, Departamento de Comunicação Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2007.

FARIA, João Roberto; GUINSBURG, Jacob. **História do teatro brasileiro**, volume 2: do modernismo às tendências contemporâneas. São Paulo: Editora Perspectiva: Edições SESCSP, 2013.

FERNANDES, Nelson da Nóbrega. **O rapto ideológico da categoria subúrbio**. São Paulo: Apicuri, 2011.

FILHO, Oduvaldo Vianna. **A mais-valia vai acabar, seu Edgar**. São Paulo: Expressão Popular, 2016.

GARCIA, Miliandre. “Contra a censura, pela cultura”: A construção da unidade teatral e a resistência cultural (anos 1960). **ArtCultura**. Uberlândia, 14, 25, 2012, 103-121.

GARCIA, Miliandre. A questão da cultura popular: as políticas culturais do Centro Popular de Cultura (CPC) da União Nacional dos Estudantes (UNE). **Revista Brasileira de História**. São Paulo, 24, 47, 2004, 127-62.

- GOLDMANN, Lucien. **A criação cultural na sociedade moderna**. São Paulo: DIFEL, 1992.
- MAGALDI, Sábado. **Nelson Rodrigues: dramaturgia e encenações**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.
- MORAES, Denis de. **Vianinha, cúmplice da paixão**. Rio de Janeiro: Recod, 2000.
- MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Em guarda contra o perigo vermelho**. São Paulo: Perspectiva: FAPESP, 2002.
- MURRER, André Dutra. **A criação do Teatro Paulista do Estudante (TPE), sua inserção e fusão com o Grupo Arena da cidade de São Paulo: conflitos e contradições**. Dissertação de mestrado, Artes Cênicas, Instituto de Artes, Universidade Estadual Paulista, 2017.
- PATRIOTA, Rosangela. **História – teatro – política: Vianinha, 30 anos depois**. Uberlândia: Fenix, 1,1, 2004, 1-18.
- PATRIOTA, Rosangela. **História e historiografia do teatro brasileiro da década de 1970: temas e interpretações**. Baleia na Rede. 9, 1, 2012, 69-91.
- PRADO, Décio de Almeida. **O teatro brasileiro moderno**. São Paulo: Editora Perspectiva. 1996.
- RODRIGUES, Nelson. **Teatro completo de Nelson Rodrigues: peças psicológicas e míticas e tragédias cariocas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.
- ROSENFELD, Anatol. **O teatro épico**. São Paulo: Perspectiva, 1985.
- SOUZA, Carolina Bezerra. **Representações anticomunistas: as esquerdas brasileiras nas confissões de Nelson Rodrigues (1967-1974)**. Dissertação de mestrado, História, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2013.
- SZONDI, Peter. **Teoria do drama moderno [1880-1950]**. São Paulo, Cosac & Naify, 2001.
- VILLARES, Rafael de Souza. **A mais valia vai acabar, seu Edgar: uma revista brechtiana para explicações marxistas**. Cadernos Letra e Ato. 4, 4, 2014, 53-63.
- VOTARELLI, Maura. **40 anos sem Vianinha, intelectual, comunista e dramaturgo da condição humana**. PCB, 2014.

Lavrinhas de São Sebastião: uma fazenda escravista e a formação de Quilombos no Alto Tocantins

*Gleisson Ferreira*²²⁵

Introdução

A microrregião do Alto Tocantins é um ponto de confluência entre os rios “Das Almas”, Maranhão e Bagagem. Área de campo, cerrado e vereda no centro-norte de Goiás. Nessa região, dentro e nas proximidades da antiga Sesmaria Lavrinhas de São Sebastião, desenvolveram-se várias comunidades quilombolas, algumas remontando ao período colonial. (Magalhães, 2004). Nesse aspecto, a presente pesquisa objetiva construir uma investigação sobre as comunidades de Lavrinhas (povoado originado da sede da antiga sesmaria); Porto Leocárdio (no município de São Luiz do Norte); Pombal (no município de Barro Alto); Laguna (no município de Santa Rita do Novo Destino); Tomás Cardoso (no município de Goianésia) e João Borges Vieira, em Uruaçu. Isso devido a todas essas comunidades terem surgido de, ou ligadas, a Lavrinhas de São Sebastião, geográfica e/ou culturalmente.

A região de Lavrinhas foi descrita brevemente por viajantes europeus que falaram de ambiente e sociedade, mas também foi objeto da atenção de brasileiros, alguns ainda pouco conhecidos nos círculos acadêmicos. Entre esses brasileiros está o paulista Carlos Pereira de Magalhães em cuja obra “Cartas de Goiás” registra as particularidades do ambiente, de natureza exuberante, que considerava “um paraíso” (Magalhães, 2004). Registra parte do universo cultural dessas populações, especialmente em relação às comunidades da região de Lavrinhas de São Sebastião. Relata a relação dos indivíduos com a natureza, as relações entre si, sua cosmologia, crenças, modos de fazer e de pensar, pelo que seus escritos são de suma importância para esta proposta de pesquisa.

Lavrinhas talvez tenha sido a maior sesmaria de Goiás, como também a maior e mais produtiva lavra de ouro de Goiás no auge da mineração no período colonial. Na atualidade abriga comunidades em seu limites e proximidades que guardam entre si relações de parentesco e modos peculiares de viver e se relacionar com o ambiente à sua volta, merecedores de uma profunda investigação acadêmica que contribua com a ciência Histórica, a História Ambiental e as ciências

²²⁵ Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás – UFG. Orientador: Professora Dra. Sônia Maria de Magalhães. Contato: glei2016son@gmail.com

humanas, de forma geral. Mas que sobretudo contribua com a valorização dessas comunidades, de seu modo de vida, seu universo cultural... que busque o conhecimento, entre outros, de uma cultura material utilitária já quase extinta ou em vias de desaparecer diante das tecnologias, seja de um artesanato utilitário, seja da manipulação de recursos ecológicos diversos na alimentação, medicina popular e provimento de outras necessidades diárias em tempos passados.

O presente trabalho é fruto da continuidade de uma pesquisa iniciado ainda durante a graduação que se estendeu ao mestrado produzindo a dissertação **História, Memória, Fronteira e Alteridade em Lavrinhas de São Sebastião nas Cartas de Goiás de Carlos Pereira de Magalhães (1918-1925)**. É esse artigo, portanto, um esboço da Tese de Doutorado a se desenvolver a partir das pesquisas realizadas e das futuras pesquisas. A partir delas, a análise da história ambiental e interculturalidades, através das memórias da região de Lavrinhas de São Sebastião sob os conceitos de memória, fronteira e interculturalidade. Utilizando para isso, os relatos coletados in loco de 1918 a 1925 e registrados em cartas que deram origem ao livro “Cartas de Goiás no princípio do século XX”, de Carlos Pereira de Magalhães.

Comunidades negras do Alto Tocantins

As comunidades negras do Alto Tocantins que se desenvolveram nas proximidades de Lavrinhas se reconhecem como quilombolas, assumindo uma identidade a partir de um termo que antes lhes era empregado por estranhos. Para se ter uma ideia do tamanho dessa antiga sesmaria, englobava terras dos atuais municípios de São Luiz do Norte, Santa Rita do Novo Destino, Goianésia e Barro Alto. Todas essas comunidades guardam alguma relação com Lavrinhas de São Sebastião, inclusive de parentesco, referindo-se a Lavrinhas em seus cantos tradicionais. Pelo que imposta saber que íntima relação possa ter havido entre todas essas comunidades e Lavrinhas? Onde, quando e por quê começaram essas relações? Qual o alcance ou profundidade das mesmas?

Para tais comunidades, utilizando a alegoria de um rio, Lavrinhas talvez seja como um grande rio, tributário, às margens do qual foram abertos canais de irrigação, buscando as águas desse grande afluente. Essas águas seriam o curso da história, linear e contínua. O curso das águas deixa marcas no imaginário, na lembrança: as memórias. O curso das águas irriga os terrenos às margens do rio e dos canais e os faz produzir uma cultura de afluência do grande rio tributário.

Situados nos limites e proximidades dessa antiga sesmaria, os povoados em questão distam 250 aproximadamente km da Capital (Goiânia) e 200 km do Distrito Federal. A região de Lavrinhas foi antiga sesmaria, adquirida ainda durante o ciclo do ouro pelo português João Pereira Ribeiro, que encontrou e explorou minas na região com numerosa escravaria (Magalhães, 2004). Com a volta deste

a Portugal, o senhorio passa a seu filho, o Capitão de Conquista Francisco Pereira Ribeiro e, com a morte deste, ao neto, o Alferes Silvestre Pereira Ribeiro, falecido por volta de 1870.

Quilombolas: resistência documentada

Encarregado de fazer a regularização das terras de Lavrinhas, o advogado paulista Carlos Pereira de Magalhães esteve na região e registrou os relatos ouvidos dos moradores entre 1918 e 1925. As memórias coletadas por esse autor dão conta da existência de quilombos dentro das terras de Lavrinhas, relata fugas de escravos e aquilombamento, em um testemunho distante no tempo, que pode atestar reivindicações identitárias atuais na região.

Os relatos que coletou foram registrados em cartas cujas cópias cuidou em salvaguardar, e que nos servirão como fonte para o desenvolvimento de nosso trabalho que objetiva analisar o histórico ecológico-cultural adaptativo da região as memórias, buscando elementos que deem conta de seu arraigamento ecológico (expressão cunhada pelo prof. Dr. Alexandre Martins de Araújo que engloba os mais variados aspectos da dinâmica adaptativa dessas populações ao ambiente) suas visões de mundo e interculturalidades.

A Constituição de 1988 incorporou dispositivos legais que adotaram uma visão humanista dessas comunidades tradicionais (a partir de reivindicações históricas). Nossa proposta de estudo ultrapassa essa questão legal, sendo um esforço que busca catalogar, evidenciar, preservar e/ou divulgar seu patrimônio histórico-artístico-cultural presentes em suas vivências e em suas memórias. Esses aspectos, em conjunto, constituem formas de conhecimento, de pensamentos e fazeres que são elos de ligação do passado com o presente. Essa valorização, reconhecimento, proteção e divulgação são indicativos de um esforço também em favor das novas e futuras gerações.

Para além do exposto, é importante conhecer as intrincadas relações dessas comunidades remanescentes de quilombos de Lavrinhas entre si e nas proximidades. Suas formas de lidar com a natureza, transpor distâncias, relacionarem-se entre si e com outras comunidades, como os Kalunga, hoje em Tocantins, havendo inclusive graus de parentesco nessas comunidades e naquela, citados no RTID de Porto Leocárdio e Pombal, como também na dissertação de mestrado do autor desse artigo.

As evidências apontadas até então pelas pesquisas realizadas durante o mestrado, apontam para uma dinâmica de transposição de grandes distâncias pelos membros dessas comunidades, fosse seguindo o curso de rios como o das Almas, Maranhão, Bagagem e Tocantins; fosse por caminhos e trilhas somente deles conhecidos através das matas, campos, veredas e cerrados. Tal dinâmica pode sua vez permite imaginar (a depender de pesquisa, comprovação ou refutação) que essas comunidades na região e proximidades de Lavrinhas pudessem ter constituído distritos de um grande quilombo

central, ou ao menos uma Confederação Quilombola do Alto Tocantins, formada quiçá com objetivo de proteção mútua.

No início do século XX, Carlos Pereira de Magalhães, advogado paulista que veio para Goiás encarregado de regularizar os documentos das terras da antiga sesmaria de Lavrinhas de São Sebastião (e que as adquiriu em sociedade com o Grupo Monteiro de Barros, usineiros de São Paulo) registrou o histórico de sua ocupação oficial, através de memórias coletadas de seus habitantes, gravando-as em cartas que deram origem ao livro “Cartas de Goiás no princípio do século XX,” publicado postumamente pela editora De Letra em Letra (São Paulo, 2004).

São ao todo 53 cartas remetidas a pessoas diferentes entre os anos de 1918 e 1925. Nelas, o autor descreve: a natureza exuberante da região de Lavrinhas; as festas populares e os costumes locais; os ataques de índios, as fugas de escravos e o aquilombamento; a relação entre homem e natureza e as crenças populares. Descreve personalidades e se encanta com elas. Descreve também a trajetória da regularização das terras, as lutas pela posse, os conflitos de interesse e os riscos que correu.

Quanto ao histórico e dinâmica da ocupação de Lavrinhas, Magalhães informa que o português João Pereira Ribeiro era um homem impiedoso. A partir do depoimento de dona Benedita Maria da Luz, bisneta do português, segundo a qual:

(...) quem primeiro minerou nas terras da fazenda foi o traficante de negro angola, João Pereira Ribeiro, português, que começou com numerosa escravaria no morro do Buriti Queimado. Nesse tempo viajava-se montado em boi, porquanto os morcegos aniquilavam os cavalos. Esse homem era mau, escolhia um negro dobrado, arreava-o e nele montava, calçado de espora. (MAGALHÃES, 2004, p.76)

O autor das “Cartas de Goiás” informa ainda que o “negro angola” Antônio Machado, capataz de Lavrinhas nos tempos do capitão Francisco Pereira Ribeiro - filho do português traficante de escravos- construiu uma casa forte no local denominado “Sítio do Café” na Mata de São Patrício, para se defender de ataques dos quilombolas. (Magalhães, 2004). Informa a existência de quilombolas na Mata de São Patrício, bem como uma revolta de escravizados na fazenda da Prisca, uma senhora “perversa e má”. Por essa ocasião, um grupo de escravos, aliados aos índios Avá-Canoeiros atacou a fazenda, matando brancos e negros que opuseram resistência; fugindo em direção às matas do rio Maranhão. (Magalhães, 2004). Exatamente nas proximidades do rio Maranhão surge a comunidade negra de Pombal, da qual derivam três outras comunidades, Laguna, Tomás Cardoso e João Borges Vieira.

Situada na região centro-norte de Goiás, a região de Lavrinhas [cuja sesmaria media “30 léguas quadradas” (Magalhães, 2004), na microrregião conhecida como Alto Tocantins foi palco de conflitos pela posse da terra que envolveu índios, brancos e comunidades negras. Com terras férteis,

a região abrigava também vegetação de vereda e o chamado “Mato Grosso de Goiás” ou “Mata de São Patrício”, derrubada para integrar o projeto de colonização da CANG durante a chamada “Marcha para o Oeste” que criou, entre outros, o município de Ceres e Goianésia.

O povoado principal que surgiu dessa antiga sesmaria atualmente situa-se, no município de São Luiz do Norte-GO, distante 250 km da capital (Goiânia). Nessa região, além de grandes fazendas, desenvolveram-se comunidades negras que se identificam como remanescentes de escravos/ quilombos (como Porto Leocárdio, Córrego do Luca, Pombal, Zagaia, entre outros).

A partir do exposto, propomos este trabalho que pretende fazer a análise da história e memórias das comunidades quilombolas do Alto Tocantins, já mencionadas, bem como de suas relações com Lavrinhas de São Sebastião; com base em pressupostos da História Ambiental, recorrendo a pesquisas de campo segundo a metodologia da História Oral e lançando mão dos escritos de Carlos Pereira de Magalhães.

Sob o conceito de fronteira, geográfica e cultural, buscamos entender as especificidades de sua formação, ocupação do território e adaptação nele, produzindo um “arraigamento ecológico” (conceito de autoria do professor Dr. Alexandre Martins de Araújo) bem como conflitos decorrentes dessa ocupação; miscigenações e apropriação de saberes indígenas necessários à sobrevivência no ambiente; manifestações culturais, visões de mundo e alteridade, produções artesanais utilitárias, manipulação e manejo de recursos do ambiente a seu favor.

A relevância da pesquisa reside no fato de poder contribuir para desvendar a dinâmica do processo de ocupação de Goiás a partir da região especificada com base na História Ambiental. Ajudará a compreender as transformações gerais pelas quais a região passou: históricas, culturais, econômicas e ambientais diante de interesses de diversos grupos e do governo. Analisará conflitos gerais que se desenvolveram, ressaltando o “agency” dos grupos subalternos ao dar voz às memórias coletadas na região no início do século XX, cujos significados ecoam na atualidade; como as narrativas de ataques indígenas e fugas de escravos e a existência de quilombolas (canhamboras) na Mata de São Patrício. Pontos cruciais para uma sustentação histórica das reivindicações de comunidades remanescentes de quilombo na região, contribuindo assim para a construção da identidade sociocultural dessas comunidades.

Com este trabalho investigativo, pretende-se, ademais, contribuir para o debate historiográfico em Goiás e no Brasil, bem como para a História Ambiental, ampliando os horizontes sobre a produção acadêmica, como contribuição para a história regional sobre as comunidades tradicionais em Goiás, e como forma proporcionar o conhecimento de aspectos ainda pouco explorados da história nacional.

“Dr. Carlos”, como era conhecido em Goiás, é o primeiro (talvez o único) a colher (e registrar) informações e/ou relatos dentro da própria comunidade de Lavrinhas e entre ex-escravos, que dão conta da existência de quilombos naquelas proximidades, nos primeiros anos do século XX. Portanto,

um testemunho distante e diverso (no tempo e no espaço) dos interesses afirmativos da atualidade sobre a questão das identidades/ identificação das comunidades remanescentes de escravos ou quilombo. No que, por isso mesmo, o reforça. Importa analisar os dados históricos, geográficos e cronológicos que podem dar sustentação a essas ações. Afortunadamente, as “Cartas de Goiás” de Carlos Pereira de Magalhães, ao coletar depoimentos, in loco, que dão conta da existência de quilombos na região de Lavrinhas quase um século antes do surgimento de políticas de incentivo a essas ações afirmativas, confere um teor de legitimidade histórica a tais reivindicações.

Considerações Finais

A colonização através da ocupação e exploração do território brasileiro se desenvolveu através do conflito de interesses que contrapunha grupos distintos no tempo e no espaço.

Essa dinâmica em Goiás não foi diferente. O extermínio de populações indígenas; a escravidão dos negros; o desprezo pelos mestiços e a marginalidade de brancos pobres são exemplos dessa problemática que ajudam a entender as visões de mundo, as alteridades e a dinâmica do conceito de fronteira geográfica e cultural; que acaba por constituir também as identidades através dos usos da memória. Dessa forma, nesse trabalho utilizaremos os conceitos de memória, fronteira e interculturalidade para analisarmos as visões de mundo de, e sobre, Lavrinhas de São Sebastião e as especificidades de seu arraigamento ecológico, pelo que importa também uma abordagem com base na História Ambiental.

Em nosso trabalho objetivamos como já dito anteriormente, analisar as especificidades da ocupação das terras de região de Lavrinhas de São Sebastião e arredores por comunidades quilombolas, através de pressupostos da História Ambiental e da metodologia da História Oral. Dessa forma são imprescindíveis os relatos orais sobre a região, tanto através de depoimentos prestados durante nossa pesquisa de mestrado e, a serem prestados pelos habitantes da região; como também através de relatos coletados in loco entre os anos de 1918 e 1925 por Carlos Pereira de Magalhães. Depoimentos estes publicados postumamente, num livro intitulado “Cartas de Goiás no princípio do século XX”, pela editora “De Letra em Letra” (São Paulo, 2004). Livro do qual dispomos desde o ano de 2009.

O livro, composto por 53 cartas nas quais o autor descreve a natureza da região de Lavrinhas e toma depoimentos sobre a descoberta das minas de ouro e a fundação do arraial, descrevendo pormenores da ocupação da região, o ambiente em seu relevo, clima e paisagem; evidencia também os costumes locais suas visões de mundo e seus valores. Toma depoimentos sobre fugas de escravos e a existência de quilombos na região e registra também as crenças populares e a sociedade de

Lavrinhas. Constituindo-se, portanto, em fonte oral de primeira mão, imprescindível para execução a êxito de nossa proposta.

Dispomos de relatos já coletados pelo autor desse projeto durante sua graduação e mestrado. Sendo necessários outros depoimentos complementares no decorrer da pesquisa, não nos constituirá dificuldade, pois em se tratando de memórias, em tais comunidades, a tradição oral é cultivada e preservada, além de que por todo um contexto cultural, também pela ausência da alfabetização dos mais velhos.

A memória, ao estabelecer as identidades estabelece também as alteridades e pode ser nesse sentido uma memória de fronteira ao estabelecer limites nem sempre fixos, móveis no tempo e no espaço.

Assim, buscamos compreender Lavrinhas como fronteira geográfica e cultural, o que nos proporciona a possibilidade de uma análise também do aspecto intercultural na fronteira geográfica.

Embora vinculado ao passado de escravidão a questão dos quilombos como elemento de resistência passa à memória e se reflete no presente na região de Lavrinhas, através das reivindicações atuais de seus remanescentes. Nesse sentido, nossa pesquisa se justifica e mostra a necessidade de outras pesquisas acadêmicas que possam ampliar o conhecimento sobre a dinâmica da ocupação de Goiás e o protagonismo dos homens e mulheres que foram capazes de desafiar o poder colonizador em busca de sua liberdade. Convém-nos, portanto, analisar a região de Lavrinhas; seus grupos sociais, visões de mundo e manifestações culturais não somente a partir da territorialidade, senão também e principalmente como conceito cultural envolvido em relação espaço temporal com o outro que o criou as especificidades de sua memória coletiva; sendo imprescindível para nós, portanto, o conceito de fronteiras.

Referências

ARAÚJO, Alexandre Martins. **Suleando lugares: arraigamento ecológico nos quilombos de Pombal e Porto Leocárdio, em Goiás**. Goiânia, 2019

BURKE, Peter. “**História como memória social**”. In: *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CATROGA, Fernando. **Os passos do homem como restolho do tempo: Memória e Fim do Fim da História**. Coimbra: Almedina, 2009.

CURADO, Ramir. **A participação dos bandeirantes na fundação de cidades goianas em função do ouro**. *Revista Sapiência: Sociedade, Saberes Práticas Educacionais*, Goiânia, v.10, n.4, p. 1-8, nov., 2021. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/sapiencia/article/view/12555>. Acesso em 11 mai. 2023.

FREITAS, Sonia Maria de. **História Oral: Possibilidades e procedimentos**. 2º Ed.. São Paulo: Associação Editorial Humanistas, 2006.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

JULIO, Suelen Siqueira. “**Mulheres indígenas na América Latina colonial**”. **XXVIII Simpósio Nacional de História: Lugar dos Historiadores: velhos e novos desafios**. Florianópolis-SC. 27 a 31 de jul. 2015

LE GOFF, Jacques. “**Memória**”. In: **História e Memória**. Campinas: Ed. UNICAMP, 1994.

LEENHARDT. **Fronteira, Fronteiras Culturais e Globalização**, in: Martins, Maria Helena (Org.). **Fronteiras Culturais**. Brasil-Uruguaia-Argentina. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002

MAGALHÃES, Carlos Pereira de. **Cartas de Goiás**. São Paulo: De Letra em Letra, 2004.

MARINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano**. São Paulo: Contexto, 2009.

NORA, Pierre. Projeto em História nº 10 revista do programa de estudos pós-graduados em História e do departamento de História. **Entre Memória e História**. A problemática dos lugares. Tradução: Yara Aunkoury. PUC/SP. Proj. História. São Paulo. Nº 10. p. 1-178. Dezembro/93.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e Cultura: Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea**. 6º ed.. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

PÁDUA, José Augusto. **As bases teóricas da História Ambiental**. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 24, n. 68, p. 81-101, 2010.

PÁDUA, José Augusto. **Um Sopro de Destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista (1786-1888)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

Liberdade de consciência e de crença e o Ensino Religioso sob uma perspectiva pluralista

Dianalina Pelegrine Gomes²²⁶

Introdução

Ao discutir-se temas relacionados a educação e a religião no Brasil, dificilmente seria possível estabelecer uma abordagem cuja introdução da pesquisa não perpassasse pela atuação, e por que não dizer, pela hegemonização católica percebida neste meio, nos períodos referentes a colonização do território brasileiro, período imperial, no qual a Igreja católica e o Estado mantiveram uma relação de cooperação, sendo a Igreja subordinada ao poder temporal, e nas primeiras décadas da república, sendo esta última, marcada pela separação legal entre as esferas religiosa e secular por meio do decreto 119A²²⁷ presente na primeira constituição republicana, em vigor a partir de 1891.

Após a separação entre a Igreja e o Estado, no plano educacional houveram várias tentativas de adaptação e organização da educação escolar para que esta pudesse atender melhor as demandas inerentes ao novo sistema de governo que pretendia aumentar o alcance do ensino escolar para um público mais numeroso já que

Além da influência ideológica da Igreja Católica que norteava a educação brasileira, é importante considerar que esta, também era marcada por uma elitização extrema, pois o índice de analfabetismo entre pessoas maiores de quinze anos beirava sessenta e cinco por cento e o acesso aos níveis posteriores ao ensino primário, de quatro anos de duração, ocorria por meio de um “pente fino” que favorecia as classes mais abastadas (BUCHOLZ; DERISSO, 2020: 669).

Em meio as transformações ocorridas em relação ao ensino na república, na tentativa do alargamento em busca de maior abrangência educacional ocorreu ainda, mesmo que de maneira gradativa nos documentos referentes a educação, um paulatino distanciamento da esfera educacional em relação ao meio religioso, ao menos no que diz respeito a dominância católica, abrindo espaço para a presença de novas doutrinas, as quais poderiam ser abordadas no meio educacional.

Diante deste contexto pretendemos abordar nesta produção uma breve discussão a respeito da trajetória do Ensino Religioso na legislação brasileira até os dias atuais, tendo como proposta central

²²⁶ Mestranda em História (PPPGHIS-UEG). E-mail: dianapelegrinepba@gmail.com. Orientador: Prof. Dr. André Luiz Caes.

²²⁷ O Decreto 119-A assinado pelo presidente Manoel Deodoro da Fonseca, proíbe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa e consagra a plena liberdade de cultos.

a relação entre as novas diretrizes propostas pela Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e a perspectiva pluralista adotada por esta nova normatização do ensino que busca oferecer aos discentes, maior possibilidade de compreensão a respeito das religiões, possibilitando uma convivência mais respeitosa entre os diferentes credos presentes na sociedade.

Panorama Histórico do Ensino Religioso no Brasil

O primeiro documento a trazer em seu texto as normatizações para a forma como deveria ser conduzida a educação brasileira foi a lei n° 4024/ 61²²⁸ popularmente conhecida como Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, foi sancionada em 1961 e traz em seu artigo 97 a definição do ensino religioso em caráter facultativo

Art. 97. O ensino religioso constitui disciplina dos horários das escolas oficiais, é de matrícula facultativa, e será ministrado sem ônus para os poderes públicos, de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada por êle, se fôr capaz, ou pelo seu representante legal ou responsável.

§ 1º A formação de classe para o ensino religioso independe de número mínimo de alunos.

§ 2º O registro dos professores de ensino religioso será realizado perante a autoridade religiosa respectiva (BRASIL, 1961 *apud* BUCHOLZ; DERISSO, 2020:673).

O caráter facultativo dado ao Ensino Religioso confere à LDBEN de 1961 o caráter de laicidade do ensino previsto na constituição, ao passo que defende que o conteúdo seja tratado de acordo com a confissão religiosa do discente ou de seu responsável legal, prezando neste caso, pela liberdade religiosa, contudo, é importante frisar que esta diretriz estipulava o registro docente perante uma autoridade religiosa, o que significa dizer que a era imprescindível, para o exercício da docência, uma profissão de fé que seguisse regras institucionalizadas, assegurando a aplicação de um ensino religioso com um certo grau de confessionalidade, mesmo que por lei, o estado e por consequência a educação tivessem a garantia de laicidade previstas na constituição.

A garantia da confessionalidade e da prática religiosa nas escolas, como desejo dos dirigentes da pátria explicitou-se pelo decreto-lei 869 de Setembro de 1969, que ao incluir a Educação Moral e Cívica entre as disciplinas obrigatórias aos discentes, estipulava em seu artigo 2º que a finalidade da educação moral e cívica é “a defesa do espírito democrático através da preservação do espírito religioso, da dignidade da pessoa humana e do amor a liberdade, sob a proteção de Deus” (BRASIL, 1969). Neste sentido a lei garantia o ensino de caráter confessional de maneira obrigatória respeitando

²²⁸ A primeira LDB (LEI 4024/61) foi publicada em 20 de dezembro de 1961 pelo presidente João Goulart, quase trinta anos após ser prevista pela Constituição de 1934. O primeiro projeto de lei foi encaminhado pelo poder executivo ao legislativo em 1948, foram necessários treze anos de debate até o texto final.

a premissa de laicidade do estado, entretanto, privava o discente de optar por não estar ligado a uma religião, o direito a não praticar uma determinada doutrina religiosa, não era observado.

A respeito do Ensino Religioso, a LDB 5692/71 disserta apenas que a disciplina comporá o quadro de horários comum da unidade escolar e continuará sendo ministrada em regime facultativo em respeito a opção religiosa de cada discente, configuração semelhante pode ser notada na atual lei que regulamenta a educação no Brasil, a LDB 9394/96 de Dezembro de 1996, a qual manteve o ensino facultativo do conteúdo de ensino religioso e sua incorporação ao currículo comum das unidades educativas, o que abriu espaço para discussões em relação a possíveis discrepâncias entre o que é determinado por lei e o que é praticado nas escolas, em artigo intitulado “*O ensino religioso nas escolas públicas estaduais de Aparecida de Goiânia: Entre discursos e práticas*” publicado em 2013. Evely Adriana de Lima Lopes versa sobre a aplicação do que a LDB propõe para o ensino religioso nas escolas públicas da cidade goiana, nesta publicação a autora aferiu por meio de entrevistas com professores de ensino fundamental da rede pública que na maioria das escolas os alunos não são informados da possibilidade de não estarem presentes durante a aplicação do conteúdo de ensino religioso se assim preferirem, o que demonstra a omissão dos docentes quanto ao texto da lei.

A autora aponta que entre os motivos citados pelos docentes entrevistados para a omissão desta informação aos alunos estão:

em primeiro lugar, por serem crianças na primeira fase do ensino fundamental e, portanto, não devem ficar soltas sozinhas no pátio. Em segundo, pelo interesse em difundir determinada doutrina entre os alunos [...] Ora, o educador tem uma ascensão moral sobre os educandos. Sua postura, seus exemplos e suas opiniões podem adquirir um padrão rígido de conduta para crianças e adolescentes. Logo, os educandos são vulneráveis a esse tipo de doutrinação religiosa (LOPES, 2013:5)

Evely Adriana Lima Lopes dá a entender que o modo de aplicação do ensino religioso nas escolas públicas, que segundo ela ao invés de atender a perspectiva pluralista e austera proposta pela LDB 9394/96, opta por omitir aos alunos o caráter facultativo do mesmo, mostrou-se território propício para uma doutrinação religiosa, em certa medida velada, na qual os alunos recebem influência religiosa docente ao invés de aprenderem sobre as religiões, reforçando o aspecto de pluralidade e respeito, caminho este que como veremos adiante, fora pretendido pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional em vigência atualmente.

As disposições expressas na LDB que está em vigência atualmente não trazem especificações sobre o modelo de Ensino Religioso a ser lecionado nas escolas, em relação a esta disciplina a Lei de Diretrizes e Bases traz, em seu artigo 33, as seguintes definições

Art. 33. O ensino religioso, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo oferecido, sem ônus para

os cofres públicos, de acordo com as preferências manifestadas pelos alunos ou por seus responsáveis, em caráter:

I – confessional, de acordo com a opção religiosa do aluno ou do responsável, ministrado por professores ou orientadores religiosos preparados e credenciados pelas respectivas igrejas ou entidades religiosas; ou

II – interconfessional, resultante de acordo entre as diversas entidades religiosas, que se responsabilizarão pela elaboração do respectivo programa (BRASIL, 1996).

As orientações expressas neste artigo, apesar de abrangentes e permissivas, no sentido de oferecer ao discente ou responsável o direito de escolha sob qual a perspectiva a ser adotada em relação ao ensino dos conteúdos, ao trazer em suas orientações a abordagem confessional e interconfessional como modelos a serem seguidos, vai de encontro ao disposto no artigo 33 da constituição de 1988 que define o ensino religioso como facultativo, ao passo que reafirma este como disciplina comum ao horário normal da unidade de ensino em sua fase fundamental, contudo declara “assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo” (BRASIL, 1988).

Embora estejam vedadas pela constituição quaisquer formas de proselitismo religioso e garantida a liberdade de culto e crença, os regimes confessional e interconfessional propostos na Lei de Diretrizes e Bases, bem como a preferência das escolas por professores praticantes de um determinado credo religioso implica na abordagem tendenciosa dos conteúdos pelo professor, que tende a dar mais ênfase aos temas condizentes a própria religião, enquanto aborda superficialmente os conteúdos relacionados a religiões alheias a sua confissão de fé, deixando de demonstrar aos dissidentes o quão variada e plural é a prática devocional e a cultura brasileira.

O Parâmetro Curricular Nacional para o Ensino Religioso

Na tentativa de atender às demandas de variedades religiosas presentes na sociedade brasileira foi criado em 1997, o Parâmetro Curricular Nacional para o Ensino Religioso, o PCNER²²⁹ que teve como estratégia a mudança na concepção do termo religião para que se permitisse maior abrangência dos conteúdos e fosse possível destacar a pluralidade religiosa presente no Brasil, dando ao ensino religioso um caráter de maior cientificidade, “substituíram o sentido tradicional de religião, que é “religar” a Deus para o sentido de “reler”, ou seja, religião no sentido de releitura” (TOLEDO; AMARAL, 2007:4)

A mudança no entendimento do conceito de religião indicando este como releitura transformou também o enfoque do Ensino Religioso que deixou de olhar para o aspecto doutrinal e voltou-se para os aspectos fenomenológicos da religião, deste modo o Ensino Religioso passou a ter

²²⁹ Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso – é um documento elaborado com o objetivo de sustentar a substituição do artigo 33 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional brasileira que versa sobre o Ensino Religioso nas Escolas Públicas.

um caráter secular, baseando-se da sociologia, história, filosofia e antropologia da religião para a construção do conhecimento

Dessa forma, o ensino religioso seria admitido como área de conhecimento, ao lado de outros saberes que compõem o currículo escolar, e instituído como disciplina do sistema educacional que possui objeto de estudo específico: fenômeno religioso; conteúdo próprio: conhecimento religioso; tratamento didático: didática do fenômeno religioso. (TOLEDO; AMARAL, 2007:4)

A BNCC e a regulamentação do Ensino Religioso na atualidade

Seguindo a perspectiva apontada pelos autores supracitados a nova BNCC, adotada em 2018, quanto ao ensino religioso, enfatiza o caráter identitário prezando pela austeridade o respeito entre os pares e a convivência pacífica em sociedade para os primeiros anos do ensino fundamental eixos temáticos que objetivam para os alunos, o reconhecimento de si e do outro e a importância deste processo para a construção da identidade

A percepção das diferenças (alteridades) possibilita a distinção entre o “eu” e o “outro”, “nós” e “eles”, cujas relações dialógicas são mediadas por referenciais simbólicos (representações, saberes, crenças, convicções, valores) necessários à construção das identidades. Tais elementos embasam a unidade temática Identidades e alteridades, a ser abordada ao longo de todo o Ensino Fundamental, especialmente nos anos iniciais. Nessa unidade pretende-se que os estudantes reconheçam, valorizem e acolham o caráter singular e diverso do ser humano, por meio da identificação e do respeito às semelhanças e diferenças entre o eu (subjetividade) e os outros (alteridades), da compreensão dos símbolos e significados e da relação entre imanência e transcendência (BRASIL, 2018:438)

Ao compreender os fenômenos de imanência e transcendência presentes na religião de maneira geral os alunos passam a ter contato com a matriz da experiência religiosa, dando sentido aos aspectos até então incompreendidos no que tange ao processo de finitude e morte. A atribuição de significado a morte aplicada por meio da transcendência torna-se o caminho para a compreensão do modo com que a sociedade formulou o conceito de sacralidade, bem como apresenta aos discentes em fase inicial de ensino a dimensão do sagrado, a compreensão do sagrado propicia posteriormente o entendimento sobre a importância de rituais e práticas religiosas em sentido devocional, de tal modo que ao passar por esse processo de formação, o aluno torna-se um cidadão consciente da formação do campo religioso de maneira geral e por consequência entende a necessidade de respeito às representações religiosas distintas

Com os eixos temáticos do ensino religioso voltados a esta percepção de alteridade entre os discentes a partir do reconhecimento de si próprios, percebendo semelhanças e diferenças que passam a ser respeitadas por meio da convivência diária no ambiente escolar, a sala de aula coloca-se como ambiente de primeira importância na formação de uma sociedade cuja tolerância religiosa é sempre

buscada em nome do pluralismo religioso, desta maneira a sala de aula converte-se no local de gestação do pluralismo para as novas gerações, haja vista que segundo Peter Berger “Pluralismo é uma situação social, na qual pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidades, vivem juntas pacificamente e interagem amigavelmente” (BERGER, 2017:20)

A escola proporciona este ambiente de interação social e de equidade entre o alunado e por isso coloca-se como ambiente propício a concepção pluralista já que “ para que o pluralismo desencadeie sua plena dinâmica deve haver conversação constante, não necessariamente entre iguais mas prolongada no tempo e cobrindo uma ampla variedade de temas” (BERGER, 2017:20). O ambiente de discussão formado na sala de aula permite que os alunos conheçam novas perspectivas e se reconheçam enquanto atores sociais formando concepções próprias a respeito do mundo em que atuam, principalmente no aspecto sócio-cultural e religioso.

Outra unidade temática presente na BNCC que merece atenção trata das manifestações religiosas compreendendo ritos, símbolos territórios espaços e a presença de lideranças religiosas a justificativa deste eixo temático destaca

Esse conjunto de elementos (símbolos, ritos, espaços, territórios e lideranças) integra a unidade temática Manifestações religiosas, em que se pretende proporcionar o conhecimento, a valorização e o respeito às distintas experiências e manifestações religiosas, e a compreensão das relações estabelecidas entre as lideranças e denominações religiosas e as distintas esferas sociais (BRASIL, 2018:439)

Esta normatização procura valorizar de maneira integral a colcha de retalhos que é o sistema de crenças no Brasil a medida em que busca tratar, para além do respeito a ritos e símbolos religiosos, seus líderes e espaços de atuação, também valorização das manifestações religiosas enquanto elemento cultural do povo brasileiro, ao passo que traz a tona a possibilidade de reflexão a respeito das diferentes experiências religiosas, que sob perspectiva pluralista, admite a existência destas experiências tanto por meio da religião quanto fora dela, como traz Daniele Hervieu-Leger “ É perfeitamente possível crer em Deus de maneira não-religiosa, em nome da iluminação oriunda de uma experiência mística, da clareza nascida de um contemplação estética ou da convicção surgida de um engajamento ético” (HERVIEULEGER, 2008:26).

Seguindo esta formulação proposta por Hervieu-Leger, é possível dizer que ao abordar a experiência religiosa como parte integrante do eixo temático sem definir explicitamente esta experiência como sendo de grupo ou individual, institucionalizada ou desinstitucionalizada a BNCC amplia sua abrangência em relação ao trato com o sistema de crenças presentes na sociedade quando permite a inserção daqueles que “creem sem pertencer”²³⁰ a uma religião específica no espaço de

²³⁰ Expressão utilizada por Daniele Hervieu-Leger para tratar aqueles que escolhem a crença em um ser metafísico, porém não se sentem parte de uma comunidade religiosa ou instituição, mas que assim como os que pertencem a um grupo definido, também são parte importante da malha religiosa na modernidade

discussão escolar, deste modo estes grupos “que reivindicam para si sua autonomia de sujeitos que creem formando grupos que trocam e validam mutuamente suas experiências espirituais (HERVIEU-LEGER, 2008) passam a compor o ambiente de reflexão escolar de maneira a trocar experiências e construir conhecimento junto daqueles que optam por seguir uma doutrina religiosa institucionalizada.

De igual importância mostra-se o reconhecimento das lideranças religiosas enquanto figuras públicas atuantes e também na difusão de ritos, doutrinas, compondo uma função de mantenedor ético e organizacional no seio de determinada representação religiosa, não somente nos momentos específicos de culto, este eixo temático compreende o líder religioso em sua totalidade, seja ele um representante dotado de carisma institucional ou individual, sacerdote ou simplesmente um líder espiritual e o modo com que as ações destes líderes são capazes de influenciar aspectos da esfera de vida secular, tais como política e economia, educação, saúde e até mesmo meio ambiente.

Desta forma o reconhecimento dos ritos, símbolos, a reflexão sobre os mitos, o respeito aos espaços religiosos, bem como a percepção da influência de que é capaz a religião em nossa sociedade desde a mais tenra idade influencia diretamente na capacidade de percepção de que

Ela [a religião] permanece [presente na sociedade] e frequentemente exhibe 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, 1999:9)

Embora não seja nossa intenção discutir a presença ou não da religião nas esferas de decisão no que tange a determinação dos rumos de nossas vidas como discute Rubem Alves, cabe esclarecer que mesmo que esta tenha se mantido ao largo da ciência a partir da modernidade, há uma presença cada vez maior de representantes públicos que tem levado sistematicamente os preceitos religiosos para suas bancadas afim de tomar suas decisões, a respeito dos rumos do país, pautados em sua formação religiosa, por tanto, é inegável o fortalecimento da esfera religiosa a frente do poder público, neste sentido, pode se afirmar que a religião é parte efetiva das decisões públicas em nossa época, sendo assim, ao apresentar um texto de caráter pluralista e que preconiza o aprendizado dos alunos, levando em consideração as várias esferas componentes do campo religioso brasileiro, suas raízes, espaços de atuação e cultura dentro da sociedade a BNCC para o ensino religioso procura preparar o aluno para o desenvolvimento de um censo crítico mais apurado, no que se refere a disputa por espaço entre os representantes religiosos no governo e na sociedade como um todo.

Outro aspecto a ser valorizado sobre essa nova perspectiva adotada na BNCC é o trato das religiões como elementos constituintes da sociedade de maneira equivalente sem optar necessariamente por dar maior ênfase a uma religião específica como ocorrera em textos anteriores

referentes a educação e ao ensino religioso que valorizavam as religiões de maior quantidade de praticantes, a nova concepção adotada pela Base Nacional Comum Curricular a muito distanciou-se da concepção referente a igreja como parceira do estado e mantenedora da ordem social, presente nas próprias Leis de Diretrizes e Bases adotando uma postura que trata a religião como parte integrante da cultura nacional, devendo ser por tanto, estudada, discutida, compreendida e respeitada como tal.

Visão da BNCC sobre mitos e pessoas sem religião

A terceira unidade temática tem como título crenças religiosas e filosofias de vida, nela

são tratados aspectos estruturantes das diferentes tradições/movimentos religiosos e filosofias de vida, particularmente sobre mitos, ideia(s) de divindade(s), crenças e doutrinas religiosas, tradições orais e escritas, ideias de imortalidade, princípios e valores éticos (BRASIL, 2018:439)

No entendimento da nova Base Nacional Comum Curricular, os mitos são um dos elementos que compõe a estrutura das religiões por se tratarem de tentativas alegóricas de explicação da gênese do mundo, este apresenta uma relação entre a existência concreta e a divina, que se apresenta de maneira simples, porém rica em simbolismos e acontecimentos nos quais seres transcendem a materialidade aparecem como criadores do mundo conhecido, como que em um processo dialético, mito, rito e símbolos se juntam dando sustentação a crença, descomprometida em relação a comprovação mas que faz se repleta de sentido, com o passar do tempo este conjunto se cristaliza formando a tradição, inicialmente oral e posteriormente documentada em forma de texto que no decorrer do processo acabam embasando as doutrinas ao serem estudadas e interpretadas por um determinado grupo e transmitidas aos demais que por meio delas norteiam suas vidas aplicando códigos éticos gestados em meio processo de formação da religião que definem a noção do certo e errado e por consequência tem do cumprimento ou não deste código tem se a ideia de salvação que rege a vida em sociedade daqueles que creem.

Para além dos valores religiosos, a BNCC cita ainda como destaque para esta unidade temática, as filosofias de vida ancoradas em princípios não religiosos

Pessoas sem religião adotam princípios éticos e morais cuja origem decorre de fundamentos racionais, filosóficos, científicos, entre outros. Esses princípios, geralmente, coincidem com o conjunto de valores seculares de mundo e de bem, tais como: o respeito à vida e à dignidade humana, o tratamento igualitário das pessoas, a liberdade de consciência, crença e convicções, e os direitos individuais e coletivos (BRASIL, 2018:439)

Ao definir as “filosofias de vida” citadas a Base Nacional Comum Curricular para o Ensino Religioso, fala em pessoas “sem religião” expressão interessante para a nossa discussão no contexto

pluralista do qual tratamos, a pessoa sem religião aqui pode representar de maneira mais literal o crer sem pertencer discutido no Peregrino e o Convertido da autora francesa Daniele Hervieu-Leger que acredita em uma divindade mas prefere não estar conectado a uma comunidade religiosa específica, na qual está ligado a dogmas, formas de culto e concepções rígidas de expressão da sua religiosidade.

E também pode referir-se simplesmente à aqueles que não tem como parte de sua formação social, a crença no metafísico, neste último está o maior avanço da BNCC em relação a sua concepção pluralista, já que mesmo sofrendo várias transformações ao longo da história, tais como a laicização, a democratização²³¹ do ensino, as diretrizes da educação e principalmente da educação religiosa não haviam apresentado margem para a presença do discurso filosófico não religioso no campo educacional, dito de maneira mais simples as transformações pelas quais o Ensino Religioso tem passado ao longo dos anos, afim de adaptar-se as novas demandas da sociedade não abriam espaço para a percepção de mundo daqueles que não creem em uma divindade criadora, os ateus, ao abrir esta brecha a BNCC recomenda, ao menos em seu texto original a criação de um ambiente plural durante a aplicação dos conteúdos de Ensino Religioso, prevendo a equidade de condições entre todas as esferas religiosas componentes da sociedade brasileira.

Porém apesar de abrir espaço para a formação de um ambiente que incentiva o pluralismo e a efervescência de ideais que culminem na educação voltada para o respeito a liberdade de crença e a tolerância religiosa a Base Nacional Comum Curricular deixa claro para os responsáveis da montagem do plano de curso da disciplina que o que está descrito no texto do documento referente a BNCC para o Ensino Religioso são apenas sugestões e que os agrupamentos dos eixos temáticos da maneira como estão dispostos não devem ser tomados como modelos rígidos para o desenvolvimento do currículo.

Autonomia do professor de Ensino Religioso

Deste modo, o professor ou a própria escola tem autonomia para definir qual melhor modo aplicar na condução da disciplina, com isso retornamos a discussão proposta por Evely Adriana de Lima Lopes sobre a aplicação dos conteúdos de ensino religioso em sala de aula, desta vez não para questionar o modo com que este está sendo ministrado mas para ressaltar a postura a ser assumida pelo professor em um ambiente que presa pela manutenção da concepção pluralista da religião.

“A escola, por sua natureza histórica, possui dupla função: trabalhar com os conhecimentos humanos sistematizados, historicamente desenvolvidos e acumulados; e criar novos conhecimentos” (ROCHA 2016:90). A criação de novos conhecimentos perpassa pelo trabalho com o conhecimento

²³¹ A democratização da educação faz referência a um processo impulsionado pelos sujeitos da educação, professores e professoras, estudantes e pais e mães de família, e suas organizações sindicais e sociais, para participarem na condução da educação.

já adquirido ao longo do tempo, meio pelo qual a escola possibilita a discussão a respeito do que já se sabe, abrindo espaço para novas concepções, que neste caso não objetivam a formação de novos sistemas de crença mas sim, o aprofundamento nas discussões a respeito dos sistemas já existentes e por meio deste aprofundamento seja gestada uma sociedade pautada no respeito e na tolerância para isso

É mister que o Ensino Religioso cultive a reverência, ressaltando, através da alteridade, que todos são irmãos, que compartilham a mesma realidade e o mesmo espaço, com mútua responsabilidade sobre este, sobre si mesmos e sobre os outros. Dessa forma, a sociedade poderá se conscientizar de que atingirá seus objetivos desarmando o espírito, mente e corpos e se empenhando, com determinação, pelo entendimento mútuo (ROCHA 2016:90).

O professor é parte importante deste processo de discussão e produção do conhecimento para que se possa alcançar o objetivo de ter uma convivência pacífica e uma prática da religião de modo consciente pela sociedade. Cabe ao professor compreender esta pluralidade religiosa e a partir do tema apresentado mediar as discussões entre os próprios alunos a respeito da compreensão destes sobre a importância de ritos, mitos, concepção de salvação, transcendência e os demais aspectos religiosos, até chegarem a compromisso cognitivo (expressão de Berger) a respeito destes temas que leve a convivência harmoniosa entre o alunado. Enquanto conduz as discussões o docente tem a função de analisar os comportamentos apresentados na sala orientando quando estes não estiverem em consonância com o que se espera de uma sociedade pluralista pois,

O professor vivencia diretamente com os alunos em sala de aula, o processo pedagógico, sendo capaz de perceber os hábitos cotidianos pessoais, equívocos, sentimentos de inferioridade e isolamento, incertezas e intolerâncias, podendo então realizar as intervenções necessárias para que os alunos desenvolvam suas habilidades e transformem os saberes e conhecimentos em práticas de vida (CUNHA; BARBOSA, 2011:172)

Assim, a partir de seu papel como mediador, o professor deve ainda observar e direcionar o processo de contaminação cognitiva que ocorre em meio aos diálogos para que os alunos não sejam levados a pura relativização e cheguem a conclusão de que tudo é válido, tratando o espaço religioso sem a devida atenção e respeito. Em resumo, deve agir como explanador do saber já produzido, conduzindo os discentes através da imersão aos conteúdos, abrindo espaço para que os discentes reconheçam a formação de suas respectivas religiões enquanto são apresentados ao rico espaço cultural representado pelas religiões no Brasil.

Considerações Finais

Ao partir de um panorama histórico sobre a legislação educacional que rege o Ensino Religioso, fez possível compreender o caminho vivenciado até aqui. De um estado laico em teoria, mas com crenças católicas profundamente arraigadas até uma educação direcionada por documentos que valorizem a pluralidade de religiões no Brasil dentro da sala de aula.

Além disso, o estudo apresenta a relevância da intervenção do professor na mediação das discussões referentes à essa pluralidade, apresentando aos estudantes outras religiões e vivências religiosas. E esse papel se faz ainda mais essencial ao perceber sentimentos de inferioridade, isolamento, práticas de intolerância, equívocos em relação ao entendimento dos conteúdos, onde o professor equilibra é capaz de dar equilíbrio as dissonâncias apresentadas em sala de aula, seja na firmeza das convicções apresentadas pelos alunos, ou até mesmo na disparidade numérica entre os adeptos de cada religião representada em sala.

Ao ser esse ponto de equilíbrio, o professor pode inculcar em seus alunos o sentimento de igualdade de condições, de maneira a superar tanto as questões que levam ao sentimento de superioridade dos mais numerosos, quanto o de inferioridade dos menos numerosos, ao passo que estabelece paralelos entre os sistemas de crença existentes que levem os alunos a perceber estes sistemas e a si próprios como equivalentes. Assim, a medida em que se define as bases do ensino religioso, preconizando a gênese dos sistemas de crença, tradição, cultura e outros aspectos sociais dos quais a religião faz parte, documentos normatizares como a BNCC definem que o caminho a ser seguido para o Ensino Religioso é o da igualdade e liberdade de crença.

Referências

ALVES, R. **O que é religião, Coleção primeiros passos.** Loyola, 15^o edição, 1999.

BERGER. P. L. **Os múltiplos altares da modernidade, rumo a um paradigma da religião numa época pluralista.** Petrópolis, Rio de Janeiro; Vozes 2017.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.** Diário Oficial da União, Brasília, DF, 5 out. 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 7 abr. 2023.

BRASIL. **Lei n. 869, de 12 de setembro de 1969.** Dispõe sobre a inclusão da Educação Moral e Cívica como disciplina obrigatória. Diário Oficial da união, Brasília, DF, 15 set. 1969. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto-Lei/19651988/Del0869.htm. Acesso em: 10 maio. 2023.

BRASIL. **Lei n. 4.024, de 20 de dezembro de 1961.** Fixa as diretrizes e bases da educação nacional. Lei de Diretrizes e Bases da Educação-LDB. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 27 dez. 1961. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L4024.htm. Acesso em: 4 maio 2023.

BRASIL. **Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996.** LDB: Lei das Diretrizes e Bases da Educação nacional. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 23 dez. 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em: jun. 2022.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular.** Brasília, 2018.

BULCHOLZ, L. G; DERRISO, J. L. O Ensino Religioso nas Leis de Diretrizes e Bases da Educação Nacional e os embates entre religiosos e laicos no Brasil. **Revista IberoAmericana de Estudos em Educação, Araraquara**, v. 15, n. 2, p. 667-681, abr./jun. 2020. pp. 667-681.

CUNHA, C. B; BARBOSA C. O Ensino Religioso na escola pública e suas implicações em desenvolver o senso de respeito e tolerância dos alunos em relação aos outros e a si próprios. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v.8, n.1, p.164-181, dez.2011

HERVIEU-LEGER, D. **O peregrino e o convertido: A religião em movimento.** Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

LOPEZ, E. A. L. O Ensino Religioso nas escolas públicas de Aparecida de Goiânia: Entre discursos e práticas. **Revista Polyphonia**, Goiânia, v. 22, n. 2, 2013. DOI: 10.5216/rp.v22i2.26671. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/sv/article/view/26671>. Acesso em: 15 jun. 2022.

ROCHA, M. P. F. Ensino Religioso na escola pública brasileira- Relação entre o conhecimento religioso e a escola. **Revista Valore**, Volta Redonda, v. 1, dez./ 2016. pp. 8294.

TOLEDO, C. A. A; AMARAL T. C. I. Análise dos parâmetros curriculares nacionais para o Ensino Religioso nas escolas públicas **Revista Linhas**, Florianópolis, v. 6, n. 1, 2007. Disponível em: <https://www.revistas.udesc.br/index.php/linhas/article/view/1248>. Acesso em: 10 maio 2023.

Mulheres Indígenas nos espaços de poder: uma análise da trajetória das Organizações Comunitárias ao Congresso Nacional (1986 / 2023)

*Mary Jones Rocha da Silva*²³²

*Maria Cristina Nunes Ferreira Neto*²³³

Introdução

Sabemos que a história dos povos indígenas no Brasil, é marcada por violência, apropriações de terra, exclusão social, mas também por uma constante luta e resistência. Neste cenário, as mulheres indígenas têm se manifestado cada vez mais, na intenção de reivindicar seus direitos, pela demarcação de suas terras, pelo acesso aos espaços de poder, saúde e educação de qualidade. Partindo dessa premissa, o artigo tem por objetivo analisar como se dá a participação das mulheres indígenas nos espaços de poder e decisão na perspectiva da representatividade que a mulher indígena está assumindo dentro do Congresso Nacional.

Mesmo ciente da luta difícil que iria enfrentar tanto na cidade como em meio ao movimento indígena por ser mulher, sabendo que me encontrava numa sociedade que privilegia o domínio político masculino, eu nunca me senti intimidada. Continuamente me incentivei a iniciar minha luta ali decretando para mim mesma que iria enfrentar as dificuldades de cabeça erguida (Nelly Duarte Marubo, 2017).

Como vemos nos últimos anos, as mulheres indígenas têm ampliado significativamente sua participação em processos eleitorais. As mulheres indígenas são protagonistas de debates e demandas indígenas mais amplas, como a luta pelos limites da terra bem como debates sobre soluções e temas de políticas públicas, como violência doméstica e étnica e acesso à sociedade Ferramentas tecnológicos e financeiros para geração de renda, saúde reprodutiva, antirracismo, soberania alimentar, participação da mulher nas decisões públicas etc. (Voz das mulheres indígenas, 2018; Verdum, 2008). A partir dos diversos movimentos de resistência política, meninas indígenas de diferentes etnias vão erigindo aos poucos espaços de maior visibilidade política, inclusive no cosmo acadêmico (Xacriabá, 2018).

²³² Graduada em História pela Universidade Estadual de Goiás - UEG; Especialista em Tutoria em Educação a Distância e Docência do Ensino Superior pela Universidade Cândido Mendes e Neuropsicopedagogia Institucional e Educação Inclusiva. Mestranda do curso de História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: maryjonesrv@gmail.com.

²³³ Possui graduação em História pela Universidade Federal de Uberlândia. Mestrado em História pela Universidade Estadual de Campinas. Doutorado em História pela Universidade Estadual de Campinas. É professora adjunto da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC GO)

Esse foi um problema pouco discutido no passado, pois vigorava a ideologia da incapacidade indígena, em um modelo de tutela, no qual o indígena não podia falar por si próprio, e encontrava-se subjugado à vontade do outro, melhor dizendo, à vontade do Estado.

Em 2007, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, passa a representar o marco de uma nova percepção, a de que os direitos políticos indígenas demandariam uma abordagem jurídica diferenciada. Diante desta percepção, a construção de um novo constitucionalismo seria talvez a melhor alternativa para alcançar a democracia e garantir uma maior participação dos indígenas nos espaços de tomada de decisão, pois a democracia só é real quando todos os grupos participam do processo decisório de um país.

No caso desse estudo busca-se compreender como se dá a participação das mulheres indígenas nos espaços de poder na perspectiva de trazer ao conhecimento de toda a sociedade a luta e a resistência das mulheres indígenas no Brasil.

O trabalho está estruturado em quatro partes. Inicialmente propõe-se apresentar a conceituação do movimento indígena que será feita por autores indígenas, a partir de suas próprias concepções. Em seguida serão apresentadas as principais candidaturas indígenas ao longo da história. Com maior detalhe sobre as eleições dos anos de 2014 ano em que existiu a possibilidade de autodeclaração no TSE e pode ser quantificado o número de candidatos indígenas, negros, brancos e pardos que participaram das eleições. Serão apresentadas as principais dificuldades que os indígenas possuem em fazerem parte do sistema eleitoral.

Em seguida serão apresentadas algumas das candidaturas de mulheres indígenas que ganharam maior repercussão Nacional e será demonstrado que além das barreiras culturais elas também enfrentam a barreira do gênero para conquistarem seus espaços na política. O objetivo aqui será demonstrar as falhas que impedem a democracia plena. E por fim propõe-se algumas considerações sobre o trabalho.

A estrutura das organizações indígenas e o movimento indígena

O movimento indígena possui um conjunto de fatores que o podem definir, como defesa de direitos, organizações indígenas e suas estratégias políticas, mas como bem define Daniel Munduruku, o movimento indígena são —os índios em movimento, ou seja, não existe no Brasil um movimento indígena, mas muitos movimentos indígenas (apud LUCIANO BANIWA, 2007, p. 128). Toda estrutura organizacional de um povo representa um movimento indígena, uma vez que, em cada aldeia, tanto as crianças como as mulheres, os líderes espirituais e até mesmo o representante de uma organização política indígena, todos fazem parte do movimento e são o movimento indígena. Gersem Luciano Baniwa pontua que:

[...] as lideranças indígenas brasileiras, de forma sábia, gostam de afirmar que existe sim um movimento indígena, aquele que busca articular todas as diferentes ações e estratégias dos povos indígenas, na perspectiva de uma luta articulada em níveis locais, regionais, nacional e internacional em torno dos direitos e interesses comuns frente a outros segmentos e interesses nacionais e regionais (LUCIANO BANIWA, 2007, p. 128-129).

Os povos indígenas encontraram em associações, federações e articulações uma maneira de tornar reconhecidas suas lideranças e uma maneira também de adquirir recursos financeiros para tratar das diversas questões que o Estado não dá conta de resolver.

Para a conquista e reconhecimento de direitos, ou seja, para a concretização desses é necessária a luta através dos movimentos sociais, no estudo em questão o movimento indígena é aquele que trará a conquista e garantirá a luta pela efetivação dos direitos postos da Constituição. Nesse sentido, Habermas (2002) lembra que: [...] uma teoria dos direitos entendida de maneira correta vem exigir exatamente a política de reconhecimento que preserva a integridade do indivíduo, inclusive nos contextos vitais que conformam sua identidade. Para isso não é preciso um modelo oposto que corrija o viés individualista do sistema de direitos sob outros pontos de vista normativos; é preciso apenas que ocorra a realização coerente desse viés. E sem os movimentos sociais e sem lutas políticas, vale dizer, tal realização teria poucas chances de acontecer (HABERMAS, 2002, p. 235).

Nesse sentido concordando com as palavras de Habermas, declaramos aqui a importância dos movimentos sociais e das lutas políticas para que os direitos individuais e coletivos sejam garantidos.

Acontecimentos internacionais também influenciaram para o surgimento do movimento indígena. Após a Segunda Guerra Mundial houve um chamamento para a organização de grandes movimentos que se opuseram ao racismo, discriminação e genocídio, tais como a luta pelos direitos civis a guerra do Vietnã contra os Estados Unidos, os movimentos estudantis de 1968 e o movimento feminista

Eventos internacionais como o encontro de vários antropólogos da América Latina, que visava discutir e denunciar as várias violações de direitos sofridas pelos povos indígenas que aconteceu em Barbados em 1971 e a primeira Conferência dos Povos Indígenas que aconteceu em 1975 na cidade de Port Alberni, Colúmbia Britânica, no Canadá com a finalidade de discutir os assuntos que envolvem as problemáticas indígenas e a percepção da necessidade de criação do Conselho Mundial dos Povos Indígenas foram fundamentais. Nesses encontros os debates sempre estiveram relacionados com o direito à terra e as atividades sociopolíticas e culturais (BICALHO, 2010, p.110).

Durante o evento em Barbados foi escrita uma declaração em que indicavam as principais preocupações dos indígenas na época, o ponto central do documento era assinalar o papel do Estado, dos antropólogos e das missões religiosas. O documento apontava mudanças estruturais que Estado e sociedade não indígenas deveriam adotar para reconhecer aos indígenas o direito de se tornarem autores de suas próprias histórias e foi então lançada a ideia do autogoverno (BICALHO, 2010).

Nesse contexto, em 1972 surgiu o CIMI ligado à Igreja Católica e com o objetivo de incentivar a mobilização do movimento indígena, por meio da institucionalização das Assembleias dos líderes indígenas. Com o tempo esse conselho viria a ser um dos principais incentivadores de articulação do movimento indígena, com ênfase na palavra “incentivador” para lembrar que ele não foi o articulador e que foram as lideranças indígenas as principais articuladoras do movimento indígena (PREZIA, 2003, p. 59-60).

No início da organização das Assembleias, a FUNAI foi convidada para participar. Ela chegou a se fazer presente nas primeiras Assembleias, mas depois não demonstrou o mesmo interesse, de certo, não as considerou como uma ação importante. Porém, com o decorrer da realização das Assembleias a FUNAI passou a realizar o papel do Estado opressor e começou a impedir a realização das mesmas, bem como a participação de alguns indígenas. Exemplos da sua repressão puderam ser vistos durante a 7ª Assembleia, realizada em Roraima, quando a FUNAI, mandou dissolver as Assembleias, proibindo que as reuniões acontecessem. Além disso, a 13ª Assembleia em 1979, contou com um tenso envolvimento da FUNAI que tentou impedir a participação de indígenas do povo Xucuru Kariri e os Xoko Kariri (BICALHO, 2010, p.171).

Para Poliene Bicalho talvez a maior contribuição das Assembleias tenha sido a percepção de que, em meio às diferenças étnicas, havia um problema comum a todos, qual seja, a necessidade de se organizar e lutar pela conquista do direito de cidadão e do direito à diferença junto ao Estado e à comunidade nacional, o que foi primordial para a o surgimento de organizações como a UNI, além de promoverem um ambiente de conhecimento entre a realidade dos diversos povos indígenas e reforçarem o conhecimento dos indígenas sobre os seus próprios direitos (2010, p.175)

Ao nível de Congresso Nacional possuímos alguns dados anteriores ao ano de 2014: segundo a Coordenação de Assuntos Externos da Funai (Cgae), 14 indígenas se candidataram aos cargos deputado estadual, federal e suplência do Senado Federal em 2002, dados oferecidos pelo site Acampamento Revolucionário Indígena demonstram que em 2010 existiram 7 candidatos indígenas ao cargo de deputado federal, 7 candidatos à deputados estaduais e 2 candidatos ao Distrito Federal, totalizando a candidatura de 16 indígenas, números relativamente inferiores aos alcançados na recente eleição de 2016, demonstrando o crescente envolvimento do indígena com a política partidária.

No entanto, fatores que impedem ou dificultam a candidatura dos indígenas são recorrentes tais como o ingresso em um partido político e o conseguinte investimento deste para as eleições, as dificuldades para indígenas terem acesso aos documentos necessários para emissão do título de eleitor, a instalação de urnas em territórios indígenas, dificuldade em encontrar os financiadores de campanha e o grande risco dos financiadores serem aqueles que não acreditam ou são opositores dos ideais indígenas. Outro

Sendo assim, precisamos refletir sobre esse problema e pensar mecanismos passíveis de proporcionar uma democracia plena em que de fato haja a participação de todos e principalmente dos povos originários que possuem seus direitos violados desde a invasão do país. Partindo da seguinte afirmação realizada por Habermas só será possível a resolução do problema nos seguintes termos:

Uma ordem jurídica é legítima quando assegura por igual a autonomia de todos os cidadãos. E os cidadãos só são autônomos quando os destinatários do direito podem ao mesmo tempo entender-se a si mesmo como autores do direito. E tais autores só são livres enquanto participantes de processos legislativos regrados de tal maneira e cumpridos sob tais formas de comunicação que todos possam supor que regras firmadas desse modo mereçam concordância geral e motivada pela razão (HABERMAS, 2002, p. 242).

Seguindo o entendimento de Habermas a autonomia almejada pelos indígenas, só será alcançada, quando esses forem autores de seus direitos, em uma melhor aplicação do nosso contexto, a autonomia só será alcançada quando os indígenas forem capazes de alcançar as casas legislativas do país, transformando-se nos autores das leis, das quais estarão sujeitos.

Mulheres indígenas na política

Com o fortalecimento do movimento indígena a partir da constituinte, as associações, departamentos de mulheres também se fortaleceram e, em 1990, foi o momento em que elas eclodiram dentro das organizações indígenas já estabelecidas (SACCHI, 2003).

Podemos até pensar a cultura indígena como sendo uma cultura que não dá poder político para as mulheres indígenas, mas uma coisa é bem clara pela análise dos dados das eleições de 2018 e 2022. O percentual de mulheres indígenas quando comparado ao percentual de homens indígenas é maior que o número de mulheres brancas e negras se comparadas aos homens brancos e negros, o que nos faz afirmar que as mulheres indígenas possuem maior incidência política do que as mulheres brancas.

A presença das mulheres indígenas na arena política, portanto, tem complexificado a configuração de identidades étnicas e de gênero no contexto atual do movimento indígena. Neste processo, reestruturam as estratégias de representação política e almejam o diálogo com os diversos segmentos (obtendo conhecimento do mundo não indígena) para, deste modo, viabilizarem suas demandas num campo de interesses e universos simbólicos distintos (SACCHI, 2003, p. 103).

Agora para as eleições de 2022 tivemos quatro mulheres indígenas eleitas para a Câmara dos Deputados: Sônia Guajajara (PSOL) e Juliana Cardoso (PT), em São Paulo; Célia Xakriabá (PSOL) em Minas Gerais; e Silvia Waiãpi (PL), no Amapá. Momento como esse so mostra que os indígenas reafirmam a sua luta por espaço na sociedade e também demonstram o interesse em fazer parte da democracia nacional, mesmo que a democracia tenha sido posta em cheque nos últimos anos.

As mulheres indígenas têm exercido função fundamental para a estruturação do movimento indígena e isso é materializado através de suas candidaturas e consequentes vitórias. Quando as mulheres participam da política e das organizações indígenas elas evocam um desafio ao movimento indígena e aos organismos estatais e não governamentais devido às suas especificidades étnicas e de gênero, e são os compromissos e alianças entre indígenas e não indígenas que estabelecem um processo político complexo de autonomia das mulheres indígenas (SACCHI, 2003).

Considerações finais

O artigo sobre mulheres indígenas nos espaços de poder apresenta um importante panorama sobre a presença e atuação dessas mulheres em diferentes esferas da sociedade. É notável o crescente protagonismo das mulheres indígenas em áreas como política, educação, arte e cultura, trazendo suas perspectivas e demandas para o centro do debate público.

No entanto, ainda há muito a ser feito para garantir a participação plena e igualitária das mulheres indígenas nos espaços de poder. É necessário reconhecer e valorizar o conhecimento ancestral dessas mulheres, suas culturas e línguas, bem como garantir que tenham acesso a oportunidades educacionais e econômicas que lhes permitam desenvolver plenamente seus potenciais.

Além disso, é fundamental combater o racismo e o sexismo que ainda permeiam a sociedade brasileira e que muitas vezes limitam a atuação das mulheres indígenas. É preciso reconhecer e valorizar a diversidade cultural e étnica do país, e trabalhar pela construção de uma sociedade mais justa e inclusiva para todas as pessoas.

Portanto, é importante que continuemos a discutir e promover a presença das mulheres indígenas nos espaços de poder, reconhecendo a sua importância para o desenvolvimento social, político e cultural do Brasil.

Referências

APIB, (2017). **Carta aos Povos Indígenas do Brasil**. Disponível em: <<https://mobilizaconacionalindigena.wordpress.com/2017/01/31/carta-aos-povosindigenas-dobrasi-l-por-um-parlamento-cada-vez-mais-indigena/>>. Acesso em: 30 jun. 2017.

BANIWA, André Fernando (2011) Participação política e políticas públicas para os povos indígenas no Brasil. In: CARDENÁS, Victor Hugo et al. (orgs.). **Participación Política Indígena y Políticas**

Públicas para Pueblos Indígenas en América Latina. La Paz: Konrad Adenauer Stiftung, pp. 65 - 91.

BICALHO, Poliene S. dos Santos (2010). **Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970 – 2009).** Tese de doutorado, Orientadora: Albene Miriam F. Menezes, Programa de Pós-Graduação em História, Departamento de História, Universidade de Brasília.

DUARTE, N. (2017). Minha vida como estudante no mundo dos brancos. **Revista de Antropologia**, 60(1), 35-46. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132066>.

HABERMAS, Jürgen (2002). **A inclusão do outro:** estudos de teoria política. São Paulo: Edições Loyola.

HABERMAS, Jürgen. (2011). A participação indígena no contexto dos governos Lula. In: ISA. **Povos Indígenas no Brasil 2006 – 2010.** São Paulo: CEDI, p. 91 - 96.

LUCIANO BANIWA, Gersem José dos Santos (2006). **O Índio Brasileiro:** o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje. Brasília: MEC/UNESCO/ LACED/Museu Nacional.

LUCIANO BANIWA, Gersem José dos Santos; OLIVEIRA, Jô Cardoso de.; HOFFMAN, Maria Barroso (orgs.) (2010). **Olhares indígenas contemporâneos,** Brasília: Centro Indígena de Estudos e Pesquisas – CINEP.

LUCIANO BANIWA, Gersem José dos Santos (2011). **Educação para manejo e domesticação do mundo.** Entre a escola ideal e a escola real. Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro. Tese de doutorado, Orientador: Professor Doutor Stephen Grant Baines. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

NAÇÕES UNIDAS. Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Rio de Janeiro: UNIC, 2008. Disponível em: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf. Acessado em 25 abril 2023.

VERDUM, Ricardo (2009). **Povos Indígenas no Brasil: o desafio da autonomia.** In: VERDUM, Ricardo (org.). **Povos Indígenas: Constituições e Reformas Políticas na América Latina.** Brasília: INESC – Instituto de Estudos Socioeconômicos, pp. 63 – 90.

WERNECK, J. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 07–17, 2010. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/303>. Acesso em: 28 abr. 2023.

Xakriabá, Célia C. (2018, mar 29). **Célia Xakriabá defende produção acadêmica indígena.** Entrevista. UnBTV Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=gdlEPOvOCW8>

Sites consultados

Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. <http://www.apib.org.br/institucional/>.

Centro de Trabalho Indigenista. <http://www.trabalhoindigenista.org.br>.

Conselho Indígena de Roraima. <http://www.cir.org.br/portal/>.

Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira. <http://www.coiab.com.br/>.

Fundação Nacional do Índio. <http://www.funai.gov.br/> Laboratório de Pesquisas em Etnicidade,
Cultura e Desenvolvimento (MN/UFRJ). <http://www.laced.mn.ufrj.br/laced.htm>.
Organização das Nações Unidas. www.un.org/.

Narrativas Expográficas no Museu Histórico de Jataí: silêncio, ausência e protagonismo (2016 - 2019)

*Michael Douglas dos Santos*²³⁴

Introdução

O Museu Histórico de Jataí (MHJ) - Francisco Honório de Campos, foi criado através da Lei municipal Nº 1.542, de 10 de março de 1993. Trata-se de uma instituição museal instalada em uma edificação de tipologia mista (residencial e comercial) construída no final do século XIX, sua estrutura predial consiste em um casarão com arquitetura colonial preservada. Ademais, o antigo casarão localizado no centro da cidade, é também conhecido pela população local como Sobrado Francisco Honório de Campos. Em 1998 foi regulamentado o tombamento de seu prédio pelo poder municipal, por meio da Lei Nº 1706/941 (PINTO JÚNIOR, MENEZES e SILVA, 2012, p. 50).

O MHJ foi aberto ao público em 14 de maio de 1994, e “se destina à pesquisa, à documentação, à preservação, e à exposição de seu acervo, mediante desenvolvimento de ação educativo-cultural” (MHJ, 2016, p. 11), ou seja, contribuindo para a construção e divulgação de uma história e memória local/regional. O funcionamento do museu se dá a partir de verbas governamentais, bem como da articulação da Associação de Amigos do Museu, formada por professores da Universidade Federal de Jataí, do Instituto Federal de Goiás — Campus Jataí, de servidores do MHJ (Prefeitura de Jataí), além dos membros da comunidade jataiense.

A tipologia do acervo do MHJ está organizada em documentos, fotografia histórica, bibliográfico, iconografia-tela, instrumento musical, numismático, objetos de interior, mobiliário, decoração, objetos de uso doméstico, objetos de uso pessoal e profissional, comércio, marcenaria, construção civil, gabinete dentário, tecelagem, transporte e arqueológico (MHJ, 2016). Entretanto, para um objeto fazer parte do acervo de um museu é preciso estar associado a alguma finalidade da instituição, podendo variar conforme a tipologia priorizada por ela. Ou seja, um mesmo objeto em museus de tipologias diferentes (histórico, artístico, entre outros) terá suas funções e sentidos destacados de formas diferenciadas.

²³⁴ Universidade Federal de Goiás; Mestrando no Programa de Pós-graduação em História - PPGH UFG; Email: Michaeldougllas017@gmail.com. Bolsista - CAPES.

O acervo do MHJ traz em sua essência a salvaguarda e comunicação de documentos que evidenciam a história da cidade e da região, sendo assim, podemos considerar um museu histórico de abrangência local e regional. Nesse sentido, compreendemos que as exposições são formadas a partir do acervo museológico da instituição e dos objetivos propostos para a ação. Normalmente, há uma equipe no museu que elaborará o projeto museal. A exposição poderá ser pensada a partir do que a equipe compreender como necessário expor, desde utilizar-se dos jornais antigos até o mobiliário presente no acervo, além das fotografias e outros documentos:

Para o público, nada revela mais um museu do que a sua exposição. Esta visão do senso comum é entendível porque uma exposição é a parte mais visível e compreensível de uma instituição complexa como é o museu. Complementando esta ideia, uma exposição é uma síntese institucional, é a parte mais reveladora do que seja um museu. É, também - em termos de processo de trabalho a ação que mais mobiliza uma instituição. Então, o que uma exposição revela? Primeiramente, uma exposição define publicamente o *lugar social* da instituição por meio de elementos como seu acervo, sua política, a gestão, a equipe, a localização, o prédio, o entorno, orçamento. Segundo uma exposição dá *corpo* ao museu porque evidencia a “ciência” que está naquela reunião de objetos expostos, ou melhor, evidencia o “saber fazer” próprio dos museus, e os sujeitos do processo museal (CURY, 2008, p. 77 - grifos do autor).

Por conseguinte, e acerca da produção de uma história local e regional, é preciso relembrar das mudanças nos paradigmas históricos no final do século XX, em que a narrativa histórica se dava de forma positivista. Diante disso, a crítica dessas narrativas deu lugar a novas formas de pensar e fazer a história. Ou seja, “A Nova História Cultural” nasce neste contexto de renovação, “trata-se, antes de tudo, de pensar a cultura como um conjunto de significados partilhados e construídos pelos homens para explicar o mundo” (PESAVENTO, 2004, p. 15). Murilo Borges Silva reflete em seu artigo — *Revisitando a Literatura do Sudoeste Goiano: Interfaces entre o Ensino de História e a Escravidão* (2009) — a respeito da história cultural e aponta:

É válido destacar que esse novo olhar da História Cultural acendeu suas luzes sobre outras formas de construir e pensar a História, pois, percebia-se que a história não se limitava apenas pela utilização de documentos oficiais, principalmente os escritos, mas também, poderia ser pensada a partir das representações, dos sentimentos, do imaginário, e outros (SILVA, 2009, p. 3).

É importante destacar que a história trabalha com a mudança no tempo, e não escrever narrativas que contemplem uma escrita sobre o passado, é negar os acontecimentos históricos que permeiam a sociedade. Assim, entendemos que outros sujeitos também contribuíram com a escrita da história ao produzir estudos sobre a “realidade” local. Ou seja, profissionais de outras áreas, memorialistas, romancistas, entre outros. Diante disso, é preciso considerar o uso diversificado de fontes de pesquisa e abordagens teóricas e metodológicas.

Entendemos a compreensão da história local como uma abordagem que não está dada previamente, que privilegia o lugar ou espaço, e por mais que aponte os lugares ou espaços como campo de estudo, não é sinônimo de unidade geopolítica, pois, o estudo sobre o lugar pode exigir que se questione essa unidade, que se misture o pedaço de uma região com o pedaço de outra. A história local é a possibilidade de discutir sobre cultura regional, memórias e tradições regionais/locais, mas deve se atentar para a não reprodução ou construção de narrativas que não deem conta de fazer uma abordagem totalizante ou apenas reproduzir os marcos (temporais, espaciais, políticos, territoriais) que já estão dados.

Considerando, então, o museu como um espaço que produz conhecimento e tem seu papel na formação educacional, notamos que não há um número relevante de exposições que fazem referência à população negra. Pelo contrário, uma de suas principais exposições, intitulada “Jatahy: Histórias pra contar” (1995 - 2015), montada e remontada algumas vezes, consiste em retratar a trajetória da elite jataiense, pensando os casarões coloniais, as casas de comércio e representações de espaços de sociabilidades que pertenceram a um grupo localizado, ou seja, parte da elite local.

Essa ausência de representações ou representações estereotipadas da população negra nas exposições do museu, pode estar relacionada ao próprio acervo documental, onde encontramos poucas fontes e referências para a (re)construção de memórias que possam trazer visibilidade a essas narrativas acerca dos negros/negras jataiezes. Esse processo de ressignificação aponta a necessidade de produzirmos narrativas que apresentem a história local, preenchendo as lacunas existentes, de modo que os excluídos das narrativas até então produzidas possam ter suas memórias preservadas nas produções locais propostas por esse espaço de memória.

Exposição “Jatahy Histórias pra contar” - O Reflexo dos “Pioneiros” (1995 - 2015)

A exposição de longa duração “Jatahy histórias pra contar” foi exposta no Museu Histórico de Jataí por cerca de vinte anos, de 1995 a 2015 — também estamos considerando nesse período as reformulações e os intervalos de exibição da exposição ao público visitante. Por conseguinte, a análise da exposição elenca um misto de fotografias, nos remetendo a uma exibição da trajetória da cidade de Jataí, localizada no sudoeste goiano, com processo de ocupação de exploração datado por volta de 1836. Estas fotografias indicam o desenvolvimento urbano de Jataí desde fins do século XIX até a primeira metade do século XX. Atentemo-nos ao texto-expográfico abaixo.

Figura 1 – trecho do texto de abertura da exposição "Jatahy: histórias pra contar" (2008)

A fotografia é uma prova clara e objetiva de fatos e acontecimentos, uma forma de conhecer/reconhecer o passado, e ainda testemunho da participação dos **pioneiros e seus sucessores** na trajetória do desenvolvimento de Jataí.

Pouco ou nada resta das paisagens aqui retratadas. Esta exposição busca, impedir que o tempo destrua também nossas referências de memória, e conseqüentemente, importantes elos de nossa história.

Fonte: Acervo Museu Histórico de Jataí - Exposição "Jatahy: histórias pra contar"

Analisando a exposição percebe-se que a mesma acaba por retratar a trajetória da elite local. No texto de abertura (figura 1) podemos ler uma das justificativas para a realização da exposição: “impedir que o tempo destrua nossas referências de memória”, sendo assim podemos compreender que a exposição tem um caráter memorativo, porém, a quais memórias se referem? O que é apresentado na exposição através das imagens? Quem são esses pioneiros e seus sucessores?

É importante mencionar que algumas obras de memorialistas ou outros sujeitos, que se propuseram a escrever sobre a história local, como Basileu Toledo de França que ao escrever sua obra, aponta no prefácio que a memória vinha se perdendo, que era preciso reconstruir as origens do lugar (FRANÇA, 1954). Dorival de Carvalho Mello, em sua obra documental, traz também no seu prefácio as mesmas preocupações de França, “resgatar a importância de nossos pioneiros e registrar para essas futuras gerações a história jataiense” (MELLO, 2001)²³⁵.

É interessante pensar também em como as razões que fundamentam a exposição se aproximam das justificativas elaboradas por memorialistas ou outros sujeitos (não historiadores). Ao sugerir no texto de abertura “que pouco ou nada resta das paisagens aqui retratadas, esta exposição busca impedir que o tempo destrua nossas referências de memória”, ou seja, percebe-se que a narrativa de “não restar mais nada e que é preciso salvar o que restou”, é presente na exposição assemelhando-se a proposta das obras memorialistas e documentais citadas anteriormente.

É pertinente também evidenciar no texto da exposição o tratamento para apresentar suas fotografias “que é uma prova clara e objetiva de fatos e acontecimentos, uma forma de reconhecer o passado” (figura 1). Este trecho, nos remete a ideia de que a fotografia pode preencher todas as

²³⁵ É importante apontar que algumas narrativas, como a obra *Pioneiros (1954)* de França e *Jatahy: Páginas esquecidas (2001)* de DC Mello, associam a urbanização da cidade aos feitos por parte dessa elite, no qual se destacam famílias abonadas dando destaque aos chefes de famílias e senhores de escravos, como os Vilelas e Carvalhos.

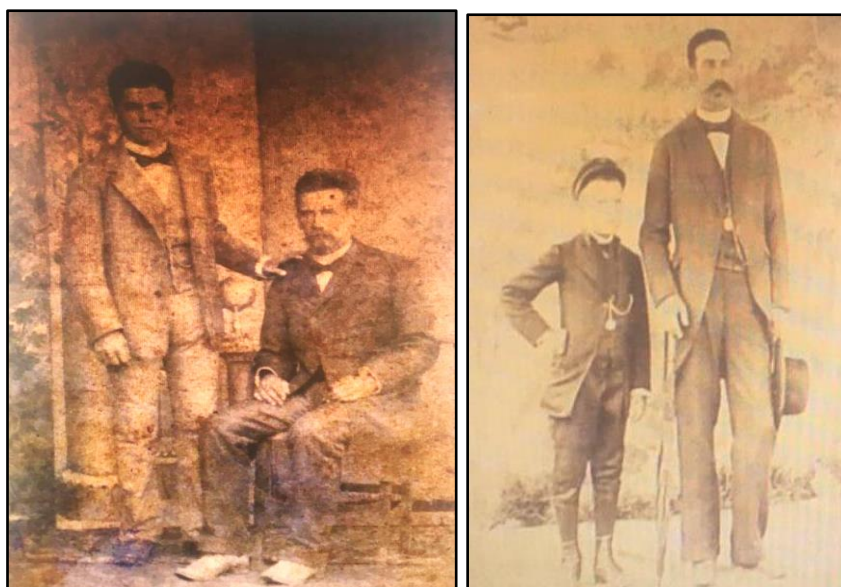
lacunas do passado, o que para o historiador se difere, pois, a imagem tem sim o seu valor documental, importando para ele, como os homens representavam a si e o mundo de sua época (PESAVENTO, 2008).

Sandra Jatahy Pesavento reflete que as imagens têm um poder mobilizador, possui também uma função epistêmica, empenham significados, produz sensações, ademais a imagem é algo que remete ao tempo em que foi registrada bem como de quem a registrou. Por mais que a imagem seja no momento de sua feitura um “registro do tempo” não cabe a ela temporalizar seu conteúdo, implica simplesmente em fazer uma leitura dos temas e significados que trazem no seu conteúdo expostas em forma de imagem (PESAVENTO, 2008).

Ademais, quando a exposição diz que as fotografias são uma prova clara e objetiva, precisamos questionar o que essas imagens refletem, bem como qual a narrativa e quais sentimentos elas provocam no público visitante. Ademais, a forma como são retratadas as fotografias, quais sujeitos estão presentes, que memórias essas imagens buscam retratar, estas são questões que perpassam o historiador ao analisar uma exposição, que se difere da visão do museólogo ao fazer a montagem da exposição, que se utiliza da fotografia a partir de outro olhar.

Para além das problemáticas apontadas no referido texto de abertura da exposição, em que se define os pioneiros como precursores do desenvolvimento local, questiona-se, onde estão os outros sujeitos que, certamente, estiveram presentes neste processo de estabelecimento na região, ou seja, que espaços são reservados para as pessoas negras que acompanharam os Vilelas e os Carvalhos, bem como os indígenas que já estavam estabelecidos na região. Diante disso, é evidente que a narrativa da exposição, intencionalmente ou não, acaba por negar os conflitos em relação aos sujeitos silenciados na história “oficial”.

Figura 2 (esquerda) - José Manoel Vilela e José Manoel Vilela Júnior (2005)
Figura 3 (direita) - Antônio Cândido de Carvalho e seu filho Jonas (2008)



(Fonte: Acervo Museu Histórico de Jataí - Exposição “Jatahy: histórias pra contar”)

Como se percebe, a exposição é tomada por uma narrativa em que se destaca as histórias de sujeitos pertencentes a uma elite, proprietária de terras, vindas de outras localidades, de modo que duas famílias ocupam a maior parte da narrativa apresentada nas imagens, e parece ser elas o futuro ou continuidade da história do lugar, pois, como se observa nas imagens acima (figuras 2 e 3), a exposição ressalta a presença dos pioneiros e de seus herdeiros.

Em relação a obra memorialista de França, compreendemos, de acordo com Pesavento (2004) que as narrativas literárias constroem representações acerca da realidade em que o texto foi produzido. Nesse sentido, a sua produção (escrita, linguagem e leitura) e recepção têm potencial formativo. Ou seja, os textos e as fotografias da exposição ao se aproximar da narrativa da obra de França, que tem “o propósito único de preservar documentos, pôr em relevo homens e mulheres admiráveis, contar enfim a luta, as alegrias e as tristezas dos nossos primeiros, sem esquecer a contribuição dos humildes e obscuros negros” (FRANÇA, 1954), sem a devida crítica consiste em reverberar uma história excludente, elitista e calcada na liberdade da produção.

Seguindo essa lógica de poder, compreendo que a obra “Pioneiros” de Basileu Toledo França (1954), contribui para o posicionamento dos sujeitos destacados na exposição em análise, ou seja, as figuras apresentadas na exposição estão, em sua maioria na obra do autor e dela “migram”, sem maiores reflexões, para a exposição. De acordo com Carmo:

A narrativa de Pioneiros demarca esses espaços sociais, se aproveitando deles para reificar a figura dos Vilelas e Carvalhos como visionários da civilidade, do progresso para Jataí. Basileu Toledo França afirma no prefácio da obra que o tema de Pioneiros é digno de Euclides da Cunha, Gilberto Freyre, Erico Veríssimo e Paulo Setúbal. Autores que apesar das particularidades, pensaram a identidade nacional, ou distintas identidades regionais que compunham o Brasil das “três raças”. Ampliando nosso olhar em Pioneiros, podemos perceber que a obra compõe um amplo movimento de saudosismo aos bandeirantes, para as famílias patriarcais, para as ações particulares, lidas como heróicas e essenciais para a construção da nação (CARMO, 2019, p. 507).

Como Carmo (2019) aponta, a obra de França (1954) demarca espaços sociais e cuida para manutenção das figuras dos Vilelas e Carvalhos como pioneiros. Nesse sentido, quando a exposição se aproxima dessa narrativa, restringe a(s) história(s) de Jataí ao contexto de produção/recepção da referida obra, reproduzindo uma história única, centrada na atuação de sujeitos e experiências da elite local²³⁶. Nesta história única, as imagens retratam apenas uma perspectiva, centrada em famílias tradicionais da região e dos grandes casarões a elas pertencentes, como o próprio sobrado que abriga

²³⁶ Em relação às fotografias que compõem a exposição e que não foram apresentadas no texto, podem ser acessadas no acervo do museu, e mediante ao acompanhamento dos servidores do MHJ. ademais, por ser um texto curto, ficou inviável comportar todas as fotografias da exposição “Jatahy: histórias pra contar” no decorrer dos debates realizados.

o MHJ, pois um dos primeiros proprietários foi ninguém menos que o Capitão Serafim José de Barros, proprietário de terras e dono de escravizados.

Protagonismo negro no Museu Histórico de Jataí (2016 - 2019)

Conforme temos ressaltado até aqui, percebemos a insistência de uma memória e de algumas histórias sobre Jataí, tomadas como oficiais, que exaltam apenas alguns grupos sociais e raciais, chamando-os de pioneiros. Trata-se, sobretudo, de José Manoel Vilela, José de Carvalho Bastos, Serafim de Barros e os descendentes desses homens. Esses sujeitos são transformados em desbravadores e tratados pela história como heróis. Da mesma forma, constatamos que outros sujeitos, que não esses pioneiros, têm sido relegado a segundo plano nestas narrativas históricas oficiais.

Dado esse apontamento, percebemos que a população negra aparece, comumente, na condição de servidão, sem que haja espaço para discussões sobre os processos de negociação e resistências enfrentados por essa população e sem que se dê conta da grande quantidade de negros livres e libertos presentes na região antes do pós-abolição (SILVA, 2011). As memórias e histórias destacadas na exposição Jatahy: histórias para contar, parecem seguir a mesma lógica. Isso não é uma questão perceptível apenas no MHJ, mas também em muitas outras instituições museais, que acabam por repetirem esse problema, Marcelo Nascimento Bernardo da Cunha aponta algumas razões para isso:

Quando falamos em memórias e esquecimentos, em narrativas, culturas, museus e exposições, queremos ressaltar que, no processo preservacionista operam-se procedimentos em que traços relativos à história e costumes de povos são retirados de seus contextos de sentidos, que marcam seus referidos modos de vida, crenças, valores. As intervenções ainda podem contribuir para folclorizar significados culturais, por vezes deslocando sinais vitais para ressaltar dinâmicas eurocêntricas (CUNHA, 2006, p. 10).

Como temos indicado até aqui, as histórias contadas sobre Jataí parecem constituir uma história única da população negra jataiense, servindo de palco para apresentação de memórias de uma elite dada como pioneira, ou seja, constroem narrativas que adentram os espaços/instituições históricas e museais da região, corroborando com ausências, exclusões e silenciamentos dos negros/negras, indígenas e mulheres (SANTOS, 2021).

Embora tenhamos insistido que muitas das exposições, sobretudo aquelas que intentam contar as histórias de Jataí, são baseadas em escritos e memórias que estamos chamando de “tradicional” ou “oficial”, por remeter-se a aspectos políticos e destacar apenas alguns personagens: homens, brancos e proprietários de terras. Entretanto, temos que reconhecer que nos últimos anos têm sido realizadas

ações e exposições de cunho mais inclusivo e diversificado, evidenciando sujeitos normalmente marginalizados nas narrativas tradicionais.

Para realizarmos o levantamento das exposições relacionadas à população negra em Jataí, consultamos os boletins do MHJ e a partir deles verificamos quais exposições foram realizadas na instituição. Nesse sentido, no ano de 2004, dez anos após a abertura do museu, é realizada a primeira exposição cuja personagem central era uma ex-escravizada de Jataí. Vemos, portanto, um primeiro indício da incorporação na exposição do museu de uma narrativa relacionada à negritude. A exposição é sobre a Tia Justina, uma ex-escravizada, parteira e doceira, falecida aos 104 anos de idade.

A exposição sobre Justina foi relativamente pequena, contando com uma fotografia já bem conhecida dela, pois, difundida em livros de memórias e outros textos, além de alguns objetos pessoais, como máquina de costura, painéis e facas, indicando que sua vida estava intrincada, se não reduzida, ao mundo do trabalho. Este é mais um estereótipo, comumente, acionado pela história e memória para se referir aos negros e negras no Brasil, como se suas vidas, mesmo em liberdade e fora do tempo da escravidão, fosse reduzida ao trabalho.

Pelo que percebemos, a partir de 2016, exposições relacionadas a história e cultura afro-brasileira e africana ganharam mais destaque no MHJ. Aventamos a hipótese de que isso tenha a ver com o amadurecimento da instituição e com as redes de colaboração que a instituição tem construído ao longo do tempo, aproximando-se cada vez mais dos cursos de graduação da Universidade Federal de Jataí, dos movimentos sociais municipais, além de outros parceiros e colaboradores que têm problematizado as histórias oficiais contadas no espaço até então.

Em 2016 é organizada em colaboração com o professor e pesquisador Murilo Borges Silva, do curso de História da UFJ, a exposição “Os últimos anos de escravidão em Goiás: Conflitos, acordos e expectativas nos caminhos da abolição”, cuja ênfase está nos processos em torno da abolição da escravidão em Goiás e nas lutas dos escravizados para conquista da liberdade. Outro exemplo desse movimento foi a realização da exposição “Terreiros de Fé” (2017), em colaboração com a professora e pesquisadora Clarissa Adjuto Ulhoa, do curso de História da UFJ. A proposta da exposição foi apresentar as religiões de matriz africana, destacando a sua presença em Jataí. As atividades contaram com uma roda de conversa com os pais e mães dos terreiros da cidade, logo na abertura da exposição.

E por fim, em 2019 foi apresentada a exposição “O Clube 13 de Maio e os Negros e Negras na História de Jataí” sendo elaborada através da consulta a documentos, fotografias e depoimentos orais sobre o Clube 13 de Maio. A exposição apresenta o clube como “O Clube dos Pretos”, destacando os personagens que compuseram essa história. De acordo com as pesquisas, o clube passou por três períodos, o primeiro momento 1888-1955, que prepara a chegada do clube, o segundo de 1956-1971, foi o seu auge quando o clube se tornou um espaço de sociabilidade da população negra jataiense, e o terceiro momento de 1971-2012, onde teve seu declínio.

Figura 4 - Exposição “O Clube 13 de Maio e os Negros e Negras na História de Jataí” (2019)



Fonte: Acervo do Museu Histórico de Jataí Francisco Honório de Campos

A exposição sobre o Clube 13 de maio além de demonstrar a existência de um espaço de sociabilidade para a população negra jataiense, possibilitou a exposição de trajetórias de sujeitos negros que foram importantes na história da cidade, interpelando a persistência das memórias de homens brancos e da elite como os únicos construtores ou pioneiros da região. Embora o prédio onde funcionava o Clube 13 de maio tenha sido desapropriado e demolido para dar lugar a construção do SESC, a memória sobre o clube permanece e precisa ser evidenciada, indicando como os sujeitos que pertenciam a ele ocuparam espaços de destaque na história da cidade.

O Museu Histórico de Jataí, como apontado anteriormente, desde sua fundação se propôs a trabalhar a história local e sua memória, porém as pautas raciais pareciam não fazer parte de suas primeiras exposições²³⁷. Com o tempo, e a chegada de novos parceiros, a instituição tem ressignificado suas práticas e as formas de pensar suas narrativas, incluindo a história dos negros e negras, antes marginalizadas ou excluídas. Percebe-se, portanto, uma tentativa de romper com essas histórias tradicionais dos pioneiros e entender a população negra jataiense como sujeitos históricos e agentes de sua própria história.

Considerações Finais

Mesmo diante dos problemas apresentados no decorrer do texto, e das dificuldades que perpassam pelo MHJ, é notável que o museu tem ressignificado suas práticas nos últimos anos, mais

²³⁷ Em relação às fotografias que compõem a exposição e que não foram apresentadas no texto, podem ser acessadas no acervo do museu, e mediante ao acompanhamento dos servidores do MHJ. ademais, por ser um texto curto, ficou inviável comportar todas as fotografias da exposição “Jatahy: histórias pra contar” no decorrer dos debates realizados.

precisamente a partir de 2016, quando se constata a realização de eventos, a partir de parcerias com pesquisadores e colaboradores, em que são enfatizadas as ações de negros e negras. Nesse tocante, o museu tem buscado revisitar seu acervo e, quando necessário, buscar por outros documentos que permitam contar as histórias da população negra jataiense.

Outra razão que não podemos deixar de mencionar diz respeito ao próprio racismo institucional que perpassa nossa sociedade e também está presente nos museus. Ademais, no Brasil, os museus foram instituições criadas para ajudar na elaboração de uma ideia de nação, por isso, procuraram construir histórias positivas para o Brasil, silenciando ou deturpando a escravidão e marginalizando a história de homens e mulheres negras(os) na construção da história nacional do país.

Diante disso, desde 2016 o MHJ tem se proposto a contribuir na produção de exposições e atividades que represente a história da população negra local, como por exemplo, a exposição “Os últimos anos da escravidão em Goiás” de 2016, em comemoração aos 22 anos do MHJ, a exposição “Terreiros de Fé” em 2017 e a última realizada em novembro de 2019, “Clube 13 de Maio e os negros e negras na história de Jataí”, para além de outras atividades enfocando a população negra de Jataí e do Sudoeste goiano.

Ademais, esse processo de ressignificação aponta à necessidade de produzir outras narrativas acerca da história local, buscando preencher as lacunas existentes de modo que os excluídos das narrativas até então produzidas possam ter suas memórias preservadas nesses espaços de memória, especificamente no Museu Histórico de Jataí. Nesse sentido, é preciso entender que as instituições museais devem se adaptar às novas demandas sociais, e atentar-se para que não caiam na exclusão ou homogeneização de memórias e identidades. Ou seja, quais histórias estão expostas? Quais memórias são resguardadas? Estas são indagações que precisamos se atentar ao construir/montar um acervo, ou uma exposição, ou uma ação educativa nas instituições museais.

Referências

Fontes

BOLETIM: MUSEU HISTÓRICO DE JATAÍ: FRANCISCO HONÓRIO DE CAMPOS. Edições Anuais de 1999 a 2017.

EXPOSIÇÃO “JATAHY: HISTÓRIAS PRA CONTAR” - 1995 - 2015. MUSEU HISTÓRICO DE JATAÍ.

MUSEU HISTÓRICO DE JATAÍ. EXPOSIÇÃO “TIA JUSTINA” - 2004. MUSEU HISTÓRICO DE JATAÍ.

EXPOSIÇÃO “OS ÚLTIMOS ANOS DE ESCRAVIDÃO EM GOIÁS: CONFLITOS, ACORDOS E EXPECTATIVAS NOS CAMINHOS DA ABOLIÇÃO” - 2016. MUSEU HISTÓRICO DE JATAÍ.

EXPOSIÇÃO “TERREIROS DE FÉ” – 2017. MUSEU HISTÓRICO DE JATAÍ.

EXPOSIÇÃO “CLUBE 13 DE MAIO E OS NEGROS E NEGRAS NA HISTÓRIA DE JATAÍ” - 2019. MUSEU HISTÓRICO DE JATAÍ.

Bibliografia

CARMO, Lucas Rodrigues do. **Uns trinta diabos que precisam de nossa ajuda”: representações dos indígenas em pioneiros (1954), de Basileu Toledo França.** in: **Anais do III Simpósio Internacional da Universidade Estadual de Goiás: América Latina: história e desafios.** Quirinópolis, Goiás, Brasil. 2019.

CURY, Marília Xavier . Reflexões sobre a importância pública das exposições antropológicas. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia** , v. 7, p. 77-87, 2008.

CUNHA, Marcelo Nascimento Bernardo da. **Teatros de memórias, palcos de esquecimentos – culturas africanas e diásporas negras em exposições.** 2006. Tese (Doutorado em História social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP. São Paulo, 2006.

FRANÇA, Basileu Toledo. **Pioneiros.** Goiânia: Editora UFG, 1995.

MELLO, Dorival de Carvalho. **Jatahy: Páginas esquecidas.** Jataí-GO. Sudográfica, 2001.

MUSEU HISTÓRICO DE JATAÍ: FRANCISCO HONÓRIO DE CAMPOS. O Museu Histórico de Jataí e seu Acervo Jataí-GO, 2016.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: A problemática dos lugares. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP.** São Paulo, 1993.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & história cultural.** Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & história cultural.** Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PINTO JÚNIOR, Rafael, MENEZES, Marcos Antonio de, SILVA, Adriano Freitas. **Jatahy: espaço de morar (1880- 1935).** Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012, p. 50.

SANTOS, Michael Douglas dos. **Representações dos negros na exposição de longa duração “Jatahy: histórias pra contar” (1995 - 2015).** Monografia (Graduação). Universidade Federal de Jataí. Jataí - GO 2021.

SILVA, Murilo Borges. **Pelos Caminhos da Abolição: Os últimos anos da escravidão e as experiências de liberdade em Jataí.** Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2011.

SILVA, Murilo Borges. Revisitando a Literatura do Sudoeste Goiano: Interfaces entre o Ensino de História e a Escravidão. **Revista Itinerarius Reflectionis**, 2009.

“Nueva Corónica y Buen Gobierno” de Felipe Guaman Poma de Ayala: Linguagem, Iconografia e Fronteira Epistêmica

Thaynara Mariana do Nascimento²³⁸

Introdução

Neste trabalho, analisamos a crônica escrita por Felipe Guamán Poma de Ayala, um indígena andino contemporâneo à colonização espanhola. Sua obra, intitulada “Nueva corónica y buen gobierno” (1615), tem como objetivo principal criticar e denunciar as práticas violentas dos espanhóis nas colônias, utilizando argumentos baseados em suas experiências pessoais e fundamentados na retórica cristã, endereçada ao Rei da Espanha, Felipe III, nunca chegara ao seu destinatário principal, sendo desviada para a Copenhague, Dinamarca. Assim, a narrativa da crônica consiste em um diálogo “silencioso”, no qual o autor desenvolveu uma série de instruções ao monarca para a reconfiguração colonial visando um melhor conviver entre colonos e colonizados.

Com suas 1200 páginas manuscritas e 400 páginas de conteúdo iconográfico, a crônica apresenta uma visão abrangente da realidade colonial da época. Apesar de ter sido finalizada em 1615, a obra só foi redescoberta em 1908 na Biblioteca Nacional de Copenhague. Desde então, houve várias tentativas de situar a "Nueva corónica y buen gobierno" na história latino-americana. Essas abordagens têm um caráter interdisciplinar, envolvendo principalmente a antropologia, a etnohistória e a literatura.

Devido à sua natureza multimodal, que combina elementos narrativos escritos e iconográficos, a composição da obra por parte de Guamán é peculiar. Ele incorpora diferentes formas textuais e temáticas, mesclando gêneros como crônica, autoetnografia, historiografia, memorial de remédios, sermão e relação de visita. A pesquisa proposta tem como objetivo reunir diferentes abordagens sobre a crônica, mapeando as produções acadêmicas existentes e ampliando o conhecimento sobre a obra e seu autor.

Diante disso, discutiremos a respeito da forma com que Guamán utiliza da cultura espanhola e nativa para construir sua narrativa de uma forma intercultural, sem que haja a recusa de sua cultura materna assim como, não há negação da cultura do colonizador. Logo, percebemos a

²³⁸ Mestranda do Programa de Pós graduação em História (PPGH) da Universidade Federal de Goiás (UFG), orientada do Prof. Dr. Elias Nazareno e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Email: thaynamariana@discente.ufg.br

emergência/existência de um pensamento de fronteira que nos permite compreender o processo de colonização e (re)estruturação cultural e social pela ótica indígena de mundo.

Os recursos linguísticos e iconográficos para a composição do pensamento de fronteira de Guamán Poma de Ayala

A emergência de estudos sobre a história política e religiosa das civilizações indígenas da América tem sido impulsionada pela produção e resgate de crônicas coloniais do século XIX. Essas pesquisas têm contribuído para a (re)construção e compreensão das identidades latino-americanas, destacando a importância da recuperação da obra "Nueva corónica" no âmbito acadêmico, mesmo que essa valorização tenha ocorrido no início do século XX. Desde que foi redescoberta em 1908 e, especialmente, após a publicação do fac-símile em 1936, têm ocorrido diversas tentativas de situar a obra "Nueva corónica y buen Gobierno" dentro da história da América Latina, impulsionadas por análises inter e multidisciplinares.

Apesar de ser reconhecido que "Nueva corónica" pode ser categorizada de diversas formas em termos de sua narrativa, neste estudo, iremos focar principalmente em considerá-la uma crônica, que pode ser entendida como um tratado político que aborda os diferentes aspectos de convivência em sociedade.

De acordo com a compreensão de Leonor Favéro e Márcia Molina (2006), a crônica é um gênero textual que possui características híbridas, transitando entre a subjetividade literária e a objetividade jornalística. É caracterizada pela combinação de elementos intertextuais, estabelecendo uma conexão com o leitor por meio da linguagem. A crônica é construída de forma didática, apresentando uma objetividade narrativa comprometida com o presente e, embora como pode ser observado no caso de Guamán Poma. É importante ressaltar que a crônica é um testemunho e uma compilação de registros feitos pelo autor, conferindo-lhe total liberdade criativa para construí-la com base em suas próprias percepções temporais e do mundo. Isso cria um sentido dialógico em seu texto, mesmo que implícito, estabelecendo um diálogo com um interlocutor silencioso.

No entanto, seria um equívoco adotar uma única abordagem analítica para a crônica, pois isso limitaria significativamente a compreensão da obra e não seria capaz de capturar sua complexidade. Autores como Rolena Adorno (1991) e Diana Gerardo (2017) enfatizam a estrutura visual na obra de Guamán, que fornece um suporte crítico ao texto escrito, denunciando os vícios coloniais que caracterizam um governo inadequado.

Diana Gerardo (2017) concentra sua análise na composição de imagens em "Nueva corónica" e argumenta que a obra é "uma conquista histórica por si só", aberta a várias interpretações e análises. Ela permite essa abertura ao preservar a história e combinar de maneira coesa dois códigos

aparentemente distintos e incompatíveis - o europeu e o indígena. Gerardo (2017) também observa que a narrativa da crônica segue um princípio retórico aristotélico, utilizando argumentos persuasivos e pedagógicos para abordar elementos e eventos do passado e do presente, com o propósito de ensinar aos leitores uma vida exemplar. Além de denunciar o mau tratamento espanhol aos povos indígenas, a crônica também reconhece a existência de boas ações por parte dos europeus e avalia o comportamento indígena com base na concepção cristã de virtudes e vícios, configurando-a como um tratado político sobre convivência.

Guamán Poma reconhece as diferenças culturais entre os dois grupos e procura criar um "manual" sobre como ser um "bom cristão" tanto para os nativos quanto para os europeus, distinguindo aqueles que são virtuosos daqueles que não são, incluindo indivíduos de ambas as comunidades. Os esforços do autor indígena estão focados em promover empatia, especialmente em relação à violência contra os povos nativos, condenando práticas consideradas heresias e idolatrias do ponto de vista cristão, assim como reconhecendo a existência de cristãos europeus virtuosos que servem como exemplos de comportamento moral, criticando aqueles que foram corrompidos por vícios.

De acordo com a perspectiva etnográfica de John Murra (1980), o trabalho realizado por Guamán Poma pode ser considerado um feito etnográfico que retrata, a partir de uma perspectiva nativa, uma nova possibilidade de percepção e descrição do mundo. Isso permitiu a Guamán Poma desenvolver uma narrativa única, rica em informações que não são encontradas em outros documentos contemporâneos. Essas informações incluem aspectos como a organização e os direitos dos povos autóctones, a consciência política comparável a outros letrados de sua época, a percepção dos direitos simultâneos dos colonos e dos colonizados, bem como noções de administração pública. Portanto, segundo o autor, a obra constitui "a descoberta mais importante do século XX para o conhecimento do mundo andino, uma contribuição sem igual entre as fontes primárias" (MURRA, 1980, p. XIII).

Ao examinarmos o manuscrito original de Guamán Poma, podemos perceber que a escrita apresenta o que Adorno (2001) e Mignolo (2007) anteriormente consideraram como "erros gramaticais". No entanto, hoje em dia, esses "erros" são vistos como prova do extenso conhecimento retórico e da prosa espanhola do autor. Portanto, enfatizar os supostos equívocos de escrita de Guamán reflete uma abordagem colonizadora, que parte de uma perspectiva colonial sobre o conhecimento e as identidades dos povos indígenas. É importante entender que esses "erros" não representam falta de conhecimento sobre o assunto retratado, mas sim uma expressão intercultural de compreensão do mundo.

Segundo Urioste (1980), o conflito linguístico resulta dos esforços de adaptação do idioma espanhol para a língua nativa, com o objetivo de tornar inteligível a argumentação de Guamán Poma.

Como o quéchua é uma língua oral e não escrita, as partes em que o idioma é utilizado no manuscrito surgem de uma compreensão fonética da língua espanhola e são registradas graficamente, como uma tentativa de estruturação linguística.

Essa adaptação narrativa, segundo Arguedas (1987), implica em um esforço para tornar inteligível para os europeus a paisagem, a cultura, a flora, a fauna e outras particularidades do mundo andino que não possuem tradução direta para o espanhol. A preocupação de Guamán Poma em tornar esses elementos compreensíveis para os europeus exige a utilização do quéchua de forma complementar, estabelecendo comparações e adaptações narrativas que permitam uma descrição mais abrangente dos espaços de contato entre europeus e indígenas. Esse esforço de Guamán Poma em adaptar sua linguagem e narrativa é uma tentativa de construir uma ponte intercultural, visando criar uma compreensão mútua entre as culturas em contato.

Contudo, esse processo de (re)adequação da linguagem – escrita e falada – não se dá de modo natural, mas através de movimentos de resistências e conflitos sociais e políticos que permitiram as interconexões entre as culturas. De acordo com Elias Nazareno (2019), desde o período colonial, o Estado tem feito esforços para manipular e controlar a língua falada na sociedade, a fim de manter o controle territorial e encobrir as particularidades indígenas, especialmente no que diz respeito ao reconhecimento das línguas nativas. Como resultado, a língua do colonizador foi imposta como a linguagem dominante, levando à marginalização das culturas e línguas autóctones. Embora o processo de letramento/linguajamento na língua do colonizador não ocorra imediatamente, corroborando para a existência de um bilinguismo como um resultado assimétrico da relação de poder entre os grupos sociais, com uma língua recebendo mais prestígio em detrimento da outra. Isso ocorreu por meio de uma negociação entre culturas mediada pelo Estado, que submeteu as línguas indígenas às estruturas de poder e ao processo de colonização, a fim de controlar e regular a sociedade.

As línguas indígenas foram submetidas a um “bilinguismo de transição”, onde elas eram usadas como meio para a apreensão da cultura da sociedade envolvente. Nazareno (2019) caracteriza isso como uma forma de captar a cultura do colonizador dentro de sua própria episteme nativa, estabelecendo uma ponte intercultural para resistir à violência colonial. Isso levou a uma re-elaboração das memórias em detrimento das línguas em fluxo, bem como ao apagamento cultural e silenciamento de diversas etnias, que provocam novas estratégias de resistência indígena foram usadas para evitar o monolinguismo adotado pelos colonizadores.

Nesse contexto, as formas de conhecimento indígenas estão sujeitas à dominação do poder colonial, mesmo que suas línguas maternas não sejam abandonadas. Ainda é possível observar o uso das línguas nativas, principalmente em espaços privados, onde elas desempenham o papel de "língua da intimidade" (MELLO, apud NAZARENO, 2019, s/p). Diante disso, Elismenia Oliveira e Joana Pinto (2011) argumentam que as línguas indígenas já existiam antes desse processo, porém, as

gramáticas que envolvem o uso da escrita alfabética e elementos fundamentais para os conceitos de identidade não faziam parte das experiências das etnias (OLIVEIRA e PINTO, 2011, p. 315).

Assim, podemos identificar dois movimentos relacionados ao processo de linguagem indígena nos padrões europeus: o primeiro envolve o silenciamento e o epistemicídio das línguas/culturas nativas, enquanto o segundo é caracterizado pelas resistências indígenas. Essa dinâmica se reflete também no sistema de escrita, que, na concepção ocidental, representa e traduz a evolução intelectual/cognitiva de determinado grupo, estabelecendo uma estrutura metadiscursiva que classifica e hierarquiza os indivíduos, de acordo com as instituições reguladoras do poder colonial e do ser (OLIVEIRA e PINTO, 2011).

A partir desse contexto, ocorre uma categorização dos corpos indígenas com base nas categorizações linguísticas impostas pelo colonizador, resultando na subalternização dos povos indígenas como inferiores do ponto de vista epistemológico e ontológico. De acordo com Abraham Romney (2011), embora haja o objetivo de compreender Guamán como alguém que contribui para a compreensão da situação colonial no Peru, é uma tarefa desafiadora apreender o que ele pretende dizer, devido à natureza multimodal de sua narrativa. O autor entende essa multimodalidade como o uso de diversas estratégias, ferramentas e recursos narrativos para construir um discurso. Para Romney, é necessário adotar meios "não convencionais" para compreender as ambiguidades e a mistura de dialetos presentes na crônica, o que pode ser interpretado como um movimento intercultural.

Com Guamán, encontramos um desafio em relação à dominação e à abordagem tradicional predominante ao analisar as culturas e costumes dos povos indígenas, assim como na compreensão de como suas narrativas são construídas. Romney (2011) ressalta que um ponto importante a se observar em Nueva corónica é a existência de uma narrativa bem elaborada, que difere das contemporâneas devido à identidade de seu autor. Isso demonstra que aqueles que dominam a retórica em sua norma padrão, proveniente de uma perspectiva tradicional ocidental, se posicionam como os "guardiões" da civilização, excluindo aqueles que não a dominam. Nesse contexto, podemos observar um elemento de resistência - ainda que ambivalente - em Guamán: ao usar o quéchua ao mesmo tempo que utiliza o espanhol, ele desafia a Coroa, o cristianismo e a tradição clássica de divisão do mundo.

É fundamental compreender que, no contexto colonial, não se trata apenas de uma sociedade tensa caracterizada pela relação dicotômica entre uma cultura dominante e uma cultura resistente. Na realidade, existe uma via de mão dupla que permite que cada grupo enxergue o outro a partir de sua própria perspectiva cultural. Além disso, nas regiões de fronteira, ocorre uma mistura cultural, linguística e religiosa, que possibilita a existência e a interação de indivíduos que possuem algum

domínio das duas culturas, permitindo uma comunicação entre os grupos (cf.: MIGNOLO, 2007; THEODORO, 1992).

Nesse contexto de necessidade de comunicação, surge a catequização dos indígenas como uma estratégia pedagógica para difundir a cultura hispânica. Janice Theodoro (1992) afirma que o uso de recursos visuais possibilita um certo fascínio por parte dos indígenas diante das encenações e narrativas apresentadas, viabilizando a comunicação intercultural entre os grupos dentro de um sistema simbólico estabelecido para assimilar os indígenas aos dogmas cristãos e facilitar a compreensão da cultura europeia.

Um exemplo próximo a nós, em relação ao uso de recursos imagéticos, é a crônica de Guamán Poma, que emprega a mesma abordagem de tradução e aproximação epistemológica. Ele elabora seus escritos e desenhos não para os indígenas, como mencionado anteriormente, mas para a própria Coroa espanhola. Isso nos permite perceber seu domínio retórico e sua consciência das realidades ao seu redor, criando um documento sistematizado que exemplifica a mestiçagem colonial de maneira "impecável" (THEODORO, 1992).

Dessa forma, em Nueva corónica, Guamán utiliza ironias, sátiras, escárnios e sermões, juntamente com imagens, para aumentar a eficácia de sua crítica à situação colonial. Ele se coloca como denunciante e acusador através de metáforas que abrangem tanto a esfera visual quanto a verbal. Ao fazer isso, Guamán transita constantemente dentro da fronteira cultural em que se encontra, construindo uma caracterização de si mesmo que, segundo Adorno (1991), o coloca tanto como parte quanto à parte da esfera europeia. Nesse contexto, podemos situar Guaman Poma dentro desse espaço de pensamento e produção epistêmica de fronteira, já que ele elabora um "tratado político decolonial" em sua crônica, sendo considerado um dos primeiros exemplos de expressão decolonial nas Américas (MIGNOLO, 2007).

Para Mignolo (2007) a crônica de Guaman consiste em uma narrativa

onde a cosmologia andina (keswaymara) começa a ser refeita em um diálogo conflituoso com a cosmologia cristã, em toda a sua diversidade missionária castelhana (dominicanos, jesuítas, franciscanos) e com a mentalidade burocrática dos organizadores estatais sob as ordens de Felipe II. Waman Puma e os cronistas castelhanos estão separados pela diferença epistêmica colonial; invisível para os castelhanos, visível como uma grande muralha para Waman Puma. É no confronto com essa parede que Waman Puma escreve (MIGNOLO, 2007, p. 16)²³⁹

²³⁹ Texto original "donde la cosmología Andina (keswaymara) comienza a rehacerse en diálogo conflictivo con la cosmología cristiana, en toda su diversidad misionera castellana (dominicos, jesuitas, franciscanos) y con la mentalidad burocrática de los organizadores del estado bajo las órdenes de Felipe II. Waman Puma y los cronistas castellanos están separados por la diferencia colonial epistémica; invisible para los castellanos, visible como una gran muralla para Waman Puma. Es en confrontación con esa muralla que Waman Puma escribe" (tradução própria).

Esta barreira da experiência faz com que Guamán perceba os sujeitos colonizados e utiliza de recursos iconográficos como principal meio pedagógico para poder instruir a Coroa a realizar um bom governo.

Adorno também destaca que os desenhos eram uma importante ferramenta de instrução cristã para catequizar os indígenas. Assim, ao adotar elementos da instrução barroca da Contrarreforma, Guamán utilizou a mesma abordagem visual para comunicar sua mensagem em sua crônica. Ele buscou instruir através do visual, expressando ideias e acontecimentos de forma materializada, para alcançar aqueles que não poderiam compreender apenas através do texto. Desse modo, Guamán utilizou tanto a linguagem verbal quanto a visual para transmitir sua mensagem, falando até mesmo através do silêncio.

Conforme mencionado por Adorno (1991), as imagens possuem uma capacidade única de recuperar e elaborar um passado que nenhum texto seria capaz de alcançar, pois são percebidas instantaneamente pelo olhar. O uso dessa técnica em Nueva corónica permite que o autor imponha, de maneira (in)consciente, seu ponto de vista sobre a situação andina ao leitor. Através de seu poder criativo e artístico, Guamán busca "fixar" na memória do monarca seus argumentos sobre a constituição de um "bom governo", ensinando, instruindo e persuadindo.

Dália Espino Vegas (2021) explora a luta pela construção e compreensão de uma imagem latino-americana que remonta ao período colonial, na qual podemos identificar uma forte influência em Guamán Poma - especialmente na (re)construção de símbolos da América Latina de língua espanhola, especialmente dos países da região andina. Esse esforço está intrinsecamente ligado ao entendimento das dinâmicas culturais, como a produção de artefatos visuais articulados aos princípios culturais enraizados nos costumes orais.

Segundo a autora, no início da colonização, não havia espaço para o diálogo que permitisse o reconhecimento das culturas indígenas, mas sim a negação dessas culturas em prol do Ocidente. Nesse contexto, emerge um "sujeito visual" que pode ser observado, por exemplo, em Guamán Poma, como um indivíduo que se desenvolve nesse complexo processo e busca reinventar seu olhar, incorporando iconografias, cosmovisões do mundo, perspectivas de tempo e espaço originais. Esses elementos dialogam com novos materiais, técnicas, símbolos e significados que trazem consigo o imaginário da conquista (VEGAS, 2021, p. 70).

Guamán Poma recupera um passado andino que serve como base para sua defesa do pertencimento dos nativos ao Tawantinsuyu, enfatizando sua ligação natural e sagrada com a terra e a espiritualidade ancestral. Segundo o cronista, não houve uma conquista bélica espanhola em relação aos incas, pois os indígenas não ofereceram resistência inicialmente, mas buscaram formas de coexistência pacífica no espaço (BÖSCHEMEIER, QUISPE-AGNOLI e GRECO, 2021). Dessa forma, ao negar a "conquista" espanhola, Guamán rejeita qualquer direito espanhol sobre as terras

indígenas, tornando ilegítimas as atividades espanholas, mesmo defendendo a submissão andina à Coroa Espanhola. Ele propõe uma autonomia de gestão e administração andina, com a prestação de tributos à comarca hispânica (GARCIA-BEDOYA, 2020; BÖSCHEMEIER, QUISPE-AGNOLI e GRECO, 2021).

Portanto, Guamán Poma contribui para a reconfiguração do visual ao registrar suas memórias em sua obra, utilizando recursos e ferramentas de origem espanhola para criar um discurso único. Ele estabelece um diálogo com o "imaginário ocular Ocidental", combinando elementos da oralidade e símbolos indígenas ao longo do texto, compilando assim a memória indígena em uma lógica colonizada (VEGAS, 2021).

Além disso, as autoras Ana Böschemeier, Rocío Quispe-Agnoli e Lucrecia Greco, em seu artigo "Escribirlo es nunca acabar": cuatrocientos cinco años de lecturas y silencios de una Opera Aperta colonial andina" (2021), destacam como a obra de Guamán Poma pode ser compreendida como um trabalho intercultural, que critica os cânones estabelecidos em uma representação fracionada e complementar de um todo. Essa abordagem intercultural é entendida como uma prática cosmopolítica que estabelece diálogo entre os diferentes grupos.

Guamán Poma utiliza um estilo próprio ao sintetizar elementos da arte europeia através de sua própria percepção. A interpretação valorativa de suas imagens, seja como "positivas" ou "negativas", depende do contexto do desenho em relação ao texto subsequente e/ou da disposição das personagens. Apesar de não utilizar técnicas artísticas sofisticadas, Guamán incorpora diferentes pontos de vista e ângulos em um mesmo plano, distribuindo de forma equilibrada a representação das pessoas na imagem (UPARELA, 2018).

De acordo com Enrique Dussel (2009), em Guamán Poma podemos encontrar a expressão máxima de uma perspectiva crítica durante o período colonial. Isso ocorre porque o autor, que foi diretamente afetado pelo processo de colonização, apresenta um discurso em defesa da causa indígena. Suas denúncias sobre a distribuição de terras, a cobrança de impostos e o domínio da retórica europeia - habilmente utilizada para criticar os próprios europeus - são elementos que conferem à obra *Nueva corónica* uma estrutura de "interpelação crítica" em forma de testemunho, com o intuito de estabelecer o reconhecimento do "Outro".

Através do uso dessas estratégias argumentativas, o indivíduo indígena estabelece, de forma consciente ou não, uma postura de questionamento em relação à modernidade, percebendo-a como intrinsecamente contraditória. Isso é evidenciado quando ele expressa que os espanhóis

considera como os índios do tempo dos Incas idolatraram como gentios e adoraram o Sol seu pai do Inca e à Lua sua mãe e às estrelas seus irmãos [...]. Com tudo isso guardaram os mandamentos e as boas obras de misericórdia de Deus neste reino, o que não guardam agora os cristãos (GUAMÁN POMA *apud* DUSSEL, 2009)

De acordo com Mignolo (2007), a obra de Guamán Poma é considerada uma das primeiras manifestações decoloniais de seu tempo. Ela desempenha um papel crucial ao abrir as portas para a compreensão do "Outro", ao ampliar os limites de compreensão por meio de uma perspectiva mestiça - ou pensamento de fronteira - que demonstra domínio das culturas dominantes na região andina. É importante destacar que, para Mignolo (2017), o termo "pensamento de fronteira" abrange todas as singularidades epistêmicas de um projeto decolonial que possuem uma consciência questionadora do mundo.

Referências

ADORNO, R. **Guaman Poma and his illustrated chronicle from colonial Peru: from a century of scholarship to a new era of reading.** In English and in Spanish. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen and the Royal Library, 2001. Disponível em: <http://wayback01.kb.dk/wayback/20101108105530/http://www2.kb.dk/elib/mss/poma/presentation/presen.htm>.

BÖSCHEMEIER, Ana Gretel Echazú; QUISPE-AGNOLI, Rocío; GRECO, Lucrecia. **Waman Poma de Ayala, um autor indígena do século XVII:** Questionando antropocentrismos no colonialoceno. TECCOGS – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas, n. 24, jul./dez. 2021, p. 157-203.

DUSSEL, Enrique. *Meditações Anti-Cartesianas sobre a Origem do Anti-discurso filosófico da modernidade.* In.: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do sul.* In: **Epistemologias do Sul**, 2009.

FÁVERO, Leonor Lopes; MOLINA, Márcia AG. **A crônica:** uma leitura textual-discursiva. Coleção Mestrado em Linguística, v. 1, 2006.

GERARDO, Diana Roselly Pérez. Los vicios y virtudes en las imágenes de la Nueva corónica y buen gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala: la violencia entre la justicia y la soberbia. **Memoria y Sociedad**, v. 21, n. 43, p. 104-130, 2017.

GARCÍA-BEDOYA, Carlos. Guaman Poma: de la visión de los vencidos a la fundación del discurso letrado andino. **Letras (Lima)**, v. 91, n. 133, p. 35-56, 2020.

LIMA, Vinicius Soares de. **Os curacas nas crônicas de Felipe Guaman Poma de Ayala e Inca Garcilaso de La Vega.** Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual Paulista (UNESP) Franca, 2019

MIGNOLO, Walter. *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura - un manifiesto.* In.: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. **El giro decolonial:** reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MURRA, Jonh. Waman Puma, Etnógrafo del mundo andino. *In: Guamán Poma de Ayala, Felipe. Primer nueva corónica y buen gobierno.* Eds. John Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. 3 vols. México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1980.

NAZARENO, Elias. O Estado e as políticas linguísticas adotadas como estratégicas na formação da nação brasileira a partir do século XVI. In: Lídia de Oliveira Xavier; Carlos F. Domínguez Avila; Vicente Fonseca. (Org.). **A qualidade da democracia no Brasil:** questões teóricas e metodológicas da pesquisa. 4ed. Curitiba: CRV, 2019, v. 4.

OLIVEIRA, Elismênnia Aparecida; PINTO, Joana Plaza. Linguajamentos e contra-hegemonias epistêmicas sobre linguagem em produções escritas indígenas. **Linguagem em (Dis)curso**, v. 11, p. 311-335, 2011.

QUISPE-AGNOLI, Rocío. “Escribirlo es nunca acabar”: cuatrocientos cinco años de lecturas y silencios de una Opera Aperta colonial andina. **Letras (Lima)**, v. 91, n. 133, p. 5-34, 2020

ROMNEY, Abraham. Indian Ability (auilidad de Indio) and Rhetoric's Civilizing Narrative: Guaman Poma's Contact with the Rhetorical Tradition. **College composition and communication**, p. 12-34, 2011

THEODORO, Janice. A América desenhada pelos cronistas: derivações dedutivas a partir do exercício da linguagem. In: THEODORO, Janice. **América Barroca:** Tema e Variações. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Editora Nova Fronteira, 1992.

UPARELA, Paola. Guaman Poma y la güergüenza colonial. **Journal of Gender and Sexuality Studies/Revista de Estudios de Género y Sexualidades**, v. 44, n. 2, p. 17-36, 2018.

URIOSTE, Jorge. Estudio analítico del quechua en la nueva corónica. *In: Guamán Poma de Ayala, Felipe. Primer nueva corónica y buen gobierno.* Eds. John Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. 3 vols. México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1980.

VEGAS, Dalia Espino. **Novos diálogos visuais:** de Waman Puma ao coletivo de fotografia MaldeOjo. Revista Espaço Acadêmico – n. 231 – nov./dez. 2021

O acervo histórico-arquivístico do Poder Judiciário em Goiás

Warley Eterno dos Santos²⁴⁰

Introdução

Este artigo apresenta um dos resultados preliminares obtidos até o momento em da pesquisa de mestrado da Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio da Universidade Estadual de Goiás. O objetivo deste artigo é fornecer uma visão geral e específica das intersecções que impactam a gestão documental no poder judiciário do Estado de Goiás, com foco na preservação da memória como um elemento essencial da gestão do patrimônio cultural.

A motivação desta pesquisa deriva do percurso acadêmico e profissional do pesquisador, que despertou interesse em aprofundar seus estudos sobre o tema após participar e colaborar com os processos judiciais digitais em seu estágio no Tribunal de Justiça do Estado de Goiás, na Comarca de Goiás, durante a graduação em Direito. Ele contribuiu para a implantação e implementação do Projeto "Goiás 100% Digital". No entanto, os processos e documentos que possuem valor histórico e são parte do acervo de preservação de memória não estão digitalizados ou registrados, tornando difícil estimar quantos são, onde estão, quais as datas e naturezas dos documentos. Essa falta de acesso limita a pesquisa, a democratização e a transparência da história do poder judiciário de Goiás.

Pesquisar e manusear processos e documentos é acessar memórias incorporadas, consciente ou inconscientemente, na evolução da justiça, considerando os multifacetados conflitos de diversas expressões vividos pela humanidade ao longo do tempo. Entre os conflitos mais impactantes, podemos citar a escravidão, que representou a total descaracterização da condição e dignidade humana. Devido ao lapso temporal delimitado pela pesquisa (séculos XVIII e XIX), resquícios desse período ainda são encontrados em papéis delicados e deteriorados que clamam por cuidados e estudos aprofundados.

O presente trabalho baseia-se na imersão do pesquisador em campo, estudando documentos históricos datados dos séculos XVIII e XIX, referentes à antiga Villa Boa de Goyaz, atual cidade de Goiás. Os estudos teóricos abordados neste trabalho convergem para um objetivo específico: a democratização da história e memória da justiça em Goiás. Cada área de conhecimento discutida

²⁴⁰ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (PROMEP) da Universidade Estadual de Goiás (UEG). Graduado em Direito pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Bolsista pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG). Orientador: Professor Doutor Ricardo Oliveira Rotondano. E-mail: eternowarley7@gmail.com

contribui de maneira única para o processo de difusão digital do patrimônio documental, o que torna essencial a compreensão de suas respectivas contribuições. No entanto, é importante ressaltar que esta pesquisa não tem a intenção de concentrar todas essas áreas em um único profissional ou trabalho, tampouco esgotar as discussões acadêmico-científicas.

Este artigo segue a seguinte estrutura: inicialmente, a primeira seção explora as definições de documentos, acervos digitais, memória e patrimônio. Em seguida, são apresentadas as discussões sobre os históricos do Centro de Memória e Cultura do Poder Judiciário do Estado de Goiás e a apresentação de imagens registradas durante a coleta de dados, em relação à temática abordada. Posteriormente, é discutida a importância da preservação e divulgação desses arquivos históricos para a população brasileira. Por fim, na conclusão, são apresentadas as prospecções da salvaguarda de bens culturais na construção de acervos digitais em rede, no contexto da gestão sociocultural de reconhecimento identitário de memória coletiva, a partir da disseminação das fontes primárias.

Noções fundamentais das categorias em análise

As intersecções entre as categorias de patrimônio, história e memória são temas indispensáveis para a compreensão do papel do poder judiciário na garantia do Estado Democrático de Direito. A história da humanidade demonstra a utilização de normas e costumes como meio para viabilizar a coexistência humana desde os primórdios, em que a manifestação do direito se apresentou, ainda que de forma incipiente, como uma fonte de poder, sobrevivência, imposição, organização, punição e justiça.

Nesse sentido, o poder judiciário se configura como uma fonte inesgotável de possibilidades de estudos, pesquisas, descobertas e reflexões acerca da importância do direito na construção de sociedades justas e igualitárias. As categorias de patrimônio, história e memória estão inseridas na compreensão da dinâmica social, possibilitando a reflexão sobre as diferentes formas de poder, as relações de dominação e subordinação, bem como a luta por direitos e a resistência frente às opressões.

Dessa forma, é possível observar que as intersecções entre as categorias de patrimônio, história e memória são essenciais para a compreensão do papel do poder judiciário na sociedade, uma vez que permitem a reflexão sobre as formas de construção e manutenção do poder, assim como a luta por direitos e a preservação da memória coletiva. Nesse sentido, é necessário um constante diálogo entre as diferentes áreas de conhecimento, a fim de promover uma compreensão mais ampla e crítica da realidade social e dos desafios que se apresentam para a construção de uma sociedade mais justa e democrática.

Com quase um século e meio de existência, o Tribunal de Justiça do Estado de Goiás foi o décimo tribunal criado no Brasil, através do decreto Imperial de Dom Pedro II em maio de 1874. Sua primeira sede foi localizada na cidade de Goiás, antiga capital do Estado, hoje considerada Patrimônio Cultural Mundial pela UNESCO. Os documentos históricos do século XVIII e XIX salvaguardados no acervo arquivístico do Centro de Memória e Cultura do Poder Judiciário dispõem de tratamentos específicos e manuseios cuidadosos para evitar a perda de informações importantes contidas nos papéis, como apagamentos, rasgos ou outros danos irreversíveis à integridade do patrimônio cultural em estudo.

Falar de memória e história vai além de simplesmente lembrar o passado, pois elas são responsáveis por trazer à luz tudo aquilo que foi esquecido ao longo do tempo, seja por transformações socio-históricas e políticas ou por outras razões. É um processo de dar visibilidade a aspectos importantes que podem ter sido negligenciados ou suprimidos, tanto diretamente quanto indiretamente. Não é possível conhecer o passado em sua totalidade fidedigna, mas é possível contextualizá-lo de forma histórica e crítica, apropriando-se de reminiscências para restaurar e preservar os fundamentos que sustentam o presente (BENJAMIN, 1994). Segundo Britto (2014), essa apropriação não é apenas um legado obsoleto, mas um esforço ativo para democratizar a compreensão do passado e projetar possibilidades para um futuro desejável. Campos (2017) enfatiza que essa restauração e democratização são empreendimentos necessários para garantir um futuro justo e equitativo.

Os artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988 estabelecem as responsabilidades do Estado para garantir o pleno exercício dos direitos culturais, incluindo a produção, disseminação e democratização do patrimônio cultural. A Constituição define o patrimônio cultural como bens materiais e imateriais que possuem referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, tais como manifestações artísticas, saberes, documentos, conjuntos urbanos, edificações e outros (BRASIL, 1988; CAMPOS, 2020: 43-45). Dessa forma, a Constituição brasileira enfatiza a importância de uma supervisão precisa e integradora para a preservação e promoção do patrimônio cultural do país.

Com o objetivo de cuidar dos patrimônios culturais do poder judiciário, o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) produziu, em 2021, dois manuais: o "Manual de Gestão de Memória do Poder Judiciário" e o "Manual de Gestão Documental do Poder Judiciário". Esses manuais definem a gestão documental e de memória como um conjunto de ações e práticas destinadas a preservar a história do Poder Judiciário em todo o território nacional, em suas diversas formas. De acordo com Axt (2002:13), "[...] o próprio Judiciário pode e deve se empenhar na reconstituição de sua memória e no debate em torno de seu passado histórico".

Ambos os manuais apresentam uma abordagem didática sobre o assunto referente ao poder judiciário em nível nacional. Em conformidade com a determinação do CNJ, o Tribunal de Justiça do Estado de Goiás estabeleceu as ações necessárias por meio da Resolução n. 160, de 28 de julho de 2021, para instituir a Política de Gestão Documental e Memória do Poder Judiciário do Estado de Goiás. O principal objetivo desta política é democratizar o acesso à informação, já que segundo Böttcher e Sliwka (2020: 04), as informações relevantes para a pesquisa científica e cultural do país devem estar disponíveis para toda a sociedade, e o Estado deve garantir o acesso total, conforme o artigo 215 da Constituição Federal.

A promoção da memória está estreitamente relacionada à defesa e garantia dos direitos humanos, tais como cidadania, educação, cultura, acessibilidade, inclusão, diversidade, sustentabilidade e outros. Esses direitos estão interconectados e se complementam para assegurar a preservação da memória e a garantia da continuidade da herança simbólica institucionalizada, a qual serve como um instrumento de construção de identidades (DOURADO, 2016). Segundo Campos (2017: 117), o patrimônio, enquanto representação da identidade, é um campo de disputas e se manifestam nas dicotomias "memória e esquecimento", "preservação e destruição" e "identidade e diferença", uma vez que as práticas políticas relacionadas ao patrimônio tendem a privilegiar a patrimonialização de determinados objetos e outros não.

Os debates e as reflexões que permeiam entre história e memória são fundamentais para compreendermos a relação entre presente, passado e futuro. De acordo com Nora (1993), os lugares de memória, como museus, arquivos e comemorações, são importantes para manter viva a memória e a identidade coletiva, pois esses lugares são resquícios do passado que foram preservados para as gerações futuras, e sua existência depende das mobilizações e performances certas. No entanto, a preservação da memória não é um processo neutro, já que ocorrem batalhas de conveniência entre o que é lembrado e o que é esquecido. Neste ponto, Bourdieu (2001) afirma que o meio social que detém o controle do discurso sobre a memória articula estratégias para assegurar a manutenção do *habitus* e da identidade coletiva. O *habitus* é um sistema de estruturas sociais adquiridas que influenciam a forma como os indivíduos percebem, pensam e agem.

O livre acesso aos arquivos enriquece o conhecimento sobre a sociedade humana, promove a democracia, protege os direitos dos cidadãos e aumenta a qualidade de vida, como afirmado pela UNESCO em 2010. Os documentos arquivísticos são importantes bens culturais que devem ser estudados, consultados e divulgados. Isso ajuda a expor os silêncios intencionais e prejudiciais, permitindo que as histórias de grupos subalternos sejam contadas e discursos anteriormente considerados oficiais sejam desmistificados. Essa abordagem é fundamentada nas teorias de Pollak (1989; 1992), que destacam a importância de se revelar a verdade por trás dos escritos históricos.

Em termos simples, podemos definir acervo como um conjunto de bens considerados como patrimônio de uma instituição ou coletividade, que geralmente consiste em objetos e/ou documentos que possuem valores simbólicos e/ou financeiros. Existem vários tipos de acervo, como histórico, documental, artístico, arquivístico, digital, bibliográfico, museológico e outros; e todos requerem uma gestão adequada para sua organização e preservação. É importante ressaltar que a falta de gestão arquivística ou museológica pode não apenas colocar em risco a segurança do acervo, mas também prejudicar a consulta e a produção de conhecimento acadêmico (POSSAMAI, 2020: 47-49).

Um documento histórico é qualquer fonte que esclareça o passado, permitindo uma comparação com o presente e servindo como uma janela de acesso ao conhecimento de fatos sociais passados ou presentes. No entanto, esses documentos não são suficientes por si só, mas atuam como veículos que transportam para o passado, uma vez que são restos do passado que lutam para serem evocados. De acordo com essa visão, é importante lembrar que todo documento histórico é uma construção permanente (KARNAL; TATSCH, 2009: 12). Já o acervo digital é a conversão de um documento histórico ou qualquer acervo em suporte físico para a Internet, por meio de técnicas de digitalização e tratamento específicos. O objetivo é gerenciar e tornar mais acessíveis fontes primárias antigas, que muitas vezes são negligenciadas em instituições como arquivos, museus e bibliotecas. Esses documentos possuem informações valiosas sobre o passado e podem ser preservados por mais tempo no formato digital.

O historiador enfrenta desafios semelhantes ao trabalhar com arquivos digitais e físicos, pois ambos exigem rigor metodológico no tratamento das fontes. No entanto, é comum que esse cuidado seja negligenciado em meio à abundância de fontes disponíveis, facilidade de busca, velocidade de acesso e armazenamento que o meio digital proporciona (BRASIL; NASCIMENTO, 2019: 203). A preservação das fontes primárias em formato digital envolve não apenas o cuidado com a conservação de elementos referentes às identidades individuais e coletivas, mas também a consideração do que deve ser esquecido ou protegido. Embora a conservação dos acervos analógicos exija técnicas sofisticadas, a organização, o tratamento, a migração e o armazenamento em repositórios digitais também possuem as suas complexidades (GONÇALVES, 1996; 2015; POLLAK, 1989).

Desdobramentos da Pesquisa Histórica no acervo arquivístico do Poder Judiciário de Goiás

Apesar de não haver uma definição legal, os centros de memória e memoriais são conceitos que são abordados na literatura como entidades cujo objetivo é coletar, organizar, preservar, produzir e divulgar conteúdo relacionado à memória institucional, contida em documentos históricos da organização e na memória de seus colaboradores. Seus acervos incluem documentos textuais, áudio,

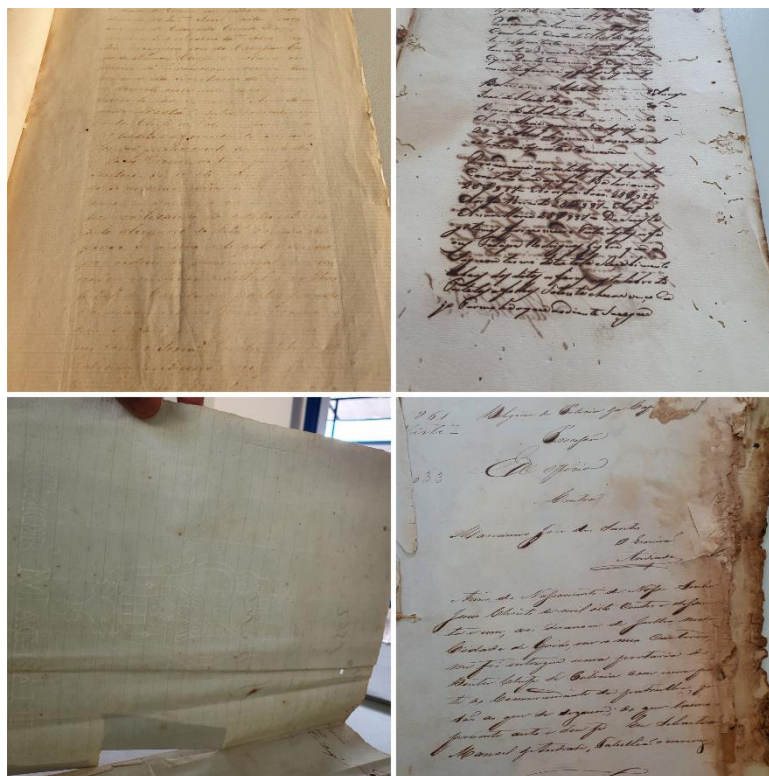
vídeo, imagens, objetos e artefatos. Os centros de memória devem trabalhar em colaboração com diferentes setores da organização e atender a todas as demandas de informação relevantes para a organização (CAMARGO; GOULART, 2015: 58).

De acordo com o artigo 29 da Resolução do CNJ n. 324/2020, os documentos e processos de guarda permanente são considerados patrimônio cultural nacional e fazem parte do fundo arquivístico histórico do Poder Judiciário. Mesmo que sejam digitalizados, microfilmados ou modificados o seu suporte, esses documentos não podem ser eliminados, conforme estabelece o parágrafo único do mesmo artigo. A utilização de fontes primárias é essencial para a construção de uma narrativa histórica confiável. Esses documentos escritos evidenciam conflitos sociais diversos que ocorreram em todas as épocas e estratos sociais. Os registros dos processos judiciais contêm memórias ocultas de eventos cotidianos da sociedade nos séculos XVIII e XIX, que muitas vezes se confrontam com a imaginação.

O arquivo é uma fonte de pesquisa que lida diretamente com a verdade e a realidade, e muitas vezes sua posição é ambígua. Ao revelar um acontecimento histórico, surgem atores e performances que apenas são visualizados por meio da imersão do pesquisador nos instrumentos de pesquisa, ao passo que as palavras e ações transcritas podem conter uma intensidade maior do que a própria verdade (FARGER, 2009). Logo, os arquivos são uma parte representativa, porém parcial e fragmentada, do discurso simbólico da memória e história.

A pesquisa em fontes primárias apresenta um dos maiores desafios para os pesquisadores devido a dificultosa legibilidade dos documentos, que muitas vezes estão deteriorados e com sujidades. Compreender o conteúdo desses documentos requer um esforço cuidadoso e minucioso, além de conhecimento prévio de símbolos, selos, termos, códigos e abreviações mais antigos, pois os documentos em estudo datam mais de um século e possuem sua integridade comprometida. Como exemplo, segue imagens de uma série de fotos que foram registradas no momento da pesquisa no acervo arquivístico do poder judiciário goiano:

Figura 1 – Páginas de processos judiciais danificadas



Fonte: Acervo do pesquisador

Figura 2 – Legibilidade das informações centenárias



Fonte: Acervo do pesquisador

As imagens demonstram em detalhes do quão cuidadoso o manuseio precisa ser durante a pesquisa histórica. E mais, a cada conjunto de palavras decifradas abre-se uma infinidade de

confabulações, considerando que os documentos somente contêm informações que foram inseridas, intencionalmente, nelas e com finalidades específicas, portanto a leitura precisa ser crítica.

Com a imersão do pesquisador no seu campo de pesquisa no Centro de Memória e Cultura do Poder Judiciário, a realidade se apresenta de uma forma desafiadora quando se pensa em uma custódia digital dos documentos centenários, uma vez que se exige cuidado para não acelerar a deterioração dos registros. No entanto, uma vez digitalizados e salvaguardados em acervo digital, amplia-se as possibilidades de pesquisa e protege, indeterminadamente, aquilo que é tão caro à justiça goiana e à história em geral.

Para este estudo, considerando a multiplicidade de temas, restringimos nossa área de pesquisa e análise documental de processos judiciais relacionados à escravidão de pessoas negras no Estado de Goiás. Assim, documentos datados dos séculos XVIII e XIX foram e estão sendo considerados neste empreendimento, como mecanismo de visibilização de uma população vilipendiada e que anseia por uma reparação simbólica. Logo, a conservação e difusão desses registros se faz imprescindível para resguardar a trajetória do sistema judicial em Goiás e, sobretudo, para preservar a história e o legado da comunidade afrodescendente que foi subjugada como escrava no Brasil, mas que se insurgiu com coragem para conquistar sua liberdade e os direitos básicos de existência.

O esforço para desarticular os discursos retrógrados e coloniais de legitimações pautadas na subalternização é e será feito por meio de pesquisas em fontes primárias, não só esta, mas todas aquelas que se sucederem e estiver no comprometimento de iluminar verdades que até então são silenciadas e/ou apagadas. Para tanto, o acesso às informações não pode estar no monopólio de entes privados e públicos, mas sim em sistemas de fácil acesso e consulta para historiadores e pesquisadores. O pesquisador é parte desse desvelamento de barbaridades históricas.

A ciência histórica está sendo transformada pela tecnologia digital, resultando na fusão de práticas de pesquisa tradicionais com métodos e recursos modernos. O objetivo é disseminar conhecimento e atrair estudiosos de diferentes áreas do conhecimento humano, com o intuito de promover a interdisciplinaridade. Historiadores, pesquisadores, profissionais do direito e especialistas de diversos setores da sociedade utilizarão essas e outras ferramentas para conectar assuntos, nomes, datas e dados, e isso é mais bem alcançado por meio de acervos digitais.

Considerações Finais

A utilização de fontes primárias em pesquisas acadêmicas é crucial para fornecer suporte as novas incursões de pesquisadores em campo. As possibilidades de tópicos a serem explorados são inúmeras, mas dependem principalmente da implementação de políticas eficazes de preservação e disseminação do patrimônio cultural. Quando os documentos históricos são transformados em

acervos digitais, seu potencial é ampliado, e é importante implementar atividades que integrem o público externo para aumentar sua visibilidade.

A utilização de tecnologias digitais para fins de pesquisa histórica representa não apenas uma facilidade para os estudiosos, mas também uma fonte praticamente infinita de recursos. Com o uso de computadores e dispositivos móveis, tornou-se comum a utilização de acervos remotos como ferramenta fundamental para a condução de pesquisas. De fato, a evolução da tecnologia para o acesso a esses acervos de forma remota já é uma realidade inquestionável e necessária para os pesquisadores da atualidade.

Ao longo do artigo, exploramos as complexidades e desafios que enfrentam os pesquisadores envolvidos na preservação e construção social de acervos frágeis com alto valor cultural. À medida que a pesquisa avança e o Tribunal de Justiça do Estado de Goiás se esforça para proteger a história e a memória, acreditamos que, em um futuro próximo, os documentos históricos judiciais relacionados ao Estado de Goiás serão incorporados a um repositório virtual aberto, tornando-se um acervo digital de fato. Essa possibilidade traz importantes implicações para a preservação e acesso a esses materiais, permitindo que sejam disponibilizados de maneira ampla e democrática; além de contribuir significativamente para o conhecimento da sociedade sobre sua própria história.

Após análise proposta, chegamos à conclusão de que a disseminação e democratização do acesso aos arquivos documentais do poder judiciário, por meio de plataformas digitais regulamentadas, não apenas alteram a forma como a pesquisa é conduzida, mas também permitem a emergência de novas perspectivas, interpretações e diálogos intersubjetivos.

Referências

AXT, Gunter. Perspectiva interdisciplinar na Gestão dos Arquivos Judiciais no Brasil. In: **Acervos culturais e suportes de memória** – Cadernos de Memória e Patrimônio. Ano 1, n.0 (1. sem. 2016). p. 101-129.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. 7. ed. Obras escolhidas: v. 1. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-232.

BOURDIEU, Pierre. Sobre o poder simbólico. In: BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BÖTTCHER, Carlos Alexandre; SLIWKA, Ingrid Schroder. Gestão Documental e da Memória do Poder Judiciário: o Programa do Conselho Nacional de Justiça. In: **LexCult – Revista Eletrônica de Humanidades**. Rio de Janeiro, ISSN 2594-8261, v.4, n.2, mai./ago. 2020, p. 15-46.

BRITTO, Clovis Carvalho. A terceira margem do patrimônio: o rio Vermelho e a configuração do habitus vilaboense. In: **Diálogos**. v. 18, n. 3, p. 975-1004, set.-dez./2014. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/33914/pdf>. Acesso em: 28 de dezembro de 2022.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. Brasília, DF: [s.n.], 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm. Acesso em: 25 de outubro de 2022.

BRASIL, Eric; NASCIMENTO, Leonardo Fernandes. História digital: reflexões a partir da Hemeroteca Digital Brasileira e do uso de CAQDAS na reelaboração da pesquisa histórica. In: **Estudos Históricos: Humanidades Digitais**. Rio de Janeiro, vol. 33, nº 69, p. 196-219, Janeiro-Abril 2020.

CAMARGO, Ana Maria; GOULART, Silvana. **Centro de Memória**: uma proposta de definição. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2015.

CAMPOS, Yussef Daibert Salomão de. A tensão entre memória e história na Constituição Estadual de Goiás: o patrimônio cultural como área de conflito. In: CÂNDIDO, Manuelina Maria Duarte; WICHERS, Camila Azevedo de Moraes; COLLAÇO, Janine Helfst Leicht. (Org.). **Patrimônios culturais: entre memórias, processos e expressões museais**. Goiânia: Editora Imprensa Universitária, 2017. p. 113-121.

CAMPOS, Yussef Daibert Salomão. Patrimônio e a Constituição de 1988. In: CARVALHO, Aline; MENEGUELLO, Cristina. (org.) **Dicionário temático de patrimônio**: debates contemporâneos. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2020, p. 43-45.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Manual de Gestão de Memória do Poder Judiciário**. Brasília, DF: Programa Nacional de Gestão Documental e Memória do Poder Judiciário (PRONAME), 2021. Disponível em: https://www.cnj.jus.br/wpcontent/uploads/2021/02/Manual_de_Gestao_Documental.pdf. Acesso em: 09 de agosto de 2022.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Resolução no 324, de 30 de junho de 2020**. Institui diretrizes e normas de Gestão de Memória e de Gestão Documental e dispõe sobre o Programa Nacional de Gestão Documental e Memória do Poder Judiciário – Proname. Brasília, DF, 2020. Disponível em: <http://www.cnj.jus.br>. Acesso em: 25 de julho de 2022.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. **Tempo Imperfeito**: uma etnografia do arquivo. *Mana*. 10(2):287-322, 2004.

DOURADO, Flávia. **Memória cultural**: o vínculo entre passado, presente e futuro. 2016. Online. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/noticias/memoria-cultural>. Acesso em: 15 de dezembro de 2022.

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.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O mal-estar no patrimônio: identidades, tempo e destruição. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 28, n.55, p. 211-228, janeiro-junho, 2015.

FARGE, Arlette. **O sabor do arquivo**. Tradução: Fátima Murad. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

KARNAL, Leandro; TATSCH, Flávia Galli. Documento e História: A Memória evanescente. *In*: PINSKY, C. B.; LUCA, T. R. (org.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2009, p. 09-27.

NORA, PIERRE. **Entre memória e História**: a problemática dos lugares. Revista Projeto História. SP, 10, dez. 1993. p. 7-28.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *In*: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992.

POSSAMAI, Zita. Patrimônio e acervos. *In*: CARVALHO, Aline; MENEGUELLO, Cristina. (org.) **Dicionário temático de patrimônio**: debates contemporâneos. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2020, p. 47-49.

TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DE GOIÁS. **Resolução n. 160, de 28 de julho de 2021**. UNESCO. **Declaração universal sobre arquivos**. Oslo: UNESCO, 2010.

O Chafariz da Boa Morte entre contextos históricos, artísticos e patrimoniais

Guilherme Antônio de Siqueira²⁴¹

Raquel Miranda Barbosa²⁴²

Introdução

O sentimento que a arte provoca no ser humano, está totalmente concentrada na capacidade de tocar, afetar, encantar, emocionar e elevar o espírito do indivíduo, amante da arte e de todo ser humano, em todos seus aspectos: emotivo, racional, místico e corporal. A cidade de Goiás possui um grande acervo de elementos artísticos, dentre eles o calçamento de pedras nas ruas da cidade descritas nos versos da poetisa Cora Coralina em seu poema *Das pedras*: "Entre pedras / cresceu a minha poesia. / Minha vida... / Quebrandopedras / e plantando flores. / Entre pedras que me esmagavam / Levantei a pedrarude / dos meus versos" (CORALINA, 2001, p. 13), e na perpetuação plástica do conjunto arquitetônico, urbanístico e paisagístico feitos por Goiandira do Couto.

A atmosfera artística que compõe a cidade, ultrapassa os versos de Cora Coralina e vai Muito além das telas douradas (Barbosa, 2017) registradas pela plasticidade com material natural da técnica criada por Goiandira do Couto. Nas paisagens retratadas pela artista das areias coloridas está também o Chafariz de Cauda. O que nos impressiona é a beleza do monumento o que nos instiga a questionar e buscar compreender e todos os elementos simbólicos que compõem a fotografia. Obra arquitetônica de extrema importância para a população vilaboense deixando expressiva a sua utilidade como fonte de abastecimento na cidade de Goiás no período dos setecentos, tornando-se uma das maiores expressões da arte barroca arquitetônica local.

O Monumento Chafariz da Boa Morte, faz parte do conjunto arquitetônico e urbanístico, contribuindo para que a cidade que fosse reconhecida em 2001 pela UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura) como sendo Patrimônio Histórico e Cultural Mundial por sua arquitetura peculiar.

²⁴¹ Artista plástico, graduado em Artes Visuais pela Faculdade de Artes da UFG, discente do Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio, PROMEP/UEG.
Email: professorguilhermesiqueira@gmail.com.

²⁴² Professora Dra da disciplina Visualidades e Patrimônio do Programa de Mestrado Profissional em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio, PROMEP/UEG

De Arraial, Vila Boa a Goiás: o patrimônio mundial

As abordagens científicas sobre a Cidade de Goiás, geralmente, partem do seu surgimento. A peça teatral chamada “Goiás que a história Guardou”, escrita por Elina Maria da Silva (PRADO, 2014), durante a criação da OVAT (Organização Vilaboense de Artes e Tradições) fundada por pessoas da sociedade como “guardiões da memória / história” de Goiás na década de 60 inspira essa narrativa histórica. A peça narra os fatos dos mitos que acerca, os primórdios que levaram para florescimento do arraial de Sant’Anna. Para tanto, a historiografia regional esclarece a história ou estória dessa localidade envolvendo as lendas que remontam os mitos de origem em torno do primeiro vilarejo goiano:

Segundo relatos de cronistas e viajantes do século XIX (Taunay, 1961; Silva e Souza apud Teles, 1978; Alencastre, 1979), Bartolomeu Buenoda Silva, tanto Bartolomeu pai, em 1682, quanto o Bartolomeu Filho, em 1727, em bandeira de exploração do território da colônia portuguesa, teriam encontrado ouro na região onde viviam os índios Goyases. Da descoberta surgiram os arraiais de Sant’Ana, Barra, Ouro Fino e Ferreiro (Alencastre, 1979). Provavelmente, por esta razão, muitos vilaboense e turistas que visitam a cidade acreditam que os restos da antiga aldeia encontram-se onde hoje é a cidade de Goiás. Por diversas vezes ouvi de transeuntes: Vai encontrar índio Goyá enterrado ai nesses buracos em!?! Ou ainda: Tão procurando ouro? Mais um pouco vocês encontram o cascalho que tem ouro! O imaginário coletivo relacionado a Bartolomeu Bueno, seu suposto encontro com os índios Goyases e a descoberta do ouro ainda permeiam a mente do vilaboense, afinal é parte do mito de origem da cidade. (TAMASO apud TEDESCO, 2013 p.149).

Em 1725, Bartolomeu Bueno da Silva retorna para São Paulo com sua expedição, levando para o governador Rodrigo César de Menezes, ouro suficiente para demonstrar a riqueza do solo goiano. No ano de 1726, o Anhanguera, retorna para Goiás com uma nova expedição, dando início à exploração aurífera das minas e garimpos. Nesse aspecto, é costume dizer que Bartolomeu Bueno da Silva – o Anhanguera foi quem descobriu Goiás. Mas, em isso não significa que ele foi o primeiro a chegar aqui, mas foi quem organizou a expedição das bandeiras e veio para Goiás com intenção de fixar-se aqui. Já em 1727, Bartolomeu Bueno da Silva, fixou domicílio na Barra (Buenolândia) deu início a construção do Arraial e também de uma capela dedicada a Sant’Anna, já que Sant’anna é padroeira de Vila de Parnaíba, sua terra natal. (Cf. REIS, 1979).

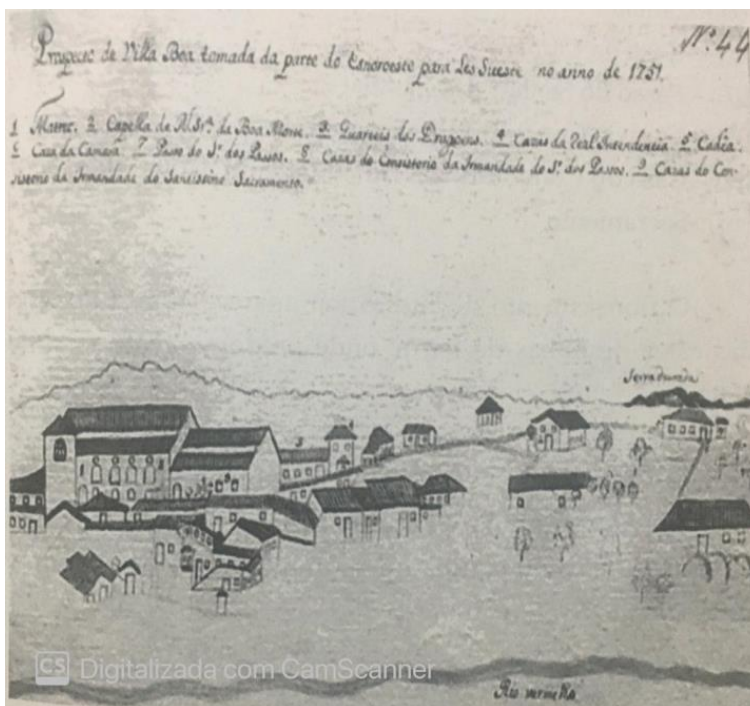
Da Barra, o Anhanguera transfere-se em janeiro e se manteve fixado às margens do Rio Vermelho. Ergueu sua residência no local onde se acha hoje a Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte, atual Museu de Arte Sacra da Boa Morte, mas só em 26 de julho do mesmo ano começaria a Capela de Sant’Anna. (Cf. PASSOS, 2018). O florescimento do arraial de Sant’Anna, aparece com a escassez das catas de minas na Barra, onde predominava a seca. Em 1729 o Arraial de Sant’Anna foi elevado a comarca pertencente a Capitania de São Paulo (PALACÍN E MORAES, 1994).

O arraial foi elevado a título de vila no dia 25 de julho de 1739, passando a se chamar Vila Boa:

Aos 25 dias do mês de julho de 1739, nesta Vila Boa de Goiás, onde veio o Exmo. Sr. D. Luiz Mascarenhas, General desta capitania, em virtude da ordem de S. M. remetida ao Conde de Sarzedas, seu antecessor para o efeito de erigir uma Vila nestas minas, havendo eleito as justiças e declarado pelo Dr. Superintendente Geral Agostinho Pacheco Teles, Juizes Ordinários Antônio Dias da Silva e Antônio de Brito Ferreira, Vereadores Tomé Gomes Mazagão e Antônio Garrido, o Procurador João Lopes Zedes e em seu lugar Antônio de Brito Rabelo, sendo escrivão da Câmara Miguel Carlos, levando o estandarte dela Inácio Dias Paes, foi mandado pelo dito Sr. General que todos os ditos com a nobreza e o povo da dita Vila a que eles acompanhou fossem levantar o Pelourinho ao lugar destinado, junto ao Arraial a que em nome d'El Rei deu-se o nome de Vila Boa, e todos concorreram para o levantamento do Pelourinho, que com efeito se levantou; do que para constar fez este termo, que assinou o Exmo. Sr. General Superintendente e Câmara. Eu, Antônio da Silva de Almeida, Secretário de Governo o escrevi. Dom Luiz, de Mascarenhas - Agostinho Pacheco Teles Tomé Gomes Mazagão - Antônio Dias da Silva - Antônio de Brito Ferreira - Antônio Xavier Garrido - Antônio de Brito Rabelo. (In: ALENCASTRE, 1979).

No prospecto datado de 1751, atribuído ao italiano Francisco Tossi, percebe-se que o centro urbano de Vila Boa desenvolveu-se com as primeiras edificações: Matriz de Sant'Anna, Capela de Nossa Senhora da Boa Morte, Quartel, Casa da Real Intendência, Cadeia, Casa de Câmara, Passo do Senhor dos Passos, Casa do Consistório da Irmandade do Senhor dos Passos e Casa do Consistório da Irmandade do Santíssimo Sacramento, conforme imagem na Figura 01, a seguir.

Figura 01: Prospecto atribuído a Francisco Tossi Colombina, 1751.



Fonte: Passos, 2018.

Somente em 17 de setembro de 1818, é publicada uma portaria expedida pela Secretaria de Estado de Negócios do Império, e Vila Boa é elevada a título de cidade recebe o nome de cidade de Goyaz, a pedido do Bispo D'Azoto, prelado de Goiás. (O Democrata nº 311 – 22/06/1923). No final do século XIX, em 1891 é promulgada a Constituição do Estado Goiás e ela determina que Vila Boa será a capital do Estado, enquanto outra coisa não deliberar o Congresso (REIS, 1979).

Em 23 de março de 1937, o decreto nº 1816 determina que seja transferida a capital da Cidade de Goiás, para Goiânia. Contudo, as relações históricas e culturais do Estado não se desvencilham da Cidade de Goiás, importante localidade para análises, interpretações e sentidos de começos para a constituição da identidade e representação dos goianos dentro e fora do Estado de Goiás.

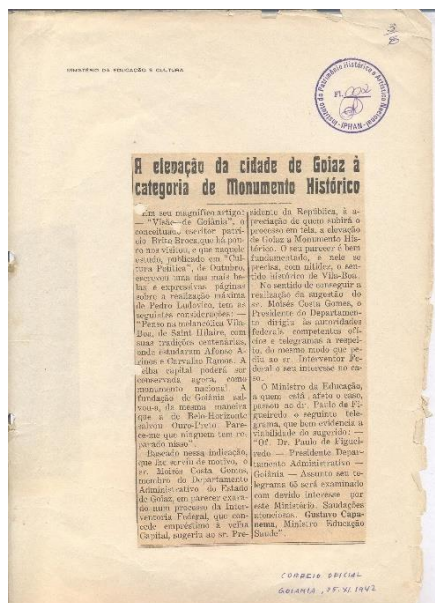
Goiás: de antiga capital ao tombamento histórico cultural

Uma das maiores conquistas para a preservação do patrimônio cultural foi a criação do SPHAN (Serviço do Patrimônio Histórico Artístico Nacional) em 1937. A criação do órgão nas primeiras décadas do século XX, determinava as atribuições promulgadas pelo Decreto – lei nº 25, de 30 de novembro de 1937 com o objetivo de propagar e defender o chamado patrimônio histórico e artístico nacional. As inscrições no Livro do Tombo limitavam-se a abranger somente o patrimônio material, sobretudo o simbólico:

Com base em experiências europeias já consolidadas - algumas desde o século XIX, como a francesa - o então Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional Sphan, a partir de sua criação, em 1937, estruturou sua política visando proteger móveis e imóveis de valor "excepcional". Foi esse olhar, portanto, que norteou o intenso e extremamente difícil trabalho de identificação desses bens em todo o imenso território brasileiro, priorizando a proteção daqueles ameaçados de descaracterização ou desaparecimento, e concentrando-se, por esse motivo, nas regiões em que a ocupação do colonizador deixou marcos reconhecidos, tanto por serem testemunhos de "fatos memoráveis" de nossa história como por serem considerados exemplares "autênticos" da criatividade artística brasileira. Esse processo de seleção tinha como bases uma historiografia que privilegiava os marcos da conquista do território, assim como as diferentes fases da organização política da nação, e uma estética pautada em uma determinada leitura dos estilos arquitetônicos e artísticos. (FONSECA, 2017, p. 158).

Fonseca nos reforça sobre o papel do SPHAN, limitando-se ao tombamento, os bens que apresentasse as características do período colonial, em todo território brasileiro. Inserida nesse contexto, sustentada pelas características exigidas pelo SPHAN para o tombamento, em 1942 o escritor Brito Broca publica uma crônica onde solicitava a salvaguarda da cidade de Goiás:

Figura 02: Crônica escrita por Brito Broca, 1942.



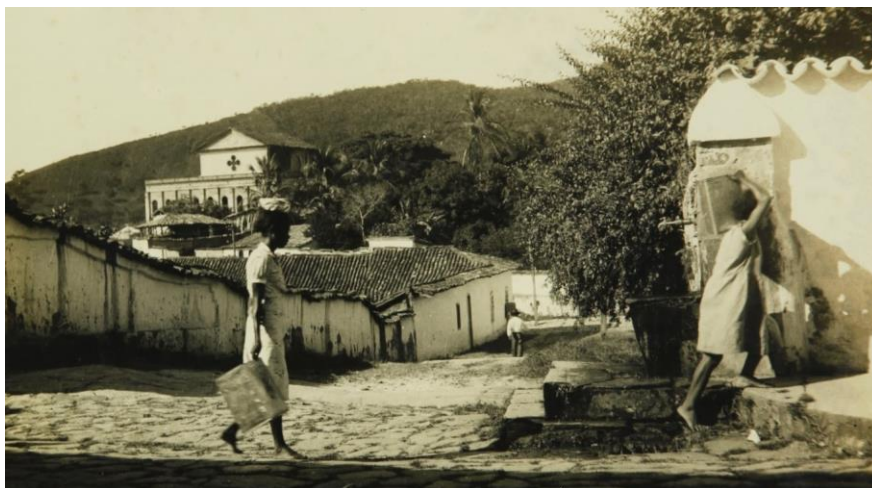
Fonte: IPHAN – Escritório Técnico da Cidade de Goiás

Sob carta oficial, o Estado de Goiás encaminhou o parecer de nº 501, datado de 18/11/1942. Em fevereiro de 1943, o diretor do SPHAN Rodrigo Melo Franco de Andrade deu um parecer desfavorável, alegando que a cidade não mais conservava mais sua arquitetura original, e que muitos de seus casarios já tinham sofrido alterações em suas características coloniais. Sendo assim, no final da década de 40, o Governador Coimbra Bueno, solicitou uma visita técnica de especialistas do SPHAN e ficou resolvido que um técnico da Instituição viria a Goiás, para analisar não somente a cidade de Goiás O técnico designado foi o Dr. Edgar Jacinto Silva (PASSOS, 2018):

Na Cidade de Goiás, 65% de seus edifícios ainda conservam íntegro o seu aspecto tradicional, não tendo sofrido modificações que a desfigurassem. 30% foram alterados nas fachadas, principalmente pela substituição dos beirais por platibandas e cimbalhas, permitindo recuperação futura; os restantes 5% são de construções novas, absolutamente estranhas ao conjunto urbanístico "[...]. [...]"exemplar notável, tanto pela sua monumentalidade como pela sua solução de planta". Com igual entusiasmo se refere à antiga Casa de Câmara e Cadeia: "magnífico edifício do século XVIII, conservando-se integralmente no seu aspecto primitivo, sugerindo a criação de um Museu nesse prédio" (PASSOS, 2018 p.326).

É comum em outras cidades que surgiram durante o período colonial, os chafarizes que foram os primeiros equipamentos públicos como a finalidade de atender o abastecimento de água, a cidade de Goiás possui como parte de seu conjunto arquitetônico, alguns chafarizes. Com o passar dos anos, e com a chegada do sistema de encanamento d'água domiciliar, alguns deixaram de existir, conforme é nos apresentando na fotografia abaixo, e outros simplesmente um monumento como complemento em espaço público.

Figura 03: Chafariz da Rua da Pedra- Goiás-GO, década de 1940.



Fonte: IPHAN/Ministério da Educação – Escritório Técnico da Cidade de Goiás.

Em comparação com a década de 1940, conforme figura 3, para a atualidade, a cidade de Goiás conta com apenas cinco chafarizes. São eles: Chafariz do Largo da Igreja de São Francisco de Paula, Chafariz da Praça Tiradentes, ou “Atrás do Açougue”, Chafariz do Largo do Jardim e Chafariz da Carioca - sendo único em funcionamento com água potável - e o Chafariz de Cauda.

O Barroco no Brasil

Sabemos que o estilo do barroco, surge e floresce na Itália entre o final do século XVI e meados do século XVIII, difundindo-se em seguida pelos países baixos da Europa e da América. Esse estilo era primeiramente somente uma forma decorativa. Mas, foi a partir da reforma e contrarreforma, que o barroco encontra o cenário perfeito para expandir-se.

Estilo esse, que influenciou todas as linguagens das artes, música, literatura, escultura e pintura. Contudo sua evidência, foi mais forte nas Igrejas católicas, com suas fortes características como o exagero, a dramaticidade, e teatralidade, suntuosidade dentre outras.

Porém, quando esse estilo já estava em declínio na Europa, o barroco, ele chega no Brasil por influência dos Jesuítas no século XVIII e permanece até o início do século XIX.

No Brasil, esse estilo está totalmente associado a religião católica. São inúmeras Igrejas construídas seguindo esse estilo. Entre nos estados da Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro, vamos encontrar o barroco com duas linhas bem diferentes. Nas regiões que enriqueceram com a exploração aurífera e com a exploração de cana-de-açúcar, vamos encontrar trabalhos mais elaborados, como talhas, portadas com belíssimas esculturas, e igrejas com adornos em relevos de madeira. Já nas regiões onde o ciclo do ouro foi menor, ou não tiveram exploração da cana-de-açúcar, vamos

encontrar trabalhos mais modestos. Todavia, na região mineira vamos ver riquíssimos trabalhos de entalhes muito bem-produzidos, como é o caso do chafariz de Marília de Dirceu em Ouro Preto, MG.

Figura 4: Chafariz de Marília de Dirceu, contruído em 1759. - Ouro Preto/ MG



Fonte: https://www.tripadvisor.com.br/LocationPhotoDirectLink-g303389-d7331520-i118549758-Chafariz_Marilia_de_Dirceu-Ouro_Preto_State_of_Minas_Gerais.html.

Em comparação estilística, o “Chafariz de Cauda, termo esse utilizado em virtude de que o aqueduto que o abastesse, assemelhar a uma enorme cauda, em sua parte posterior (Coelho,1999). É um dos raros edifícios na cidade de Goiás que apresenta em sua arquitetura, elementos do barroco-rococó.

A sua frente, é formada por um grande conjunto de grade em madeira frontal, criam um pátio de forma hexagonal, com bancos em pedra, para que o usuários das bicas, pudessem descansar. Como elementos de decoração em sua arquitetura, possui pináculos com volutas, cornijas e desenhos diferenciados, com características exuberantes ao bom gosto do rococó.

Em seu frontispício encontra-se entalhado em pedra-sabão um grande escudo com os dizeres: “Mandado fazer pela Câmara desta vila, sendo Governador e Capitão General o ilustríssimo José de Almeida Vasconcelos Soveral e Carvalho e Ovd. Geral o Desembargador Antônio José de Almeida. Ano 1778”. Valemo-nos de Borges, 2010 para entendermos a criação e a data precisa da construção do Chafariz da Boa Morte:

Chafariz de Cauda da Boa Morte construído em 1778 com a finalidade de abastecer de água a parte da cidade localizada a margem esquerda do Rio Vermelho. Foi construído em alvenaria de pedra, com detalhes em pedra sabão. Além das bicas que forneciam água a população, na parte externa encontram-se dois tanques que eram reservados aos animais, pois como no século XVIII, a maioria das ruas de Goiás não era pavimentada, o transporte era feito por tração animal, e bancos de pedra em seu pátio central para o conforto da população. (BORGES, 2010, p. 48)

Construído em alvenaria de pedra, possui alguns detalhes entalhados em pedra-sabão. No seu corpo central, algumas bicas que forneciam água para a população e na parte externa, dois tanques destinados aos animais.

Pela imagem na figura que se segue, é possível contemplar o monumento em estudo.

Figura 05: Chafariz de Cauda



Foto: Guilherme Siqueira, 2023.

Passos (2018), aponta, com mais robustez, a forma que foi realizada a construção do monumento, para que atendesse a necessidade da população da cidade:

1778-??/02 - Estando tudo assentado para a construção da fonte, a obra é posta em concorrência. A diversidade de trabalho e de materiais muito específicos obriga a Câmara à divisão da empreitada. Para administrar o trabalho foi contratado Antônio Ludovico de Jesus, antepassado de duas famílias ilustres desta Capital, e que assinou termo de compromisso para o fornecimento de toda a cal necessária à obra, à razão de meia oitava o alqueire. Antônio Franco Pinheiro ficou responsável pela condução das pedras e lajes que o trabalho requeresse, pela importância de 80 oitavas de ouro. A obra, iniciada em março, ficou pronta em julho. 1778-02/07-O porteiro da Câmara, Bento de Oliveira, apregoa em hasta pública, pelas ruas de Vila Boa, a fatura das Armas Reais e a inscrição para as perspectivas da frente, tendo sido arrematante Antônio Ludovico de Jesus, por 50 oitavas. Pela letra do velho documento podemos deduzir que a água emanada para a fonte vinha primeiramente da propriedade de Manoel Ribeiro de Abreu. 1780- 30/10 - Por arrematação, Lourenco da Cruz Leal se obriga a construir um novo rego, betumado e com lajes, para conduzir a água da propriedade de José Moreira Barreiro, que a cedera à Câmara, lavrando-se o termo. Quando os trabalhos foram iniciados, o Presidente da Câmara de Vila Boa era José Cardoso da Fonseca, e vereadores Aires Pedro da Costa, Felipe de Almeida Galmon e Alexandre José de Melo. O Visconde da Lapa não assistiu à inauguração da obra. A inscrição de seu nome no escudo da fonte, mesmo depois de sua retirada, é um atestado de que ele efetivamente havia sido o mais popular dos Capitães Gerais. Dizeres da placa do Chafariz: “Mandado fazer pela Câmara desta Vila, sendo Governador, o Capitão General José de Almeida Vasconcelos Soveral e Carvalho, e Ouvidor-Geral o Desor. Antônio José Cabral de Almeida, no ano de 1778. (PASSOS, 2018 p.278-279).

Figura 06: Chafariz de Cauda década de 40.



Fonte: Acervo Antônio Carlos Costa Campos

O Chafariz de Cauda, ocupa um lugar de destaque na Praça Dr. Brasil de Ramos Caiado, conhecido também como Largo do Chafariz. Quem adentra o largo, tem a impressão que o monumento estende os braços e acolhendo quem ali chega. Se destaca entre os casarios seculares devido sua beleza, fazendo uma composição belíssima com o conjunto arquitetônico e urbanístico.

Ao discutirmos sobre a função social do Chafariz, alinhamos essa análise ao pensamento de Pierre Nora (1984) que diz: “Os lugares de memória são, antes de mais nada, restos. [...] São rituais de uma sociedade sem ritual, sacralidades passageiras em uma sociedade que dessacraliza, ilusões de eternidade.” É seguindo esse viés que nos leva a pensar que o chafariz quando perdeu sua função original de abastecimento de água, aonde muitas pessoas que foram mal pagas, injustiçadas, discriminadas, conforme é relatado por nossa poeta maior Cora Coralina, que nos faz repensar sobre o papel hoje do chafariz na sociedade vilaboense.

[...] 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[...] (1986, p.45)

Nas narrativas escritas de Octo Marques, Regina Lacerda, dentre outros memorialistas vilaboenses, podemos constatar que o ofício de carregar água, era um trabalho feito, pelas famílias mais carentes, para abastecer as famílias mais tradicionais de Goiás. Havia-se então, esse trabalho, visto que essa função era feita principalmente pelas mulheres, que eram denominadas de “carregadeiras d’água” e não somente nesse Chafariz de Cauda, mas em outros também existentes na cidade.

Figura 07: O Chafariz e o menino.



Fonte: IPHAN – Escritório Técnico da Cidade de Goiás.

Diferentemente do que vemos na imagem, existem duas pessoas do sexo masculino, sendo uma criança e um homem já mais velho. Ambos estão descalços, e percebe-se que se trata de pessoas humildes, pelo fato de suas roupas serem simples e se observarmos mais de perto, percebe-se remendos feitos com costuras. O que nos chama atenção, são as latas d'água de metal, já que em Goiás a arte ceramista em barro que são feitos por artesãos locais, é uma prática extremamente forte.

Ao analisarmos a imagem acima, valemo-nos das colocações feitas por Thiago Sant'Anna e Ana Carolina Custódio (2017): o que essa imagem pretende apresentar? A vida e condição dos que foram fotografados? Ou determinada visão/mensagem captada por quem está fazendo o registro fotográfico? Torna-se oportuna as palavras trazidas pelos autores onde dialoga com as considerações de Kossoy (2014) o autor aponta que uma fotografia não visa apresentar apenas o que foi captado, mas há interesses por trás.

Possivelmente, seja interessante ressaltar aqui que o Chafariz, desde quando perdeu sua função original que era o de abastecimento hídrico, foi suspenso devido a contaminação de sua água, ocasionada por uma construção erguida na cabeira do morro chapéu de padre, onde são as nascentes da mina de água que o abastecia, ele simplesmente ficou visto como monumento, e quesamente nos meados da década de 80, ele volta ser utilizado uma vez no ano, como palco de uma das tradições mais fortes em Goiás que é a Semana Santa. A sua cauda, por onde passa o encanamento d'água que o abastecia, torna-se o cenário da dramatização do Descendimento da Cruz, na sexta-feira da Paixão realizada pela OVAT (Organização Vilaboense de Artes e Tradições), onde os olhares de toda a cidade se volta para esse monumento, desde as pessoas mais simples, até as pessoas mais importantes do Estado.

Figura 08: Cerimônia do Descendimento da Cruz no Chafariz de Cauda



Foto e Fonte: Patrícia Mousinho, 2014.

De qualquer maneira, o monumento é ainda lembrado e utilizado pela comunidade vilaboense. Ao seu redor localiza-se as luxuosas casas construídas no século XVIII como as dos Bulhões, dos Caiados, Amorim, Curado, dentre outras e o grande e secular prédio do Colégio Sant'Ana, que era gerido pelas freiras dominicanas, onde foram responsáveis pela educação e alfabetização dos filhos das principais famílias tradicionais. O Chafariz aborda outras virtudes em suas releituras de utilização. Em sua cauda reinventam a imaginária passionária do filho de Deus. Colocam o Messias crucificado, de braços abertos representando a dor, o sacrifício e morreu em prol dos pecados da humanidade. Já na sua frente, em suas extremidades frontais, não diferentemente, os suportes feitos em pedra-sabão, que sustentavam as latas para encherem de água, tornam-se também símbolo da dor, do suor e do sacrifício, mais uma vez citadas por Cora Coralina:

Lata vai, pote vem, coitezinho nadando em cima, todo dia... De vez em quando, Miquita suspirava... Tinha uma saudade calada do beco triste, do quarto sujo e dos homens brutais que a espancavam (1986, p. 45)

Assim, o Chafariz da Boa Morte, ou apenas Chafariz de Cauda na ocupa uma posição, de reinvenção, de lugares de memórias, de sentimentos, demonstrando em sua edificação virtudes, e sua imponência aos quatro cantos do largo do Chafariz.

Considerações Finais

Com esse artigo pretendeu-se abordar um pouco da história de Goiás por meio de seus monumentos históricos. Nesse sentido, evidenciar os usos, funções e atores sociais constituintes desse processo de longa duração, possibilitou pensar a multifuncionalidade e dimensões culturais que

levaram a edificação e preservação desses bens culturais, especialmente o Chafariz de Cauda, principal representação do barroco-rococó na arquitetura goiana.

Portanto, a análise das múltiplas funções do Chafariz de Cauda, o define em suas funcionalidades em servir a comunidade vilaboense. Seja em tempos de outrora com o abastecimento de água, ou nos dias de hoje como palco da encenação da Paixão de Cristo, ou simplesmente como monumento. Carregado de elementos de riqueza plástica, já serviu e serve como tema de obras pictóricas de artistas e artesãos locais. O monumento se tornou um mecanismo que aciona religiosidade, lugares de memória, instituídos por contextos históricos, artísticos e patrimoniais.

Referências

ALENCASTRE, José Martins Pereira de. **Anais da Província de Goiás**. Goiânia: Governo de Goiás, 1979.

BORGES, Fabiana Craveiro Silva Ferraz. **Cidade de Goiás e o Turismo**: um estudo do patrimônio histórico e cultural e sua influência na organização da atividade turística no município. Dissertação (Mestrado em Turismo e Hotelaria) – Universidade Vale do Itajaí, Centro de Educação de Balneário Camboriú. Santa Catarina, p. 111. 2010.

COELHO, Gustavo Neiva. **Guia dos bens imóveis tombados em Goiás**. Goiânia: Instituto de Arquitetos do Brasil, 1999.

CORALINA, Cora. **Estórias da casa velha da ponte**. São Paulo: Global, 1986

CORALINA, Cora. **Poemas dos becos de Goiás e estórias mais**. 20ª ed. - São Paulo: Global, 2001. p. 210.

FONSECA, Maria Cecília Londres. A salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no IPHAN: Antecedentes, realizações e desafios. **Revista do Patrimônio Histórico Artístico Nacional**. n. 35, 2017.

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

KOSSOY, Boris. **Os tempos da fotografia**: o efêmero e o perpétuo. Cotia, SP: Ateliê editorial, 2014.

MATTOS, Raymundo José da Cunha. **Chorographia Histórica da Província de Goyaz**. Rio de Janeiro: Revista Trimestral do Instituto Histórico Geographico e Ethnographico do Brasil. Tomo 32, 2º trimestre e Tomo 33, 1º trimestre, 1874.

MIRANDA BARBOSA, Raquel. **Muito além das telas douradas**: Cidade e Tradição em Goiandira do Couto (1960-2001). Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017.

PALACÍN, Luís. MORAES, Maria Augusta Sant'Anna de. **História de Goiás**. 6ª ed. Goiânia: Ed: da UCG, 1994.

PASSOS, Elder Camargo de. **Goyaz: de arraial a patrimônio mundial**. Goiânia:Kelps, 2018.

NORA, Pierre. **Entre mémoire et histoire**: la problématique des lieux. In: Pierre Nora (org). Les lieux de mémoire. Paris: Gallimard, [1984]. Vol 1 La République. p. XXIV.

PRADO, Paulo Brito do. **“Goiás que a história guardou”**: mulheres, ditadura e cultura dos anos 1960. 2014. 236 f. Dissertação (Mestrado em História) -Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014.

REIS, Gelmires – **Efemérides Goianas**. Secretaria da Educação e Cultura, Goiânia, 1979.

TEDESCO, Gislaine Valério de Lima. Entre a permissão e a interdição do lugar:O passado idealizado da cerâmica na cidade de Goiás. **VESTÍGIOS** - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica. v. 7. n.1. Janeiro-Junho, 2013.

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, jan./jun. 2017.
Disponível em: <<https://www>.

Fontes Visuais

Figura 01: **Prospecto atribuído a Francisco Tossi Colombina, 1751**. Fonte: PASSOS, Elder Camargo de. **Goyaz: de arraial a patrimônio mundial**, p.21 Goiânia:Kelps, 2018.

Figura 02: **Crônica escrita por Brito Broca, 1942**. Fonte: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-IPHAN - Escritório Técnico da Cidade de Goiás

Figura 03: **Chafariz da Rua da Pedra- Goiás-GO, década de 1940**. Fonte: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN/Ministério da Educação – Escritório Técnico da Cidade de Goiás

Figura 04: **Chafariz de Marília de Dirceu, contruído em 1759.- Ouro Preto/ MG**. Fonte:https://www.tripadvisor.com.br/LocationPhotoDirectLink-g303389-d7331520-i118549758-Chafariz_Marilia_de_Dirceu-Ouro_Preto_State_of_Minas_Gerais.html. Consultado em 10/05/2023.

Figura 05: **Chafariz de Cauda** Foto: Guilherme Antônio de Siqueira, 2023.

Figura 06: **Chafariz de Cauda década de 40**. Acervo Antônio Carlos Costa Campos.

Figura 07: **O Chafariz e o menino**. Fonte: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-IPHAN - Escritório Técnico da Cidade de Goiás

Figura 8: **Cerimônia do Descendimento da Cruz no Chafariz de Cauda**. Foto e Fonte: Patrícia de Oliveira Mousinho, 2014.

O Cristianismo e sua difusão na Antiguidade Tardia

Felipe ???

Introdução

Lucius Caecilius Firmianus Lactantius como era chamado nasceu por volta de 250 da era comum²⁴³ em África e depois de receber todos os seus estudos nessa província romana e se tornar um proeminente retórico, partiu para a Nicomédia por volta de 297 ou 298. Ademias, Lactâncio²⁴⁴ e como outros vários escritores cristãos da Antiguidade Tardia se dedicaram principalmente na escrita em defesa ao cristianismo buscando através da retórica sustentar os princípios que norteavam o pensamento cristão do século IV. Dessa maneira, buscamos analisar esse cristianismo Tardio tendo como base documental as obras de Lactâncio, *De Mortibus Persecutorum*²⁴⁵ e Eusébio de Cesárea, *História Ecclesiastica* (308-309) e *Vita Constantini* (337-338).

Sendo assim, a obra *De Mortibus Persecutorum*, de Lactâncio, Barnes (1973:32) propõe que a maior parte dela foi escrita entre o final de 314 e o início de 315. Portanto, essa obra possui um caráter apologético devido a defesa que o Lactâncio faz em referência ao cristianismo. Por conseguinte, é um trabalho que traz a tona eventos que ocorreram durante a Antiguidade Tardia ao que se refere as questões públicas e religiosas. Por último, trataremos de algumas abordagens de Eusébio Cesaréia, assim, o autor ao tudo indica nasceu no ano de 206 d.C, ou em uma data próxima a essa. Sua cidade natal, Cesaréia, estava localizada na Palestina e em muito lembrava a variedade étnica de que era composto o Império Romano. Caracterizada por sua população mista, abrigava ainda uma miscelânea religiosa, que se por um lado não tornava nenhum grupo majoritário, por outro possibilitava a ascensão de qualquer um desses grupos seja, judeus, pagãos ou cristãos. (ALENCAR, 2007:102. Seus trabalhos se destaca no período tardio em suas obras *História Ecclesiastica* (308-309) e *Vita Constantini* (337-338).

Posto isto, nossa abordagem se perpassa nessa produção Lactanciana e Eusebiana no sentido de entender esse cristianismo tardio em Roma. Em síntese, Lactâncio, aponta a perseguição cristã

²⁴³ Preferimos usar o conceito de era comum ao referir-se a datação.

²⁴⁴ Evocando os autores clássicos com a intenção de conferir autoridade, Lactâncio lança mão de toda sua retórica clássica para defender seus argumentos a favor do cristianismo. Para isso, faz várias citações Principalmente do *Sobre a natureza dos Deuses* de Cícero, a *História Sagrada* de Evêmero, o *Corpus Hermeticum* de Hermes Trismegisto e os *Oráculos Sibílicos*.

²⁴⁵ Optamos em utilizar a tradução do título da obra em Latim.

fazendo duras críticas aos imperadores considerados como “tiranos”, sendo responsáveis pela morte, tortura desses cristãos e a destruição de igrejas. Dessa forma, apresentando o castigo divino de Deus, numa ideia de que Deus provê²⁴⁶ os acontecimentos, e aqueles que levantaram contra Deus acabava tendo um castigo que geralmente resultaram numa morte indigna, injusta e violenta. Enquanto Eusébio, se dedicou na elaboração de uma imagem positiva de Constantino, embora tenha abordado as perseguições cristãs. Em suma, as leituras e possíveis interpretações de Lactâncio e Eusébio nos leva a compreender esse cristianismo tardio, numa perspectiva a novos estudos em relação a História Antiga.

A Difusão do Cristianismo na Antiguidade Tardia (séc. IV d.C.)

Ao abordarmos a Antiguidade Tardia, é essencial compreendermos a difusão do cristianismo dentro do Império Romano. Assim, discorreremos neste artigo a respeito do cristianismo Tardio, que possui adeptos e um corpo ritualístico bastante inerente, porém, em busca de uma afirmação religiosa, além do mais, não podemos deixar de mencionar os diferentes tipos de cristianismos existentes no Período Tardio.

Para tanto, torna se necessário lembrarmos de forma breve a formação do cristianismo ainda nos primeiros séculos depois de cristo. Dessa forma, o cristianismo teve sua formação na Palestina, com status de seita judaica. Os ensinamentos que levaram à difusão e depois à afirmação do que se chamou cristianismo se alastraram mais fortemente nas áreas urbanas do Mediterrâneo, em um mundo sob domínio do Império Romano. A região da Palestina foi conquistada pelos romanos em 64 a.C. e anexada à Judeia em 40 a.C., sendo governada então por Herodes, o Grande. Após sua morte, a região foi dividida entre seus filhos, sendo Herodes Antipas o soberano da Galileia. Logo, em seu princípio, a seita judaica foi disseminada, inicialmente, por um grupo de homens de vários grupos sociais e que pretendiam reformar a religião judaica. Este grupo dizia seguir o ensino de certo judeu natural da Galileia que era reconhecido como *Chrestus* (Cristo).

Ademais, nossa ideia é trabalhar com os conceitos de cristianismos como sustentam Chevitarese & Cornelli (2007), “o judaísmo, o cristianismo, o paganismo grego nunca existiram, enquanto formas culturais autônomas independentes, fora das simplificações manualísticas ou das identificações ideológicas posteriores. Na verdade, o correto é se trabalhar com a noção de “judaísmos” e “cristianismos”, uma vez que, havia várias comunidades judaicas e/ou cristãs e politeístas disseminadas pela bacia do Mediterrâneo, “proporcionando, em níveis locais,

²⁴⁶ Empregamos o conceito de Providência (*Providentia*), como algo que desempenha um papel sobre a previsão do futuro que é a noção de *providere*, da qual deriva um conjunto de formas nominais e adjetivas.

especificidades no ver, no sentir, no praticar essas experiências religiosas no interior dessas mesmas comunidades” (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007). Desse modo, até meados do século IV d.C., os judaizantes representaram “um sério desafio para a consolidação de um cristianismo normativo, ortodoxo, ‘isento’ de qualquer ‘erro’ doutrinal ou disciplinar” (SILVA:2008). Portanto, acreditamos que a sociedade romana no Período Tardio se perpassava numa pluralidade no que se refere a composição de vários povos dentro do império romano.

Assim, passaremos analisar algumas passagens de Lactâncio em *De Mortibus Persecutorum*, por qual ele se atenta a descrever os governantes tiranos como podemos observar “ao Imperador Domiciano também é atribuída à tirania; “(...) passados alguns anos surgiu outro tirano não menor que ele (...)” (LACTÂNCIO. *De Mort. Persec.* I: 69), afirma o autor referindo-se a Nero. Em seguida, aponta o caráter do Senado Romano sendo acusado da intenção de perseguir os cristãos, o castigo teria vindo por uma morte imposta aos inimigos e na *damnatio memoriae* imposta pelo Senado. “(...) o Senado perseguiu suas lembranças até tal ponto que não deixou vestígio algum de suas estátuas e de suas inscrições (...)” (LACTÂNCIO. *De Mort. Persec.* I: 71). Assim, o castigo imposto a ele foi a morte pelas mãos dos inimigos:

Rodeado de improviso pelos bárbaros, foi destruído com grande parte do exército. Nem sequer pode ser honrado com a sepultura, senão que, espoliado e despido, como correspondia a um inimigo de Deus, foi pasto das aves de presas no solo (LACTÂNCIO. *De Mort. Persec.* I: 72).

A partir da citação acima, percebemos como Lactâncio abordava a conduta ou comportamento desses imperadores tiranos frente a política imperial, deixando claro as consequências de suas atitudes resultando em mortes trágicas. Nota-se ainda, a presença da ideia de punição imposta pelo Deus cristão, que pode ser vista em *De Ira Dei* do mesmo autor. Entretanto, o autor cristão enfatiza os imperadores perseguidores do cristianismo sendo o imperador Nero e Domiciano a má conduta de ambos. O autor ainda se dedica a afirmar o pensamento cristão, dessa maneira, a obra serviria como um instrumento pedagógico de orientação em relação ao imperadores sucessores. Por isso, a narrativa de Lactâncio pode indicar um caráter pedagógico: orientar Constantino, seus sucessores e administradores do Império. Mostrar-lhes o caráter ameaçador e vingador de Deus, pois, como se defende, talvez, a pior punição fosse a morte desprezível (LACTÂNCIO. *De Mort. Persec.*, Pr. 73-74). Dessa forma,

Maximiano tinha um filho, Maxêncio, genro do mesmo Galério. Tinha uma mente malvada e perversa e era tão soberbo e terço, que não costumava render culto nem a seu pai nem a seu sogro, razão pela qual ambos o odiavam. Constâncio tinha também um filho, Constantino, jovem santíssimo e totalmente digno deste alto cargo, a quem, por sua dignidade e excelência física, por seu gênio militar, por sua integridade de costumes e sua extraordinária afabilidade, os soldados lhe amavam e os particulares simplesmente desejavam que ele fosse Imperador (LACTÂNCIO. *De Mort. Persec.* II:118).

Outra passagem em Lactâncio, ele utiliza adjetivos ponderando o comportamento do Imperador Nero considerado como tirano, sendo assim:

Dada sua condição de tirano execrável e funesto, se lançou a destruição do templo celestial e a aniquilação da justiça convertendo-se assim no primeiro perseguidor dos servos de Deus (LACTÂNCIO. *De Mort. Persec.* II: 67).

De acordo com o apologista cristão, “após a abolição dos atos deste tirano, a Igreja não foi somente restabelecida em sua condição anterior, mas viu-se ainda, mais uma vez, mais brilhante e florescente [...]. (Lactâncio. LACTÂNCIO. *De Mort. Persec.*, III)²⁴⁷. 3 Como sustenta Paulo Roberto Tigges Júnior (2007: 76),

Domiciano, ao levantar-se contra os cristãos, é punido duplamente: a) vítima de um complô em seu próprio palácio, é assassinado pelos seus; e b) a lembrança de seu nome é apagada, como se nunca tivesse existido. Somado a isso, Domiciano é apresentado como tirano – *tyrannus* – e detentor de mãos ímpias – *impiae manus* –, além de perseguidor.

Àquele que se levantou contra Deus, teve uma morte cruel: traído pelos seus e condenado ao esquecimento. Sabe-se que a transmissão de uma memória ou apagamento subsiste em situações pontuais, em efetivo, em grupos sociais, pois, ao parafrasear Joël Candau (2011: 49), toda memória é social, mas não necessariamente coletiva – e em alguns casos e apenas sob certas condições se produzem “interferências coletivas” que permitem a abertura recíproca, a inter-relação, a interpenetração e a concordância mais ou menos profunda de memórias individuais. Ao se referir aos imperadores que acenaram ao cristianismo Lactâncio destaca “Constantino Augusto devolveu aos cristãos seus cultos e seu Deus restaurou a religião sagrada. (LACTÂNCIO. *De Mort. Persec.*, Pr. 139, 192-193 e 201-202). Logo, podemos notar, a narrativa lactanciana em busca de afirmar o cristianismo enquanto religião tendo como suporte o enaltecimento de grandes autoridades após a tolerância do cristianismo²⁴⁸.

Ao analisarmos Eusébio de Cesárea, ao tudo indica que ele nasceu no ano de 206 d.C., ou em uma data próxima a essa. Sua cidade natal, Cesárea, estava localizada na Palestina. Durante o governador do imperador Décio (249-251) ele exerceu uma política para restaurar a antiga religião romana. Por meio do Edito de 249-50 d.C., ordenou que todos os súditos do Império praticassem publicamente um sacrifício *prociatório*, a *supplicatio*, aos deuses da pátria. Sobre isso, declara Eusébio de Cesárea (*HIST, ECCLES.* VI):

²⁴⁷ Para este excerto, utilizou-se a tradução de Tigges Júnior (2007: 76).

²⁴⁸ Como esse significado pode ocupar diferentes sentidos, entendemos este conceito como algo que serviu para os romanos daquele período do século IV d.C., no sentido de manter o poder como uma estratégia ou prática política. Conforme afirma Michael Walzer, era uma estratégia política dependente das prerrogativas de quem estava no poder, não uma obrigação das autoridades governamentais, muito menos um direito daqueles que eram tolerados ou intolerados (WALZER, 1999:21).

[...] Décio inaugura uma batalha aberta e geral contra os cristãos considerados inimigos do Estado. O imperador restaura o culto imperial como religião do império e força inúmeras apostasias. Exigindo dos cristãos a obtenção de um certificado no qual constava que este havia oferecido sacrifícios aos deuses, queimando incenso ao pé das estátuas.

Em *História Eclesiástica*, Eusébio de Cesárea aponta a fúria de Deus atribuindo uma parcela da responsabilidade pela perseguição aos próprios cristãos. Essa fúria é parecida com a concepção de Lactanciana devido ao caráter vingativo e punitivo. Assim:

Descuidávamos de tornar a divindade propícia em nosso favor. Agíamos como ateus (...) os pretensos pastores desdenhavam as normas de piedade (...) nada mais faziam que entregar-se a disputas, ameaças, invejas, inimizades e ódios recíprocos. (EUSÉBIO, *Hist.Eccl.* VIII: 153)

Presadas essa premissas, o pensamento cristão, utilizou-se de uma narrativa oral com um discurso forte, no qual predominava uma ideologia e alguns princípios como igualdade e justiça. Dessa forma, a religião cristã se colocava como uma religião nova, com ideias universalistas que perpassavam a vida do homem e da sociedade. Defendia a indissolubilidade do matrimônio, a exaltação da fidelidade conjugal e o valor da virgindade das mulheres, além de afirmar o culto ao Deus único, rejeitando qualquer outra divindade (BROWN, 1994:260). No entanto, todos os princípios apregoados de liberdade, igualdade, justiça, caridade, eram valores de certa forma insólitos e, em parte, desconhecidos e incompreensíveis ao modo pagão²⁴⁹ de pensar e viver (MAIER, 1972:260).

Isto nos leva a pensar na questão das perseguições, que representavam um caráter religioso e político, devido ao fato dessa nova religião recusar a tradicional religião de Roma, voltada ao culto pagão presente nas obras dos autores cristãos. Assim, as perseguições se caracterizavam por um embate na forma de pensar e que alterava a ordem religiosa dos romanos. De acordo com Donini (1988:163), diversos outros cultos foram banidos de Roma, mas o governo romano por muitas vezes aderiu a algumas religiões e, de certa maneira, foi “tolerante” com religiões estrangeiras, tendo demonstrado mais hostilidade à religião cristã. Observa-se um ato de perseguição que partia dos próprios imperadores para impedir a fé cristã em todo o Império. Nesse sentido, Eusébio comenta:

[...] Um homem de nome Metra, que havia se recusado a realizar sacrifícios aos deuses, foi chicoteado e teve seu rosto espetado, marcaram seus olhos com agulhas, levaram-no então para os subúrbios da cidade onde foi apedrejado até se concluir seu sepultamento. Em seguida, pegaram uma mulher de nome Quita, obrigaram-na a adorar aos deuses no templo. Como ela se recusou, amarraram-na pelos pés e a arrastaram pelas ruas de toda a cidade, golpeando seu corpo pelo caminho,

²⁴⁹ O termo *paganus* é usualmente empregado na literatura para caracterizar as tradições religiosas do politeísmo greco-romano. Como se observa, pagão incorporou um teor depreciativo, à medida que identifica primariamente um indivíduo de segunda categoria, um subalterno (Brown, 2003; Chuvin, 1990). Ademais, o termo *paganus* referir-se-ia àquilo que era próprio do *pagus*, da zona rural, em oposição aos usos e costumes da cidade. Posto isto, o termo indica categorias sociais que definem o não cristão.

conduzindo-a até o mesmo subúrbio onde acabaram de matá-la a pedradas. Posteriormente, começaram a irromper como um vendaval sobre as casa dos cristãos. (EUSÉBIO, *Hist.Eccl...*VI)

Tal citação mostra o caráter de espetáculo público que essas perseguições assumiram ao longo do século III, apresentando a perseguição em algumas localidades do Império Romano. Trata-se de algo que preocupava a corte imperial e seus envolvidos. Trajano já havia manifestado claramente a intenção de se manter fiel aos *mos maiorum*²⁵⁰ – à tradição romana, como argumenta Silva (2006:247). Tomava os cristãos como responsáveis pelo rompimento da *pax deorum*²⁵¹, a relação entre homens e divindades, já que se negavam a cultuar as divindades pagãs (DONINI, 1998:190). Embora os cristãos fossem perseguidos, os anos posteriores se mostraram favoráveis ao cristianismo quando em 293 d.C. Constâncio foi proclamado César, função que exerceu até sua morte, ocorrida treze anos depois (Pohlsander, 1996:13). Ele permaneceu no Oriente, enquanto seu pai lutava na Gália e na Britânia (WACE & PIERCY, 1994:204).

No ano de 306, no dia 28 de outubro, Maxêncio surgiu como usurpador em Roma, tornando-se senhor da Península Itálica e do Norte da África, com o apoio da guarda pretoriana (BARNES, 1981:30). Maxêncio ordenou a devolução dos bens das igrejas africanas que tinham sido apreendidos pelo Estado (SILVA, 2006:252). De acordo com Silva (2005:02), após o confronto na Ponte Milvia, em 312 d.C., com uma entrada triunfal em Roma, Constantino tomou várias medidas: a supressão da memória de Maxêncio, a desmobilização do corpo de soldados pretorianos e a edificação de uma igreja no Célio, local de reunião da guarda pretoriana, pondo assim um ponto final na interferência dos pretorianos nos assuntos políticos do Império. Dentre outras medidas tomadas por Constantino estão também o acordo com Licínio²⁵², tendo por meta a exclusão de Maximino Daia²⁵³, e o fortalecimento dos vínculos que ligavam o imperador à comunidade dos cristãos.

²⁵⁰ O *mos maiorum* constituía os princípios coletivos consagrados pelo tempo, modelos de comportamento e práticas sociais que afetavam a vida privada, política e militar na Roma antiga.

²⁵¹ Refere-se a uma situação de concórdia entre os homens e os deuses, equivalente a um pacto entre o divino e o humano, sendo indispensável à segurança do Estado.

²⁵² Nasceu por volta do ano 250, na província da Dácia Ripensis, atualmente região ao sul do Danúbio. Poucas são as informações acerca de sua trajetória militar. A respeito de sua trajetória militar, auxilia Galério durante o conflito contra os persas – no ano 297 – e na defesa da fronteira do Danúbio. Sabe-se também que foi nomeado imperador, após a morte de Severo, em 11 de novembro de 308, tornando-se responsável pela porção territorial localizada entre os Alpes e o Danúbio (Bunson, 1995:237).

²⁵³ A partir do ano 311 d.C., em função da morte de Galério, Maximino Daia e Licínio se tornaram os únicos soberanos no Oriente. No ano 312, após a vitória sobre Maxêncio, Constantino veio a ser soberano único do Ocidente. Até o ano 313, o Império foi controlado por Constantino, Maximino Daia e Licínio, quando Constantino decidiu realizar uma aliança com Licínio. Os motivos pelos quais Constantino decidiu realizar essa aliança são desconhecidos. De qualquer maneira, Constantino e Licínio constituíram uma aliança. Em contrapartida, Maximino Daia possivelmente percebeu que a aliança entre Constantino e Licínio teve como um dos objetivos afastá-lo de uma futura partilha do Império. Sendo assim, iniciou os ataques militares – atravessou o Bósforo e ocupou as cidades de Bizâncio e Eracleia – contra Licínio, já em 313.

Considerações Finais

Em conclusão, nossa proposta foi analisar o cristianismo na Roma Antiga Tardia observando suas nuances enquanto formação de uma estrutura eclesiástica e sua afirmação do poder religioso cristão. Com tudo isso, nós lançamos as bases documentais de Eusébio de Cesárea e Lactâncio na tentativa de tecer algumas reflexões a respeito do cristianismo Tardio. Como vimos, Eusébio de Cesárea é visto como um “pai” da Igreja cristã, um pouco mais novo que Lactâncio dedicou seus estudos na estruturação desse cristianismo Tardio fazendo referências ao governo de Constantino que acenou para tal religião. Lactâncio buscou mostrar o caráter vingativo do Deus cristão em relação as práticas políticas dos imperadores perseguidores resultando em mortes trágicas. O papel da morte, mostra a relevância social do morrer na Antiguidade Tardia, a morte do ponto de vista cristão.

Portanto, esses autores cristãos criaram um discurso favorável ao cristianismo e construiu uma rede de articulações na formação desse pensamento cristão Tardio, reforçando a ideia de um Deus onipresente, supremo e provê aos seus fiéis. Aos poucos, o culto pagão deixou de ser referenciado dando espaço ao cristianismo, assim, a sociedade romana no período Tardio se viu nessa mudança no campo religioso e ao tudo indica, o século IV é o momento marcante na consolidação do cristianismo e logo mais o que ficaria conhecido como base do pensamento medievo.

Assim sendo, Constantino foi produto da tetrarquia e preservou os costumes vindos de Diocleciano, adaptando as ideias que estavam enraizadas em todos os estratos da população. Dessa maneira, o cristianismo contribuiu para consolidar o caráter sagrado da pessoa do imperador. Difundi-se entre os súditos a partir do século IV que o imperador fosse divinizado ou o vigário do único Deus da terra – nuances que só certos intelectuais eram capazes de distinguir.

No entanto, o cristianismo ganhou mais visibilidade no cenário político, porque ele atuou e serviu como um mecanismo estrutural de poder, trazendo consigo uma formação de aliança entre religião e poder imperial – um discurso que atingiu diversos grupos sociais dessa sociedade romana, e não apenas a um grupo aristocrático. Vemos que o cristianismo/cristianismos vivenciou diversas perseguições resistindo ao tempo.

Referências

Corpus Documental

EUSÉBIO. **História eclesiástica**. Trad. Monjas beneditinas do mosteiro Maria mãe de

Cristo. São Paulo: Paulus, 2000.

EUSÉBIO. **Vida de Constantino**. Trad. Martin Gurruchaga. Madrid: Gredos, 1994.

LACTANTIUS. **De Ira Dei**. Critical editing by Samuel Brandt e Georg Laubmann. Viena: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL), Vol XIX, 1890.

LACTANTIUS. **Sobre la morte de los perseguidores**. Introducción, traducción y notas de Ramón Teja, Madrid: Gredos, 1982.

Obras de Referência

ERNOUT-MEILLET. **Dictionnaire étymologique de la langue latine**. Paris: Kincksieck, 2001.
FARIA, Ernesto. *Dicionário Latino*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2003.

FFOULKES, E. S. Lactantius. In: WACE & PIERCY. **A dictionary of Christian biography**. Massachusetts: Hendrickson Publishers, p. 638-40, 1994.

HEARLY, Patrick. **Lucius Caecilius Firmianus Lactantius**. The Catholic Encyclopedia. Vol. 8. New York: Robert Appleton Company, 1910.

OXFORD LATIN DICTIONARY. Oxford: Oxford University Press, 1968.

PEREIRA, Isidro. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. Braga: Tilgráfica, 1998.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de Conceitos Históricos**. São Paulo: Contexto, 2006.

Obras Gerais

BARNES, T. D. Lactantius and Constantine. **The Journal of Roman Studies**, Londres, vol. 63, p. 29-46. 1973.

BROWN, Peter. **O fim do mundo clássico**. De Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Verbo, 1972.

BELTRÃO, Claudia. A Religião na urbs. In: Norma Musco, MENDES; Gilvan Ventura, SILVA (org.) **Repensando o Império Romano**. Perspectiva sócio-econômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: EDUFES, 2006. p. 137-159.

CANAU, Joël. **Memória e Identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.

CHEVITARESE, André L. **Cristianismos. Questões e Debates Metodológicos**. Rio de Janeiro: Kline, 2016.

DONINI, A. **História do cristianismo**. Lisboa: Edições 70, 1988.

MAIER, F. G. **Las transformaciones del mundo mediterraneos; siglos III – VIII**. Madrid: Siglo Veintiuno, 1972.

PICHON, Renè. **Lactance: études sur un mouvement philosophique sur le regne de Constantin**. Paris: Hachette, 1901.

POHLSANDER, H. A. **The emperor Constantine**. London; New York: Routledge, 1996.

SANCHEZ SALOR, Eustáquio. Introdução e notas. In: LACTÂNCIO. **Instituições Divinas**. Madrid: Gredos, 1990. p. 7-61.

SILVA, Gilvan Ventura da. A relação Estado/Igreja no Império Romano: séculos III e IV. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (eds.). **Repensando o Império Romano**: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro/Vitória: Mauad/EDUFES, 241-266, 2006.

SCHAFF, Philip. *Ante-Nicene Fathers*: Fathers of the Third and Fourth Centuries. New York: Christian Literature Company, 1886.

TIGGES JUNIOR, Paulo Roberto. **História, memória e identidade no século IV. d.C.** Lactância a ação da Providencia a construção de uma ordem política cristã. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2007.

O direito à habitação: surgimento do “Residencial Conquista” em Itaguari

*Igor Junqueira Cabral*²⁵⁴

A cidade e suas performances

A investigação acerca do urbano tem se ampliado, o debate não se restringe aos técnicos do campo²⁵⁵ mais se estende a áreas da antropologia, sociologia e história. Debruçaremos essa pesquisa buscando compreender as narrativas a partir de fontes empíricas e analisar a articulação social e política dos agentes que protagonizaram a ocupação resultando o bairro "conquista", pertencente ao município de Itaguari, Goiás.

Cabe de antemão salientar a recorrente necessidade da pesquisa histórica vinculada a temática da "História Urbana"²⁵⁶. A viabilidade da pesquisa está atrelada a compreensão da luta de um povo, de um processo de resiliência de uma classe de trabalhadores residentes no município, que não contavam com acesso a habitação própria.

Itaguari situa-se na mesorregião “centro goiano”, sua formação política e de emancipação data da década de 1980²⁵⁷, porém vestígios arqueológicos indicam um passado bem mais longínquo de ocupação. Na região foram encontrados objetos arqueológicos, como instrumentos rochosos confeccionados a partir da técnica de polimento e vasilhames cerâmicos (SOUTO, 2006, p.10).

Segundo pesquisas realizadas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, o município possui cerca de 4.700 habitantes, em uma área de 146, 638 km², com uma densidade demográfica de 30,78 hab/km² (IBGE 2017). O PIB (Produto Interno Bruto) Per Capita, em 2 015 era de R\$ 11.935,86. Segundo também dados do IBGE, de 2010, 98,4% da população de 6 a 14 anos de idade se encontravam matriculados nas instituições de ensino fundamental competentes.

A economia do município gira em entorno da agropecuária, composta em sua grande maioria de pequenos sítiantes e indústrias têxteis, voltada à confecção de moda íntima. Esta última começou

²⁵⁴ Mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás, cuja pesquisa é financiada pela Coordenação de Amparo a Pesquisa (CAPES), sob a orientação do professor Dr. Luis Sérgio Duarte da Silva. Igorcabral.brasil@gmail.com

²⁵⁵ Entende-se, Arquitetos e Urbanistas, engenheiros, profissionais que lidam com a edificação e uso do espaço.

²⁵⁶ Interdisciplinaridade dos estudos urbanos.

²⁵⁷ Anteriormente a região que hoje pertence ao município de Itaguari, pertenceu respectivamente aos municípios de Goiás, Itaberaí e Taquaral de Goiás. O povoado que constituiu posteriormente o núcleo urbano existe deste o final de 1950.

a ter maior representação de mercado em passado recente, na década de 1990 e, atualmente, com a grande expansão do ramo de confecções, a cidade se autodenomina como a capital da moda íntima.

A cidade tem como elementos culturais de caráter religioso e católico, festas dedicadas aos santos padroeiros da cidade, São Sebastião e Nossa Senhora de Fátima. Conta ainda com festas dedicadas a São Pedro, São João, Santo Antônio e a Nossa Senhora Aparecida, dentre as manifestações religiosas destaca-se a Folia de Reis²⁵⁸, evento religioso que se celebra anualmente entre os dias 25 de dezembro e 06 de janeiro. Situado próximo à cidade, porém no município de Jaraguá, o povoado de Alvelândia, que no ano de 2019 realizou a I Romaria em louvor a Nossa Senhora da Abadia, o evento já em sua primeira edição atraiu inúmeros devotos, acredita-se que devido a proximidade do povoado com a cidade de Itaguari, o evento religioso pode contribuir para o crescimento do núcleo urbano. Na vertente protestante, observamos algumas dezenas de templos evangélicos, sejam os de sede própria com arquitetura imponente marcada com grandes platibandas, sejam os de forma improvisada em salas comerciais. Da mesma forma, o protestantismo marca sua participação religiosa cultural com eventos de caráter gospel, trazendo importantes pastores e grupos de louvor.

No decorrer dos anos e com o crescimento urbano resultante do êxodo rural, os costumes e hábitos dos habitantes de Itaguari foram se modificando, nesse contexto observamos, também, que as opções de lazer foram se diversificando e, cada vez mais, se distanciando das tradições camponesas. Observamos, segundo relatos orais, que as opções de lazer do povo Itaguarino nas décadas de 1960 a 1980 eram os tradicionais bailes de fazenda, iluminados por luzes de lampião em uma barraca improvisada com bambus (*Bambuseae*) e folhas de bacuri (*Platoniainsignis*), planta típica da região. No núcleo urbano existiam os ranchos, locais com as mesmas características das barracas rurais destinadas ao lazer dançante, entretanto já contavam a partir de 1967 com iluminação elétrica pública e uso de som e autofalantes durante os eventos, que por sua vez ocorriam em vésperas a campanhas políticas ou a festa em louvor aos padroeiros da cidade.

A praça da matriz desde sua criação, nos anos de 1970, é considerada como o ponto principal de referência e de interação social e política. Esse local recebeu grandes eventos como a visita do ex-presidente Fernando Collor em decorrência da inauguração do sistema de saneamento básico de água tratada (SANEAGO) e da inauguração do sistema de telefonia (posto telefônico da Telegoiás) ambos em 05/10/1991.

É na praça da matriz que também ocorrem as festas dos padroeiros, comícios políticos, assim como é palco também das atrações culturais e religiosas. O centro da cidade compõe-se de um urbanismo "quase colonial", quase devido seus edifícios já pertencerem a era contemporânea, com

²⁵⁸ Ver: artigos deste pesquisador e seu trabalho de dissertação de mestrado em História, onde investiga-se as materialidades dentro do universo das folias Itaguarinas.

uso de materiais recentes, porém é também quase, pois carrega a estrutura do urbanismo da maioria das cidades brasileiras, a praça, a igreja e os casarios da "elite", a sua volta.

Com o passar dos anos, novos bairros foram surgindo, os mais próximos ao centro abrigando a burguesia, mais jovem, enriquecida com fontes provenientes da indústria de lingerie, enquanto nas zonas mais periféricas, surgem vilas ou "residenciais", que destinam-se as moradias de interesse social, ou outras que carregam menor variação de elementos em suas fachadas, essas por sua vez se veem ocupadas por classes subalternas, muitas das vezes por proletários das fabricas de lingerie espalhadas pela cidade de forma legal ou clandestina.

Dentre as construções de bairros, casas de pré-moldados²⁵⁹ e ressignificações do espaço²⁶⁰, evidencia-se um bairro cuja trajetória de sua construção traz aspectos de interesse. O bairro residencial conquista, é originado de um processo de organização social de famílias de baixa renda. O setor é resultado do engajamento dos moradores na articulação de uma associação, ABCAP (Associação em Busca da Casa Própria).

A ideia de criar a Associação parte da desapropriação de moradores que ocuparam uma área pública próxima ao novo prédio da prefeitura, na ocasião os moradores cobravam do poder público a construção de moradias vinculadas ao programa Minha Casa Minha Vida, após atraso nas obras um grupo de moradores se reuniu e ocuparam a área.

Após a desapropriação o Padre da época, Sr. Agnaldo Divino Gonzaga, articulou o grupo e fomentou reuniões no salão paroquial para a constituição da associação e levantamento da área a ser loteada e conseqüentemente destinada aos moradores interessados.

Um fato interessante e que viabiliza essa pesquisa é que o então padre se candidatou a prefeito no município e se elegeu no ano de 2012.

Há, portanto, uma relação de poder e engajamento social, de um lado a Igreja cuja a diocese segue a linha da teologia da libertação e o direito a terra, de outro o poder público que tendo atrasado as obras e a entrega das moradias sofreu a pressão dos manifestantes, e no meio deste conflito de poder o povo, desassistido do Estado e desabrigados, sem propriedade, sem moradia.

A pressão popular causa desconforto, seja político, seja social. Os manifestantes que ocuparam a área pública conviveram com o preconceito do restante da população, os que tinham casas, julgando-os e lhes atribuindo títulos chulos, mesmo vários dos ocupantes serem locadores de imóveis na cidade.

²⁵⁹ As casas de pré - moldados (placas) foram construídas com destinação as famílias de baixa renda ainda nos anos 1990, sob a administração do então governador Iris Rezende, atualmente compõe a vila Multirão, que faz fronteira com um bairro de classe média (nova burguesia) da cidade, o setor São Sebastião e/ou Itaguarizinho (o termo itaguarizinho não tem validade legal, entretanto foi criado na época da construção do setor e adotado pelos evangélicos uma vez que o nome original faz referência a um santo católico).

²⁶⁰ Citamos o centro de eventos e cultura de Itaguarí, antigamente apenas feira coberta, o espaço situa-se ao lado da praça central, o mesmo destina-se a eventos importantes como casamentos e reuniões políticas e também a feira coberta aos domingos.

A diocese de Goiás segue na linha teológica da "doutrina da libertação", tendo ao longo dos anos formações com a comunidade e seus sacerdotes dentro desta teologia. Ao mesmo tempo em outras comunidades foram encorajadas a acompanhar trabalhadores rurais sem terra orientando-os a resistência e a doutrina católica.

Apesar do Padre de Itaguari não ter sido formado dentro dos cursos seminaristas da diocese, haja visto que o mesmo era da ordem dos redentoristas em outra região, veio a pertencer a diocese de Goiás, o mesmo liderou o movimento organizando e acompanhando a criação da ABCAP e a entrega dos lotes, sendo todo o trâmite de conhecimento do bispo diocesano de Goiás, Dom Eugênio Rixen.

Com a entrega dos lotes a Igreja junto com o padre João Batista, pároco que assumiu a paróquia após a transferência de Agnaldo a outra cidade, optou em não dar prosseguimento ao projeto social e o mesmo seguiu seu curso natural sem vínculos com a Igreja.

Portanto a presente proposta pretende analisar o processo de formação do bairro residencial Conquista em Itaguari, Goiás, e o processo de engajamento social decorrente da luta de classes envolvidas no processo, essa pesquisa traz a narrativa da história dos invisibilizados.

O espaço urbano em construção, história e teoria

O espaço urbano e seus preços são resultado de oferta e demanda, oferta no que se relaciona ao mercado e as condições impostas à habitação e demanda no que tange a necessidade de apropriação do espaço. Surge também neste sentido um limite construído, que trata sobre a oferta, e neste contexto evidencia-se a necessidade burguesa de estabelecer uma legislação específica, tal medida, controla o uso das terras destinadas a habitação, e o controle resulta na elevação do preço (ROLNIK, 2019, p.185). Neste sentido a oferta e seu valor não é estabelecido unicamente pela lógica da mais valia, mais sobretudo a apropriação burguesa do lugar, a incidência de leis que direcionam o proletário a periferia e as condições sociais daqueles que desejam o uso do espaço urbano.

A principal proposta desta pesquisa parte do campo do direito a cidade, teoria defendida por Henri Lefebvre em 1968. Na obra de Lefebvre, o autor se propõe a analisar a conjuntura social - política que transformou a cidade no período pós-industrial. A implicação deste processo está atrelada a ideia de suburbanização da classe proletária e a cidade e seu centro se torna campo de apropriação da burguesia.

A análise que Lefebvre faz em sua obra está ligada ao processo desencadeado na Europa e nos países de intensa industrialização, entretanto os aspectos de estratificação que resulta na apropriação do espaço urbano a uma determinada classe é um fenômeno evidente em países subdesenvolvidos, por exemplo, o Brasil.

Rolnik (2019, p. 185) afirma que dentro da história da regulação urbanística evidencia um fenômeno cujos efeitos sociopolíticos ocasionam em uma cidade de condição binária. Esta dualidade se refere ao processo de exclusão territorial dos mais pobres.

Para Marx e Engels, a cidade é o palco das lutas de Classe, porém é a cidade o resultado da revolução burguesa²⁶¹, as classes subalternas detêm a necessidade de urgência em constituir uma nova ordem revolucionária, que dentro do marxismo esta revolução está atrelada a transição capitalista ao socialismo e em sua última fase ao comunismo.

Em Itaguari, podemos afirmar que não houve uma revolução socialista ou comunista, nem tampouco uma ligação política há alguma destas ideologias, entretanto indiretamente os agentes envolvidos no processo de ocupação da área pública e posteriormente engajados na associação que resultou na consolidação do bairro eram sujeitos subalternos a mercê da especulação imobiliária, sem a possibilidade de usurpação do urbano, ou se fizeram uso, se encontravam em descontento a dominação burguesa da urbanidade, eram elementos continuadores da lucratividade imobiliária de uma pequena elite do município.

A consolidação do bairro residencial “Conquista” em Itaguari, constitui de um elemento da História Urbana de sujeitos invisibilizados, o resultado desta invisibilidade é o processo de marginalização de sujeitos vítimas da especulação imobiliária local. Propomos como problema central desta pesquisa é trazer visibilidade a uma história dos subalternizados que foram protagonistas no processo de formação do bairro residencial Conquista, de (2008- 2015). A proposta parte da corrente de espoliação urbana, que é a continuidade da usurpação que se instituem a partir do trabalho, resultando em limitações que se desencadeia na moradia, mobilidade urbana e demais condicionantes fundamentais a sobrevivência e uso do espaço.²⁶²

A partir desse problema surgem outras perguntas que propomos encontrar algumas afirmações:

- Qual o papel da Igreja tendo seu líder, Padre Agnaldo dentro do processo de consolidação da Associação?
- Como o fenômeno urbano tendo como protagonistas os sujeitos invisibilizados se articula com a História Urbana?

Este projeto ao ser submetido a linha de pesquisa Ideias, Saberes e Escritas da (e na) História, deste Programa de Pós-Graduação, se refere a necessidade de interpretação de concepções da historiografia e da filosofia urbana. Propomos como resultado de pesquisa tese doutoral cuja produção privilegia um estudo sistemático dos problemas do uso da cidade dentro de uma perspectiva do

²⁶¹ Engels, os princípios do comunismo (1847), Marx , Manifesto do Partido Comunista (1848).

²⁶² Interpretação do pesquisador a partir da obra de Kowarick, 1983 – Espoliação Urbana.

conhecimento histórico, a saber entende-se a obra de Lefebvre (1968), “Direito a Cidade” como referencial e sua aplicabilidade conceitual ao problema urbano atual.

Síntese e resultados

Esta pesquisa como exaustivamente já aqui abordado tem como principal objetivo compreender a noção do direito a cidade na História Urbana do Residencial Conquista em Itaguari – GO.

Dentro do campo da História e Teoria nossos esforços partiram de uma modalidade exploratória e confirmatória, para tanto elaborei algumas hipóteses que confirmem os pontos da problemática e que se relacionam com os objetivos do trabalho. De antemão antevimos que são possibilidades de respostas aos problemas levantados e que as respostas finais deverão ser alcançadas após a execução final da pesquisa e conclusão da Tese.

A descontinuidade da imposição burguesa sobre o território é resultado da articulação de grupos, classes sociais, lideradas por agentes empoderados cujo engajamento resulta na subalternização dos sujeitos em classes.

A burguesia desempenhou na história um papel eminentemente revolucionário. Onde quer que tenha conquistado o poder, a burguesia desprezou as relações feudais, patriarcais e idílicas. Todos os complexos e variados laços que prendiam homem feudal a seus "superiores naturais" ela os despedaçou sem piedade, para só deixar subsistir, de homem para homem, o laço do frio interesse, as duras exigências do "pagamento à vista" (Marx e Engels, 2018, p.27).

A afirmativa de Marx nos dá ideia da lógica de apropriação do capital que a burguesia almejou e usurpou sob os subalternizados, condição em que se encontrava a classe proletária.

Neste sentido a condição em que os trabalhadores de Itaguari se encontravam era a de sujeitos subalternos ao uso do território urbano. E essa era a implicação da dominação da classe burguesa sob a habitação. Uma vez que havia e há a incidência de proprietários e algumas habitações destinadas a locação, e devido uma concentração de inúmeras destas moradias à um proprietário surge uma espécie de inflacionamento dos preços, sendo estes burgueses responsáveis pela taxaço de locação imobiliária do município.

O surgimento da ABCAP representa uma descontinuidade nesta imposição, ao menos uma esperança aos subalternizados de sair dá apropriação capitalista da urbanidade. A associação representa um marco de luta social, porém com algumas falhas, falta um programa de incentivo financeiro aos beneficiários da associação em colaborar para a construção de suas moradias, também

foi ausente alguma medida de educação financeira destinada aos associados, uma vez que alguns venderam seus lotes e aplicaram os recursos em fontes móveis²⁶³ e não rentáveis.

Tais aspectos que implicaram na necessidade de uns em vender seus lotes, pode ser associada a ideia de Marx (2019, p.33) em que os proletários são também mercadorias e estão sujeitos as vicissitudes da concorrência. Não podemos agora afirmar que os que venderam seus lotes foram vítimas da ignorância, tendo estagnado em uma condição de sujeitos incapazes, sem qualificações necessárias a abastecer ao mercado e com isso se virão encorajados a venderem suas propriedades para cobrirem suas necessidades cotidianas. Essa possibilidade poderá ser investigada no decorrer da pesquisa.

A articulação do grupo representa dentro da ótica comunista (Marx, 2019, p.42) a articulação da massa em detrimento do isolamento social, buscando uma união revolucionária mediante a associação, neste sentido a ABCAP, se torna instrumento articulador da massa em prol de um objetivo, mesmo que esse não apareça de forma direta, a desapropriação do território dos interesses capitalistas da classe burguesa.

No caso do Residencial Conquista, temos enquanto instituição o Estado, representado pelo prefeito e o promotor de Justiça que desapropriou os cidadãos, a Igreja como representante institucional do povo, os agentes como o padre e os outros líderes que coagiram os demais a articularem contra o Estado e elaborarem o plano de concretização da associação. Neste sentido os sujeitos invisibilizados são constituídos por pessoas da classe proletária, trabalhadores que foram desassistidos dos programas sociais voltados a políticas públicas de habitação, a consolidação do bairro representa uma ruptura deste paradigma, uma vez que os invisibilizados são capazes de liderar um movimento social e articular dentro da sociedade em todos seus âmbitos (político, jurídico, social) elementos para a efetivação do objetivo, o direito a habitação.

Pressupostos teórico-metodológicos

A exclusão social, a apropriação do espaço por uma minoria elitizada e a necessidade de uma teoria do espaço alavancada pela obra de Henri Lefebvre foi uma das substanciais condições para que houvesse a proposta desta pesquisa. Sobretudo a obra de Lefebvre²⁶⁴, abrange o “espaço e a cidade” dentro de um campo teórico resgatando o princípio Marxista de que o homem se torna sujeito de sua história²⁶⁵. Neste sentido Lefebvre questiona os aspectos que regem a vida cotidiana evidente da sociedade moderna, tendo o espaço como ponto de partida. Tal efeito propõe a nós uma análise de uma teoria do espaço dentro da perspectiva histórica do Urbano.

²⁶³ Entende-se: veículos, gado, máquinas de costura e/ou quaisquer bens que não destinam a habitação. Trazendo fortes prejuízos aos que sucumbiram a está prática.

²⁶⁴ Obra: A Produção do Espaço, publicada em sua primeira edição, 1974.

²⁶⁵ Marx & Engels, 1982, p. 417

A consolidação da malha urbana, sendo analisada partindo da ótica da obra de Lefebvre, o direito a cidade (s/d.) apresenta um espaço de conflitos, cujas relações são provenientes da força de trabalho e a apropriação do capital, impõe-se neste sentido não apenas a apropriação capital resultantes das forças de produção mais de todo o espaço, este espaço conflituoso é palco para as relações de poder que se projetam na práxis social e se inscrevem no habitat. Neste sentido ao observarmos que Lefebvre entende o espaço como apropriações de sujeitos dotados de poder, podemos propor que o espaço não se restringe apenas a apropriação capital mais a uma representação cuja lógica se insere em contextos políticos ao qual contribuem ativamente para a continuidade do capitalismo.

A teoria do espaço nesta proposta de pesquisa está atrelada a busca de uma lógica de apropriação dos invisibilizados, neste sentido propomos compreender esta perspectiva sob o viés da teoria de Lefebvre.

Dentro da corrente teórica da História urbana surge o emprego do conceito de espoliação urbana, este por sua vez se remete aos espaços constituídos como locais de privações e usurpações de classes dominantes sob os dominados que aqui em outros momentos denominamos de invisibilizados ou marginalizados.

Rolnick, ao trabalhar com a teoria do Urbano dentro da ótica da história, defende que:

O espaço é, portanto, uma fonte, uma das fontes essenciais ou um tipo de notação fundamental para quem trabalha com a história urbana. Ao mesmo tempo, do ponto de vista teórico, em que se trabalha com esta questão do urbano em transformação e em movimento, existe uma relação para além de funcional entre os homens e os grupos sociais e este espaço. A noção de território, ou territorialidade. (ROLNICK, s/d. p.02)

Neste sentido o uso do espaço é sobretudo uma fonte. O que nos interessa nesta pesquisa não é o espaço edificado, planejado, elaborado a atender os interesses de uma elite, mais a consolidação de um lugar voltado as rupturas e continuidades. Neste sentido aparece os sujeitos que usurpam do espaço que antes a eles eram negados, uma similitude ao processo de consolidação do bairro residencial Conquista em Itaguari.

O espaço constitui de lugar marcado por contradições do real uma vez que o mesmo é produto cujo a usurpação é (ao menos deveria ser) de todos dentro de uma organização social. (SOUZA ,p, 4, 2009), por si só essa afirmativa nos dá a concepção prática da aplicabilidade da “teoria do espaço”, uma vez que esta teoria reside de forma sistemática as categorias de cidade e espaço dentro de uma teoria social. Para trabalharmos a ideia de teoria do espaço no residencial Conquista, tendo como referencial Lefebvre, propomos uma análise cujo resultado será transcrito minuciosamente, observando todas as particularidades do lugar, das narrativas dos moradores, da construção de uma memória que surge a partir de um engajamento social.

A teoria do espaço em Lefebvre constitui da dialética da tríade onde trabalha-se conceitos do *percebido, vivido e concebido*, cada um destes conceitos é de igual importância, um se interrelaciona com o outro, de maneira que se tornam indissociáveis para compreender o contexto do lugar.

Ao referir a noção de território, podemos empregar ao processo de ocupação em Itaguari, onde moradores ocuparam uma área pública, este ato configura ao processo de pertencimento. Uma vez que o local ocupado era área destinada à construção de habitações de interesse popular (HIS).

A história oral constitui de maneira muito eficaz a tratar com a memória uma vez que lida com agentes que participaram ou sofreram influência desse processo, colaborando para a escrita de um passado mesmo que ainda recente.

[...] história oral é um método de pesquisa (histórica, antropológica, sociológica etc.) que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram de, ou testemunharam acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo. [...]. Trata-se de estudar acontecimentos históricos, instituições, grupos sociais, categorias profissionais, movimentos, conjunturas etc. à luz de depoimentos de pessoas que deles participaram ou os testemunharam (ALBERTI, 2004, p.18).

O processo de construção de uma narrativa histórica através do método da história oral colaborará na compreensão das relações que ocorreram nos lugares de manifestações e engajamento dos sujeitos, além de dar voz aos silenciados. Essas informações serão obtidas com base no resgate da memória de indivíduos selecionados para as entrevistas.

A história oral pode dar grande contribuição para o resgate da memória nacional, mostrando-se um método bastante promissor para a realização de pesquisa em diferentes áreas. É preciso preservar a memória física e espacial, como também descobrir e valorizar a memória do homem. A memória de um pode ser a memória de muitos, possibilitando a evidência dos fatos coletivos (THOMPSON, p.17, 1992)

Um aspecto importante dessa pesquisa é o perfil dos entrevistados, assim serão selecionadas pessoas que representem os diversos momentos do processo que resultou na consolidação do bairro: Padre Agnaldo, Presidente(s) da ABCAP, Representante dos desabrigados, membros do poder público²⁶⁶.

Se por um lado torna-se conveniente o uso de fontes orais, por outra devemos também relacionar junto a esta pesquisa a análise historiográfica proveniente de documentos históricos relacionados à ABCAP em Itaguari. O trabalho de análise historiográfica é importante uma vez que o historiador deve-se analisar as fontes e materiais dispostos relevantes a seu objeto.

²⁶⁶ A integra das entrevistas bem como toda sua síntese pode ser conferida no trabalho final da Tese de doutoramento em história deste autor.

Fontes históricas documentais, a exemplo de atas da câmara municipal, atos administrativos de governos, fotografias, periódicos (jornais, revistas e boletins) e documentos de origem oral, constituem-se como elementos metodológicos fundamentais para o desenvolvimento de estudos e pesquisas sobre o trabalho e a educação. A compreensão desta afirmativa parte do princípio de que não existe um só discurso possível sobre os acontecimentos passados e, deste modo, as diferentes fontes documentais proporcionam uma noção de inter-relação entre as diversas faces da história do trabalho e a da educação, expressa em cada uma das fontes, necessária à reconstrução histórica focalizada pelo pesquisador. (ALVES; SILVA, 2010 p.1)

No nosso caso como sugerido por Alves e Silva (2010), os documentos como os livros de ata que estão sob a guarda da presidente da ABCAP, documentos cartoriais e os disponibilizados na sede da Prefeitura Municipal de Itaguari, foram substanciais afim de compor as fontes primárias da pesquisa.

O processo de construção do bairro residencial “Conquista” em Itaguari é o resultado da articulação da Igreja e está representada pelo Padre Agnaldo, para o desenvolvimento da pesquisa contamos com as seguintes fontes:

Atas de reuniões da ABCAP, as mesmas se encontram sob o poder de Joana Darck da Silva, quem presidiu a associação e articulou junto as demais lideranças o processo que resultou no bairro. As atas são compostas de livros, que contém o teor dos assuntos discutidos nas reuniões, os nomes dos associados e a atuação dos mesmos durante as atividades da associação. As atas serão disponibilizadas a este pesquisador no instante em que a pesquisa se encontrar em pleno desenvolvimento em sua fase de coleta de dados.

Documentos cartoriais e demais leis, decretos, atos, projetos urbanísticos, paisagísticos disponibilizados na sala de arquivo da ABCAP, situada na Prefeitura Municipal de Itaguari, um aspecto a salutar condiz ao armazenamento do acervo documental de domínio público condizente aos loteamentos da cidade, sendo os mesmos dispostos sob péssimas condições em uma sala no prédio da prefeitura, isto é, estavam expostos a poeira e umidade, parcialmente condicionados em caixas arquivo dispostos em prateleiras e outros dispostos sem essas caixas contribuindo para sua deterioração ainda mais acelerada.

Narrativas orais provenientes das pessoas que atuaram no processo de consolidação da associação destacaram aqui Joana Darck da Silva (presidente da associação), Agnaldo Divino Gonzaga (padre), Claudio Aparecido dos Santos “Caximbó”, (líder dos ocupantes da área pública irregular), dentre outros que atuaram. Procuramos também trazer a narrativa das pessoas que não eram favoráveis a ocupação o qual destacamos outros moradores do município, Ronivon Braz Gontijo, prefeito da época e demais sujeitos que estiveram ligados desde o momento da ocupação até o surgimento do bairro.

Referências

- ALBERTI, Verena. **Manual de História oral** .2.ed.rev.e atual.. Rio de Janeiro:FGV, 2004.
- ALVES, Ana Elizabeth S.; SILVA, L. M. P. **Fontes Históricas Documentais e os Estudos Sobre o Trabalho e a Educação**. In: Revista Histedbr on-line, v. 14, jun. de 2004.
- GONZAGA, Agnaldo Divino. **Milagre e Castigo: Mito e memória nas folias de reis de Itaguari-GO**. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de História. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2017
- LEFEBVRE, Henri. **O direito a cidade**, Ed. Nebli V2. 2016
- Marx, Karl & ENGELS, Friedrich. **O 18 de Brumário de Louis Bonaparte**. In: MARX, Karl & Engels, Friedrich. Obras escolhidas. Moscou: Progresso, 1982
- ROLNIK, Raquel. **Guerra dos Lugares - colonização da terra e da moradia na era das finanças**. São Paulo: Editora Bomtempo, 2015.
- ROLNIK, Raquel. História urbana: história na cidade? **Anais do Seminário de História da cidade e do urbanismo**. v. 2, n. 1, 1993
- SOUTO, Jovelucia Rodrigues. **A transformação espacial da Folia de Santos Reis de Itaguari: A migração do rural para o urbano**. Monografia - Universidade Estadual de Goiás Unidade Universitária Cora Coralina – Departamento de Geografia. Cidade de Goiás- Go, 2006.
- THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. São Paulo: Paz e Terra, 1992

O Livro da Paz da Mulher Angolana: heroínas sem nome - o estado da arte

Patrícia Martins Alves do Prado²⁶⁷

Introdução

Neste momento em que a pesquisa se encontra em estágio inicial de desenvolvimento, a obra *Minha História das Mulheres*, da historiadora francesa Michelle Perrot apesar do corte racial, é uma importante introdução acerca da história das mulheres por possibilitar uma compreensão do silêncio imposto a mulher por século na história ocidental. Esta perspectiva de silenciamento, da exclusão da mulher na escrita da história oficial, também é compartilhada no contexto angolano.

Perrot (2007), argumentou que a invisibilidade das mulheres está ligada ao confinamento ao espaço privado, num contexto em que a vida privada e cotidiana não era considerada relevantes para a historiografia. Tanto a vida pública quanto a escrita da história eram pensadas a partir dos interesses masculinos. Assim, as mulheres além de pouco vistas não eram contempladas nos relatos dos acontecimentos, “em muitas sociedades, a invisibilidade e o silêncio das mulheres fazem parte da ordem das coisas.” (PERROT, 2007: 17).

Consoante a historiadora, este aspecto culminou no silêncio das fontes, a forma como os relatos sobre a mulher era abordado na produção masculina, por vezes configurou imagens distorcidas, estereotipadas culminando numa avalanche de discursos e imagens pouco precisas e circunstanciadas sobre a mulher na sociedade. Conforme Perrot estas produções “nos dizem mais sobre os sonhos ou os medos dos artistas do que sobre as mulheres reais.” (PERROT, 2007: 17), para ter visibilidade na escrita da história, as mulheres estavam enclausuradas no extremo de ter que ser ou piedosas ou escandalosas.

A princípio, fiz um levantamento no banco de teses e dissertações da capes na tentativa de obter uma indicação de fonte de autoria feminina, pois para “Para escrever a história, são necessárias fontes, documentos, vestígios. E isso é uma dificuldade quando se trata da história das mulheres. Sua presença é frequentemente apagada, seus vestígios, desfeitos, seus arquivos, destruídos.” (PERROT,

²⁶⁷ Mestranda em História pela Universidade Federal de Goiás, sob orientação da Professora Dra. Alcilene Cavalcante de Oliveira. E-mail: patriciaprado31@gmail.com

2007: 21). Foi um longo caminho até a definição que *O Livro da paz da mulher angolana: heroínas sem nome*²⁶⁸ seria a fonte para o desenvolvimento da pesquisa.

O conceito de testemunho em suas diferentes modalidades, conforme Márcio Seligman-Silva (2005), pode ser estudado sob o prisma de diferentes campos disciplinares e abordagens. Na história oral e historiografia, o testemunho está profundamente ligado a memória.²⁶⁹ Na esteira de Walter Benjamin, na memória dos vencidos.

Seligman-Silva (2005), apresentou o século XX sob o signo da catástrofe, da morte e destruição, assim a tese defendida pelo autor trata-se da compreensão da “a era da catástrofe” mantem uma correspondência com “a era do testemunho”. Por intermédio, do testemunho de minorias sociais sobrepõe se uma postura que incide em “pensar em uma história mais auricular: aberta aos testemunhos e ao próprio evento do testemunhar. Sem reduzir o testemunho a meio.” (SELIGMAN-SILVA, 2005: 81).

No encontro de diversas modalidades de tradições no estudo do testemunho, Seligman-Silva destaca principalmente os estudos da Shoah no âmbito europeu e do “testimonio” na experiência histórica e literária das ditaduras vivenciadas na América Latina, desdobrando na multiplicação de testemunhos sobre a violência, numa escala planetária associando o real a chave do trauma.

No campo dos estudos de testemunhos, sublinho em específico o gênero da literatura do “testimonio” vinculada aos estudos hispano-americanos, pois, “esta existe apenas no contexto da contra-história, da denúncia e da busca pela justiça. A *verdade* e a *utilidade* são, portanto, fundamentais na concepção de *testimonio*” (SELIGMAN-SILVA, 2005: 89).

Está concepção de testemunho aproxima se mais do meu objeto de pesquisa o testemunho de mulheres em situação traumática vivenciada no processo histórico de luta pela independência de Angola (1961 – 1975), registrado no LP²⁷⁰, obra organizada pelas escritoras Dya Kasembe e Paulina Chiziane com patrocínio da ONG Ajuda Popular da Noruega, o projeto foi desenvolvido com uma equipe de 18 mulheres angolanas, moçambicanas e norueguesas.

Está obra é um livro de memórias, no qual são apresentadas 99 testemunhos de mulheres angolanas de diferentes estratos sociais tendo como tema transversal as memórias das guerras.

Esta coletânea de pequenas narrativas desenvolvidas na primeira pessoa do singular, com a mediação da gestão da memória realizada sob os cuidados da ONG APN através da equipe multiprofissional. São narrativas autobiografias numa relação metonímica, são inscritas de si ou

²⁶⁸ A partir deste momento tratarei a obra livro da paz da mulher angolana: heroínas sem nome por LP.

²⁶⁹ No atual estágio da pesquisa, ainda estamos delineando a perspectiva de abordagem acerca da memória.

²⁷⁰ A digitalização que possuo deste livro tem a limitação de não disponibilizar as fotografias realizadas durante a execução do projeto.

narrativas do eu, e assim como o diário é “parte do evento narrado e não como observação de segunda ordem” (SELIGMAN- SILVA, 2010:07).

A escrita performática, escritas do EU, segundo Seligman-Silva (2010), é uma experiência que funde autor, texto e temporalidade, por vezes mesclando no texto a percepção da autora sobre a vida pública e privada deixando na narrativa traços materiais como a caligrafia, marcas no papel, borrões de tinta, rasuras. A escrita do diário é um ato de criação, desdobra-se no efeito de tradução, na perspectiva de Benjamim enunciada por Seligman-Silva. É na construção textual a autor/a transforma palavras em imagens e vice-versa, apresentando um texto que não é cópia, mas outra forma de relacionar-se com o real. A materialidade do texto configura-se por meios dos “fragmentos de um presente que se amontoa diante de nós: de um passado que não passou. Pretérito presente, presente do passado. Fruto de um trabalho de coletor e de arranjador de fragmentos”. (SELIGMAN-SILVA, 2010:08). A escrita autobiografia nesta senda é o local do testemunho.

Para Seligman-Silva (2005), abordagem freudiana associou o patriarcado a imagética do entronamento do testemunho. E a partir do sentido do testemunho como testis tem-se a masculinidade como ponto central no testemunho. Conforme, “Avishai Margalit, que nas sociedades tradicionais as mulheres são excluídas das cortes enquanto testemunhas... Isso tem a ver com uma hierarquia social e sexual da respeitabilidade...” (SELIGMAN-SILVA, 2005: 79-80).

Uma história mais auricular revisa está política de memória, abre-se a esculta e reflexão acerca da situação das sobreviventes, propiciando como sentido do testemunho como superstes. Seligman-Silva, enuncia o modelo auricular de testemunho, centra-se nas faculdades de ouvir para pensar a situação de diversos grupos de sobrevivente. Que em última análise é aquele/a que “habita na clausura de um acontecimento extremo que o aproximou da morte” (SELIGMAN-SILVA, 2005: 81), no sentido que a sobrevivente de uma situação traumática “mantem- se no fato”.

A relevância do testemunho é ser um espaço de autobiografia, inscrição performática de escritura e leitura do Eu, indicia o compromisso voltado para autorreflexão. Além disso, “O testemunho também funciona como um sistema de arquivamento do passado e sua força advém desse fato.” (SELIGMAN-SILVA, 2005: 92). Outro ponto importante do testemunho incide na possibilidade:

justamente, servir de caminho para a construção de uma nova identidade pós-catástrofe. A uma era de violência e de acúmulo de crimes contra a humanidade corresponde também uma nova cultura do testemunho. O testemunho tanto artístico/literário como o jurídico pode servir para se fazer um novo espaço político para além dos traumas que serviram tanto para esfacelar a sociedade como para construir novos laços políticos. Esta *passagem pelo testemunho* é, portanto, fundamental tanto para indivíduos que vivenciaram experiências-limite, como para sociedades...” (SELIGMAN- SILVA, 2010:12).

O testemunho por intermédio do campo literário e das artes balizado na relação entre literatura e ética torna-se possível uma forma de apresentar o indizível, transubstanciar a dor em testemunho, como no caso das “heroínas sem nome”, sobreviventes das guerras que assolaram Angola. Contudo, sem desconsiderar que o teor testemunhal entrecruza os sentidos de testis e superstes, “O essencial, no entanto, é ter claro que não existe a possibilidade de se separar os dois sentidos de testemunho, assim como não se pode separar historiografia da memória.” (SELIGMAN-SILVA, 2005: 81).

Deste modo, a partir da leitura dos testemunhos publicizados no livro da paz da mulher angolana sob a luz do paradigma indiciário, busca-se identificar como as mulheres se autorrepresentam no contexto da revolução angolana (1961-1975)?

O Livro da Paz da Mulher Angolana: heroínas sem nome - o estado da arte

É com este intuito de alargamento de horizonte e coexistência que me proponho a estudar O livro da paz da mulher angolana, uma obra memorialística, de teor testemunhal no qual as mulheres compartilham suas memórias e experiências de vida em meio a guerra. Helena Zefanias vinculada a ONG APN, asseverou que “Estas mulheres precisavam falar das guerras para poderem dar sentido à paz “(KASEMBE; CHIZIANE, 2008 :14), acrescentou ainda, na introdução, o título do livro foi “escolhido coletivamente pelas coautoras deste livro” (KASEMBE; CHIZIANE, 2008, p.13), esse título é a evocação do arquétipo da heroína. A imagem da mulher comum como heroína anônima que se inscreve por intermédio de práticas culturais.

A obra foi publicação em 2008, patrocinada pela ONG APN, “essa Organização em Angola tem um programa para promover a participação da mulher na vida pública e política, decidiu que as próprias mulheres poderiam ser as Autoras. (KASEMBE; CHIZIANE, 2008, p.191). A dinâmica de construção do livro das Heroínas sem Nome, foi permeada por quatro encontros e diálogos entre as mulheres angolanas. O processo de pesquisa com entrevistas, coleta de dados e seleção dos testemunhos e análise evidenciam a construção de uma estratégia narrativa que traz o ensejo de delinear a imagem das mulheres angolanas como construtoras da paz, propiciando “preservar o papel de todas as mulheres angolanas, como heroínas da paz.” (KASEMBE; CHIZIANE, 2008 :191).

O projeto do livro foi organizado pela escritora angolana Dya Kasembe e pela escritora moçambicana Paulina Chiziane, juntamente com uma equipe multidisciplinar composta por dezoito mulheres entre elas algumas angolanas, outras moçambicanas e norueguesas. Que percorreram as seis províncias angolanas: Bié, Cabinda, Huíla, Kwanza Sul, Luanda e Malanje.

Foram publicados setenta e seis relatos, dentre eles quatro foram coletivos totalizando noventa e nove testemunhos. Uma polifonia de relatos dando pistas de diferentes temporalidades históricas.

Tendo as guerras como tema transversal, conectando os relatos. Assim, os testemunhos lançam luz a vida cotidiana de mulheres angolanas nos meandros de um contexto histórico marcado por muitas guerras, alguns relatos abordam o ponto de vista feminino sobre o passado colonial e a luta anticolonial armada pela independência de Angola que ocorreu entre 1961-1974. E outros podem ser contextualizados dentro do processo histórico de guerra civil após a independência em 1975 – 2002, período intercalado com momentos de paz. Alguns depoimentos trazem a perspectiva de “mulheres de armas nas mãos”, ex - guerrilheiras com participação nos contextos de guerras. Ambas as guerras tiveram desdobramentos que impactaram a vida em sociedade, as narrativas abordam os mais variados problemas sociais e aspectos culturais.

As principais temáticas contempladas no livro são: a condição de sofrimento e resiliência vivenciado pelas mulheres angolanas na luta por sobrevivência nos contextos de diferentes guerras; maternidade; colonialismo tardio; revolução; raptos (vinculado a estupro, recrutamento forçado e usado também como arma de guerra, aprisionando crianças, mulheres e homens); racismo; sexualidade (2 relatos); cooperativismo; trabalho; religiosidade; prostituição; doenças sexuais; visão negativa das tradições (viúva, as meninas e mulheres não poderem estudar); A depressão; poligamia; alambamento e multa.

As principais reivindicações são melhores condições: de acesso à educação, acesso ao trabalho e a modernização nas lavras, a saúde, participação política para Igualdade de gênero.

Em Angola a crítica sobre o silenciamento e invisibilidade política da participação das mulheres na luta pela independência é recorrente. Para a antropóloga Margarida Paredes:

Com exceção das heroínas, as mulheres na luta armada são quase sempre invisibilizadas na memória coletiva e o reconhecimento da sua participação é questionado no discurso público, porém vamos perceber que as ex-combatentes tiveram um papel significativo, tanto nas Lutas de Libertação anticolonial quanto na Guerra Civil pós-colonial. (PAREDES, 2014:07)

Paredes em sua tese de doutorado tem como recorte as guerrilheiras, mas também lança luz as mulheres que tomaram no processo de luta pela independência e as ex-combatentes. Outra contribuição fundamental trata-se do destaque dado a memória como campo de disputa sem espaço no LP, em sua resenha *Heroínas sem nome*. Paredes asseverou que:

A manipulação ideológica das entrevistas foi feita para apresentar versões conciliadoras de memórias em conflito, sem culpabilizações e vitimizações deste ou daquele lado da guerra. Este projecto é nobre e inscreve na memória colectiva e na História de Angola, *Heroínas sem Nome*, actores periféricos cujas experiências de vida são quase sempre silenciados pelo discurso dominante da História. (PAREDES, 2010: s/p)

Num período de reconstrução nacional, o LP está compromissado no processo de conciliação, traz a compreensão da mulher enquanto construtora da nação. Vislumbro na perspectiva - mulher e nação - desenvolver uma história auricular, uma historiografia compromissada com “Um novo olhar sobre territórios e pessoas que foram violentados por um processo histórico que envolve dominação e exploração é fundamental para a recuperação da humanidade roubada. Descolonizar o saber implica na descolonização do poder.” (KAMBUNDO; SANTOS, 2016:80)

Laura Cavalcante Padilha no artigo “*DO SILÊNCIO À CONSTRUÇÃO DE UMA MEMÓRIA FEMININA DAS GUERRAS EM ÁFRICA*”, fez uma análise comparada de duas obras que revelam o seu lugar histórico, cultural-social de produção, em África no Feminino. Mulheres portuguesas e a guerra colonial escrita em (2007), por Margarida Calafate Ribeiro e O LP (2008), delineando elementos de complementariedade entre as obras que conforme Padilha (2014, p.145) abordam testemunhos inscritos entre “o sonho de uma nação por vir e o pesadelo de um império a esboroar-se”, essa imagem construída por Padilha, retrata bem o contexto de fala das entrevistadas.

Em África como “por toda a parte os Estados nacionais nasceram no sangue”, acrescento que se consolidam, e por vezes se perpetuam através da guerra. Padilha (2014), ao cogitar a guerra como fato epistêmico, retoma este argumento do historiador Joseph Ki-Zerbo publicizado na entrevista a René Holeystein (2006), para defender a não banalização da guerra em África, na qual análises apressadas vincula a guerra aos conflitos étnicos como anteriores a exploração colonial. Mediante a leitura de João de Melo (1998), Padilha (2014, 144), complementou seu argumento ao apontar que “a resistência camponesa ao invasor faz parte da História de todos os povos de África”. A guerra com sua dimensão política afeta a vida cotidiana de todas as pessoas, além de ser parte constitutiva de ambas histórias de Portugal e Angola.

O corpus documental pesquisado por Padilha (2014), emerge de um processo de entrevistas, nos quais as mulheres narram seu testemunho de guerra, as mulheres portuguesas devido a relação afetiva acompanharam os companheiros para o cenário da guerra que para elas era colonial, vivenciando de modo indireto, como esposas de militares, mas não menos tenso a experiência de deslocamento, de ser migrante num contexto de guerra marcado por sentimentos de medo e angústia. Para as mulheres africanas de Angola, Guiné Bissau e Moçambique, Padilha (2014), reforçou que a mesma guerra é referenciada como guerra de libertação, de modo mais direto as mulheres angolanas foram impactadas pela violência e trauma conformando a reelaboração de suas identidades ligadas aos discursos e imagens da guerra. O livro *Tempos Passados*, de Beatriz Sarlo é um aporte teórico relevante para o relato acerca das vivências e experiências de assinatura feminina que Padilha (2014), se propõe a debater.

Depreende-se da reflexão de Padilha, que o é preponderante não é a verdade acerca daquilo que as testemunhas oculares da experiência narram, mas a construção da subjetividade ao narrar.

Sarlo (2007, p.39) citada por Padilha (2014, p.146) afirmou que “a memória e os relatos de memória se fazem uma ‘cura’ da alienação e da coisificação”. Uma forma de reestabelecer a subjetividade após a experiência colonial. Neste sentido, a literatura de testemunho como fragmentos da história do século XX, na esteira de Seligman-Silva, foi um século marcado por muitas guerras. Segundo Padilha (2014), *A África no feminino* e *O livro da paz* convergem no compromisso político e ético de “solidificar um presente sem guerras”, essa para a autora uma utopia necessária.

Deste modo, o ato político de falar sobre “A violência, o corpo por ela atingido e a imagem de tudo o que fica grafado na memória, sempre jogo de lembrar e esquecer, demonstram que o falar sobre o passado é uma forma de vencer a denegação e dar fim ao silêncio.” (PADILHA, 2014, p.150). Como vislumbra-se o cerne do artigo trata-se do percurso do silêncio à enunciação, afirmação da identidade na narrativa de si através da memória, em relatos que perpassam a necessidade lembrar e o desejo de esquecer. Para tal, Padilha (2014), embora não desenvolva com profundidade, pontua a importância da “desobediência epistêmica e política” pensada por Walter Mignolo (2008), e complementado por Zulma Palermo, como uma convergência no corpus documental da pesquisa, por lançar luz a outras formas de conhecimento não hegemônicas.

A imagem da mulher construída no texto de Padilha (2014), parte das percepções das mulheres contidas nos relatos sobre a guerra pela qual foram impactadas através do sofrimento, do medo, da alienação pelo desejo de esquecer que torna presente as imagens e discursos da guerra, e o “inaudível desejo de viver a paz e em paz, passando a se ver como um novo sujeito...” (PADILHA, 2014, p. 149). E esse é um ponto de convergência no artigo *A GUERRA SEGUNDO AS MULHERES: POR UMA VISÃO FEMINISTA E PÓS-COLONIAL DOS RELATOS DE GUERRA EM ANGOLA*, de Simone Pereira Schmidt, a percepção de novas paisagens políticas para a reelaboração da identidade feminina. Nas quais segundo análise de Schmidt (2017), as mulheres têm um lugar, no caso das autoras do LP, a partir da autoria evidencia-se a experiência e percepção da guerra, a escrita é vislumbrada como forma de contribuição ao nível global com o testemunho de uma vivência local, tendo em vista que subsidia a partir dos estudos de Sandra Almeida a visão do sujeito da globalização como gendrado. A imagem da mulher de Schmidt (2017), constitui-se a partir da autoria feminina.

Maria Salete Daros de Souza (2015), em sua tese de doutorado trabalhou com mesmo corpus documental que a autora Padilha, tendo como fio condutor a questão *CABE O AMOR NOS RELATOS DE GUERRA?* que intitula a tese. Souza (2015), abordou o amor como uma construção social, a tese está dividida em duas partes, na primeira, abordou apenas teoria centrada na questão de gênero²⁷¹ e

²⁷¹ O LP contemplou apenas testemunhos femininos, a questão sobre gênero não é determinante. Compreendo a categoria de gênero a partir do posicionamento de Scott, o gênero é uma distinção social percebida entre os sexos, sendo constitutiva das relações sociais e das identidades subjetivas. A categoria estrutura-se por intermédio dos símbolos que orienta os significados atribuídos que são pelos sujeitos nas representações. O gênero forma-se num campo de disputa, portanto, político, no qual os conceitos normativos dão base para a formulação dos discursos sociais em diferentes

os estudos pós-coloniais, envolvendo os temas Atlântico, memória, literatura de testemunho, conceitos alargados de guerra e paz. Na segunda parte abordou as fontes. Constatou que para as mulheres coloniais²⁷² portuguesas da década de 1960 e início dos anos setenta o casamento era uma forma de emancipação pessoal. No que tange, ao LP a autora escolheu pensar o feminino a partir do viés da tradição cultural, para tanto apresentou o livro de Kasembe *Mulheres honradas e insubmissas* e o livro *Homem é homem, mulher é sapo: gênero e identidade entre os Handa no sul de Angola*, de Rosa Melo sobre a construção de identidade entre o povo Handa. Constitui uma reflexão contemplando o amor construção social, no LP a análise privilegia a tríade casamento-marido-filhos. (Souza, 2015).

A proposta de trabalho da historiadora Helenice Moreira Dias (2013), tratou-se de construir uma leitura feminina do cotidiano privado da guerra com marco temporal (1961 – 2002), abordando as vozes das mulheres angolanas que participaram não só no front, mas que tiveram suas vidas e subjetividades impactadas por uma das guerras, de independência ou civil, ou por ambas. A historiadora Dias (2013), traz como contribuição em sua dissertação: *VOZES E ESCRITAS FEMININAS EM ANGOLA: A LUTA PELA SOBREVIVÊNCIA E EMANCIPAÇÃO DE MULHERES (1961-2002)*, a tradição, opressão e emancipação, lidas nas fontes como marcas femininas. E a partir destes elementos estrutura os capítulos da dissertação, agregando o primeiro capítulo referente a historiografia. Compõem o corpus documental: *O Livro da Paz da Mulher angolana*, *As Mulheres Honradas e Insubmissas de Angola* e *Os Amores das Sanzalas*.

As limitações no trabalho da historiadora Dias (2013) são de base teórica, por não ter uma discussão sobre história e literatura e literatura de testemunho, também não aprofunda a questão da memória, o que é compreensível pela extensão de uma dissertação de mestrado.

Dias (2013), utilizou como aporte metodológico a reflexão produzida por Walter Mignolo no capítulo *Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica e pluri-versalidade epistêmica*, para apropriar-se da “concepção feminista do conhecimento” ou “epistemologia

esferas, é uma ferramenta na configuração e decodificação dos sentidos. Deste modo, “gênero é, portanto, um meio de decodificar o sentido e de compreender as diversas formas de interação humana.” (SCOTT, 1989:22). Neste sentido, vislumbra-se uma concepção de história aberta a mudança, a desconstrução de binarismo e a fixidez dos lugares hierárquicos ocupado pelas pessoas. A concepção do político incorpora instituições, organizações sociais e as identidades subjetivas. A questão de gênero é uma querela instigante, a professora universitária nigeriana Oyèrónke Oyewùmí diverge da perspectiva do gênero como categoria ocidental universalizante. Por não corresponder as demandas das sociedades africanas. Oyèrónke Oyewùmí (2004:05) exemplificou que nas sociedades africanas, “na maioria das culturas, a maternidade é definida como uma relação de descendência, não como uma relação sexual com um homem.” A questão de gênero exige um olhar voltado para as especificidades e contextos culturais em que o estudo se insere. Seus estudos estão centrados na sociedade iorubá, no sudoeste da Nigéria, onde a sociedade não se organiza em torno das relações de gênero, mas pela senioridade “princípio da antiguidade é dinâmico...”. (p.06) No artigo *GÊNERO E FEMINISMO (s) AFRICANO (s)*, a historiadora Dayane Augusta Santos da Silva (2021: 284) apontou “a necessidade de ampliar o debate, contrastando e interseccionando feminismos.” No caso angolano, a percepção da diferença historicamente construída entre os sexos, guardada as especificidades culturais, aproxima-se da percepção ocidental no que diz respeito a categoria de mulher e homem.

²⁷² Segundo Souza (2015), o termo mulheres coloniais foi cunhado por Anne McClintock em *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2010.

feminista”. Distanciando-se assim do feminismo europeu, as lutas das mulheres africanas são outras. Autora afirmou sua pesquisa numa perspectiva de gênero, a partir do estudo minucioso da dissertação de Badou Koffi Robert, assim, teve acesso ao pensamento de duas estudiosas para fundamentar seu trabalho de Pierrette Herzberger-Fofona na obra: *Littérature féminine francophone d’Afrique noire*, e também da feminista senegalesa Katharine Bankole no texto *Mulheres africanas nos Estados Unidos*, com Bankole Dias apreende sobre o conceito de mulherismo africano de Clenora Hudson-Weens.

Por intermédio, destas leituras agrega à epistemologia feminista “a perspectiva racial/cultural nas questões de gênero” (DIAS, 2013:21), esta vertente do feminismo africano conforme Dias (2013), contempla a percepção de um racismo colonialista e da exclusão econômica vivenciada pelas mulheres. Dias (2013), vislumbrou a tradição no trabalho de Dya Kasembe em dois sentidos, primeiro no livro *As mulheres honradas e insubmissas de Angola*, Kasembe fundamentou a obra a partir de um feminismo ligado a tradição e no LP no qual a coordenação geral ficou sob sua responsabilidade, a tradição é abordada segundo Dias (2013:24), nas “marcas de dor deixadas pela tradição.”

A historiadora Dayane Augusta Santos da Silva em sua tese intitulada *NA COBERTURA DA RETAGUARDA MULHERES ANGOLANAS NA LUTA ANTICOLONIAL (1961-1974)* problematizou o uso do conceito guerrilheira. No contexto de luta anticolonial Silva (2021), concebe as hierarquizações dos conceitos combatentes, guerrilheiras e mulher-soldado como diferenciações. O que culmina num processo de instrumentalização dos usos de conceitos com finalidade política de reconhecimento ou negação de direitos no período posterior a independência de Angola. O que desdobrou na invisibilidade da participação das mulheres anônimas na luta pela independência.

A originalidade da tese consiste no movimento historiográfico, ao unificar as diferenciações, considerando as mulheres que atuaram como combatentes e mulher-soldado também como guerrilheira. Sem homogeneizar a diversidade humana e cultural das angolanas, a constituição da identidade dessas mulheres é atravessada por suas culturas, línguas e identidades étnicas e raciais diversificadas. Assim, Silva (2021), reorientou o conceito ao enquadrar todas as mulheres em uma única categoria como guerrilheira. Para propor “a quebra de um paradigma que secundariza o trabalho das mulheres, algumas delas camponesas na luta de libertação.” (SILVA, 2021, p.61)

A tese compõe o campo da história das mulheres em Angola, ainda incipiente, conforme Silva (2021), a primeira discussão historiográfica sobre a representação da mulher angolana data de 1987, com o artigo “*Representation sociale de la femme dans le discours nationaliste: le cas de la génération des années 50 en Angola*”, de Maria do Céu Carmo Reis na Revista de Estudos Africanos da USP, contemplando demandas por reconhecimento e reparação histórica.

O discurso dos movimentos de libertação interpela o trabalho das angolanas no período pós independência como algo menor, secundarizado, negando posições importantes perante ao fato de serem analfabetas. Um impasse frente ao projeto da construção de uma nova sociedade livre, em gestação nas zonas libertadas.

Ao longo da tese Silva (2021), por intermédio da análise de uma gama variada de fontes escritas, orais e visuais a autora argumentou que as mulheres angolanas camponesas foram responsáveis pela economia anticolonial. Pois ao trabalhar:

...nas lavras dos movimentos de libertação, nas atividades de pequena escala (agrícolas, trocas, criação de animais, víveres) a buscar manter certa autonomia para a luta, independente da administração portuguesa. A essência guerrilheira foi camponesa. Era atividade costumeira dessas mulheres. As angolanas camponesas percebiam seu envolvimento como inerente à vida rural. (SILVA, 2021, p. 351).

As ações de guerra e enfrentamento ocorreram no interior, da então colônia, nas matas, maquis onde foram estruturadas no caso do MPLA as seis Regiões Político Militares onde localizavam as bases guerrilheiras próximas as aldeias. Uma contribuição significativa de Silva (2021), foi desenvolver uma reflexão por meio da intersecção das categorias mulher-gênero-feminismos, a partir de uma perspectiva de conhecimento endógeno produzido pelas africanas no continente e na diáspora, fomentando o debate.

Silva (2021:142), traz outra constatação importante sobre a metodologia para abordar as experiências das mulheres que participaram na luta pela independência, trata-se de “relacioná-las com o contexto social mais amplo, [...] que são os discursos normatizadores e políticas daí decorrentes sobre/para essas mulheres na sociedade.” Para tal, Silva (2021) balizada no contexto político angolano, sistematizou os testemunhos em três grandes grupos de acordo com a idade das mulheres: no primeiro grupo a geração de mulheres que nasceram entre as décadas de 1940-1950 inerente ao Estatuto do Indigenato, as mulheres desta geração viveram dentro do sistema colonial que legitimava a discriminação racial e social, a segunda geração são das mulheres nascidas entre os anos de 1960 - 70, conforme Silva (2021 :146) esclareceu “período em que o colonialismo tardio tentava se impor, agora sob a justificação lusotropicalista.”, período de luta armada. E o terceiro grupo as mulheres que não deixaram registro da idade ou da data de nascimento. Silva (2021).

Como se vê, é o limiar do campo da história das mulheres em Angola, instigante a relação de participação da mulher na construção da nação, pretendo com desenvolvimento da dissertação ampliar esta discussão. Neste sentido, o LP traz uma contribuição fundamental com a documentação dos testemunhos dando visibilidade a participação da mulher na história, na revolução angolana.

Referências

CARVALHO FILHO, S. de A. **Angola: vivências femininas de uma guerra sem fim.** In: I Simpósio Internacional: O Desafio da Diferença. Salvador: UFBA, GT-3, 2000.

DIAS, H. M.: **Vozes e escritas femininas em Angola:** a luta pela sobrevivência e emancipação de mulheres (1961-2002). 2013. 127p. Dissertação (Mestrado em História Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

KASEMBE, Dya; CHIZIANE, P. **O livro da paz da mulher angolana:** as heroínas sem nome. Luanda, Angola: Nzila, 2008.

Kambundo, B. J.; SANTOS, J. L. O ensino de história da África e a descolonização dos currículos: um desafio para os países com passado colonial. In: Denise Carreira; Allyne Andrade e Silva. (Org.). **Educação das Relações Raciais: balanços e desafios da implementação da lei 10.639/2003.** 1ed. São Paulo: Ação Educativa, 2016, v. 1, p. 54-82.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução Juliana A. Lopes. **CODESRIA Gender Series.** Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8

PADILHA, L. C. Do Silêncio à construção de uma memória feminina das guerras em África. **Guavira Letras**, n18, jan- jul. 2014.

PAREDES, M. “Heroínas sem nome”. **África 21**, Luanda, v. 37, p. 88-89. 2010.

PAREDES, M. **Mulheres na Luta Armada em Angola: memória, cultura e emancipação.** Tese de Doutorado em Antropologia. Lisboa: ISCTE-IUL – Instituto Universitário de Lisboa, 2014.

PERROT, M. Escrever a história das mulheres. In: **Minha história das mulheres.** Tradutora: Angela M. S. Correa. São Paulo: Contexto, 2007. p.13-40.

SCOTT, J. **Gênero:** uma categoria útil para análise histórica. Tradutora: Christine R. Dabat; Maria B. Ávila.

SELIGMANN-SILVA, M. Testemunho e a política da memória: o tempo depois das catástrofes. **Revista Projeto História**, [S.l.], v. 30, dez. 2009.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. O local do testemunho. **Revista Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 3-20, jan./jun. 2010.

SILVA, D. A. S. **Na cobertura da retaguarda mulheres angolanas na luta anticolonial (1961-1974).** 2021. 411p. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

SCHMIDT, S. P. A guerra segundo as mulheres: por uma visão feminista e pós-colonial dos relatos de guerra em Angola. **Crítica Cultural–Critic**, Palhoça, SC, v. 12, n. 2, p. 209-218, jul./dez. 2017.

SOUZA, M. S. D. **Cabe o amor no relato da guerra?** Testemunhos femininos e o atlântico pós-colonial. 2015. 325 p. Tese (doutorado em Literatura) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

O Neoliberalismo e o Racismo

Valdenete Pereira Alves Nogueira

Introdução

A discussão sobre o racismo na América Latina eclode com o colonialismo. Isto é, nos séculos XVI e XVII, período de crescimento constante da escravidão contra negros e nativos da África e da América – países colônias europeias da América que receberam os negros da África.

Até a Segunda Guerra Mundial, a academia estadunidense seguia o exemplo da universidade moderna kantiana-humboldtiana, cujo modelo tinha sido disposto na Alemanha, depois do Iluminismo, no início do século XIX.

Este modelo universitário separava definitivamente a teologia dos estudos humanísticos e da ciência. As ciências naturais se tornaram hegemônicas neste modelo de universidade e serviram de inspiração para criar ciências, já não da natureza, mas da sociedade. A sociologia, as ciências políticas e a economia foram criadas primordialmente para estudar a estrutura da sociedade moderna, que já não se regia pela revelação divina ou por ditames da Igreja, mas se percebia a si mesma como um conjunto de esferas autônomas e especializadas que interagem: o estado, a economia, a sociedade civil, a cultura etc.

Nesse período, a ciência passou a fornecer o material, os conteúdos, as teorias que por sua vez, justificam as práticas sociais dominantes. Aqui, o racismo assume a forma do racismo científico.

Tanto a historiografia como a sociologia, o racismo está intimamente ligado ao poder e suas necessidades econômicas. Que além de ser uma negação, fixa-se problemas reais em torno da liberdade, do ser e da história do sujeito subalternizado por uma violência epistêmica e estrutural.

A história do racismo no mundo ocidental é acompanhada à escravidão como a forma não civilizado do colonialismo. Desta forma, tem-se a origem do racismo estrutural, a partir deste momento em que o negro é obrigado a se despir de seus direitos básicos como cidadão, alheio às suas culturas e condições de trabalho, a ponto de ser subalternizado perante a sociedade que o segrega.

O que é o Racismo Estrutural? Há outros tipos de racismos?

Para Jessé de Souza (2021) é imprescindível tomar consciência de como se constroem os vários tipos de racismos, pois eles possuem a mesma gramática e a mesma maneira de operação. Assim, é preciso saber qual das formas é a mais geral e mais abrangente.

Segundo esse autor, o racismo estrutural é a construção estabelecida formalmente e institucionalmente a partir de uma série de práticas históricas, culturais e interpessoais no seio de uma sociedade, a qual impõe diferenças entre grupos sociais, de modo a exaltar as características de sucesso de um dos grupos, em detrimento dos demais grupos, os quais sofrem prejuízos reais no contexto de participação na construção de suas individualidades, mas que ao mesmo tempo afeta o social como um todo. Um processo que atinge tão duramente e diariamente a população negra.

Portanto, O racismo estrutural também é considerado como racismo social.

Enquanto para *Sílvia Almeida* (2018) o racismo não é uma ação ou um conjunto de atos que não se resume a um fenômeno restrito às práticas institucionais; é, sobretudo, um processo histórico e político em que as condições de subalternidade ou de privilégio de sujeitos racializados é estruturalmente reproduzida e que considerar o racismo como parte da estrutura não exige a responsabilidade das pessoas em combater o racismo:

[...] pensar o racismo como parte da estrutura não retira a responsabilidade individual sobre a prática de condutas racistas e não é um alibi para racistas. Pelo contrário: entender que o racismo é estrutural, e não um ato isolado de um indivíduo ou de um grupo, nos torna ainda mais responsável pelo combate ao racismo e aos racistas. (ALMEIDA, 2018, p.15).

Para este autor, são três, as principais compreensões do racismo, o racismo individual, que trata o racismo como uma ação do indivíduo que pode ter um problema psicológico, comportamental etc., o racismo institucional, que considera o racismo apenas o resultado de um mau funcionamento das instituições; e por fim, o terceiro, denominado de racismo estrutural que tem o racismo como normalidade, o qual pode funcionar como ideologia e/ou prática de naturalização da desigualdade.

Enquanto KILOMBA (2019) afirma, ao debater sobre o racismo, este não é um problema de cargo individual, do contrário este é um fenômeno estrutural e branco. Neste ponto de vista, a questão racial é uma problemática e pode ser percebido em todas as relações de poder.

“a semente escravista foi silenciada e substituída por uma interpretação cientificamente falsa e politicamente conservadora”. (Souza, 2019, p. 15)

Se essa interpretação continua monarca, podemos dizer que, por mais que tenhamos outras formas de pensar, no sentido a desconstruir as conialidades do poder, extraída dos europeus, o racismo permanece forte.

Para Aníbal Quijano (2007), a partir da colonialidade do poder, esta classifica e se insere de modo universal e singelas para toda a população a ideia de “raça” e assim, reestrutura as relações de superioridade e inferioridade instituída por meio da dominação, da divisão do negro e do branco acima da raça humana. Ele afirma ainda que foi a partir do século XVI que se cria a união de cor e raça, ou seja, um conceito para exercer um papel fundamental para o desenvolvimento do capitalismo moderno no século XIX.

Segundo Petronilha Beatriz Silva, a centralidade baseada na classificação da humanidade em raças, a origem da palavra “raça” é obscura. Determinados estudiosos percebem que a sua etimologia provém da palavra latina “*radix*”, que significa raiz ou tronco; enquanto outros acham que ela tem ascendência na palavra italiana “*razza*”, que significa linhagem ou criação. Isso nos deixa abarcar o capitalismo global, ao passo que com essa classificação social, a colonialidade surge por todos os aspectos da vida do indivíduo.

Assim, o autor define colonialidade como:

[...] um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial como pedra angular deste padrão de poder (QUIJANO, 2007, p.93).

Para além disso, esse conceito veio agir na inferiorização de grupos humanos não-europeus não só do ponto de vista da divisão racial do trabalho e do salário, da força de mão de obra, como também da produção cultural e dos conhecimentos.

Conceituando o neoliberalismo

Percebemos que Neoliberalismo é uma **redefinição do liberalismo clássico**, influenciado pelas teorias econômicas **neoclássicas** e é entendido como um produto do liberalismo econômico clássico.

O neoliberalismo pode ser uma corrente de pensamento e uma ideologia, ou seja, uma forma de ver e julgar o mundo social ou um movimento intelectual organizado por alguns defensores, dentre eles, Friedrich A. Hayeck e Milton Friedman.

Segundo Jessé de Souza (2021), o que deveria ser algo emancipatório, não passa de fraude neoliberal, um regime criado na década de 70 para defender a total liberdade de mercado e uma restrita intervenção estatal sobre a economia, onde o discurso em uma sociedade exclusiva, o importante é enxergar fragmentos reais, visíveis e transitórios.

O pensamento neoliberal surgiu pouco depois da Segunda guerra mundial, como oposição crítica ao pensamento intervencionista (Keynesiano) que se consolidava nas práticas políticas dos governos norte-americano e europeu.

Os pensadores neoliberais não desiludiram do êxito imediato, pois o capitalismo, sobre a égide do keynesianismo, (conjunto das teorias e medidas propostas pelo economista britânico John Maynard Keynes 1883-1946 e seus seguidores), acendeu significativamente no pós-segunda guerra.

Apenas na década de 1970, quando se torna visível o fim do Fordismo e a acesso da acumulação flexível, Harvey (1993) é que os conceitos neoliberais ganharam terreno, seja nas instituições de ensino superior, seja na política.

O pensamento neoliberal conquistou nas duas últimas décadas do século XX preconizava não somente a afastamento do Estado de todas as atividades produtivas e intervencionistas, mas também um processo de privatização e de desregulamentação generalizada.

O processo de privatização se justificava devido à grande participação do Estado na Economia no período pré-1980, enquanto a desregulamentação favoreceria a “liberdade” de atuação das empresas privadas, estimulando-as ao investimento, e conseqüentemente ao crescimento econômico.

Para David Harvey (2005), o neoliberalismo veio com o pensamento de que a liberdade e a dignidade seria os valores centrais de uma nação- civilização, ou seja, liberdade de expressão e escolha pessoal.

O que na verdade houve foi uma mudança de poder da produção para o mundo das finanças, onde o que prevalecia era as relações de interesses da economia, de modo que a elite, causou foi uma crise econômica doméstica, como o desemprego e inflação.

Diversos estudiosos, a exemplo de Souza (1995), não consideram o neoliberalismo como doutrina ou teoria científica e sim apenas como ideologia. Independentemente de ser doutrina, teoria ou ideologia, o neoliberalismo se generalizou como “única opção” para uma sociedade, que sem conhecer foi submetida a uma solução falsa, enganadora, excludente e perversa, de modo a reforçar o racismo entre as classes sociais.

Tais ideologias surgiram simplesmente para restaurar e sustentar a classe dominante, pois foi nesse período que surgiu as privatizações, conseqüentemente os valores e responsabilidades individuais, passou a funcionar de uma forma, onde cada indivíduo, busque a sua forma de sobrevivência.

Para a autora Kilomba Grada (2019), essa compilação de episódios causado pelo regime neoliberalismo, nada mais é do que:

“...o racismo como não apenas o ressurgimento de um passado colonial, mas também uma realidade traumática e atemporal”. (KILOMBA, 2019, p. 244)

Grada segue a dizer que o racismo é “uma realidade violenta”. Para ela, não há costumes e práticas que legitimam de forma efetiva para o combate desse modelo hierarquizado criado para representar as classes sociais, pois a prática discursiva e relacional de poder é branca, masculina e patriarcal. Isto é, a legitimidade que marca a história do racismo desde a escravidão.

Desta forma, a autora apresenta um conceito que nos faz refletir o quanto o racismo tem sido reforçado a partir das políticas e das classes dominantes, isto é, o epistemicídio, que tem tudo a ver com o conhecer ou compreender por meio da razão. Pois:

O conceito de epistemicídio, grosso modo, é a junção da palavra epistême (saber ou conhecimento em grego) e genocídio (o assassinato de uma população inteira), ... algo que vem ocorrendo desde o início da civilização... (KILOMBA, 2010, p.29).

A questão do racismo é extremamente forte e que deve ser combatida por todos os indivíduos, seja por meio de leis severas, seja por meio de políticas públicas.

Segundo Souza (2021), tudo aquilo que fica reprimido, a partir de um regime ou ideologia, é exatamente o que caracteriza o racismo, produzido pelos sujeitos e grupos de classes alta, àqueles que determina como uma sociedade deve se comportar, agir, a partir de normas e regras as quais irão seguir para manter o sistema economicamente forte. E o que deveria ser prioridade, que é a vida, acaba por ser explorada e excluída, o próprio indivíduo.

Vale lembrar aqui, que além da maioria das pessoas sofrerem e silenciar, há uma crítica muito forte em relação aos intelectuais, pois a maioria não tem noção do que seja o racismo, muito menos de onde parte e de como é gerado, como permanece e menos ainda, a destruição causada pelo racismo.

Sobre o racismo científico, Souza (2021), enfatiza que, no Brasil, a gramática de modo geral utilizada é a linguagem cifrada, aquela que dificulta a mensagem original e dá lugar a outras mensagens forjadas à realidade, para que possa continuar o domínio da sociedade.

O autor, cita a contribuição de Djamila Ribeiro, escritora, filósofa, feminista negra, onde em seu discurso neoliberal, defende que:

Que existe um lugar de fala “autorizado” para falar do racismo; e que esse lugar de fala autorizado possibilita “representar” os indivíduos ou grupos sociais que se encontram em um mesmo contexto social de opressão e racismo. (apud. SOUZA, 2021, p.16)

Essa liberdade de expressão no regime neoliberal, citado acima pela autora, não tem nada a ver com “autonomia,” que dar a liberdade ao mercado de trabalho, no sentido de “escolher” como e com que trabalhar para acelerar a economia de determinado estado-nação.

Aqui, Souza comenta que a autora e tantos outros intelectuais teóricos possuem falsa ideia de que a sociedade é composta por um conjunto de pessoas avulsas, ou seja, sem família, sem história e sem contexto social, com condições de luta por igualdades sociais, de acordo com a capacidade e mérito de cada um.

Essa é uma ideia falsa de meritocracia, pois não existe de modo geral uma “família” igual em lugar nenhum. Assim sendo, o que importa no regime neoliberal é o econômico, como o mais visível, e ainda traz privilégio à determinada classe.

A falsa meritocracia no Brasil e a questão da desigualdade social parte não somente do capital econômico, mas também cultural, pois de todas as classes brasileiras, uma minoria que luta em busca desse capital que não é visível e palpável como o dinheiro. Com base na falsa meritocracia, o que resta para todas as classes brasileiras, tirando essa pequena parcela da população que faz parte da classe privilegiada dominante do país, é a busca pelo capital cultural.

Souza (2021) afirma que cerca de 40% da população brasileira é inteiramente classe/raça negra, e que esta nunca interessou a quase ninguém.

Ainda sobre o neoliberalismo, ele diz que, se nos últimos 200 anos, se as lutas fossem por distribuição econômica, certamente, hoje o impulso nas lutas Essa liberdade de expressão no regime neoliberal, citado acima pela autora, não tem nada a ver com “autonomia,” que dar a liberdade ao mercado de trabalho, no sentido de “escolher” como e com que trabalhar para acelerar a economia de determinado estado-nação.

Aqui, Souza comenta que a autora e tantos outros intelectuais teóricos possuem falsa ideia de que a sociedade é composta por um conjunto de pessoas avulsas, ou seja, sem família, sem história e sem contexto social, com condições de luta por igualdades sociais, de acordo com a capacidade e mérito de cada um.

Essa é uma ideia falsa de meritocracia, pois não existe de modo geral uma “família” igual em lugar nenhum. Assim sendo, o que importa no regime neoliberal é o econômico, como o mais visível, e ainda traz privilégio à determinada classe.

A falsa meritocracia no Brasil e a questão da desigualdade social parte não somente do capital econômico, mas também cultural, pois de todas as classes brasileiras, uma minoria que luta em busca desse capital que não é visível e palpável como o dinheiro. Com base na falsa meritocracia, o que resta para todas as classes brasileiras, tirando essa pequena parcela da população que faz parte da classe privilegiada dominante do país, é a busca pelo capital cultural.

SOUZA (2021) afirma que cerca de 40% da população brasileira é inteiramente classe/raça negra, e que esta nunca interessou a quase ninguém.

Ainda sobre o neoliberalismo, ele diz que, se nos últimos 200 anos, se as lutas fossem por distribuição econômica, certamente, hoje o impulso nas lutas:

Quem fala pelos outros sem autorização expressa está necessariamente supondo e, portanto, manipulando a vontade política da maioria convenientemente silenciada (SOUZA, 2021.p. 41).

Em relação ao lugar da estrutura do racismo, Souza afirma que, basta utilizar o adjetivo “estrutural”, é como se soubéssemos o real significado do racismo estrutural.

O filósofo Silvio Almeida (2019), chama atenção da esfera pública brasileira para uma dimensão mais aprofundada sobre o tema racismo.

Para esse autor, “o racismo também não é um assunto individual ou mesmo institucional, mas algo que está no âmago, (parte central) do processo de dominação social como todo”. É preciso uma análise não só estrutural, sociológica e histórica do racismo.

Para compreender de fato o racismo, temos que entender e reconstruir as formas históricas de moralidade, as concepções de justiça inarticuladas e pré-reflexivas que há em todo o contexto social que motivam em sua totalidade o nosso comportamento social e político.

Almeida (2019) afirma que, na vida temos como base o social, sendo assim, moral e não econômica, e não é possível dizer que algo econômico está em uma instância desvinculada, autônoma, quando nos esquecemos de refletirmos sobre um conjunto de avaliações que se ocultam desse rótulo em primeira instância.

Entretanto, grande parte do sofrimento individual e social provém exatamente desse esquecimento, da inarticulação dos valores morais que é a base do nosso comportamento. Por isso, é preciso perceber que todos nós já nascemos dentro de um contexto intersubjetivo cheio de ideias, valores e concepções nada articuladas de justiça que possam nos orientar em nossas decisões. O mundo social não se inicia com o nosso nascimento, ele já existe antes e fora de nós.

Souza (2021) insiste em dizer que, para entendermos o racismo, antes de tudo, é preciso descobrirmos o que ele oprime e destrói nas pessoas, pois sem essa percepção, mesmo que seja sutil e lenta, em relação a formação histórica das necessidades do reconhecimento social, e demandas por autoestima, autoconfiança e autorrespeito, camufladas nas concepções inadequadas de justiça, este o elemento último de toda a luta social e política por emancipação, ainda não será possível explicar para que o racismo serve e muito menos o que ele destrói nas pessoas.

Considerações Finais

A partir da pesquisa realizada, concluímos que o racismo é universal, pois não existe reconhecimento e análise do que realmente é o racismo. Pois, isso torna a dominação bem-sucedida

em sua totalidade. O que se imagina é que o racismo está ligado unicamente a cor da pele, essa é uma maneira óbvia de domínio de opressão social.

Para Souza (2021) O mecanismo que é usado para a explicação do racismo está na construção de uma “raça” branca, em seguida protestante, que visa a dominação do planeta, aí cria-se a “raça” negra, animalizada de modo genérico e reduzida aos afetos, onde o seu destino é obedecer.

Diante do exposto, é possível afirmar que o regime neoliberalismo veio para reforçar o racismo, uma vez que suas ideologias e práticas são totalmente voltadas para as necessidades econômicas, e o pensamento de que a liberdade e a dignidade seria os valores centrais de uma nação-civilização, ou seja, liberdade de expressão e escolha pessoal, nada mais é do que a prática de escravizar, humilhar e oprimir os menos favorecidos.

Vale ressaltar que existe um racismo multidimensional em ação. Pois, tudo que impede ou limita o aprendizado, torna um problema, algo utilizado para oprimir e inferiorizar os sujeitos.

Entretanto, grande parte do sofrimento individual e social provém exatamente desse esquecimento, da inarticulação dos valores morais sendo a base do nosso comportamento.

Por isso, é preciso perceber que todos nós já nascemos dentro de um contexto intersubjetivo cheio de ideias, valores e concepções nada articuladas de justiça que possam nos orientar em nossas decisões.

Todavia, por mais que se discute a questão do racismo, que haja novas teorias descoloniais no sentido de combater esse mau que atinge a maioria da sociedade, destacamos a necessidade de uma luta constante de todos os atores sociais, negros ou não, para o avanço do debate e pelo fim das colonialidades.

Referências

ALMEIDA, Silvio. **Racismo Estrutural**. Rio de Janeiro: Pólen Livros, 2018.

ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **Racismo Estrutural**/Sílvio Luiz de Almeida- São Paulo: Sueli Carneiro: Editora Jandaíra, 2021.

KILOMBA, Grada. Arte Brasileiros - Performance “ILLUSIONS VOL. I, [Entrevista cedida a] Mariana Tessitore. **ARTE! TV**, nov. 2016. Disponível em: <https://vimeo.com/325388160>. Acesso em: mar. 2019.

KILOMBA, GRADA. **Memórias da Plantação** - Episódios De Racismo Cotidiano. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019. São Paulo: Sueli Carneiro: Editora Jandaíra, 2021.

HARVEY, David. **O Neoliberalismo: história e implicações**. Tradução: Adail

NARCISSUS AND ECHO” de Grada Kilomba 32. Bienal de São Paulo (2016).

SOBRAL, Maria Stela Gonçalves. 3ª edição. Editora Loyola: São Paulo, 2012.

SOUZA, Jessé. **Como o racismo criou o Brasil**. São Paulo: LeYa, 2021.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Citizenship and education in Brazil: the contribution of Indian peoples and blacks in the struggle for citizenship and recognition. In: BANKS, James A. (org.). **Global perspectives: diversity and citizenship education**. San Francisco: Jossey Bass. v. 1, p. 185-217, 2004.

O Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior Indígena (UFG) como espaço de efetivação de uma educação sob a perspectiva da interculturalidade crítica

*Thalia da Costa Carvalho*²⁷³

Introdução

Este artigo é resultado da escrita da dissertação de uma pesquisa de mestrado que teve como objeto de estudo o Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena da Universidade Federal, na qual o foco da pesquisa é compreender em como a Licenciatura Intercultural Indígena pode ser um espaço de valorização das oralidades e dos saberes ancestrais dos povos indígenas. Neste artigo, em particular, apresentamos os resultados da discussão teórica realizada no primeiro capítulo da dissertação em que foi realizada uma discussão teórica acerca do conceito de interculturalidade e em como o Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior indígena se estabelece como um lugar de efetivação de uma educação sob a perspectiva da interculturalidade crítica.

O Núcleo Takinahakỹ construiu, ao longo de sua trajetória, desde 2007, uma proposta pedagógica intercultural e contextualizada, em que se proporciona a livre construção de conhecimentos a partir das manifestações e experiências culturais e históricas de cada povo presente neste espaço de formação acadêmica. Embora se construa dentro de um ambiente academicizado, esta licenciatura trabalha dentro de propostas bilíngues e diferenciadas, considerando as diferentes realidades socioculturais, cosmológicas e sistemas de conhecimentos, por este motivo, se denomina como uma licenciatura intercultural. Dentro desta perspectiva, a licenciatura intercultural do Núcleo Takinahakỹ trabalha com os Temas Contextuais, que ao contrário de como se constitui uma disciplina, estes têm como ponto inicial os saberes tradicionais dos diferentes povos indígenas, correspondendo como um espaço de formação de professores que possui um sentido contra-hegemônico e uma orientação contra o problema estrutural-colonial/capitalista, pois sua ação se baseia nas práticas da interculturalidade crítica.

A primeira parte deste trabalho busca traçar a trajetória do Núcleo Takinahakỹ no âmbito da Universidade Federal de Goiás, bem como evidenciar os processos de lutas e resistência para a consolidação da licenciatura intercultural. A segunda parte do artigo busca realizar uma abordagem

²⁷³ Mestranda no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás. Trabalho orientado pelo professor Dr. Elias Nazareno. Endereço eletrônico: thaliacosta9860@gmail.com

conceitual sobre as diferentes concepções de interculturalidade discutidas por Catherine Walsh (2010). Por fim, na última parte deste trabalho, busca-se compreender em como as práticas da pedagogia da contextualização e a pedagogia da retomada muito praticadas no interior da licenciatura intercultural, se tornaram espaços efetivos de uma educação de interculturalidade crítica.

A trajetória da construção do Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior Indígena na UFG

O Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior Indígena é uma licenciatura intercultural que possui uma proposta pedagógica diferenciada e é composta por diferentes pessoas docentes e discentes, indígenas e não indígenas que através de uma relação de interculturalidade perpassaram por uma longa trajetória de luta e resistência para se efetivar dentro do campus. Segundo o PPC (2019) esta licenciatura está sob a direção da Faculdade de Letras da UFG e foi fundada no ano de 2007 com a colaboração de diferentes especialistas indígenas e não indígenas.

O primeiro passo para a criação da licenciatura indígena na UFG se deu a partir de uma política pública de formação superior indígena intensificada nos anos 2000 diante das grandes mobilizações de diferentes grupos do movimento indígena e indigenista. Após este marco, criou-se a Secretaria de Educação Continuada, Diversidade e Inclusão (SECADI), que, em parceria com a Secretaria de Ensino Superior (SESU), deram início às ações do Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas (PROLIND) que teve seu primeiro edital publicado em 2005²⁷⁴. O principal objetivo deste programa é incentivar e apoiar os cursos de licenciaturas destinadas à formação de professores de escolas indígenas.

Após a primeira publicação do edital do PROLIND, foi aberta na UFG uma portaria que nomeou uma comissão de professores para elaborar a produção do projeto político-pedagógico e a criação do curso de licenciatura intercultural por meio da Resolução nº 0011/2006/CONSUNI. A comissão convocou vários representantes de comunidades indígenas, as secretarias estaduais e o MEC (SECADI e SESU) para estabelecer um diálogo para a formação do curso. Sendo desta forma, os debates se passaram tanto em Goiânia como também nas aldeias, para garantir que houvesse a participação das comunidades indígenas.

O NTFSI estabelece princípios de interculturalidade devido à interação de diferentes povos com as diferentes áreas do saber. Portanto, esta licenciatura demanda a inclusão de povos da região Araguaia-Tocantins como os Karajá-GO, Tapuio-GO, Avá-Canoeiro-GO, Timbiras-TO e MA, Xerente-TO, Guajajara-MA e os Tapirapé-AM. Dentro destes diferentes povos,

²⁷⁴ Edital n.º 5/2005/ SESU/Secad-MEC. Disponível em: <https://ensinosuperiorindigena.wordpress.com/atores/nao-humanos/prolind-2/>. Acesso em 09 de maio de 2023.

designa um conjunto de grupos étnicos que somados totalizam 27 etnias atendidas pelo NTFSI²⁷⁵.

Para a inserção destes diferentes povos ao NTFSI, o curso lança editais de vestibular anualmente para o ingresso de alunos/professores indígenas. Este edital costuma ser bem específico para atender às diferentes demandas de diferentes povos indígenas. Há uma prova escrita em que é solicitada uma redação com temas relacionados às questões indígenas e após esta prova há uma entrevista, na qual os candidatos passam por uma banca para falar questões relacionadas ao seu povo, sua escola e sua comunidade. Geralmente esta entrevista pode ser feita em português ou na língua materna, seguindo as preferências e os critérios dos entrevistados. (PEREIRA, 2015).

Atualmente o curso atende quase 300 estudantes pertencentes a sete Territórios Etnoeducacionais, dos estados de Goiás, Mato Grosso, Maranhão, Tocantins e parte de Minas Gerais:

1) Vale do Araguaia: Kanela do Araguaia, Guarani (do Tocantins), Javaé, Karajá, Karajá Xambioá, Tapirapé e Tapuia; 2) Xingu: Ikpeng, Kaiabi, Kamaiurá, Kalapalo, Kuikuro, Mehinaku, Mentuktire, Waurá, Yawalapiti e Yudjá/Juruna; 3) Timbira: Apinajé, Kanela, Gavião, Krahô e Krikati; 4) Xerente: Xerente; 5) A'uweUptabi: Xavante; 6) Guajajara: Guajajara; 7) Baixada Cuiabana: Bororo. Esses povos são falantes de línguas dos Troncos Tupi (Guajajara, Guarani, Kaiabi, Kamaiurá, Tapirapé e Yudjá/Juruna); Macro-Jê (Apinajé, Bororo, Kanela do Araguaia, Gavião, Javaé, Kanela, Karajá, Karajá Xambioá, Krahô, Krikati, Mentuktire, Xakriabá, Xavante e Xerente); Família Aruak (Mehinaku, Waurá e Yawalapiti); Família Karibe (Ikpeng, 19 Kalapalo e Kuikuro); e os Tapuia, falantes de língua portuguesa (remanescentes de quilombolas e povos Macro-Jê). (PPC, 2006, p. 18-19)

O curso possui uma estrutura curricular dividido entre a Matriz de Formação Básica e as Matrizes Específicas. A Matriz de formação Básica tem como proposta o fornecimento de subsídios para a produção de material didático, construção de metodologias de ensino, construção de projetos pedagógicos e outros que contemplem a realidade social dessas diferentes comunidades indígenas. Já as Matrizes Específicas são aquelas em que o aluno irá optar por fazer durante o curso, sendo elas: Ciências da Natureza, Ciências da Cultura e Ciências da Linguagem. Os conteúdos que conformam essas matrizes podem compor diferentes áreas do conhecimento, mas sem perder de vista o protagonismo dos diferentes saberes conforme cada povo e culturas indígenas (PPC, 2019).

²⁷⁵ Referências retiradas no site da Universidade Federal de Goiás-UFG, portal do Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior Indígena. Disponível em: . Acesso em: 17 de maio de 2021.

O conceito de interculturalidade

Desde os primeiros processos de colonização, observamos uma relação multicultural entre o europeu colonizador e os demais povos colonizados. Este primeiro intercâmbio entre as culturas, Catherine Walsh (2010) denomina como *interculturalidade relacional* que faz referência ao primeiro contato entre diferentes culturas, saberes, valores e tradições, que podem se dar em condições de igualdade ou desigualdade. A autora destaca que a interculturalidade é algo que sempre existiu antes e após a colonização da América latina, porém, ela deve ser problematizada considerando seus usos e intencionalidades.

Quando os europeus chegaram, os indígenas buscaram estabelecer uma aliança baseada na troca cultural, visando atender suas finalidades tradicionais, assim como já faziam com os demais povos. No entanto, foram confrontados com uma postura conservadora por parte dos colonizadores (MONTEIRO, 2005).

Eles [os indígenas brasileiros] estavam em contato com diversos povos andinos. Quando os brancos chegaram, eles foram admitidos como mais um na diferença. E se os brancos tivessem educação, poderiam ter continuado a viver entre todos esses povos e produzido outro tipo de experiência. Mas eles chegaram aqui com a má intenção de assaltar essa terra e escravizar o povo que vivia aqui. E foi isso que deu errado [...] (KRENAK, Guerras do Brasil.doc, 2019).

A partir desta perspectiva de *interculturalidade relacional* estabelecida entre os povos indígenas e os colonizadores europeus, se construiu um discurso integracionista difundido no mito das três raças. Gilberto Freyre (2003) descreveu em sua obra *Casa-Grande & Senzala* a relação dos indígenas com os europeus como “híbrida” e “harmoniosa”, um ambiente de “reciprocidade cultural que resultou no máximo de aproveitamento dos valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado” (FREYRE, 2003, p. 160). A miscigenação é retratada pelo autor como uma relação pacífica, já que o próprio indígena não teria nenhuma “capacidade técnica ou política de reação” ao europeu.

Em um diálogo próximo a este padrão discursivo, Karl Philip Von Martius (1844), um antropólogo alemão que pesquisou por longos anos no Brasil, chama a atenção em sua dissertação com um título bem sugestivo: *Como se deve escrever a história do Brasil?* Nesta obra, Martius reforça o mito das três raças, colocando em evidência, como se, a convergência entre as três “raças”: a branca, a negra e a indígena, formou a grande nação do povo brasileiro. Neste sentido, o elemento branco como o mais forte e dominador, resultaria, a partir desta miscigenação, a construção de uma civilização a partir de parâmetros europeus. Para o autor, a miscigenação seria necessária para o desaparecimento natural das diferenças raciais, ou seja, o desaparecimento de indígenas e negros no

cenário do que se constituiria enquanto nação brasileira, nação que atenderia ao projeto de “branqueamento” da sociedade brasileira.

O mito das três raças, por exemplo, reforça uma ideia de democracia racial, mas oculta a violência da mestiçagem. Kabengele Munanga (1999) demistifica o mito da democracia racial explicando que a mestiçagem tem sua origem no estupro, gerando os produtos de sangue misto: o mulato, o pardo, o moreno, o homem de cor, etc. O homem “mulato” prestava serviços de confiança aos senhores, sendo “capitões do mato” e a mulher “mulata” tornou-se objeto de fornicação, construindo, nesta lógica, um símbolo da “democracia racial”.

Para Catherine Walsh (2010), o problema da *interculturalidade relacional* é que ela tipicamente acaba ocultando a dominação, a colonialidade e os contextos de poder. A interculturalidade fica reduzida apenas ao campo da relação, encobrindo ou deixando de lado as diferenças culturais que são minimizadas e colocadas dentro de categorias binárias como de superioridade/inferioridade, civilizado/primitivo e racional/irracional.

Já a segunda perspectiva apresentada por Walsh (2010) é a da *interculturalidade funcional*. Neste modelo de relação, há o reconhecimento da diversidade cultural, do diálogo e da tolerância. Ela busca a participação inclusiva daqueles que foram excluídos, porém mantém o caráter integracionista. Esta ferramenta não considera aquelas opções presentes em sociedades mais equitativas, mas configura a manutenção do controle do conflito étnico e a conservação da estabilidade social. Isso pode ser observado a partir das ondas de reformas educacionais e constitucionais que cresceram após os anos 1980 na América Latina e, sobretudo, no Brasil. De acordo com NAZARENO e ARAÚJO (2013), houve um processo de reformas constitucionais em virtude da transição dos governos autoritários para os democraticamente eleitos, que adotaram em suas constituições a concepção de sociedades plurilíngues e pluriétnicas. Isso gerou uma série de avanços nas políticas identitárias.

As reformas, embora tenham sido inicialmente uma conquista da longa luta popular de movimentos sociais, dos povos indígenas e indigenistas que resultaram em mudanças significativas em termos constitucionais, acabaram, por parte, sendo utilizadas desonestamente pela lógica multicultural do capitalismo transnacional que cedem o protagonismo aos atores do cenário internacional para beneficiar as corporações multinacionais.

Al parecer, no es de mera coincidencia entonces que el mismo tiempo que los movimientos indígenas estaban despertando, en varios países latinoamericanos, una nueva fuerza nacional y regional de serio cuestionamiento de las estructuras e instituciones del Estado, los bancos multilaterales del desarrollo empezaron a interesarse por el tema indígena, alentando y promoviendo una serie de iniciativas, que dieron paso al proceso, proyecto y razón de corte neoliberal (WALSH, 2009: 5).

Neste movimento de discursos inclusivos, podemos perceber como uma nova estratégia geopolítica neoliberal utilizada na finalidade de integrar os povos tradicionais à sociedade capitalista.

Catherine Walsh (2009) observa isso destacando o “Consenso de Washington”, que juntamente com o Fundo para o Desenvolvimento Agrícola, financiou o Projeto de Desenvolvimento dos Povos Indígenas do Equador, na qual os fundos do Banco iam para uma instituição administradas por organizações indígenas. Esse processo ilustra como o discurso da inclusão pode ser usado como uma estratégia de dominação e assimilação cultural.

No Brasil, dentro da mesma lógica apegada aos parâmetros neoliberais, o Banco Bradesco construiu escolas de desenvolvimento técnico e agrícola, voltadas para as comunidades indígenas brasileiras. Uma dessas iniciativas, foi a escola-fazenda de Canuanã-TO, fundada em 1973, que surgiu com o objetivo de levar educação e o Curso Técnico em Agropecuária para a região. Localizada entre a floresta amazônica e o cerrado, converteu-se na primeira escola-fazenda do Brasil. Consequentemente, por se tratar de uma escola isolada, os alunos, em sua maioria, chegam à escola de barco e visitam suas famílias apenas algumas vezes no ano, dadas as suas condições de isolamento²⁷⁶. De acordo com a descrição do próprio site da Fundação Bradesco, a escola “atua em regime de internato, oferecendo aos alunos toda a infraestrutura de moradia, com dormitórios e áreas de descanso”. Neste sentido, sua finalidade é formar alunos indígenas e não indígenas (filhos de agricultores) desde sua infância para formá-los no curso Técnico de Agropecuária, com aulas práticas de Bovinocultura de Leite, Cartografia, Apicultura, etc. A escola tem como objetivo “preparar os alunos para o mercado de trabalho e a vida em sociedade”.

Os discursos em torno da educação inclusiva, da valorização das diferenças, das transformações sociais e do progresso tecnológico têm sido utilizados como estratégia para atrair adeptos a um projeto colonialista que se alinha com os princípios neoliberais e à globalização. Essa abordagem, que se utiliza de uma retórica aparentemente inclusiva e progressista, é na verdade um mecanismo de dominação que busca consolidar a influência de um determinado grupo ou nação sobre outros.

A prática de colonialidade dos saberes, das tradições, dos modos de educar e de viver ainda está presente no contexto social ocidental, porém disfarçada de “globalização”. Isto Quijano (2002) denomina como uma nova forma de violência colonial, mas reconfigurando os preceitos de modernidade, ocultam o seu lado sombrio diante do discurso de unir todos como iguais, mas ao mesmo tempo, dividindo-os. Para Quijano (2002) o caráter político da chamada “globalização” demonstra uma imagem mítica das ações globalizantes como algo “natural” e inevitável. Mas na verdade, trata-se do resultado de um prolongado conflito pelo controle do poder, do qual saíram como vitoriosas as forças da colonialidade e do capitalismo. Deste modo, os discursos da globalização oferecem uma ilusão de um mundo homogêneo que avança em direção ao progresso (CORONIL,

²⁷⁶ Informações retiradas no site da Fundação Bradesco. Disponível em: <https://fundacao.bradesco/Home/#historia-marcante>. Acesso em janeiro de 2023.

2005). Por esta perspectiva, quem não se enquadra neste processo, é excluído, assim como foi na colonialidade.

É importante considerar que os povos indígenas possuem sua diversidade cultural, diversidade de línguas e tradições que podem coexistir também com a cultura ocidental sem perder as suas especificidades, porém o reconhecimento da diversidade é só mais uma estratégia funcional ao sistema moderno colonial. Neste caso, segundo Walsh (2009), a *interculturalidade funcional* pretende incluir os excluídos dentro do mundo globalizado, regidos pelos interesses do mercado. Essa estratégia não busca transformar as estruturas sociais racializadas, mas administrar a diversidade diante do perigo da radicalização desses povos subalternizados. Isso nada mais é do que a neutralização da oposição política de povos indígenas com promessas de estudo, tecnologia, trabalho qualificado e inserção no mercado de trabalho. Segundo Candau e Oliveira (2010) muitas políticas utilizam-se do termo de interculturalidade como estratégia apenas de inclusão de grupos periféricos, porém, dentro do aparelho estatal, o padrão epistemológico eurocêntrico e monocultural ainda continuam hegemônicos (CANDAU; OLIVEIRA, 2010).

Dentro desta perspectiva de questionamento e crítica ao multiculturalismo funcional, que Catherine Walsh (2010) defende uma nova prática de um projeto de reexistência e alteridade: uma interculturalidade que parte da transformação das estruturas coloniais e raciais. Segundo a autora, tal caminho da interculturalidade crítica não pode se limitar apenas às esferas políticas, sociais e culturais, mas combater a colonialidade do poder, do ser e do saber. Neste sentido, seria uma luta contra a exclusão e subalternização de sujeitos racializados, um trabalho desafiador, que procura derrubar as estruturas sociais, políticas e epistêmicas da colonialidade.

A interculturalidade crítica e a decolonialidade são dois projetos que se inter cruzam, pois a partir desta relação, torna-se possível considerar a construção de novos marcos epistemológicos plurais, desafiando a noção de conhecimentos únicos e universais e incluindo a revitalização e revalorização dos saberes ancestrais como conhecimentos essenciais para ler criticamente o mundo. A interculturalidade crítica e a decolonialidade, são projetos, que juntos, gerariam iniciativas de questionamento, transformação e rearticulação das bases estruturais vigentes e hierarquizantes, portanto, seu projeto não se dá simplesmente pelo ato de incluir, tolerar e reconhecer o diferente, mas vai muito além (WALSH, 2009).

A educação escolar é um exemplo na qual a aplicabilidade da *interculturalidade crítica* gera grandes transformações estruturais, pois foi dentro do seio da educação escolar que os estados nacionais exerceram no continente latino-americano um papel fundamental de consolidação de uma cultura comum de base ocidental, homogeneizadora e eurocêntrica, silenciando e inviabilizando as vozes, os saberes e as cosmologias (CANDAU; RUSSO, 2010).

A pedagogia da contextualização como possibilidade de uma educação sob a perspectiva da Interculturalidade Crítica

Dentro de cada matriz, são trabalhados os Temas Contextuais, uma proposta político-pedagógica que confronta a ideia de disciplinarização do conhecimento, que no interior da lógica academicista, recorta e fragmenta o saber. Por este ponto de vista, os Temas Contextuais é uma proposta que considera a concepção de mundo dos povos indígenas, que atua de maneira interdisciplinar. Estes buscam o alargamento dos conhecimentos, dissolvendo, portanto, as hierarquias construídas a partir da colonialidade do saber. Podemos dizer que a Pedagogia da Retomada e a Pedagogia da Contextualização- nas quais a experiência com a educação escolar indígena tem como prisma a interdisciplinaridade e transdisciplinaridade- foram fontes inspiradoras para a criação dos Temas Contextuais (PIMENTEL DA SILVA; SANTOS; HERBETTA, 2019).

Conforme Lacerda (2021), o conceito de retomada ficou comumente usado como expressão da ação da comunidade indígena na recuperação de suas terras, já que, “retomar” significa “tomar novamente ou recuperar”. Mais tarde a ideia de retomada foi tomando significados mais complexos, pois não se tratava mais apenas de recuperar as terras invadidas, mas também passa a ter um sentido de transformação emancipatória. “A expressão de ‘retomada’ tem sido ligada à ideia de redescoberta, revalorização de retorno à utilização de saberes e práticas culturais tidas como tradicionais ou ancestrais” (LACERDA, 2021, p. 2015), ou seja, é o processo de retomada da língua, dos saberes ancestrais, das práticas culturais e até mesmo da própria identidade tradicional.

Já a Pedagogia da Contextualização nasce a partir deste reconhecimento de diferentes contextos de produção de conhecimento, ou seja, significa “esticar” os diferentes saberes e conectá-los (PEREIRA, 2015). Por esse motivo, para a promoção de uma educação intercultural, primeiramente se faz necessária a existência de “novos arcabouços teóricos, capazes de trazer para essa construção, os saberes indígenas” (PIMENTEL DA SILVA, 2017) que estiveram por tanto tempo silenciados.

Neste sentido, os Temas Contextuais surgem baseados a partir da Pedagogia da Contextualização, potencializam movimentações epistêmicas e se colocam em um profundo diálogo entre os saberes do conhecimento ocidental e disciplinar e os saberes indígenas que foram historicamente silenciados em processos de produção epistemológica no interior das universidades. Ou seja, pode ser entendido como um movimento de trocas de saberes que acontecem em contextos pedagógicos (DIAS, 2020). Luciana Dias (2020) destaca que os temas contextuais se apresentam no contexto da Educação Intercultural como alternativas às limitações e enquadramentos disciplinares que foram herdados da ciência moderna e ocidental. Desta forma, este modelo pedagógico acaba

denunciando um padrão de hierarquização de saberes e indivíduos estabelecidos pelo modelo eurocêntrico de ensino.

Sendo assim, pode-se considerar que os Temas Contextuais elaborados pelo NTFSI revelam toda a potência da interculturalidade e transdisciplinaridade quando nos permitimos percebê-la em toda a sua dimensão transgressora. Os Temas Contextuais possuem uma problematização distinta da noção da disciplinarização, sendo um modo diferenciado de ensinar para atender até mesmo às demandas da comunidade e contribuindo para uma ação pedagógica da libertação cultural e intercultural (PIMENTEL DA SILVA, 2017).

A respeito da função da interculturalidade no NTFSI, observa-se que a interculturalidade desenvolvida neste âmbito não está sendo entendido apenas como um meio que reconhece o valor de cada cultura ou apenas um respeito recíproco entre elas, mas, além disso, propõe enfrentar os conflitos oriundos desse relacionamento. Portanto, as discussões sobre a desigualdade social aparecem como prioridade antes da discussão acerca das diferenças e das especificidades culturais, caso contrário, estaria mais uma vez contribuindo com a reprodução de uma estrutura social discriminatória e desigual.

Compreendemos, portanto, que as práticas pedagógicas baseadas na pedagogia da retomada e na pedagogia da contextualização, corresponde como um espaço de formação de professores que possui um sentido contra-hegemônico e uma orientação contra o problema estrutural-colonial/capitalista, pois sua ação se baseia na interculturalidade crítica, e não apenas numa multiculturalidade funcional com políticas rasas de inclusão e diversidade do sentido apenas funcional e reprodutivista que mantém as desigualdades e os dispositivos padrões de poder institucional.

Considerações Finais

As práticas da Pedagogia da Contextualização e da Pedagogia da Retomada desenvolvidas no Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior Indígena se caracterizam como um modelo pedagógico alternativo, bilíngue e diferenciado que confronta a abordagem disciplinar do conhecimento e a relação hierárquica entre o conhecimento ocidental e indígena. Os Temas Contextuais, que visam valorizar os saberes, as culturas e as cosmologias indígenas, têm como escopo a discussão e questionamento das desigualdades sociais em detrimento das diferenças culturais, buscando desafiar as relações de poder e promover a libertação e construção de novas bases epistêmicas baseadas nos saberes tradicionais dos povos. Os Temas Contextuais oferecem uma abordagem interdisciplinar e transdisciplinar para a educação, permitindo a criação de novos quadros teóricos que incorporam o conhecimento indígena, sendo, portanto, um espaço de formação de professores que possui um

sentido contra-hegemônico e uma orientação contra o problema estrutural-colonial/capitalista, pois sua ação se baseia dentro das relações de interculturalidade crítica.

Referências

CANDAU, Vera Maria; Oliveira, Luiz Fernandes. **Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil**. Belo Horizonte: Educação em Revista, v.26, n.01, p.15-40, abr. 2010.

CANDAU, Vera Maria; RUSSO, Kelly. **INTERCULTURALIDADE E EDUCAÇÃO NA AMÉRICA LATINA: uma construção plural, original e complexa**. Rev. Diálogo Educ., Curitiba, v. 10, n. 29, p. 151-169, jan./abr. 2010.

CORONIL, Fernando. Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. In: Edgardo Lander (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.

DIAS, Luciana de Oliveira. **Tema contextual como possibilidade transdisciplinar na educação intercultural**. Revista de História de Araguaína, v.12, nº1, 2020.

FREYRE, Gilberto. O indígena na formação da família brasileira. In: FREYRE, Gilberto. **Casagrande & Senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. Recife: Fundação Gilberto Freyre, 48ª edição, 2003.

KRENAK, Ailton. **Guerras do Brasil. doc**. Produção: Luiz Brandão. 2019. Documentário em streaming, Netflix.

LACERDA, Rosane Freire. **A “Pedagogia da Retomada”**: uma contribuição das lutas emancipatórias dos povos indígenas no Brasil. Revista Interterritórios, Caruaru, Brasil, V.7, N. 13, 2021.

MARTIUS, Karl Friedrich Philip von. **Como se deve escrever a história do Brasil**. Transcrito da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, n. 24 (janeiro 1845).

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, tapuias e historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo**. Tese de Livre Docência, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2001.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

NAZARENO, Elias. ARAÚJO, Alexandre. **Interculturalidade, complexidade ambiental e educação quilombola**. Goiânia: Centro de Aprendizagem em Rede — CIAR, Universidade Federal de Goiás — UFG, 2013.

PEREIRA, D. R. S. **“Temos que ajuntar o conhecimento”**: professores indígenas e interculturalidade. Dissertação de Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

PIMENTEL DA SILVA, M.S; SANTOS, L.A; HERBETTA, A.F. **Saberes pedagógicos**. Goiânia : Gráfica UFG, 2019.

PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro. **A Pedagogia da Retomada: decolonização de saberes**. Revista Articulando e Construindo Saberes, Goiânia, v.2, n.1, p. 204-216, 2017.

PPP. **Projeto Político Pedagógico do curso de Educação Intercultural**. UFG. 2006.

PPC. **Projeto Político Pedagógico do curso de Educação Intercultural**. UFG, 2019.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade, poder, globalização e democracia**. Novos Rumos, ano 17, nº 37, 2002.

WALSH, Catherine. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, Vera Maria. **Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas**. Vera Maria Candau (org) Rio de Janeiro: 7letras, 2009. pp. 12-42

WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y educación intercultural. In: VIANA, Jorge; TAPIA, Luis; WALSH, Catherine. **Construyendo Interculturalidad Crítica**. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2010.

O sistema da Arte como um ritual do Homo Sapiens Moderno

Bianca Cristina Barreto Casanova²⁷⁷

A arte nasceu junto com a humanidade, como uma irmã gêmea da condição humana. Por meio dela, a humanidade expressa suas necessidades, crenças, sonhos, desejos, colocando em símbolos a relação homem–mundo. Nas palavras de Duarte Júnior, professor doutor do Instituto de Artes da Unicamp, “a arte está com o homem desde que este existe no mundo, ela foi tudo o que restou das culturas pré-históricas” (1994, p. 136).

Na verdade, a arte precede o homem como o conhecemos. Em 2018, pesquisadores descobriram pinturas em cavernas feitas por neandertais há 65 mil anos atrás, muito antes de o *Homo sapiens* chegar à Europa, há 45 mil anos. Segundo reportagem da BBC (2018), “até agora, acreditava-se que a produção artística era um comportamento único à nossa espécie (a *Homo sapiens*) e muito distante das habilidades de nossos primos evolucionários”.

Fazer arte, portanto, é anterior à nossa constituição como espécie, e é inerente à nossa condição de ser, ocorrendo em todas as culturas existentes. É também através da arte que podemos fazer levantamentos de informações de períodos históricos remotos, como foi o caso da recente descoberta sobre a arte neandertal. Para Anamelia Buoro, doutora em Comunicação e Semiótica,

(...) entendendo arte como produto do embate homem/mundo, consideramos que ela é vida. Por meio dela o homem interpreta sua própria natureza, construindo formas ao mesmo tempo em que se descobre, inventa, figura e conhece. Desta maneira podemos dizer serem as invenções filhas das épocas em que acontecem, pois não há descoberta científica ou produção artística sem que existam condições materiais e psicológicas favoráveis ao seu aparecimento. Elas sempre se apóiam em acontecimentos anteriores, inscritos em um processo histórico. (BUORO, 2000, p. 82).

O fato de o homem ter desenvolvido a arte muito antes de sua “conclusão”²⁷⁸ enquanto espécie indica uma retroalimentação na qual nós evoluímos ao mesmo tempo em que fazíamos arte – e também por causa disso. Dessa forma, a arte é inerente tanto ao nosso desenvolvimento cultural quanto ao nosso desenvolvimento biológico. Precisamos, portanto, compreender um pouco de

²⁷⁷ Bianca Cristina Barreto Casanova é doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da UFG, sob orientação da dra. Maria Elízia Borges. Contato: biancacasanova@discente.ufg.br

²⁷⁸ As aspas foram utilizadas para rechaçar uma interpretação teleológica da evolução humana. Compreendemos que, por meio da seleção natural, a evolução de todos os animais, inclusive os humanos, se dá ininterruptamente, sem caminhar rumo a um “objetivo” ou a um “aperfeiçoamento”.

neurociência para compreendermos como se deu a formação dos sistemas de arte na sociedade moderna.

Atualmente, vivemos um contexto de ênfase nas pesquisas neurocientíficas. O cérebro ganhou destaque tanto na produção científica quanto no debate público, desde a década de 1990, quando o então presidente dos Estados Unidos, George Bush, proclamou a chamada “Década do cérebro”, inaugurando na sociedade ocidental um grande evento científico, cultural, histórico, discursivo, político e midiático.

Anos depois, no início de 2013, foi divulgado pelo presidente Barack Obama um programa de financiamento público denominado “*Brain Initiative*”, cujo objetivo era desenvolver o mapeamento cerebral, técnicas terapêuticas e inovações tecnocientíficas na área. Para Eric Kandel, ganhador do prêmio Nobel de Medicina e proeminente neurocientista, “como os biólogos focalizaram seus esforços na compreensão do cérebro/mente, a maior parte deles está convencida de que a mente representará para a biologia do século XXI o que os genes representaram para a biologia do século XX” (2003, p 142).

Estes novos programas de pesquisa desenvolvidos nos últimos trinta anos têm reconhecido a necessidade de aproximar as ciências sociais e a biologia, e partem da premissa de que a cultura é, tal como percebido pela sociologia e pela antropologia, uma causa importante do comportamento humano (CHEIDA e COSTA, 2014).

Dessa forma, todo este engajamento para a compreensão do cérebro, além de trazer novos conhecimentos para as áreas de antropologia, ciências sociais e artes, revolucionou também a nossa percepção sobre o que é a cultura. Contudo, Rodrigo Saraiva Cheida e Maria Conceição da Costa, do Departamento de Política Científica e Tecnológica (DPCT) da Unicamp, ressaltam que

As pesquisas nas neurociências (...) não são meramente deterministas ao reduzir a experiência humana à circulação do sangue no cérebro e a alquimia de neurotransmissores. O privilégio do imaginário ontológico e seu futuro a ser construído permite aos praticantes das neurociências estabelecerem reflexões e pressuposições sobre a personalidade. Entretanto é preciso destacar que (...) há uma “ideologia” nas neurociências do cérebro definir o “ser”, uma qualidade ou pré-condição das neurociências investigarem o cérebro como definidor do sujeito, que instigou o avanço nas investigações dessa área científica - o que não quer dizer necessariamente que as transformações neste ramo científico seguiram simplesmente essa lógica. (CHEIDA e COSTA, 2014, p. 11)

Nesse sentido, o cientista social Paulo Crochemore Mohnsam da Silva enxerga a neurociência e as rupturas advindas com estes estudos como a conformação de novos arranjos de conhecimento que constituem novas formas de explicar o mundo, sem que a centralidade do cérebro imponha uma cisão com outras explicações. Logo, não se trata de um avanço da ciência no sentido de um progresso da racionalidade, mas novas possibilidades interpretativas da condição humana:

Tomo as Neurociências, assim, através de seus modos de problematizar o ser humano – como um conhecimento situado entre domínios de objetos e conjuntos conceituais definidos por práticas e discursos. Trata-se de recolocar a questão do conhecimento, inquirindo não o quanto ele atinge as coisas mesmas, mas na própria forma como um tipo de olhar e um tipo de linguagem funda determinada ordenação epistemológica da realidade, produzindo uma nova ontologia do ser humano a partir do cérebro, seus circuitos neuronais e seus processos neuroquímicos. Desta forma, entendo a existência mesma da “cognição social” a partir da rede de neurônios – peça chave que liga o indivíduo e seu cérebro com um mundo inteligível – como parte dos deslocamentos e metamorfoses discursivas dentro do saber. As entidades que surgem, se transportam e se modificam são mostras das discontinuidades próprias da produção e estabilização de um tipo de conhecimento (SILVA, 2014, p. 4).

Assim, a neurociência parte da constatação da existência da mente com determinadas funções e capacidades que permitem ao ser humano conhecer a si e ao mundo, relacionando sua evolução biológica paralelamente à evolução da organização social. Nessa perspectiva, o homem é um ser social dentro de um continuum evolutivo.

E desses estudos advieram ramos mais interessados na dimensão social do indivíduo. Enquanto a Neuropsicologia estuda distúrbios cognitivos e emocionais e tem objetivos diagnósticos e terapêuticos, a Neurociência Social e a Neurociência Cognitiva Social tomam por objeto principal o indivíduo sem ênfase na dimensão patológica.

Cacioppo e Bernston (2001), para definirem Neurociência Social, partem do princípio de que os seres humanos são animais sociais, que precisam naturalmente estarem juntos. Os autores afirmam que a mente é um componente fundamental do desenvolvimento do indivíduo, e que esta atua em um “teatro” que seria inegavelmente social. Estudam, assim, as relações entre o que se processa no cérebro e o que se processa na dimensão social.

Paralelamente, a Neurociência Cognitiva Social é definida por Lieberman (2001) como o estudo do processo no cérebro humano que guia o indivíduo a entender aos outros e a si mesmo, possibilitando que este aja efetivamente no “mundo social”. Há a ênfase em análises que vão desde “a experiência e o comportamento de indivíduos motivados em contextos (nível social), passando pelos mecanismos de processamento de informação que originam tal fenômeno (nível cognitivo) até o sistema cerebral no qual se localizam esses processos (nível neural)” (LIEBERMAN e OCHSNER, 2001, p. 719).

Dessa forma, os pesquisadores estudam a evolução humana através da comparação com outros primatas e em relação a outros hominídeos, observando a mente em resposta orgânica a estímulos externos. Foi formulada, assim, a ideia de cognição social, um “processo neurobiológico que permite tanto humanos como animais interpretar adequadamente os signos sociais e, conseqüentemente, responder de maneira apropriada” (BUTNAM e ALLEGRI, 2001).

Chegou-se à conclusão, assim, de que não apenas o cérebro evolui de maneira a produzir a adaptação do homem, como a evolução do cérebro humano instrumentaliza o indivíduo de modo a

ser capaz de manter uma relação adaptativamente regulada com os grupos sociais. Ao longo de sua história evolutiva, portanto, o homem foi cada vez mais desenvolvendo suas habilidades sociais – não apenas a nível cultural, mas cerebral.

A evolução, provavelmente, inclinou os seres humanos a maneiras de agir pró-social e cooperativamente, já que o desenvolvimento da comunicação não seria suficiente para explicar nossa evolução cultural, com sua organização social extremamente imbricada, se comparada à de outros primatas. Esta abordagem foi denominada teoria da coevolução gene-cultura, ou "teoria da dupla herança". Ela inovou no embate entre biologia e ciências sociais ao propor a tese de que tanto a cultura depende da genética humana quanto o contrário. Segundo Fábio Portela Lopes de Almeida, pós-doutor em Sociologia do Direito,

O fato de sermos seres culturais somente foi possível porque nosso passado evolutivo favoreceu o surgimento de indivíduos capazes de agir de acordo com elementos culturais, e a circunstância de a cultura existir entre nossos ancestrais exerceu forte pressão seletiva sobre nossa genética. Segundo a teoria da dupla herança, a cultura é causa evolutiva de nosso comportamento. Trata-se de uma abordagem fundamentalmente diferente de outras perspectivas teóricas rejeitadas pela teoria social, como a sociobiologia ou a psicologia evolucionista, que não atribuem à cultura qualquer papel relevante na compreensão de nosso comportamento. (ALMEIDA, 2013, p. 246).

A partir daqui, podemos compreender o surgimento das regras sociais, que irão se desenvolver a ponto de vermos no moderno sistema da arte uma de suas manifestações. A humanidade foi estabelecida por meio de normas e regras, que, para além de transmitirem conhecimentos de cuidados que garantissem a sobrevivência no ambiente, caracterizavam-se também como uma fonte de coesão do grupo.

Cerimônias com intrincadas sucessões de ritos, por exemplo, aumentavam nossos níveis de dopamina no cérebro, hormônio da sensação de recompensa – o que ocorre até hoje, visto que somos os mesmos *homo sapiens* surgidos há cerca de 300 mil anos, e com o mesmo aparato biológico de cerca de 70 mil anos atrás (salvo poucas modificações seletivas acumuladas ao longo de nossa evolução). Compreender e fazer parte das regras rituais nos proporciona prazer pela sensação de pertencimento ao grupo. O “raciocínio” da evolução seria “se pertence ao grupo, siga suas regras”, e se manifesta até hoje, por exemplo, nos rituais de cerimônias religiosas, festividades populares, e – por que não – na lógica do sistema de arte.

O neurobiólogo Semir Zeki, referência em seu estudo de neuroestética, busca os fundamentos neurológicos da contemplação e da criação artística. No caso da apreciação de uma *performance*, o pesquisador verifica no comportamento de massa do público a relação da arte com a coesão social:

A maneira como a plateia experiencia a *performance* artística é modulada pelo contexto do ambiente social e sensorial que resulta em uma série de ativações neurais na tentativa de decodificar as expressões faciais, a percepção social, as reações das

demais pessoas e etc. Aqui, aparelhos de neuroimagem como o EEG e fMRI apontam estruturas relacionadas aos neurônios espelho, ao córtex pré-frontal e algumas regiões temporoparietais. Essas estruturas são também responsáveis pelo comportamento de massa que observamos nesses eventos - os aplausos coordenados, o espanto, o choro, o riso. A experiência coletiva pode refletir sobre o indivíduo de maneira a amplificar suas próprias emoções, dando outro patamar a percepção artística. (ZEKI, 2015).

Mas, para além da fruição estética, a compreensão neurobiológica do sistema da arte está muito mais relacionada à compreensão da cooperação humana, que evoluiu através da imitação de regras culturais. De acordo com o já mencionado Fábio Portela Lopes de Almeida, em “As origens evolutivas da cooperação humana e suas implicações para a teoria do direito” (2013),

A seleção natural favoreceu, na linhagem hominídea, uma psicologia inata capaz de imitar as variantes culturais mais comuns de uma população, favorecendo a sua disseminação e a diminuição da frequência das mais raras. Com a imitação das variantes culturais mais comuns, a variação cultural pode ser mantida, porque mesmo os imigrantes aprendem as variantes culturais mais comuns no grupo e passam a comportar-se de acordo com o esperado pela comunidade. Esse efeito é ainda maior se o viés conformista for aliado à punição moral, uma vez que os imigrantes passam a respeitar as variantes culturais comuns, já que o risco de sofrer punição torna mais custosa a adoção de variantes diferentes das comuns. Há cerca de 200.000 anos, a mente de nossos ancestrais já era dotada das pré-condições psicológicas (o viés conformista e a capacidade de punir moralmente) necessárias para a diferenciação cultural entre as várias sociedades humanas. (ALMEIDA, 2013, p. 253).

Considerando que nosso aparato neurobiológico, desde o princípio de nossa espécie, tende ao conformismo cultural e às capacidades de imitação e de punir moralmente, podemos inferir esta é a causa primeira de suas implicações socioculturais – dentre elas, a formação de diversos grupos fechados, com regras próprias, dentro de uma mesma sociedade.

Nesse sentido, o grupo fechado que caracteriza o sistema da arte é definido pelo sociólogo Pierre Bourdieu como um campo de produção erudita, que se diferencia do campo da indústria cultural de massa por ser hermético, criando suas próprias regras de diferenciação, um “fechamento em si mesmo” (BOURDIEU, 1982, p.105) para se diferenciar do público não-intelectual das classes dominantes e, principalmente, das demais classes sociais.

Bourdieu ensina que “ao contrário do sistema da indústria cultural, que obedece à lei da concorrência para a conquista do maior mercado possível, o campo da produção erudita tende a produzir ele mesmo suas normas de produção e os critérios de avaliação de seus produtos” (BOURDIEU, 1982, p. 105). Nesse caso, a concorrência se dá pelo reconhecimento cultural, que é concedido por pessoas do próprio grupo: clientes privilegiados cultivados e produtores de arte concorrentes. Logo, a lei fundamental do sistema de arte é a legitimação dada pelo grupo intelectual.

Essa legitimação é alcançada através da imitação de determinados ritos, conceitos e linguagens criados dentro do grupo, ao mesmo tempo em que se pratica a punição moral daqueles que não seguem as regras. E tudo isso é bem amalgamado pelo viés conformista inato à nossa espécie,

que sente o prazer dopaminérgico ao se adequar ao grupo social. Para fundamentar nossa análise neurosociológica do sistema de arte, temos as regras definidas por Bourdieu:

Pode-se medir o grau de autonomia de um campo de produção erudita com base no poder de que dispõe para definir as normas de sua produção, os critérios de avaliação de seus produtos e, portanto, para retraduzir e reinterpretar todas as determinações externas de acordo com seus princípios próprios de funcionamento. Em outros termos, quanto mais o campo estiver em condições de funcionar como a arena fechada de uma concorrência pela legitimidade cultural, ou seja, pela consagração propriamente cultural e pelo poder propriamente cultural de concedê-la, tanto mais os princípios segundo os quais se realizam as demarcações internas aparecem como irredutíveis a todos os princípios externos de divisão, por exemplo, os fatores de diferenciação econômica, social ou política, como a origem familiar, a fortuna, o poder, bem como às tomadas de posição políticas (BOURDIEU, 1982, p. 106).

Dessa maneira, o moderno sistema de arte é oriundo de um processo evolutivo de acumulação e diferenciação cultural das diversas comunidades pré-humanas, viabilizados por nosso viés conformista e capacidade para a imitação e para a punição moral. Portanto, foi favorecida a seleção de mentes capazes de lidar com variantes culturais cada vez mais sofisticadas em sociedades também cada vez maiores. Por sua vez, essas mentes eram capazes de lidar com um nível de complexidade cultural ainda maior.

Como consequência desse processo, temos o surgimento de culturas cada vez mais complexas, que demandavam mentes ainda mais sofisticadas, em uma coevolução entre a cultura e os genes responsáveis pelo aprendizado cultural. Nas palavras de Fábio Portela Lopes de Almeida, “culturas mais complexas exigem mentes mais aptas a lidar com variantes culturais, que, por sua vez, possibilitam o surgimento de culturas ainda mais sofisticadas” (ALMEIDA, 2013, p. 254).

Por conseguinte, a paulatina sofisticação da cultura e do aprendizado cultural deu ensejo a mentes capazes de se identificarem com marcadores simbólicos que caracterizam determinado grupo social – características marcantes que são perceptíveis no sistema de arte moderno. A criação de símbolos e a seleção de indivíduos e grupos que podem se associar a eles foi muito relevante para propiciar a evolução da cooperação humana.

Isso se dá porque a sociedade humana, altamente cooperativa, é sustentada por normas sociais, que são variantes culturais específicas que ditam o comportamento esperado e as punições aplicáveis. E para que os indivíduos respeitem essas normas, é essencial uma psicologia propensa a se identificar com marcadores simbólicos, que possibilitam a interação seletiva dos membros da mesma comunidade, e a sensação de pertencimento a estes subgrupos. Fábio Portela Lopes de Almeida explica:

Os marcadores simbólicos sinalizam a pertença a uma comunidade moral que aplica as normas morais que fazem parte de sua cultura. O viés conformista facilita a aprendizagem dessas normas, que são imitadas e reforçadas pela comunidade por meio da punição. É provável que alguns dos elementos necessários para a evolução

da psicologia que sustenta a marcação simbólica estejam relacionados também à evolução da linguagem. Todos esses aspectos presentes na evolução humana favoreceram a seleção de instintos específicos, que moldaram a estrutura da sociabilidade humana (...). Progressivamente, os ancestrais humanos se organizaram em grupos cada vez maiores, cujos membros eram bastante cooperativos internamente e se identificavam por meio de marcadores simbólicos. (ALMEIDA, 2013, p. 254).

Dessa forma, construímos comunidades morais, com base em marcadores simbólicos em comum que tornam um indivíduo ligado emocionalmente ao grupo. Criações culturais como hinos, bandeiras, uniformes e línguas são marcadores que podem ser utilizados para identificar quem pertence e quem não pertence ao grupo – e, logo, para identificar quem é ou não digno de confiança.

Assim, a cultura depende dos símbolos para transmitir significados e valores, reforçar a identidade do grupo e estabelecer os limites da aceitação social. Os símbolos organizam o comportamento da sociedade, influenciando os indivíduos, as relações entre eles e suas ações no seu ambiente. Essa rede simbólica de variantes culturais está na origem dos sistemas normativos humanos como o direito, a religião e a moral, assim como em regras e convenções sociais – como são, por exemplo, a moda, a etiqueta e o sistema de arte.

Pierre Bourdieu explica os símbolos como um signo de distinção social. Para o sociólogo, essas representações de significados socialmente construídos têm o poder de reconhecer os grupos privilegiados e estabelecer uma hierarquia entre os diferentes grupos sociais. Distinção social, portanto, é o processo pelo qual um grupo é percebido como diferente de outro da mesma sociedade.

O conceito de distinção social refere-se a grupos que são separados por meio de características como riqueza, educação, religião, etnia, gênero e profissão; separação esta que resulta em desigualdades sociais, pois certos grupos têm acesso a recursos, oportunidades e status que outros grupos não têm. Essas desigualdades podem ser vistas em muitos aspectos da vida, como saúde, educação, direitos políticos e em quase todas as perspectivas da vida em sociedade.

No livro “A Distinção: crítica social do julgamento” (2008), Pierre Bourdieu argumenta que a distinção social, nosso gosto classificado em relação a certas coisas, é o resultado de um sistema de hierarquia social, com grupos sociais agindo de acordo com sua posição econômica, status e educação. Esta hierarquia de classes não é necessariamente baseada em competência, mas sim na criação de diferenças independentes entre os grupos.

Pierre Bourdieu examina como a distinção social é refletida no gosto estético e intelectual das pessoas, a fim de explicar como as classes sociais são formadas e mantidas. O autor percebe que, embora os indivíduos possam optar por diferentes estilos de vida, a distinção de classe limita o alcance do que eles podem realmente escolher. Para ilustrar seu ponto, ele cita exemplos diretos das diferenças sutis entre os gostos estéticos e intelectuais das classes superiores, médias e inferiores. Ele também explica como as estruturas de classe afetam a educação e a formação profissional.

Bourdieu defende que, ao assumir uma posição social, os indivíduos adquirem um "*habitus*", que é um conjunto de atitudes, critérios e valores que orientam seu comportamento e seu gosto, principalmente com base em sua riqueza familiar e em seu histórico educacional. A hierarquia de classes é perpetuada, então, pelas distinções sociais, que são constantemente celebradas pela mídia, governo, empresas e outras instituições, sempre reafirmando esta cosmovisão cultural. Logo, as distinções são usadas para categorizar e avaliar pessoas, lugares e coisas, baseada na ideia de que certos grupos têm um status social mais elevado do que outros. Esta seria a maneira de as classes dominantes manterem a sua autoridade, influenciado a maneira como pensamos e nos comportamos.

Contudo, este conceito se refere tanto à separação consciente quanto à inconsciente, ou seja, é uma forma de diferenciar as características entre as classes, independentemente de como elas percebem sua própria posição. Muitas vezes, esses limites simbólicos são tênues e passam despercebidos, ainda que definam nossas identidades e a posição que ocupamos na sociedade.

Nesse sentido, o sistema da arte é mais um dos artifícios criados e arbitrariamente consagrados ao longo da história como parte de um *habitus* das classes dominantes, que dicotomizavam “alta” e “baixa” cultura. Em “As Regras da Arte: Gênese e estrutura do campo literário” (1996), Pierre Bourdieu argumenta que a cultura é produzida e consumida de acordo com uma série de regras e práticas previamente estabelecidas. Essas regras determinam quais tipos de ideias são aceitáveis e quais não são, além de estabelecerem o que é considerado “bom” e “ruim”. Na obra, Bourdieu mostra que a produção de arte é impulsionada por um fator social subjacente. Ele acredita que as regras e os principais elementos da cultura afetam o que ele chama de "capital cultural". O capital cultural desempenha um papel importante na definição dos critérios artísticos, na separação da arte popular da arte erudita e da cultura de massa, e na manutenção dos estilos artísticos.

Para Bourdieu, as regras da arte determinam as estratégias e os recursos que são aceitáveis e desejáveis na produção de arte. Essas regras são protegidas por aqueles que têm acesso a certos meios, como educação, recursos financeiros, conhecimento técnico e acesso a outros recursos de produção artística. E tais regras são impostas por aqueles que detêm o poder de definir o que é considerado arte.

Dessa forma, as regras da arte refletem os interesses dos grupos dominantes e podem servir para limitar o acesso aos meios de produção artística. Por exemplo, aqueles que não têm acesso ao ensino superior, a contatos sociais influentes e a recursos financeiros, poderão ter dificuldades em obter o conhecimento e os meios necessários para produzir arte de qualidade. Mais difícil ainda será ter o reconhecimento da relevância de suas obras, ainda que sejam tecnicamente coerentes com o discurso dominante.

O autor estabelece, então, uma relação entre a intenção que rege a apreciação da obra de arte e as normas de abordagem artística de um determinado contexto histórico-social. Essa relação funciona como um sistema de códigos que norteia o campo da arte e caracteriza o sistema de bens

simbólicos. E os códigos só são acessíveis a quem detêm as categorias de percepção e de apreciação estética.

Pierre Bourdieu entende que a "intenção estética", que reconhece os objetos de arte como obras de arte, advém de uma necessidade arbitrária que impõe normas, reconhecidas como legítimas, dentro de um arbitrário cultural, que são difundidas através da educação como um produto histórico que deve ser "reproduzido".

Assim, a maneira "legítima" de abordar uma obra de arte refletiria os cânones de uma "estética pura", que nasce das condições sociais de produção de uma preferência ou um "gosto", considerado como um signo de distinção social (BOURDIEU, 2011, pp. 272-273). Nesse sentido, a obra de arte considerada como um bem simbólico, só existe, enquanto tal, para quem conhece os meios necessários para fazer sua leitura e interpretação corretas, isto é, para quem domina o código historicamente construído e socialmente reconhecido num determinado contexto social, garantindo uma percepção estética da obra de arte, que difere da percepção ingênua, fundada numa interpretação denotativa, baseada em vivências cotidianas (BOURDIEU, 2011, pp. 282-283).

O autor conclui que o grau em que uma obra contemporânea se torna legível depende do quanto o espectador domina o código exigido pela obra, seja pela aprendizagem e convivência com obras de arte, por um período suficiente, como pela capacidade de atualizar um *habitus* cultivado, proporcionando a familiaridade com os novos códigos, compreendendo a "experiência da história da arte enquanto sucessão de rupturas com os códigos estabelecidos" (BOURDIEU, 2011, pp. 294). Em suma, o valor da arte para Pierre Bourdieu está em seu valor de distinção social, que converte capital econômico em capital social, e vice-versa, como podemos ver no texto "Esboço de uma Teoria da Prática" (1983):

O que se disputa é o capital simbólico, cultural ou social, constituído não só em bens e riquezas econômicas, mas em prestígio, saberes, diplomas, títulos, premiações pertencimento a museus e galerias consagrados e relações sociais. Tais elementos podem resultar em poder social e permitem identificar os agentes naquele espaço. Este capital simbólico, portanto, é instrumento de legitimação (BOURDIEU, 1983, p. 74).

Destarte, reconhecendo o capital cultural como instrumento de legitimação social, percebemos que este é uma construção simbólica que define o *habitus* das classes dominantes. E, sendo a obra de arte um objeto que foi definido como tal através de contingências sócio-históricas para a manutenção dos símbolos de grupos intelectualmente dominantes, que compõem o sistema da arte (críticos, curadores, professores, editores, *marchands*, colecionadores), compreendemos, por conseguinte, que este sistema em nada difere, em seus aspectos antropológicos e neurobiológicos, de rituais e sistemas de crença construídos desde os primórdios da humanidade.

Referências

ALMEIDA, Fábio Portela Lopes de. **As origens evolutivas da cooperação humana e suas implicações para a teoria do direito**. Artigos Revista Direito GV 9 (1), Jun 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdgv/a/g4RhfpDzsySQtD6Crm6VhnR/?lang=pt> , acesso em 03 de fevereiro de 2023.

BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.

BBC. **Estudo diz que neandertais eram capazes de fazer arte - e pode mudar nossa percepção sobre eles**. Paul Rincon, editor de ciência da BBC News Online. 22 de fevereiro de 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-43148024> , acesso em 09 de fevereiro de 2023.

BOURDIEU, Pierre. **A Distinção, crítica social do julgamento**. Porto Alegre: Zouk, 2008.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001. p.269-294.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BOURDIEU, Pierre. **A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos**. Porto Alegre: Zouk, 2008.

BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário**. 2ª Ed. São Paulo: Schwarcz, 2010.

BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma Teoria da Prática. In: ORTIZ, R. (org.) **Pierre Bourdieu. Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

BOURDIEU, Pierre. Gosto de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, R. (org.) **Pierre Bourdieu. Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In: ORTIZ, R. (org.) **Pierre Bourdieu. Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BUORO, Anamelia Bueno. **O olhar em construção: uma experiência de ensino e aprendizagem da arte na escola**. 4ª edição. São Paulo: Cortez, 2000.

BUTNAM, Judith; ALLEGRI, Ricardo F. A cognição social e o córtex cerebral. In.: **Psicologia: Reflexão e Crítica**, volume 14, n. 2, 2001.

CACIOPPO, J. T.; BERNSTEIN, G. G. Social neuroscience. In.: SMELSER, Neil J.; BALTES, Paul B. Baltés (eds.). **International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences**. Oxford: Elsevier. Publisher's, 2001.

CANCLINI, Nestor Garcia. **A sociedade sem relato: Antropologia e Estética da Iminência**. São Paulo: Edusp, 2012.

CHEIDA, Rodrigo Saraiva; COSTA, Maria Conceição da. Investigando os subterrâneos neurológicos dos transtornos de aprendizagem: perspectivas teóricas e metodológicas para uma pesquisa dos ESCT sobre as Neurociências. Trabalho apresentado na **29ª Reunião Brasileira de Antropologia**, realizada entre os dias 3 e 6 de Agosto de 2014, Natal/RN. Disponível em: http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401989514_ARQUIVO_RodrigoSaraivaCheida.pdf , acesso em 09 de fevereiro de 2023.

DUARTE JÚNIOR, João Francisco. **Fundamentos estéticos da educação**. 3. ed. Campinas: Papirus, 1994.

Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs). **Domínios da História**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997.

HEINICH, Nathalie. **A sociologia da arte**. Bauru, SP: Edusc, 2008.

KANDEL, Eric R. A biologia e o futuro da psicanálise: um novo referencial intelectual para a psiquiatria revisitado. In.: **Revista de Psiquiatria**. RS, 25(1): 139-165, jan/abr. 2003.

KANDEL, Eric R. The brain and behavior. In.: KANDEL, Eric R.; SCHWARTZ, James H.; JESSEL, Thomas M. (org.). **Principles of neural sciences**. New York: McGraw-Hill, 2000.

LIEBERMAN, M. D; OCHSNER, K. N.. The emergence of social cognitive neuroscience. In.: **American Psychologist**, 2001.

MELO, Alexandre. **Sistema da Arte Contemporânea**. Lisboa: Documenta, 2012.

SILVA, Paulo Crochemore Mohnsam da. As Neurociências e o lugar da cognição social para o conhecimento científico da relação cerebral eu-mundo. **Anais do 13º Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia**, 2012. Disponível em: https://www.13snhct.sbhc.org.br/resources/anais/10/1345078895_ARQUIVO_PauloCrochemoredaSilva_ARTIGO_SIMPOSIO_2012.pdf , acesso em 03 de fevereiro de 2023.

ZEKI, Semir. **The Neurobiology of Aesthetics**. Ultima Academy. 12 de Setembro de 2015, Kulturhuset Oslo. Reportagem de 06 de dezembro de 2022. Disponível em: <https://www.brainlatam.com/blog/como-a-neurociencia-encara-a-arte-uma-abordagem-daneuroestetica-687> , acesso em 10 de fevereiro de 2023.

Oposição contra hegemônica: o Movimento da Negritude Frâncofono (1930)

*Marcos Rafael Andrade de Melo*²⁷⁹

Apontamentos Iniciais

O período entre 1875 e 1914, caracterizado por Eric Hobsbawm (2010), como a Era dos Impérios, forjou uma repartição e redistribuição territorial do mundo entre uma pequena quantidade de Estados. Divisão essa que organizaria polos entre países fortes e fracos, em avançados e atrasados, em civilizados e selvagens, e entre Ocidente e Oriente. É também nesse período da história mundial que se chegou ao número máximo de governantes que se autodenominavam “Imperadores”. Dessa forma, a maior parte do mundo com exceção da Europa e da América, sofreram dominação direta ou indireta de um pequeno grupo de Estados tendo como principais polos hegemônicos a Inglaterra, França, Alemanha, Itália, Bélgica, Espanha, Portugal, Rússia, Estados Unidos. A Era dos Impérios, para Hobsbawm (2010), não foi apenas um fenômeno econômico-político, mas também cultural: a conquista do globo pelas imagens, ideias e inspirações transformadas de sua minoria “desenvolvida”, tanto pela força e pelas instituições, como por meio do exemplo e da transformação social. A isso podemos denominar, em acepção livre, de eurocentrismo.

A ciência, também com desapontamentos a partir do século XIX, traz consigo a reafirmação e manutenção dessas relações de poder, justificando e considerando que o homem universal é o homem branco, europeu, civilizado, heterossexual, que silencia e inferioriza aqueles que são considerados outros. A ciência, desse ponto de vista, controla os saberes. Assim, todos os saberes das sociedades tradicionais tornaram-se cada vez mais irrelevantes para a sobrevivência da sociedade, que relega a importância para os saberes que possibilitem a força e a tecnologia militar (MIGNOLO, 2005). Desse modo, as sociedades não-europeias são tratadas como inferiores, indesejáveis, fracas, atrasadas ou mesmo infantis. Podendo, portanto, ser objeto de conquista, de conversão aos valores da única e verdadeira civilização europeia. O historiador Júlio Bentivoglio (2019: 42) ressalta que “contextos são sempre produzidos para afirmar padronizações, construindo passados domesticados, aprisionados e de consenso”.

²⁷⁹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás (PPGH/UFG). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG). Orientador: Dr. Elias Nazareno. E-mail: marcos.andrade@discente.ufg.br

A política do imperialismo, se sustentava sobre o arcabouço ideológico da pretensa superioridade europeia em relação às regiões do mundo habitadas por povos melanodérmicos nos diversos territórios não-europeus. Esses sujeitos que transitavam num mundo onde a cor da pele, o fenótipo e qualquer ascendência não-europeia definiam e fixavam a subalternidade racial. A empreitada colonial constrói um mundo racializado para engendrar a hegemonia europeia ao redor do globo. Dessa forma, “a raça ganha uma dimensão estruturante do sistema-mundo moderno/colonial” (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSFUGUEL, 2019: 11).

A modernidade é marcada pelos grandes embates e eixos de reflexão teórica e de práxis política sobre a “questão racial” ou a “racialização” das relações econômicas, políticas e culturais. Na década de 1930, a Europa vivia uma convulsão econômica e política, que deflagrou num grande conflito bélico: a Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Período marcado pelos regimes nazifascistas, autoritários, conservadores e violentos. Em que acreditava e circulava ideia cientificista de “ciência” que confirmava uma suposta superioridade das raças, principalmente do branco colonizador, em face da inferioridade e subalternidade de outros grupos étnicos, negros, indígenas, judeus, entre outros.

A escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2009) nos alerta para os perigos de uma história única. Para a autora, uma história única se cria a partir da repetição de um mesmo estereótipo sobre determinado povo. A autora afirma que “é assim se cria uma história única: mostre um povo como uma coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que esse povo se torna” (ADICHIE, 2009: 12). Isso se dá a partir das relações de poder, pois “o poder é a habilidade não apenas de contar a história de outra pessoa, mas de fazer que ela seja sua história definitiva” (ADICHIE, 2009: 12).

O historiador Michel de Certeau (2012: 185), ressalta que “a escrita historiográfica cria ‘atopias’; ela abre ‘não lugares’ (ausências) no presente; às vezes, ela organiza sistematicamente pontos de fuga na ordem dos pensamentos e das práticas contemporâneas”. E continua que,

a escrita faz a história. Por um lado, ela acumula, estoca os "segredos" da parte de cá, não perde nada, conserva-os intactos. É arquivo. Por outro lado, ela "declara", avança "até o fim do mundo" para os destinatários e segundo os objetivos que lhe agradam – e isto "sem sair de um lugar", sem que se desloque o centro de suas ações, sem que ele se altere nos seus progressos. Ela tem na mão a "espada" que prolonga o gesto, mas não modifica o sujeito. Sob este ponto de vista repete e difunde seus protótipos (CERTEAU, 1982: 195-196).

Dessa forma, a historiografia retoma incessantemente o passado. E como bem nos lembra Certeau (2012) escrever a história implica numa relação com o outro enquanto ele está ausente. É a partir dos conflitos sociais, das ausências, das ações dos indivíduos que se efetiva a busca por autonomia e pelo reconhecimento que é pauta constante ao longo da história, mas não podemos deixar de perder de vistas as nuances de cada época e da sua historicidade. Chimamanda Adichie destaca

ainda que “a consequência da história única é esta: ela rouba a dignidade das pessoas. Torna difícil o reconhecimento da nossa humanidade em comum. Enfatiza como somos diferentes, e não como somos parecidos” (ADICHIE, 2009: 14).

Assim, as primeiras décadas do século XX é marcada por doutrinas científicas e práticas racistas, principalmente em território europeu, mas foi também um período marcado pela insurgência de articulações e resistências que influenciaram nas lutas anticoloniais que ganharam destaque no continente asiático e africano. O sociólogo Antônio Sérgio Guimarães denomina de quarta fase da “Modernidade Negra”, em que se refere aos inúmeros projetos de resistências, insurgências e existência, de um processo mais longo, visto que “a modernidade negra é o processo de inclusão cultural e simbólica dos negros na sociedade ocidental (GUIMARÃES, 2003: 42). Importante destacar que essa inclusão se deu a partir de inúmeros movimentos de resistências, revoltas intelectuais e artísticas:

(...) a modernidade negra se inicia, de fato, com a abolição da escravatura, nos meados do século XIX. Significa, em termos bastante gerais, a incorporação dos negros ao Ocidente enquanto ocidentais civilizados, e acontece em dois tempos que às vezes coincidem, às vezes não: um primeiro, em que muda a representação dos negros pelos ocidentais, principalmente através da arte, fruto intelectual do mal-estar provocado pelas guerras e pelas lutas de classe na Europa; o segundo se inicia com a representação positiva de si, feita por negros para si e para os ocidentais (GUIMARÃES, 2003: 43).

Paul Gilroy define o movimento como “Atlântico Negro” em que ressalta como “as redes da diáspora que estabelece solidariedade, circuito comunicativo, que capacitou as populações dispersas a conversar, interagir e sincronizar significativos elementos de suas vidas culturais e sociais” (GILROY, 2012: 20-21). É um caminho para pensar inclusive, que a diáspora africana enegreceu o mundo (GILROY, 2012; NASCIMENTO, 1985; GONZALEZ, 2020).

Este enegrecimento decorre do engajamento que os sujeitos negros tiveram em lutas de emancipação, de nacionalidade e de identidade. O tráfico de negros pelo Atlântico, que o Brasil só abole em 1850, usa da força coercitiva em que povos africanos são migrados para outros territórios. Como resistência, às memórias fragmentadas do território africano são costuradas do outro lado do oceano, ao mesmo tempo que se realiza a construção de uma outra imagem e de um novo território. Isso significa que, embora não se pudesse esquecer o passado e a situação degradante do tráfico, pode-se como movimento criativo e criador, dar também outros sentidos e, mais ainda, reconstruir e construir novas memórias, reescrevendo a história a partir de novos locais de enunciação e, mais ainda, a criação de novas culturas que atuam como projetos políticos que trazem a dimensão da esperança (BERNARDINO-COSTA, MALDONADO-TORRES, GROSFUGUEL, 2019). Dessa forma, este trabalho se propõe a compreender o Movimento da Negritude da década de 1930, idealizado pela juventude estudantil na França, como um movimento de luta por reconhecimento,

assim como às suas intencionalidades e oposição crítica na quebra do sistema colonial. Pois, como afirma a historiadora Beatriz Nascimento (2006: 101) “é tempo de falarmos de nós mesmos não como “contribuintes” nem como vítimas de uma formação histórico-social, mas como participantes desta formação”.

Luta e oposição: a Juventude Estudantil Negra na França de 1930

É a partir da luta por libertação, reivindicações, busca por reconhecimento “contrapondo-se à política assimilacionista das potências europeias, retomaram a bandeira a favor da liberdade criadora do negro e condenaram o modelo cultural Ocidental” (DOMINGUES, 2009: 196), que eclodiram inúmeros movimentos culturais, sociais e intelectuais ao redor do globo.

É sobretudo no ano de 1930, que temos grandes pensadores engajados na questão negra e em romper com os valores da cultura eurocêntrica, denunciando a opressão racial e a política de dominação colonialista francesa. Em Paris, um grupo de estudantes negros fora de seus espaços geográficos e oriundos de países colonizados (Antilhas – Martinica e Guiana Francesa – e África – Senegal), iniciaram uma mobilização em torno de lutas por reivindicações no meio cultural, político e social. Foi com o contato efetivo com redes de solidariedade e de afetos, assim como movimentos contra hegemônicos, que denunciavam a opressão racial e a questão política colonialista, que estes estudantes constataram que a civilização ocidental como modelo absoluto era uma grande mentira da hegemonia Europeia. Nesse contexto, que se despertou uma consciência racial, assim como a luta a favor do resgate da identidade cultural do povo negro.

A rede de afetos e sobrevivência nesses espaços foi muito importante para a formação intelectual e acadêmica da juventude negra. Era na metrópole que o trio de amigos, Aimé Césaire, Léon-Gontran Damas e Léopold Sédar Senghor, frequentavam o salão literário da escritora e jornalista martinicana Paulette Nardal (1896-1985) e suas irmãs Jeanne Nardal e Andrée Nardal. De acordo com o tradutor Rogério de Campos (2020: 90), “Paulette foi a primeira pessoa negra a estudar na Sorbonne” e complementa que “o salão das Nardal é talvez o principal fórum internacional de discussão da intelectualidade negra na época”. É nesse ambiente especificamente negro que Aimé Césaire e seus amigos têm maior contato com o movimento de Nova York, conhecido como *Harlem Renaissance*, e que começa a definir e delinear o movimento da Negritude nos Estados Unidos. O movimento conhecido como Harlem Renaissance, surgiu como uma contra narrativa, como um deslocamento nos discursos hegemônicos (DOMINGUES, 2009). É, sobretudo, uma manifestação artística que conectava elementos da cultura, arte e religião da população negra, que por anos foram desvalorizados e deslegitimados pela branquitude. O professor Petrônio Domingues afirma que,

Por volta de 1920, surgiu no bairro negro de Nova Iorque, o Harlem, nos Estados Unidos, um movimento literário e artístico denominado New Negro (ou “Negro Renaissance”), cuja proposta cultural era “exorcizar” os estereótipos e preconceitos disseminados contra o negro no imaginário social. Ao contrário de lamentarem-se pela sua condição racial, os ativistas desse movimento enalteciam em suas obras a cor do povo negro. Dentre os escritores que se destacaram, os que mais adquiriram notoriedade foram Langston Hughes, Claude Mackay e Richard Wright (DOMINGUES, 2009: 195).

Influenciados pelas redes de sociabilidade e intelectualidades negros, assim como pelos movimentos contra coloniais, os estudantes negros africanos e afro-diaspóricos começaram a definir e delinear um internacionalismo negro, e que auxiliou no desenvolvimento do movimento da Negritude francófona, que tinha como, principal pauta a denúncia a opressão racial e a política de dominação cultural e colonialista (BARBOSA, 2020). O historiador Muryatan Barbosa (2020), afirma que:

Nesse momento inicial da Negritude, as mulheres tiveram papel essencial como organizadoras e teóricas do movimento. Em especial, as irmãs antilhanas Paulette Nardal (1896-1985) e Jeanne Nardal (1900-1993), que buscaram desenvolver um “internacionalismo negro” na França a partir de uma rede de ativismos negros da África e da diáspora (BARBOSA, 2020: 44-45).

Em fevereiro de 1934, os estudantes negros, em Paris, lançam a revista “*L’Étudiant noir*” (O Estudante Negro). E contra as políticas assimilacionistas das potências europeias, com condenação do modelo cultural ocidental, ou seja, colonialista, e a favor da liberdade criadora e emancipadora do negro, “aponta como meios de libertação a volta às raízes africanas, o comunismo e o surrealismo” (MUNANGA, 2012: 51).

Foi a partir da inauguração desse periódico associativo e de combate que as ideias e lutas desses estudantes começaram a circular na metrópole, no início essa circulação se deu de forma bem restrita, mas como veremos adiante, ganhou grande destaque posteriormente, pois é a partir dela que surgiu o conceito de Negritude, um movimento literário e cultural e que com o passar dos anos foi ganhando outras interpretações. Segundo o historiador Petrônio Domingues,

No terreno político, negritude serve de subsídio para a ação do movimento negro organizado. No campo ideológico, negritude pode ser entendida como processo de aquisição de uma consciência racial. Já na esfera cultural, negritude é a tendência de valorização de toda manifestação cultural de matriz africana. Portanto, negritude é um conceito multifacetado, que precisa ser compreendido à luz dos diversos contextos históricos (DOMINGUES, 2009: 194).

Rogério de Campos (2020: 92) afirma que “em um dos textos da revista, Césaire alerta contra o perigo que o fascismo representa especificamente para os estudantes negros”. O periódico teve importância fundamental na reivindicação negra no mundo francófono e posteriormente no

movimento da negritude. É a partir dessa revista que estudantes negros reafirmam sua existência corpo-geopolítica para a produção do conhecimento. O tradutor Rogério de Campos afirma que em entrevista para o poeta haitiano René Depestre, em 1967, durante o Congresso Cultural de Havana, Césaire explica sobre o termo utilizado para ser o nome da revista.

Como os antilhanos se envergonhavam de ser negros, procuravam todos os tipos de perífrase para designar um negro. Dizia-se ‘um homem de pele curtida’ e outras estupidezes como essas... e então adotamos a palavra negro como uma palavra-desafio. Era um nome de desafio. Era um pouco a reação de um jovem em cólera. Já que se envergonhavam da palavra negro, justamente por isso, usaríamos a palavra negro. Devo dizer que quando fundamos L’Étudiant noir eu queria chamá-la, na realidade, L’Étudiant négre, mas houve uma grande resistência no meio antilhano... Alguns pensavam que a palavra ‘négre’ era por demais ofensiva, por demais agressiva: por isso tomei a liberdade de falar de negritude. Havia em nós um desejo de desafio, de violenta afirmação na palavra négre e na palavra negritude (CÉSAIRE, *apud* CAMPOS, 2020: 92).

Com isso, a desqualificação epistêmica se converte em instrumento privilegiado da negação ontológica (MALDONADO-TORRES, 2007: 145), sendo assim, é cada vez mais necessário afirmar a existência como um ato de qualificação epistêmica. É com o recuperar das experiências do passado negro que os estudantes negros conseguiram traçar estratégias de (sobre)vivência para um presente e também de um “futuro especificamente negro”, sem necessidade de se converter no Outro para ser. É a partir da inversão do sentido da palavra *négre* (negro) que esses sujeitos balançam a estrutura hegemônica de dominação racial: a linguagem (DOMINGUES, 2009).

A autora Grada Kilomba (2019: 13) reforça que “só quando se reconfiguram as estruturas de poder é que as muitas identidades marginalizadas podem também, finalmente, reconfigurar a noção de conhecimento”. Dessa forma, “para Césaire, a negritude é o simples reconhecimento do fato de ser negro, a aceitação de seu destino, de sua história, de sua cultura” (MUNANGA, 2012: 52).

O historiador Muryatan Barbosa (2020) reforça que o movimento da negritude francófona se consagrou na década de 1950 como um fenômeno de amplitude global. Tratava-se de mostrar a contribuição cultural do negro a civilização universal. A historiadora Raissa Brescia dos Reis (2014: 16) destaca a negritude “como um movimento que se constrói em dois processos diferentes. Um primeiro, relacionado à emergência de um discurso específico acerca da identidade e do caráter do homem negro e um segundo, marcado pela sua institucionalização e reconhecimento”. O antropólogo Kabenguele Munanga afirma que o Movimento da Negritude francófono tinha os seguintes objetivos:

O exame da produção discursiva dos escritores da negritude permite levantar três objetivos principais: buscar o *desafio cultural* do mundo negro (a identidade negra africana), protestar contra a ordem colonial, lutar pela emancipação de seus povos oprimidos e lançar o apelo de uma revisão das relações entre os povos para que se chegasse a uma civilização não *universal* como a extensão de uma regional imposta pela força – mas uma civilização do *universal*, encontro de todas as outras, concretas e particulares (MUNANGA, 2012: 52).

Aimé Césaire posteriormente redefine a negritude em três palavras: identidade, fidelidade e solidariedade. 1) A identidade em relação a se reconhecer e assumir, com orgulho, a condição de negro; 2) a fidelidade a partir da ligação com a terra-mãe (África), em que deve ser prioridade; 3) e a solidariedade, um sentimento que nos liga a todos os irmãos negros do mundo, com o objetivo de ajudá-los e preservar a identidade em comum (CÉSAIRE *apud* MUNANGA, 2012: 52-53).

Se no início foi marcado por caráter cultural, quando o movimento ganha força e alcance internacional passa a ser observado como um movimento artístico, estético e político, que foi baseado no ativismo de poetas negros de expressão francesa. Na obra *Discurso sobre a negritude* o poeta afirma que:

Vale dizer que a negritude, em seu estágio inicial, pode ser definida primeiramente como tomada de consciência da diferença, da memória, como fidelidade e como solidariedade. Mas a negritude não é apenas passiva. Ela não é nem da ordem do esmorecimento e do sofrimento. Ela não é nem da ordem do patético e da dor. Não é nem emoção, nem dor. A negritude resulta de uma atitude ativa e agressiva do espírito. Ela é um despertar, um despertar de dignidade. Ela é uma rejeição, e rejeição a opressão. Ela é luta, isto é, luta contra a desigualdade. Ela é também revolta (CÉSAIRE, 2022: 216).

O Movimento da Negritude foi uma revolta contra o reducionismo europeu. Assim, “a negritude aparece aqui como uma operação de desintoxicação semântica e de constituição de um novo lugar de inteligibilidade da relação consigo, com os outros e com o mundo” (MUNANGA, 2012: 53). Aimé Césaire (2022: 218) destaca ainda que “a negritude desempenhou seu papel, e um papel possivelmente crucial, visto que foi um papel de fermento ou de catalisador” que influenciou inúmeros projetos de resistência ao redor do globo, além de impulsionar as lutas de libertação africanos em busca de uma independência nacional.

Apontamentos Reflexivos

O movimento da Negritude francófona teve uma grande importância histórica durante o período de 1920 a 1945, como uma resposta à luta contra o racismo. De acordo com Gustavo Durão (2011, p.18), entender o trabalho desses escritores é uma "tarefa difícil", uma vez que grande parte de suas obras foi escrita em francês. A falta de pesquisas sobre o movimento da Negritude ressalta que o seu interesse como um estudo histórico é entender que a Negritude surgiu como resultado do contato colonial e da necessidade de rejeitar as estruturas geradas através da colonização.

A modernidade produz um mundo onde somente um único mundo é possível e os demais são impossíveis (GROSFOGUEL, 2019: 65). Dessa forma, a epistemologia moderna se institui como perspectiva única e universal do conhecimento, assim silencia e subalterniza outros saberes do

mundo. Pois, sabemos que a violência epistêmica foi um dos mecanismos de controle da linha de frente das sociedades coloniais, com o objetivo do outro não se reconhecer. A Europa como um lugar privilegiado e único de enunciação.

É preciso destacar que a dor e a violência fazem parte dessa história e que ainda hoje nos assombra, “é preciso reafirmar que o colonialismo e o racismo coincidem. [...] A escravização e o colonialismo podem ser vistos como coisas do passado, mas estão intimamente ligados ao presente” (KILOMBA, 2019: 223). Pois, “a ferida do presente ainda é a ferida do passado e vice-versa; o passado e o presente entrelaçam-se como resultado” (KILOMBA, 2019: 158). “O racismo segue vivo e presente, rasgando a pele da nossa realidade. A historiadora Beatriz Nascimento destaca que “para nós está muito claro que quem domina o mundo é o Ocidente branco com seu dinheiro, suas armas, sua ciência, sua moral, sua estética” (NASCIMENTO, 2006 p. 100). Por isso é importante subverter esses processos. O artista visual, carioca, Yhuri Cruz em uma de suas exposições reforça que é preciso “trair a linguagem, emancipar movimentos”. Reforça ainda que “meu papel como artista é subverter a imagem, traír a linguagem e emancipar o movimento. Estamos vendo uma repercussão equivalente ao nosso passado histórico, que é um passado de invisibilidade”²⁸⁰.

A luta por reconhecimento é fundamental para a formação da identidade pessoal e coletiva. Uma relação forte entre luta por reconhecimento e identidade. Butler (2017) destaca que a formação da identidade e da subjetividade no interior das relações de poder e dos quadros das normas sociais. Desta forma, o sujeito é uma relação, é relação com a alteridade, com as normas, com a construção social, sempre em negociação.

Dessa forma, aproximar-nos de histórias não hegemônicas como numa visita a um lugar de memória talvez nos lembre de nossa dimensão humana. Como na maioria dos processos traumáticos, o silêncio é cúmplice, e rompê-lo é um caminho para não deixar que o medo nos paralise” (LIMA, 2018, p. 105). Para Joseph Ki-Zerbo (2010), o trabalho da (re)escrita não seria a construção de uma história de revanche, que lançaria a história colonialista contra seus autores, mas de mudar a abordagem e evidenciar aquilo que foi esquecido ou perdido. Seria um possível retorno à ciência para modificar o discurso. Dessa forma, é preciso lembrar desses sujeitos, poetizar esses lugares de resistências e vivências dos meus/nossos ancestrais como um corpo-político do conhecimento.

²⁸⁰ Frase do artista visual Yhuri Cruz em entrevista a Laís Franklin a Revista Vogue. Disponível em: <https://vogue.globo.com/lifestyle/cultura/noticia/2022/02/anastacia-livre-no-bbb-poderosa-historia-por-tras-da-camiseta-viral-de-linn-da-quebrada.html>

Referências

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Tradução de Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BARBOSA, Muryatan S. **A razão africana**: Breve história do pensamento africano contemporâneo. São Paulo: Todavia, 2020.
- BENTIVOGLIO, Júlio. **História e distopia**: a imaginação histórica no alvorecer do século 21. 2ª ed. ver. Vitória: Editora Milfontes, 2019.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. Introdução: Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 09-26.
- BUTLER, Judith. Responsabilidade. In: **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 109-171.
- CAMPOS, Rogério de. Retorno a Aimé Césaire, uma cronologia. In: CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020, p. 79-127.
- CERTEAU, Michel de. A oralidade ou o espaço do outro: Léry. In: **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 189-218.
- CERTEAU, Michel de. O ausente da história. In: **História e psicanálise**: entre a ciência e a ficção. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 179-189.
- DOMINGUES, Petrônio. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. **África**, [S. l.], n. 24-26, p. 193-210, 2009. DOI: 10.11606/issn.2526-303X.v0i24-26p193-210. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/74041>.
- DURÃO, Gustavo de Andrade. **A construção da Negritude**: a formação da identidade do intelectual através da experiência de Léopold Sédar Senghor (1920-1945). Dissertação (mestrado História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2011.
- GILROY, Paul. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34, 2012.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: GONZALEZ, Lélia (Aut.) RIOS, Flavia e LIMA, Márcia (Org.) **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro, Zahar, 2020, p. 127-138.
- GROSGOUEL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 55-78.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. A modernidade negra. In: **Teoria e Pesquisa**: Revista de Ciência Política, Universidade Federal de São Carlos: v.1, n. 42, 2003, p. 41-61.

HOBBSAWN, Eric. “O capitalismo no século XX e o fenômeno do imperialismo: história e historiografia”. In: **A era dos Impérios**. 1875-1914. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: Episódios de racismo cotidiano. Tradução Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KI-ZERBO, Joseph (org.). **História Geral da África**, vol. 1 - Metodologia e pré-história da África. Brasília: Unesco, 2010.

LIMA, Mônica. História, Patrimônio e memória sensível: o Cais do Valongo no Rio de Janeiro. **Outros Tempos**, vol. 15, n. 26, 2018, p. 98-111.

REIS, Raissa Brescia dos. **Négritude em dois tempos**: emergência e instituição do movimento (1931-1956). Dissertação (mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUBD9HHG8E/1/disserta_o_19_11.pdf. Acesso em: 18 de junho de 2022.

Os cantos e a comida da Folia de Santos Reis: Comunidade Quilombola Do São Felix De Matricha – Goiás

*Liliane Rodrigues de Araújo*²⁸¹

Introdução

Esta pesquisa tem por intuito mostrar como funciona a tradição da folia de Reis da comunidade quilombola do São Félix de Matrinchã, bem como apresentar a prática da comensalidade e do cantório que compõe e atravessa a existência da festa visando contribuir com a preservação e divulgar este patrimônio cultural popular do quilombo. Diante este contexto destaca-se que em Goiás, a folia de Reis é um ritual popular do catolicismo realizado por grupos de vilarejos. Grupos estes que são de foliões instrumentistas e devotos que em prol de devoção coletiva visitam casas anunciando o evangelho (nascimento de Cristo), colhendo donativos, distribuindo bençãos e renovando promessas. Essa tradição está presente em todo estado de Goiás tanto na zona rural quanto urbana, e de acordo com a cultura e as regiões elas assumem características próprias, no entanto se realizam na mesma época (entre os meses de dezembro e janeiro), obtendo variações somente referente a promessa e o devoto.

No caso da Comunidade Quilombola do São Félix o festejo e devoção aos três Reis Magos, inicia no dia 27 de dezembro e vai até dia 6 de janeiro tendo em seu ritual suas próprias singularidades como as orações que são realizadas em latim e português a exemplo a ladainha de Nossa Senhora. Durante a festa de Santos Reis os foliões, festeiros e visitantes deixam de lado os seus afazeres do cotidiano que geram bens terrenos para produzir bens ‘espiritual’ voltados para afirmar o sentido de suas vidas. Segundo Rios (2006: 66), “sentido que se perfaz na religação com o divino”. Entende-se que por meio da fé e religiosidade os quilombolas encontram o elemento agregador de pertença de grupo, ao espaço, ao seus ancestrais e a relação de proximidade que expressam ao Santo homenageado.

Nesta manifestação destaca-se que a natureza do trabalho é o serviço voltado para os Santos Reis e Nossa senhora, sendo que na festa os foliões ocupam-se de separar da atividade do dia a dia o que realmente importa, o que deve ser referenciado e celebrado. “Este momento é associado a

²⁸¹Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (PROMEP) da Universidade Estadual de Goiás, E-mail: lilianerodriguesaraujohistoria@gmail.com; Orientador: Professor Dr.º Ricardo Oliveira Rotondano.

ocasiões de alegria, são, em sua diversidade, veículos de múltiplos sentimentos, afetos e comportamentos, que tanto podem afirmar traços identitários e relações de pertencimento [...]” (GOLÇALVES, 2020: 181).

Vários são os símbolos que compõem a trajetória dos foliões e “para o culto, em uso ou não, são necessários os parâmetros, objetos sagrados com suas funções específicas [...]” (TIRAPELI, 2020: 79), e um deles é a bandeira dos três Reis que é composta por cinco cores: (azul, vermelho, amarelo, branco e verde). O vermelho que ocupa a maior parte da bandeira representa o Divino Espírito Santo, já o azul retrata o manto que Nossa Senhora ofereceu aos Santos Reis em retribuição aos presentes que eles levaram a Jesus. As demais cores traduzem os três presentes recebidos pelo menino Jesus: (o amarelo do ouro, o branco do incenso, e o verde da mirra) e ao centro da bandeira traz-se a imagem dos três Reis Magos diante o presépio.

Os giros da Folia ocorrem somente a noite para lembrar a viagem dos Santos Reis em busca do menino Jesus, e tendo isso em vista destaca-se a estrela de Belém que se encontra na bandeira como outro símbolo. E não menos importante em relação aos símbolos citados, está também o chefe (encarregado) da folia que é o detentor do saber. Ele é quem começa os cânticos, comanda os tocadores e é o primeiro a comer o banquete da festa.

O seu mandato é através de um apito que também determina os ritmos da Folia. No festejo há toda uma organização a ser seguida, havendo a hora de cantar para agradecer, louvar, rezar, comer, dançar a catira e o momento para descansar. Contudo, além do encarregado da folia se é atribuída grande importância ao suplente (auxiliar do encarregado), às rezadeiras, aos músicos e principalmente às cozinheiras que prepara a farta alimentação que repõe a força dos que estão no encalço da bandeira de Santos Reis, sendo que “O ritual da comida é marcado pelas cores e sabores, onde a memória se manifesta ao se preparar os alimentos e ao comer” (SIMONI; OLIVEIRA, 2015: 35).

Sobretudo nesta celebração também se tem o canto, que é indispensável, pois a musicalidade tem papel importante como elemento agregador de memórias e laços identitários. Segundo Torres: “Os sons possuem relação direta com a memória. Ao ouvir determinados sons, ou sequencias de sons, uma pessoa pode rememorar momentos vividos no passado” (2018: 146). Os sons culturais produzidos pelos tocadores da folia narram a história bíblica dos três Reis Santos a caminho de Belém caracterizando assim o espaço-tempo da festa e levando os participantes a rememorar o culto da natividade, expressar sua devoção e a cumprir suas promessas ano após ano contribuindo para a permanência da tradição.

Por todo o exposto compreendemos que os três Reis Santos são referenciados pelos foliões por meio de suas práticas, saberes e expressões como as danças, as músicas, modo de preparar os alimentos e pela forma de contar histórias, sendo um meio de manterem viva a herança cultural e de

transmiti-la por geração em geração. Em consonância com essa perspectiva, Simomi e Oliveira (2015: 35) salientam que:

É nessa memória festiva que as gerações se encontram, tecendo e ressignificando essa tradição que, mesmo sendo explicitamente ligada ao catolicismo popular, resguarda no seu ritual a maior característica étnica desse grupo: a relação com o espaço onde viveram e vivem seus ancestrais, a relação entre os indivíduos, marcada pela fé nos ancestrais e pelo respeito aos mais velhos.

A memória deste grupo está presente neste patrimônio cultural imaterial afro-brasileiro ressaltando seus fazeres e viveres, unindo os foliões e festeiros por meio da devoção aos Santos Reis e buscando reafirmar politicamente seus trajetos e a sua identidade negra. Quanto à folia, o que se observa é que com a modernização dos meios de transporte e de comunicação houve transformações referente a essa festividade popular e aos hábitos de grande parte das populações da cidade e da zona rural, pois os foliões quilombolas tiveram que acompanhar o que a tecnologia trouxe de novo.

De acordo com Gonçalves (1996: 128), “o patrimônio está sempre em processo de desaparecimento, seu resgate jamais será completo, uma vez que aquilo que ele representa somente existe na medida em que se perde”. O que se percebe é que as velhas práticas tradicionais culturais que se perderam com a globalização não serão revividas como fora um dia por aqueles que não a conheceram. No entanto, diante das transformações sociais, os agentes da festa tentam manter vivas as velhas tradições, e o que os movem nem sempre é o desejo de resgatar, mas trata-se da (re)criação de uma tradição, como aponta Lima (2022). Compreende-se que, dessa forma, possa ser possível manter a folia do quilombo do São Félix viva na memória da comunidade e da cidade de Matrinchã.

Os foliões e o cantório na Folia de Santos Reis

Rios (2006: 69) destaca que o cantório da Folia de Santos Reis se justifica:

Em passagens bíblicas ligadas às profecias do Antigo Testamento a respeito da vinda do Messias (por exemplo, Isaías IX, 6 e 7; Isaías XI 1-10; Miquéias V, 1-5) e do Novo Testamento sobre a aparição do Anjo Gabriel para anunciar a Maria sua concepção pelo Espírito Santo, a visita de maria a sua prima Isabel, o nascimento de cristo e a viagem dos Magos do Oriente para adorar o menino Jesus na lapinha, em Belém (respectivamente, Lucas I, 26-38; Lucas I, 39-45; Lucas II, 1-20 e Mateus II, 1-12). É possível que o nome de Reis se sobrepondo a referência aos Magos, como aparece em Mateus, seja decorrente da associação com um verso do Salmo 71 (10 “[...] os reis da Arábia e de Sabá lhe trarão presentes”. 11 “E adorá-lo-ão todos os reis da terra”).

Partindo da citação, pode-se evidenciar que os mitos fundadores da festa vêm da tradição bíblica que tem como objetivo central na trajetória da folia, divulgar e memorar esses eventos. Segundo Rios: “há que considerar, entretanto, que a fixação escrita não é a regra de transmissão dessas passagens” (2006: 70). Desse modo, na folia de Reis do Quilombo São Félix os cantos tradicionais são transmitidos, aprendidos e preservados pela tradição oral, sendo passados de avós e pais para os filhos e netos e de tios para sobrinhos.

A música e a religião são um elo forte que marca as culturas tradicionais e que é o centro na maior parte das manifestações de nossa cultura popular a exemplo a Folia de Santos Reis da comunidade do São Félix. Na estrutura ritualística os instrumentos musicais são elementos necessários para compor a sonoridade na folia e importantes para a caracterização identitária musical do ritual local. E diante das práticas culturais da folia, os instrumentos percussivos (viola, violão, cavaquinho, sanfona, caixa e pandeiro) são objetos simbólicos e artísticos que, com seus ritmos e batidas, carregam expressividade e significação cultural que são incorporadas à vida social da comunidade do São Félix e da cidade de Matrinchã. O canto se faz presente de forma sutil, tendo papel fundamental durante o ritual, renovando valores da comunidade e provocando o aprendizado lúdico. Desta forma:

As músicas entoadas nas Foliás de Santos Reis podem ser consideradas como símbolos acústicos. O tempo mítico somado ao tom da devoção, mais as imagens provocadas pelas músicas são carregadas de significados e servem para comunicar incontáveis experiências que exprimem o lugar simbólico da música na vida social, assim como os simbolismos utilizados servem para a evocação da paz, da proteção, da harmonia, em busca ora de agradecimento, ora de pedir auxílio para o transcendente (SANTANA LÔBO, 2021: 75).

A folia de Santos Reis ocorre após o período natalino perfazendo espaços rurais quanto urbanos pré-selecionados ou que fora solicitado seguindo um caminho circular saindo do Leste em direção ao Oeste. Por meio da fé, da crença e da confiança no divino, os foliões, devotos e visitantes se animam para se deslocarem nesta trajetória ritualística para pagar promessas e votos que fora estabelecida com seus santos católicos. Compreende-se que esta relação é uma troca de se pedir e efetivar uma dívida. A esse respeito, Neves reitera que:

A promessa não significa somente uma simples “obrigação” de compromisso para com os festejos e os santos católicos, ela exige que os foliões e devotos sejam portadores a continua atividade de folião para que, aquilo que foi recebido, possa ser preservado e mantido ao longo de toda uma vida (NEVES, 2016: 108).

A folia da comunidade quilombola possui características específicas próprias ao ritual como adereços e vestimenta. Quanto ao uso de adereços, os foliões utilizam crachás contendo seu nome, do festejo e do encarregado, que os diferencia dos demais participantes. Em relação ao traje, eles

fazem uso de roupas comuns de seu cotidiano. Outra singularidade da folia é referente ao tempo e espaço do ritual que não tem um horário fixo para acontecer as orações e a realização do cantório. A folia, portanto, não obedece a um padrão de linearidade do tempo. Cumpre destacar que durante o processo podemos evidenciar também que em todos os momentos as mulheres têm atuação ritual semelhante ao dos homens. Visto que antigamente seu papel era direcionado somente à cozinha, decoração do ambiente e da realização da reza.

Os foliões do quilombo em sua maior parte se constituem de produtores rurais e empregados rurais. E durante o calendário religioso do giro de Santos Reis, são agentes do sagrado formados por leigos que integram uma equipe de especialistas na prática religiosa coletiva e que tem papel central na folia exercendo com firmeza variadas tarefas durante o festejo como:

[...] recolher, entre os moradores, as ofertas necessárias ao custeio de parte das festividades da folia [...], eles também estão incumbidos de guardar, controlar e distribuir o uso de alguns artefatos e alimentos sagrados muito importantes para o andamento de uma folia, tais como a bandeira [...], os instrumentos musicais e a cachaça (PEREIRA, 2009: 141-142).

A companhia de Santos Reis inicia seu trajeto saindo da cidade de Matrinchã no caminhão (transporte alugado) para o local onde ocorre o primeiro pouso (saída), sendo este o início do primeiro giro que ocorre primeiramente na zona rural. Na chegada do pouso é organizada uma reunião no qual o encarregado com seu apito adverte e passa as obrigações religiosas dos rituais para cada partícipe; o mesmo é quem controla os comportamentos dos foliões, os horários de chegar e de sair, além de vigiar o uso da bebida alcoólica e coloca cada tocador na posição adequada para que na hora do canto haja harmonização.

Em seguida, os foliões seguem em silêncio para o presépio com a bandeira e instrumentos, a fim de serem benzidos pelo benzedor da comunidade e para que a peregrinação aconteça com tranquilidade e livre de males. Após a Janta do pouso (saída), o encarregado chama os foliões para tomarem suas posições seguindo a seguinte ordem: alferes, encarregado, primeira a segunda voz, pandeirista e caixeiro, para se fazer a cantoria do Bendito de Mesa, repetindo-se o mesmo ritual durante os dez dias de giro após o almoço e o pouso.

Na finalização do Bendito o encarregado grita: “viva os três Reis do Oriente”, e todos respondem: “Viva!”. Dão-se vivas também a Nossa Senhora, a Sagrada Família, a Estrela Guia, aos Foliões, aos serventes, Cozinheiras(os) e aos Convidados. E logo depois a bandeira é posicionada no altar, onde eles rezam orações solicitadas pelos festeiros: A ladainha ou Santo terço. E em seguida, inicia-se o deslocamento da saída da bandeira que simboliza a saída dos três Reis Magos em direção à Estrela Guia. A locomoção da folia é percebida como um desejo de ter parte com o Divino, recuperar

o pertencimento a outra realidade (rural), ser útil em relação ao outro e obter ânimo para retornar a vida diária.

Ressalta-se que diante desta peregrinação os três Reis se tornaram santos por terem visto a luz Divina, e por terem acreditado que seguindo-a até Belém, encontrariam nascido na lapinha o salvador da humanidade. Brandão (2004: 383) enfatiza que “[...] a folia é uma prática religiosa e santificante, porque reproduz simbolicamente a viagem dos santos cultuados. Ela é percebida como uma situação ritual adequada e suficiente para o cumprimento de obrigações religiosas e devocionais”.

Neste contexto, realizar o giro da folia com o movimento de pessoas e coisas de um espaço para outro é um meio de santificar e que também ressalta a ligação das folias rurais que acontecem na zona urbana. A folia de Reis, além de ser um encontro com o presépio, é também um regresso a forma do catolicismo popular rural dos “sertões” em que os oratórios eram vistos como espaços sagrados como evidência Coelho e Maia:

Durante um longo período da nossa história, foram preteridos pela Igreja e visitados somente em ocasiões especiais (visitas prelatícias e episcopais e festas populares). Com isso, os cultos nas casas, diante de oratórios, presépios e bandeiras, por exemplo, substituíram na ‘roça’ a ida às igrejas’, dispostas nas vilas e cidades (COELHO; MAIA, 2011: 135).

Nesta perspectiva, podemos inferir que a fé católica havia sido entregue a própria sorte, devido à falta de atuação do clero em espaços e atividades religiosas. Ademais, Teixeira (2005: 17) ressalta que “o catolicismo brasileiro foi durante muito tempo um catolicismo de ‘muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre’”. Todavia os leigos estiveram à frente de irmandades, festas, dentre outras práticas religiosas fora do sistema doutrinário da igreja, passando a ser os principais responsáveis por promover o catolicismo popular levando a possibilidade devocional pessoal de cada fiel.

Dita e vista como manifestação religiosa do povo, a folia em devoção aos três Reis do Oriente da comunidade do São Félix é uma destas práticas religiosas. E para se pertencer a folia de acordo com Brito precisa-se “seguir os passos da bandeira pelas estradas, ajoelhar diante do altar e reverenciá-la, acompanhar com um olhar piedoso” (2015: 178). O trajeto de uma casa a outra é feito durante toda a noite, sendo conduzida pelos alferes que se posicionam a frente da companhia indicando a rota. A parada da folia em cada moradia até a chegada do pouso é envolvida por cânticos cuja melodia narram a viagem dos Reis Magos para a visita ao menino Jesus, e nos versos pede-se ao dono da casa licença para adentrar.

Na hora da recitação final do último refrão do verso os moradores(as) precisam abrir a porta e acender a luz para Santos Reis entrar no recinto. Dentro de cada casa as folias com suas dinamicidades se fazem presente entoando canções a pedido do dono(a), podendo ser uma moda sertaneja seguida com a dança de catira, e “se os foliões encontram um presépio, ou altares com os santos de devoção das pessoas da casa, ou se tem algum doente, a música terá uma estrita relação com os elementos presenciados” (SANTANA LÔBO, 2021: 73). Portanto, cada lugar visitado se necessita introduzir versos adequado para cada momento.

Neste cenário, cada som da música é atribuído de sentido e significado. Segundo Gorina (1971: 22), “trata-se de usar a música para fins significativos, mas em ligação com o seu incompreensível mundo anímico e circunstancial”. Nesse viés entende-se que os versos se associam ao plano terreno e celestial sendo um meio de comunicação e comunhão dos indivíduos durante o rito com o plano Divino.

A festa possui sonoridade própria que a identifica e que é completada pela paisagem sonora rural, urbana e do interior das casas servindo de inspiração para as músicas cantadas durante o caminho realizado pela Folia de Reis. E a sonoridade do espaço pode chegar no ouvinte de diversas formas causando as mais diversas sensações. Assim, sendo fica evidente que:

[...] cada paisagem é produto e produtora da cultura, e é possuidora de formas e cores, odores, sons e movimentos, que podem ser experienciados por cada pessoa que nela se insira ou abstraídos por aqueles que a lê através de relatos e/ou imagens. Nesse sentido, é por meio da paisagem que os elementos que integram os espaços “saltam aos olhos” do ser humano, gritam aos seus ouvidos, e envolvem-no nas suas dimensões sensíveis (TORRES, 2011: 72).

Na folia os tons, o timbre, os toques, os movimentos melódicos, a harmonia e os ritmos estruturam a unidade musical. E a combinação desses elementos rítmicos produzem estímulos, equilíbrio e alegria na alma humana. Com isso, compreende-se que a musicalidade molda de modo particular o espaço e tempo do ritual da festa e contribui para o enraizamento das crenças do grupo.

A comida no festejo da Folia de Reis

Dos momentos celebrados na folia de Santos Reis, a mesa para o consumo das refeições é o mais festejado. É um acontecimento coletivo onde crianças, foliões e participantes têm acesso ao alimento. Para Neves (2016: 141), “o rito da Comensalidade na folia, em analogia ao sacramento, celebra a aliança dos foliões com o mundo sagrado e dos homens entre si, momentos em que os vínculos existentes entre os homens são renovados em torno da mesa”. A comensalidade é uma

atividade social e cultural que ocorre a socialização, interação e representa o ato de comunhão dos indivíduos com seu Santo protetor.

A comida também simboliza a dádiva em que por meio do dar, receber e da repartição do alimento da mesa é firmado um elo recíproco entre festeiros, foliões e os demais integrantes no qual acontece mutirões para o preparo da comida, e é onde todos comem de forma igual não havendo restrição de alimentos para determinados componentes. Todos podem comer, porém deve-se respeitar o momento de alimentação dos foliões, eles se servem primeiro e os demais participantes se servem em seguida. De acordo com Neves (2016), nessa ocasião as diferenças de classes sociais desaparecem, mesmo que momentaneamente, no plano simbólico que a folia proporciona.

Na maior parte das vezes os festeiros se oferecem para dar o pouso ou para fazer parte da corte do Santo homenageado. Em geral são eles que detém uma melhor situação financeira devido as suas obrigações com o pouso. De acordo com as condições financeiras do anfitrião ou pelas doações arrecadadas o cardápio da festa pode ter variações. Nas casas que os foliões do Quilombo do São Félix fazem o pouso, os alimentos mais comuns que encontram são: arroz branco ou com carne de frango, porco ou gado; feijão tropeiro ou de caldo com pele de porco; caldo de carne com mandioca; macarrão frito ou em caldo com carne, e verduras como o tomate, alface e repolho para a salada, sendo frequente o pequi, jiló e guariroba. É comum também servirem refrigerantes e doces de frutas e doces de leite produzido no dia anterior seja para o almoço ou para a janta. Contudo quase sempre se segue o mesmo padrão de alimentos em cada casa do pouso.

O trabalho de preparação do cardápio é voluntario no qual amigos e familiares se dispõem a ajudar. Nas casas onde é o pouso se tem um espaço que é reservado para o preparo dos alimentos com alguns fogões de barro, já em outras que não tem, se é improvisado uma área com barraca e uma trempa de tijolos. A comida é composta por alimentos tidos como fortes, tendo o propósito de fortalecer as energias que os foliões gastam em todo o período da folia. Tudo é feito em grande quantidade para se alimentar os participantes, simbolizando a fartura da folia goiana. No almoço a quantidade de comida é menor do que a preparada na janta, pois o fluxo de pessoas é menor tendo mais a participação de foliões e familiares, já na janta o público é bem elevado havendo uma grande multidão de pessoas, e com esse crescente número visando a praticidade é utilizado pratos e talheres descartáveis.

No espaço da cozinha é muito calor e a fumaça das lenhas encharca o ar do local. Para o preparo da comida as cozinheiras(os) e auxiliares medem a quantidade de alimentos que devem ser feitos e da quantia de temperos a ser usados “pelo olhar”, não havendo uma quantidade exata. Observamos que diversos produtos que antes eram produzidos nas propriedades para a preparação da comida tradicional agora são adquiridos nos supermercados como: a maionese e os temperos.

Finalizado a preparação da refeição, é colocado sobre a mesa as comidas em grandes panelas e bacias de plástico. Os foliões e participantes se servem da comida ofertada em homenagem a Santos Reis e em seguida se inicia a oração ritualística do Bendito de mesa no qual o alferes transfere a bandeira para as mãos dos donos dos pousos seguido pelos versos tocados e cantados pelos foliões com seus instrumentos. É um momento de emoção pois é a despedida do pouso. A janta é servida no máximo as 18h e a manifestação se estende por volta de no máximo até as 19h que é o horário que a folia deve voltar ao giro.

Lembramos que nas casas do pouso o trabalho é intenso para a retirada dos enfeites como as bandeiras, os arcos rituais, e os altares que ornamenta o local, tem se a limpeza da casa, do acampamento e a coleta dos lixos. Outra iniciativa é a tarefa de desarmar a estrutura improvisada na cozinha, devolver as panelas que foram pegas emprestada com os vizinhos(as) e a divisão do alimento que sobrou entre as pessoas presentes na folia.

Considerações Finais

O presente trabalho evidenciou que a Folia de Santos Reis do Quilombo do São Félix é um festejo cultural de toada goiana que acontece tanto na zona rural quanto urbana e que é passada de geração em geração. Esta celebração compõe a identidade dos quilombolas e moldam as experiencias individuais e coletivas. Durante o trajeto feito pela folia os foliões com as músicas entoadas juntamente com as diversas paisagens do percurso imprimem dentro do ritual momentos de devoção.

É realizada anualmente o ciclo da folia que é ligada aos rituais da natividade de Jesus, ao menino Deus e aos Santos Reis do Oriente. Os foliões são intermediadores dos participantes que compõe a festa com o plano divino no qual é voltada para a proteção, fortalecimento espiritual, manutenção, harmonia e bem-estar da comunidade.

As comidas servidas nos pousos de folia da comunidade são alimentos tanto produzidos no cotidiano quanto adquiridos dos supermercados e são preparados em grande quantidade e em lugares espaçosos ou em áreas improvisadas. Como o espaço do ritual da folia é sagrado tantos os alimentos quanto as relações estabelecidas em torno se sacralizam. percebemos também que a mesa com o alimento são elementos que criam a sociabilidade no espaço. Outros aspectos importantes para a efetuação da folia são os trabalhos voluntários, os donativos, as relações de trocas existentes e o ambiente da cozinha.

Vale ressaltar que música da folia que é executada e entoadas pelos foliões acompanha todo trajeto da festa e são essenciais para reunir os integrantes na dança da catira e das práticas do comer, beber e rezar, promovendo o enraizamento da identidade sociocultural do povo quilombola.

Compreende-se que esta manifestação ritualística é importante para a identidade do povo quilombola do São Félix por portar no seu interior, as práticas das crenças populares, modo de vida e histórias da comunidade, além do processo de transmissão de contadores por gerações.

Contudo com as transformações advindas da modernidade e com o trabalho no meio urbano o festejo veio se integrando ao novo mundo capitalista tendo transformações nas formas de expressão das crenças, costumes e religiosidade popular, surgindo temporalidades ao longo da folia como o tempo do trabalho, o tempo do festejo e do religioso. Outro fator intrínseco em relação as temporalidades são sobre a interrupção do tempo que ocorre durante a folia, que se dá do dia 27 de dezembro ao dia 6 de janeiro, onde um ano é encerrado para o outro começar. Entende-se que um novo ano só irá iniciar-se após a entrega da folia.

Referências

BRANDÃO, Carlos R. **De tão longe eu venho: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás**. Goiânia: Editora da UFG, 2004.

BRITTO, Clovis Carvalho. Entre Mascarados, mouros e Cristãos: Por uma memória Topográfica das Cavalhadas no Campo do João Francisco de Goiás. In: BRITTO, Clovis Carvalho. **Os sentidos da Devoção: o império do Divino na Cidade de Goiás (Séculos XIX e XX)**. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico, 2015.

BURKE, Peter. **Variedades de história cultural**. Trad. Alda Porto, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Antologia do folclore Brasileiro**. São Paulo: Livraria Martins, editora, 1956.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas**. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

COELHO, Tito Oliveira; MAIA, Carlos Eduardo Santos. **Rituais de saída da bandeira na Folia de Santos Reis do Jardim das Aroeiras em Goiânia, Goiás**. Agrária, São Paulo, n. 15, p.126-144, 2011.

FERREIRA, Aurélio B de H. **Mini Aurélio: o mini dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

GARINELLO, Norberto Luiz. Festa, trabalho e cotidiano. In: JANCSÓ, István, KANTOR, Iris (Organizadores). **Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa**. V. II, São Paulo: Hucitec/Editora da Universidade de São Paulo/Fapesp: Imprensa Oficial, 2001, p. 969-978.

GONÇALVES, J. Patrimônio e Festas Religiosas. In: CARVALHO, A.; MENEGUELLO, C. (org.) **Dicionário temático de patrimônio: Debates contemporâneos**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2020, p. 181-183.

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.

GORINA, Valls. **O que é a música?** Editora Verbo, Lisboa: 1971.

LIMA, Luana Nunes Martins de. Festas goianas: patrimônio e memória como objetos de apreensão Geográfica. In: BRITO, Eliseu Pereira de; FREITAS, Jéssica Soares de; ALMEIDA, Maria Geralda de. **Abordagens Socioculturais Em Geografia**. V.3, et al. Belém- PA, 2022.

LÔBO, Aline Santana. Músicas nas folias de Santos Reis em Pirenópolis-Goiás. In: LÔBO, Aline Santana; LÔBO, Tereza Caroline; CURADO, João Guilherme da Trindade. **Pirenópolis: Paisagens sonoras**. Goiânia: Kelps, 190 p. 2021.

LÔBO, Aline Santana; LÔBO, Tereza Caroline. **A folia de Santos Reis em Pirenópolis, Goiás**, 2012.

NEVES, Marco Antônio Caldeira. **A música da Folia de Reis na Comunidade Quilombola Agreste do Norte de Minas Gerais**. Universidade Federal da Paraíba, UFPB, João Pessoa, 2010.

NEVES, Marco Antônio Caldeira. **A Folia de Reis e identidade: um estudo na comunidade quilombola Agreste no Norte de Minas Gerais**. Rio de Janeiro, 2016.

PEREIRA, Luzimar Paulo. **Os giros do sagrado: um estudo etnográfico sobre as folias em Urucuia, MG**. Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Rio de Janeiro, 2009.

RIOS, Sebastião. **Os Cantos da Festa do Reinado de Nossa Senhora Do Rosário e da Folia de Reis**. Sociedade e Cultura, V. 9, n. 1, jan/jun, 2006, p. 65-67.

SILVA, Juliana Martins. A identidade e devoção a Santos Reis: a comunidade Cruzeiro dos Martírios, Catalão (GO). **XXVII Simpósio Nacional de História, Conhecimento histórico e diálogo social**, Natal- RN, 2013.

SOUZA, Ana Guiomar Rêgo. **Paixões em Cena: A semana Santa na cidade de Goiás**. Brasília, UNB, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História, 2007, p. 420.

SOUSA, Emerson José Ferreira de. **O catolicismo popular brasileiro: notas em torno da sua invenção historiográfica**. Temporalidades – Revista de História, Edição 36, v. 13, n. 2 (jul./dez. 2021).

SIMONI, Rosinalda Correa da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias de. **A Folia de Santos Reis na Comunidade Negra de Água Limpa (Goiás)**. São Leopoldo, v. 20, n. 1, p. 27-37, jan-jun, 2015.

TEIXEIRA, Faustino. **Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo**. Revista USP, São Paulo, n. 67, p. 14-23, set./nov. 2005.

TIRAPELI, P. Patrimônio Religioso. In: CARVALHO, A. MENEGUELLO, C. (org.) **Dicionário temático de patrimônio: Debates contemporâneos**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2020, p. 79-81.

TORRES, Marcos Alberto. Tambores, rádios e videoclipes: Sobre Paisagens sonoras, territórios e multiterritorialidade. In: **GeoTextos**, v. 7, n. 2, dez, 2011. P. 69-83.

TORRES, Marcos Alberto. Os sons da paisagem: entre conceitos, contextos e composições. In: **Geograficidade**. v. 8, 2018, p. 141-154.

**“Os gays não são semideuses. A maioria é fruto de consumo de drogas”:
Quando a democracia não chega à população LGBTIA+ (1978-2022)**

*Victor Hugo S. G. Mariusso*²⁸²

De uma certa condição – A construção de um movimento (1978-1981)

O surgimento de um movimento organizado voltado para as questões que envolvem as experiências de lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, intersexos, assexuados e todos aqueles que não se enquadram dentro de uma lógica cisheteronormativa²⁸³, irá acontecer no Brasil após anos de repressão e de discursos que colocaram tais sujeitos não somente como diferentes, mas, como inferiores, excluindo-os socialmente, quando não, fisicamente.

Entre esses discursos, podemos destacar o religioso e o médico, que será apropriado pelo Estado em alguns momentos, a fim de “proteger” a sociedade dos “malefícios” das sexualidades não-hegemônicas. Se pensarmos as religiões de matrizes hebraicas-judaicas-cristãs, notamos a ideia do homem que se deita com outro homem é uma aberração, um pecado contra a natureza, já que Deus criou o “amor entre homens e mulheres” apenas²⁸⁴.

Deste modo, tais matrizes religiosas acabam construindo o sentimento de culpa e de medo sobre esses sujeitos, além de influenciar na formação do sujeito, seja para “salva-lo” ou “amaldiçoá-lo”. Aqui encontra-se também o controle sobre os desejos e práticas sexuais, no qual por meio de “proibições e consentimentos sobre quando, como e, sobretudo, com quem se pode fazer sexo, determina-se não apenas nossa sexualidade, mas com quem podemos nos conectar no plano mais pessoal” (ENDSJØ, 2014: 16).

Já no campo médico, esse sujeito – além de pecaminoso – se torna agora doentio, merecedor de tratamento e não mais destinado a fogueira ou ao inferno, mas, as clínicas psiquiátricas. No caso brasileiro, o antropólogo Carlos Alberto Messeder Pereira (1994), nos ajuda a perceber como no início do século XX, a medicina legal, contribuiu para a construção de distúrbios associados aos

²⁸² Universidade Federal de Goiás – Programa de Pós-Graduação em História – Doutorado. E-mail: vmariusso@hotmail.com. Orientador: Prof. Dr. Marcos Antônio de Menezes. Agência Financiadora: FAPEG.

²⁸³ Normas e regras sobre o exercício da sexualidade, a partir da ideia de que a heterossexualidade é compulsória e que se deve adequar condutas de gênero ao sexo biológico.

²⁸⁴ Cf. Os capítulos bíblicos Gênesis 19:1-29; Levítico 20:8-27; I Coríntios 6:9-10 e I Timóteo 1:9-10.

homossexuais (poucos trabalhos se voltaram para as lésbicas ou outras identidades de gênero), tidos como capazes de serem curados da sua “inversão sexual”²⁸⁵.

Dentre alguns trabalhos e médicos apresentados por eles, Viveiro de Castro se destaca por transformar também essas “anomalias” em desvio de caráter, ultrapassando o campo biológico, além de retirar a ideia de pecado (religião) ou de crime (Estado), não sendo necessário assim ser punido, mas diagnosticado e corrigido (PEREIRA, 1994: 92). Tais ideias, de sujeitos pecaminosos e doentios ainda prevalecem em nossa sociedade como justificativa para que alguns sujeitos se sintam no direito não só de “curar” e “salvar”, mas, de violentar, assassinar e excluir socialmente a população LGBTIA+, tanto no Brasil, quando em outros países²⁸⁶.

Cansados da violência da polícia, de instâncias estatais e da sociedade como um todo, de serem classificados como sujeitos pecaminosos, doentios e perversos, que deveriam se manter distante da sociedade por ser uma ameaça a moral e aos bons costumes, que a comunidade LGBTIA+ irá se organizar, na tentativa de romper com essa condição “destinada” a ela, lutando assim por seus direitos e combatendo a violência sofrida historicamente.

No caso do Brasil, essa organização aconteceria primeiramente por um grupo de homossexuais, com a fundação do *Somos-SP* em outubro de 1978, chamando então de Grupo de Afirmação Homossexual, o que levaria consequentemente a classificação de Movimento Homossexual. O que devemos destacar, é que anteriormente a isso, tais sujeitos se organizavam à sua maneira, principalmente no que diz respeito a produção de pequenos periódicos. Não se trata de dizer, que até 1978 não houve tentativas de organização ou que outras identidades de gênero não sentiam a necessidade de combater a violência sofrida historicamente e a busca por direitos – como a vida – mas, como grupo, com reuniões, pautas, objetivos, ou seja, organizado, a historiografia aponta para o *Grupo Somos*²⁸⁷.

²⁸⁵ Termo utilizado na Europa, por exemplo, pelos psiquiatras da segunda metade do século XX, bem como, por médicos no primeiro quarto do século XX no Brasil. Sobre esse termo utilizado na Europa, conferir: MARMOR, Judd (org.). **A inversão sexual: as múltiplas raízes da homossexualidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1973. Sobre esse termo no Brasil, conferir: ALMEIDA, José Ricardo Pires de. **Homossexualismo (a libertinagem no Rio de Janeiro): estudos sobre as perversões do instinto genital**. Rio de Janeiro: Laemmert, 1906.; MACEDO, Francisco Ferraz. **Da prostituição em geral, e em particular em relação à cidade do Rio de Janeiro: prophylaxia da syphilis**. Rio de Janeiro: Typographia Academica, 1872.; CASTRO, Francisco José Viveiros de. **Attentados ao pudor** (estudo sobre as aberrações do instinto sexual). Rio de Janeiro: Domingos de Magalhães Ed., 1895; RIBEIRO, Leonidio. **Homossexualismo e Endocrinologia**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1938.

²⁸⁶ Cf. CARVALHO, Ketryn. A homossexualidade ainda é crime em 70 países; confira quais são. **Observatório G**, 2019. Disponível em: <https://observatoriog.bol.uol.com.br/noticias/os-70-paises-onde-homossexualidade-e-crime-em-2019-confira>.

²⁸⁷ Cf. GREEN, James. N.; QUINALHA, Renan; CAETENO, Márcio; FERNANDES, Marisa (org.). **História do Movimento LGBT no Brasil**. São Paulo, 2018.; FACCHINI, Regina. **Sopa de letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.; SIMÕES, Júlio Assis; FACCHINI, Regina. **Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT**. Editora Fundação Perseu Abramo. 2009.; TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso: A homossexualidade no Brasil da colônia à atualidade**. 4ª ed. Objetiva, Rio de Janeiro, 2018.

Podemos citar como exemplos dessas organizações anteriores, a *Turma OK* do Rio de Janeiro na década de 1960 que buscava entre seus membros, tidos como uma família, a construção de uma rede social que discutisse à diversidade de gênero e a sexualidade na cidade do Rio. As ações desse grupo, ultrapassa as reuniões em apartamentos, para a realização de shows e encontros que pretende se afirmar como um patrimônio do Bairro da Lapa na cidade. (SOLIVA, 2018: 122.).

Há ainda, como destacado por Marcus Antônio Assis Lima (2001: 154), durante os anos 1960 e 1970 a presença de ao menos quinze jornais no Rio de Janeiro, como: “*Snob, Gilka Dantas, Le Femme, Subúrbio à Noite, Gente Gay, Aliança de Ativistas Homossexuais, Eros, La Saison, O Centauro, O Vic, O Grupo, Darling, Gay Press Magazine, O Centro, O Galo. [...] Os Felinos, Opinião, O Mito e Le Sophistique*”.

O que era produzido por esses jornais, estava ligado de certo modo, a tentativa de informar outros homossexuais de seus direitos no Brasil e do rompimento da violência sofrida por eles. Exemplo disso, é o texto assinado por Agildo Guimarães fundador do *Snob* (1968) e posteriormente do *Gente Gay* (1976), intitulado “Aviso importante para entendidos²⁸⁸”, destacando que ninguém naquele período poderia ser condenado por ser homossexual (GUIMARÃES, 1976: 3).

Além disso, por meio desses jornais é possível observar alguns pensamentos da época, que acabam se atrelando direta ou indiretamente a discursos excludentes, como o caso daqueles produzidos no campo da medicina, que produziu pelo menos da passagem do século XVIII ao XIX na Europa e posteriormente no Brasil (XIX-XX), a homossexualidade como uma patologia. Ideias que “justificavam” a homossexualidade como: culpa da mãe ou do pai, estavam presentes nessas produções, a exemplo do texto intitulado “Por que se é homossexual?” publicado em 24 de julho de 1977 na revista *Entender* (ENTENDER, 1977).

Entretanto, um periódico marcaria a ruptura de certa forma, dessas produções, não só pelos temas que iria tratar – ultrapassando o campo da sexualidade, mas discutindo ainda problemas de outros sujeitos, como mulheres, negros e indígenas – como, também pela amplitude de suas publicações, que circularia não mais para um pequeno grupo. Trata-se do *Lampião da Esquina*, primeiro jornal a nível nacional – alcançando 14 capitais – produzido por homossexuais, para homossexuais, que foi fundado em abril de 1978 e considerado um propulsor do Movimento de Afirmação Homossexual²⁸⁹, já que um de seus fundadores, João Silvério Trevisan, seria também responsável pela criação do *Somos* (MARIUSSO, 2015).

²⁸⁸ Termo comum na época, associado a se se entender como homossexual, e que posteriormente ficou atrelado ao sujeito que “não dá pinta”, ou seja, que não tem comportamento “feminino”.

²⁸⁹ Nome usado na época para se referir ao que hoje conhecemos como movimento LGBTIA+, porém, naquele momento ocupado por homens homossexuais e posteriormente por mulheres lésbicas, que ao romper com o *Somos* – por perceberem não haver espaços para as suas discussões – fundariam os seus próprios grupos.

Não se trata, mais uma vez, de excluir aquilo que foi produzido anteriormente, pelo contrário, é graças a isso que o *Lampião* pode se constituir, nem tão pouco, colocá-lo em um pedestal como responsável pelo surgimento do Movimento de Afirmação Homossexual. O que queremos destacar, é que o periódico em questão teve papel importante na formação do que viria a ser o movimento organizado voltado para as questões ligadas ao gênero e a sexualidade. Tanto é, que mesmo em um período “menos” repressivo, sofreu repressão do Estado devido as suas publicações²⁹⁰.

Os próprios grupos que surgiram nesse período de 1970-1980 também criaram seus boletins que além de informar a comunidade LGBTIA+, também buscavam discutir questões dos seus interesses, como o Boletim do Grupo Gay da Bahia, o Boletim da Facção Homossexual da Convergência Socialista, entre outros. Por meio desses boletins era possível perceber não somente a conjuntura da época e as ações do movimento, como também as práticas de violência oriundas do Estado por meio das ações policiais.

O que devemos destacar, que nessa constituição de um movimento organizado para tratar questões ligadas ao gênero e a sexualidade em um período marcado pelo declínio do regime militar no Brasil, buscou além de ter suas identidades reconhecidas, lutar contra a violência da sociedade e de estruturas do Estado, e vai ser justamente essas lutas que irão moldar a construção do movimento LGBTIA+ no Brasil. Essa violência não foi criada pela ditadura, porém, forneceu aos moralistas e conservadores, então no poder, os meios para agirem.

Por fim, apontamos para o fato de que Estado e violência sempre andaram juntos no que diz respeito a exclusão da população LGBTIA+, tanto antes, quanto depois da formação do movimento organizado, exemplo disso é o diálogo entre medicina e direito que acabou por levar no início do século XX no Brasil homossexuais para clínicas psiquiátricas, nas ações policiais em locais frequentados por LGBTIA+, na censura contra órgãos da imprensa que discutiam sobre questões ligadas a esses sujeitos. Entretanto, vai haver um fortalecimento dessa violência em meados dos anos 1980, por conta da associação da AIDS a homossexualidade, aumentando o estigma sob essa parcela da sociedade.

De uma certa doença – O estigma da Aids (1982-1990)

Os anos 1980 não se iniciariam muito diferente do final dos 1970, no que diz respeito a violência contra a população LGBTIA+, seja nas ações do Estado, seja por meio da sociedade que se

²⁹⁰ Cf. MARIUSSO, Victor Hugo da Silva Gomes. **Lampião da Esquina: homossexualidade e violência no Brasil (1978-1981)**. Dissertação (Mestrado em História) da Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/16505>. Acesso: 04/05/2023.

sentia no direito de exterminar fisicamente e moralmente tais sujeitos. Entretanto, algumas questões podemos considerar como novas, como o diálogo do movimento gay (nome usado na época)²⁹¹ com Estado. Isso se deve, ao fato da chegada da AIDS²⁹² ao Brasil, devido as políticas públicas que se tornaram necessárias para divulgação e tratamento da doença. Devemos destacar, que elas só se tornaram possíveis devido a mobilização do movimento que culminaram na criação de Organizações Não-Governamentais ligadas a questão da doença, que ficariam conhecidas posteriormente como ONG-AIDS.

Tal contato entre Estado e Movimento já acontecia minimamente no final dos anos de 1970, porém, se intensificaria segundo Rodrigo Cruz (2018) a partir de 1982 no diálogo com os partidos políticos, coincidentemente ano do primeiro caso de AIDS registrado no Brasil. A “novidade” estaria agora no fato de haver ativistas ligados ao movimento gay atuando diretamente nas campanhas eleitorais, tornado a discriminação sofrida pela população LGBTIA+ como temas abordados por candidatos a cargos eletivos.

Devemos destacar também, que o movimento LGBTIA+ não deixou de existir e atuar na luta contra a violência, mesmo dialogando com o Estado e vivendo em um período no qual a homossexualidade foi atrelada pelo discurso moralista e de alguns representantes do Estado como a responsável em trazer e proliferar a Aids no Brasil. Havia, por exemplo, em meados da década de 1980 no Brasil doze grupos organizados (BOLETIM TRIÂNGULO ROSA, 1986).

Entre esses grupos, encontrava-se o Triângulo Rosa responsável também pela luta por aquilo que hoje entendemos como crime de homofobia, destacando a importância de leis que garantissem aos homossexuais em questão, que suas práticas não fossem tratadas como crime nem doença, e qualquer pessoa que praticasse violência contra tais sujeitos, simplesmente por sua orientação sexual, fossem punidas juridicamente (BOLETIM TRIÂNGULO ROSA, 1986).

Desse diálogo, consideremos dois fatores. O primeiro é que isso não agradou uma parcela do movimento, criando uma certa tensão interna. O outro, é que essa primeira experiência com a dinâmica eleitoral marcou o início do *advocacy*²⁹³ parlamentar LGBTIA+. Segundo Câmara (2018:

²⁹¹ Optaremos em usar movimento LGBTIA+, mas para não cometermos nenhum anacronismo histórico, destacamos que tal ideia só passou a ser utilizada a partir dos anos 2000, porém, para não excluirmos outros sujeitos como mulheres lésbicas e travestis, nesse período especificamente, adotaremos tal termo. Porém, pelo menos até o final dos anos 1980 utilizou-se movimento gay.

²⁹² Síndrome da Imunodeficiência Adquirida é uma doença do sistema imunológico humano causada pelo vírus da imunodeficiência humana. Durante a infecção inicial, uma pessoa pode passar por um breve período doente, com sintomas semelhantes aos da gripe.

²⁹³ Advocacy é uma estratégia para mudar uma política pública em nome de uma causa. É quando uma pessoa, uma organização ou um grupo defende um direito ou interesse social a partir da conscientização e engajamento de outras pessoas da sociedade. É uma forma de influenciar os responsáveis pela formulação e implementação de políticas públicas ou pelo direcionamento de recursos públicos. Cf. O que é Advocacy e como usá-lo. **CLP – Centro de Liderança Pública**. 05/04/2019. Disponível em: https://www.clp.org.br/o-que-e-advocacy-e-como-fazer-sc2/?utm_source=google%20ads&utm_medium=cpc&utm_campaign=advocacy&gclid=CjwKCAiAjPyfBhBMEiWA B2CCIjtgaPXps563iLfF4H8dOfbWkT3z3qMPtUIntc2-jXkYh7UZXiASxoCkwwQAvD_BwE. Acesso: 01/03/2023.

199), essa relação Estado/movimento aumentou o receio de que “a incidência política junto ao Legislativo aproximasse as linguagens do movimento homossexual e a da política estatal e, conseqüentemente, distanciasse os ativistas de suas bases”.

Nessa conjuntura, a luta contra violência sofrida pela comunidade LGBTIA+ ainda permaneceria, porém, contava também como um “novo fator”, que era o vírus da Aids. E aqui o novo está em aspas, por que a violência não deixou de existir com essa relação com o Estado, muito menos com a constituição de 1988, mas, se criou outro motivo para violentar tais sujeitos, agora eles eram “responsáveis” em transmitir uma doença até então desconhecida. O que vai ocorrer nesse período é exatamente uma “caça as bichas”²⁹⁴.

Se no início do século XX alguns médicos se sentiram no direito de curar, na década de 1980 algumas pessoas se sentiram no direito de matar e excluir – em um primeiro momento os homossexuais – como se estivessem salvando a sociedade de um mal maior. Aqui, tais práticas vão ao encontro dos discursos da passagem do século XIX-XX no Brasil, do ser doentio, que não só contagia moralmente, mas, fisicamente, daí a necessidade de eliminá-los.

Márcio Venciguerra e Maurício Maia (1988) destacam que os crimes praticados nesse período estavam associados a condenação moralista do homossexual somado a um preceito sanitário, o que contribuiu para o surgimento de teorias e pânico, como a ideia de esquadrões ou de *serial killers*. Havia casos, em que homossexuais se relacionavam com *michês* (prostituição masculina) e acabam sendo mortos por eles, e não somente para roubá-los, mas para destruir o objeto de sua prostituição, ou seja, por preconceito. “A rotulação do homossexual como disseminador da Aids pode ter contribuído para anular os sentimentos de culpa e, portanto, o último bloqueio ao crime. Ao invés de culpado, o assassino se vê como agente de uma justiça divina” (VENCIGUERRA & MAIA, 1988: 9)

Desta forma, esses novos motivos (como se houvesse) para violentar LGBTIA+, como a própria ideia de uma “peste gay” e a morte de milhares de homossexuais pelo mundo, fez também como que o próprio movimento passasse a se articular de maneira diferente a década anterior, exemplo disso seria a criação de ONG’s e esse diálogo com o Estado que se fortificaria na década de 1990 e se consolidaria nos anos 2000. Mesmo que a ditadura tenha acabado, o Estado continuava a agir de forma violenta contra essa parcela da sociedade, na falta de punição aos assassinos, em exclusão de pessoas de locais públicos ou em ações policiais que levavam travestis, por exemplo, para a cadeia com a desculpa de crime de contágio.

Assim, a década de 1980 mesmo com esses “fatores novos”, terminaria muito parecida com a de 1970 em relação a violência, já que ela não diminuiu com o fim da ditadura, pelo contrário. Agora

²⁹⁴ Referência ao filme *Temporada de Caça*, lançado em 1988 sob a direção de Rita Moreira. Gravado em câmera VHS, o filme trata da onda de assassinatos de homossexuais que assolava São Paulo e Rio de Janeiro na década de 1980.

o Estado além de violentar também em alguns casos (com prisões, expulsões e proibições), respaldava a sociedade, dando a ela o direito de matar, fazendo com que o movimento continuasse se articulando em busca de um direito básico a todo cidadão brasileiro, a vida.

De uma certa institucionalização – O diálogo com o Estado (1990-2016)

A conjuntura dos anos 1980 possibilitou algumas questões que também se tornariam novidade na década posterior, a exemplo de ações institucionalizadas no diálogo com o Estado. Porém, o que ainda permanece, é a violência tanto da sociedade quanto daquelas oriundas do Estado, mesmo em um período de construções de políticas públicas e acesso a direitos por parte dessa população. Entendemos aqui, que a violência do Estado se encontra tanto na exclusão de LGBTIA+ de algumas de suas estruturas, quanto na falta de punição ao crime de ódio, tratado muitas vezes como homicídio somente.

Compreendemos, que a partir dos anos 1990 (ampliando-se a partir dos anos 2000), o Estado busca normatizar as práticas da população LGBTIA+, quando não, higienizá-las. Mesmo havendo avanço nos direitos a essa comunidade. Da mesma forma, que tal diálogo com o Estado manteve ainda a tensão existente no movimento. Mas de que maneira o Estado estaria fazendo isso? Exemplos, como o casamento e adoção de crianças por casais homoafetivos²⁹⁵ servem para entendermos tais normatizações. Não se trata de desmerecer tais direitos como um avanço na luta do movimento LGBTIA+ no Brasil. Todavia, esse caráter existe. Aonde?

Citamos aqui, a ideia de homoafetividade, que exclui noções de desejo e eroticidade, desvinculando qualquer ideia de promiscuidade. Ao mesmo tempo, que excluí sujeitos que não vêm o casamento e a adoção como uma possibilidade. Nesse sentido, outras estruturas familiares não se encaixariam nesses direitos. Além disso, acabam se aproximando da heteronormatividade, padronizando tais sujeitos para que sejam “aceitos” pela sociedade.

Essa homonormatividade é muito parecida com os discursos médicos do início do século XX no Brasil, que hierarquizava formas de vivenciar as sexualidades não-hegemônicas, como o sujeito muito efeminado em relação ao sujeito “entendido”, aquele que não “dá pinta”, ou seja, não tem

295 A possibilidade de reconhecimento do casamento civil entre pessoas do mesmo sexo, se dá a partir do julgamento de um recurso especial pela Quarta Turma do Superior Tribunal de Justiça (STJ), em 25 de outubro de 2011. Pouco antes, em maio daquele ano, o Supremo Tribunal Federal (STF), ao julgar duas ações constitucionais, havia decidido que as uniões estáveis de pessoas do mesmo sexo deveriam ter o mesmo tratamento legal dado àquelas formadas por heteroafetivos. Em maio de 2013, o Conselho Nacional de Justiça publicou a Resolução 175, que regulamenta a celebração de casamento civil e a conversão da união estável em casamento entre pessoas do mesmo sexo. Cf. A ATUAÇÃO do STJ na garantia dos direitos das pessoas homoafetivas. **Superior Tribunal de Justiça**. 03/06/2018. Disponível em: https://www.stj.jus.br/sites/portalp/Paginas/Comunicacao/Noticias-antigas/2018/2018-06-03_06-55_A-atuacao-do-STJ-na-garantia-dos-direitos-das-pessoas-homoafetivas.aspx. Acesso: 27/03/2023.

“traços femininos”. No que tange a violência, o início da década de 1990 e dos anos 2000 não foi diferente das décadas anteriores.

Já a perseguição a população LGBTIA+ se manteve, bem como, a truculência em alguns casos de assassinatos. Como o de Aparício Basílio, de 56 anos em 1992, encontrado morto com 97 facadas em São Paulo (ARRUDA, 2001: 279). Ou o de Edson Neris da Silva, de 35 anos em 2000, assassinado a golpes por dezoito jovens *skinheads*²⁹⁶. O que não mudou também, foi a violência oriunda de outros setores da sociedade como a igreja católica e a grande imprensa. Em 2001, por exemplo, quando o projeto que garantiria direito de herança e previdência a casais do mesmo sexo, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) enviou a todos os 513 deputados uma carta que apontava para o “perigo” de uniões “antinaturais”. (ARRUDA, 2001: 108).

A luta do movimento LGBTIA+ no Brasil acompanha o período e a conjuntura na qual está inserido, como a busca por uma liberdade do corpo/prazer no período da ditadura militar ou o combate ao estigma da Aids na década de 1980, como na sua institucionalização entre 1990 e 2000, e as ações hoje em dia nas redes sociais/internet. Entretanto, a violência encontra-se sempre como um pano de fundo. Como essas práticas de exclusão se mantiveram, o movimento se viu também com a necessidade de mudar suas ações, na tentativa de romper com essa violência. Uma dessas mudanças pode ser notada a partir dos anos 2000, em que os encontros nacionais LGBTIA+ saem da instância “movimentalista, com o protagonismo do movimento social, passando a compor a agenda legislativa e executiva, onde outros atores e instituições serão protagonistas (SANTOS, 2018: 65). O diálogo com o Estado não só se torna maior, como tomam para si, causas até então pertencentes as discussões do movimento.

O que gostaríamos de destacar, é que os anos 2000, após a eleição de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010), será marcado pela institucionalização do movimento, ou seja, o movimento passa agora a ter o reconhecimento estatal e políticas direcionadas a população LGBTIA+, o que irá criar uma certa tensão dentro do próprio movimento, já que alguns viam o Estado como responsável por essa exclusão social e que não deveria partir dele as escolhas que essa comunidade iria tomar. Nesse sentido, os anos 2000 se caracteriza pelas diferenças na atuação do movimento em relação aos anos anteriores, justamente por essa institucionalização das organizações e profissionalização de lideranças, levando alguns sujeitos indagarem até que ponto esse dialogo possibilita a representação política (FACCHINI, 2020: 50).

De um certo governo LGBTfóbico – Bolsonaro e seu ódio aos LGBTIA+

²⁹⁶ Conhecidos como “cabeças raspadas”, esse grupo, se autodenominava “Carecas do ABC”, que pregava o ódio contra negros, nordestinos, LGBTIA+, entre outros grupos vulneráveis e vítimas de discriminação e preconceito.

A contemporaneidade vivencia representações e práticas que ocupam lugares antes não imaginados, a exemplo do campo virtual que se tornou lugar de construção de saber e de relações políticas, bem como, de resistência. Nesse sentido, o acesso à internet, sobretudo as redes sociais, alargou o tabuleiro político (FACCHINI, 2020: 34). Embora, isso também tenha um impacto negativo, que pode ser compreendido no período de candidatura à presidência de Jair Messias Bolsonaro em 2018, marcado pela polarização política, que deu espaço a discussões que ultrapassavam o plano do cotidiano, “das relações de trabalho, nas escolas e universidades, dando lugar para a vivência comunitária da fé, para o *Whatsapp* da família” (FACHINNI, 2020: 35).

Bolsonaro foi eleito com discursos tais como: “O filho começa a ficar assim meio gayzinho, leva um coro ele muda o comportamento dele. Tá certo? Já ouvi de alguns aqui, olha, ainda bem que levei umas palmadas, meu pai me ensinou a ser homem” (CIPRIANI, 2018)²⁹⁷; e, “Não vou combater nem discriminar, mas, se eu ver dois homens se beijando na rua, vou bater” (CIPRIANI, 2018)²⁹⁸; “Para mim é a morte. Digo mais: prefiro que morra num acidente do que apareça com um bigodudo por aí. Para mim ele vai ter morrido mesmo”²⁹⁹ (CARTA CAPITAL, 2018).

Tais falas sustentam não somente o preconceito do ex-presidente do Brasil, como reitera um discurso que historicamente só excluiu a população LGBTIA+. Não se trata de afirmar que o governo matou ou mandou matar essa população, mas, que esses discursos pelo lugar ocupado por Bolsonaro, acaba por legitimar a violência contra essa parcela da sociedade no Brasil, tanto que há um aumento dessa violência justamente no ano de sua campanha eleitoral. Além disso, perpetua ideias ultrapassadas, que associam a homossexualidade a lugares de consumo de droga e promiscuidade, associando, por exemplo, a adoção de casais homossexuais como algo negativo para a criança, sendo que, para ele, “90% desses meninos adotados [por um casal gay] vão ser homossexuais e vão ser garotos de programa com toda certeza” (CARTA CAPITAL, 2018)³⁰⁰; afirmando ainda, não haver homofobia no Brasil, já que: a maioria dos que morrem, 90% dos homossexuais que morrem, morre em locais de consumo de drogas, em local de prostituição, ou executado pelo próprio parceiro” (CARTA CAPITAL, 2018)³⁰¹.

²⁹⁷ Em programa da TV câmara em novembro de 2010.

²⁹⁸ Em entrevista sobre uma foto do ex-presidente FHC ter posado em foto com a bandeira gay e defendido a união civil, em maio de 2002.

²⁹⁹ Em entrevista à revista *Playboy*.

³⁰⁰ A afirmação, em vídeo antigo sem data, foi reproduzida durante uma entrevista de Bolsonaro no programa *Agora é tarde*, da Band, em 2012. Questionado pelo apresentador Danilo Gentili sobre a fonte daquele dado, o deputado diz não ter “base nenhuma”. “É indiferente”, afirma, sugerindo ser uma “tendência” que filhos de casais homossexuais sejam também homossexuais.

³⁰¹ Em entrevista à minissérie documentário *Out there*, exibida pela emissora britânica *BBC*, Bolsonaro disse ao apresentar Stephen Fry que “a sociedade brasileira não gosta de homossexual”. “Nós não perseguimos. [...] Não gostar não é a mesma coisa que odiar. Você não gosta dos talibãs.” Gay assumido, Fry descreveu o encontro como “um dos mais estranhos e sinistros” de sua vida.

Essa mistura de moralismo religioso e discurso médico, na busca de combater esses sujeitos em nome da moral e dos bons costumes, vai franquear a violência contra LGBTIA+ no Brasil, a exemplos de casos em que: “após matar homossexual, suspeito teria gritado 'viva Bolsonaro” (NOTÍCIAS AO MINUTO, 2018), ou casos de espancamentos com gritos de “Aqui é Bolsonaro” (BRASIL EL PAIS, 2018). Para se ter uma noção, a Agência Pública em parceria com a Open Knowledge Brasil, ao realizar uma pesquisa sobre essas violências, constatou um total de 50 agressões no mês de outubro de 2018, além de registros em 18 estados e no Distrito Federal (REVISTA EXAME, 2018).

O que devemos destacar aqui, é o fato de que tais práticas não devem ser silenciadas, nem tratadas como algo corriqueiro, que não é fruto de discursos historicamente construídos e que hoje ocupam o imaginário da população brasileira e de parte de seus representantes políticos. É justamente esses discursos e a violência legitimada por eles, que constituem a nossa problemática e ampara a justificativa teórica deste trabalho/pesquisa. Além disso, práticas institucionais também mostram quais foram a tendência do governo em relação a tais questões, a exemplo da Medida Provisória n.º 870/19 assinada pelo presidente Jair Bolsonaro, da qual retira a população LGBTQIA+ das diretrizes destinadas à promoção dos Direitos Humanos. Essa medida explicita as mudanças na estrutura dos ministérios, incluindo o novo Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, comandado pela pastora Damares Alves (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 2019).

Nesses discursos proliferados por Bolsonaro (antes e depois de sua eleição à presidência), por seus eleitores e por outros representantes políticos, duas ideias se destacam e são constantemente reforçadas: “doutrinação” e “ideologia”. Essas pessoas acreditam, por exemplo, que as causas LGBTIA+ buscam doutrinar crianças ensinando que o correto é vivenciar práticas não cisheterossexuais, desviando-as do “correto”, do que “deus criou”, do “homem e mulher”. Embora, cisheterossexualidade, não seja vista como uma imposição.

Nessa conjuntura uma onda conservadora se instala no Brasil a partir da vitória de Dilma Rousseff em 2014 e sua retirada por meio de um golpe político disfarçado de impeachment³⁰², com a presença de uma bancada religiosa tanto na câmara dos deputados quanto no senado, chegando a eleição de Bolsonaro que respaldaria tudo aquilo que havia de pensamento preconceituoso no país, levando a constituição de um Estado que não dialoga com o movimento LGBTIA+, não discute questões voltadas a essa comunidade, e sim, combate tais sujeitos por meio de retirada de direitos e discursos LGBTFóbicos.

³⁰² Após seis anos de sua saída da presidência, e dois anos de sua condenação, o processo contra Dilma foi extinguido, por falta de provas. Cf. SAMPAIO, Cristiane. Após dois anos de condenação, TRF-2 extingue ação contra Dilma por pedaladas fiscais. **Brasil de fato**. 28/03/2022. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/03/28/apos-dois-anos-de-condenacao-trf-2-extingue-acao-contra-dilma-por-pedaladas-fiscais>. Acesso: 18/04/2023.

Deste modo, entendemos que desde o surgimento do movimento LGBTIA+ no Brasil, até os dias de hoje, Estado e violência sempre andaram juntos direta ou indiretamente, porém, a tese que levantamos aqui é o fato de que após a ditadura militar no país, marcada por uma violência intensa no campo dos costumes, acreditava-se que o Estado não iria mais combater a população LGBTIA+, haja vista esse período de diálogo e institucionalização do movimento, por exemplo.

Porém, o que vemos, é que além da democracia não chegar a esses sujeitos, a eleição de Bolsonaro a presidência trouxe à tona discursos e práticas que se assemelham àquelas vivenciadas na ditadura, reiterando e franqueando a violência contra a população LGBTIA+. As ações do movimento se modificam, mas, a violência ainda permanece, já que a sociedade não deixou também de ser lgbtfóbica com o fim do regime militar no país, mostrando que não há luto pelas vidas LGBTIA+ ceifadas historicamente nesse país.

Referências

APOIADORES de Bolsonaro realizaram 50 agressões no início de outubro. **Revista Exame**, 11 de outubro de 2018. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/brasil/apoiadores-de-bolsonaro-realizaram-pelo-menos-50-ataques-em-todo-o-pais/>. Acesso: 08/01/2019.

APÓS Matar homossexual suspeito teria gritado viva Bolsonaro. **Notícias ao minuto**. 07/10/18. Disponível em: <https://www.noticiasao minuto.com.br/justica/662434/apos-matar-homossexual-suspeito-teria-gritado-viva-bolsonaro>. Acesso: 08/01/2019.

ARRUDA, Roldão. **Dias de ira**: uma história verídica de assassinatos autorizados. São Paulo: Globo, 2001.

BOLETIM Triângulo Rosa. Janeiro de 1986. Disponível no **Arquivo Edgard Leuenroth** – Unicamp. Consulta em agosto de 2012.

BOLSONARO em 25 frases polêmicas. **Carta Capital**, 29 de outubro de 2018. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-em-25-frases-polemicas/>. Acesso: 08/01/2019.

CÂMARA, Cristina. Pecado, doença e direitos: a atualidade da agenda política do grupo Triângulo Rosa. In. GREEN, James. N.; QUINALHA, Renan; CAETENO, Márcio; FERNANDES, Marisa (org). **História do Movimento LGBT no Brasil**. São Paulo: Alameda, 2018. pp. 193-209.

CIPRIANI, Juliana. **Jornal do Estado de Minas**. 10 frases polêmicas de Bolsonaro que o deputado considerou brincadeiras. 2018. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2018/04/14/interna_politica,951685/10-frases-polemicas-de-bolsonaro-que-o-deputado-consideroubrincadeira.shtml. Acesso: 08/01/2019.

CRUZ, Rodrigo. Do protesto de rua à política institucional: a causa homossexual nas eleições de 1982. In. GREEN, James. N.; QUINALHA, Renan; CAETENO, Márcio; FERNANDES, Marisa (org). **História do Movimento LGBT no Brasil**. São Paulo: Alameda, 2018. pp. 255- 277.

ENDSJØ, Dag Øistein. **Sexo e Religião**: do baile de virgens ao sexo sagrado homossexual. São Paulo: Geração Editorial, 2014.

FACCHINI, Regina. **Sopa de letrinhas?** Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FACCHINI, Regina. De homossexuais a LGBTQIAP+: sujeitos políticos, saberes, mudanças e enquadramentos. In: FACCHINI, Regina & FRANÇA, Isadora Lins. (org.) **Direitos em disputa: LGBTI+**, poder e diferença no Brasil contemporâneo. Campinas – SP: editora da Unicamp, 2020, pp. 31-70.

GREEN, James. N.; QUINALHA, Renan; CAETENO, Márcio; FERNANDES, Marisa (org). **História do Movimento LGBT no Brasil**. São Paulo: Alameda, 2018.

GUIMARÃES, Agildo. Aviso importante para entendidos. **Gente gay**. 1976, p. 3. Disponível no Arquivo Edgard Leuenroth – Unicamp. Consulta em agosto de 2012.

LIMA, Marcus. Antônio Assis. Breve histórico da imprensa homossexual no Brasil. **Biblioteca online de ciências e computação**, 2001. Disponível em: <http://bocc.ufp.pt/pag/lima-marcus-assis-IMPrensa-HOMOSSEXUAL-BRASIL.pdf>. Acesso: 20/02/2023.

MARIUSSO, Victor Hugo da Silva Gomes. **Lampião da Esquina**: homossexualidade e violência no Brasil (1978-1981). Dissertação (Mestrado em História) da Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/16505>. Acesso: 04/05/2023.

MORTE, ameaças e intimidação: o discurso de Bolsonaro inflama radicais. **Brasil El Pais**. 10/09/2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/09/politica/1539112288_960840.html. Acesso: 08/01/2019.

MP Assinada por Bolsonaro retira população LGBT das diretrizes dos direitos humanos. **Diário de Pernambuco**. 02/01/2019. Disponível em: http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/politica/2019/01/02/interna_politica,772675/mp-assinada-por-bolsonaro-retira-populacao-lgbt-das-diretrizes-dos-dir.shtml. Acesso:01/02/2019.

SIMÕES, Júlio Assis; FACCHINI, Regina. **Na trilha do arco-íris**: do movimento homossexual ao LGBT. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo. 2009.

PEREIRA, Carlos Alberto Messeder. O direito de curar: homossexualidade e medicina legal no Brasil dos anos 30. In: HERSCHMANN, Micael M. & PEREIRA, Carlos Alberto Messeder Pereira. (Orgs.). **A invenção do Brasil moderno**: medicina, educação e engenharia nos anos 20-30. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 88-129.

POR QUE se é homossexual? **Revista Entender**. 24 de julho de 1977. Disponível no Arquivo Edgard Leuenroth – Unicamp. Consulta em agosto de 2012.

SANTOS, Luiz Felipe Souza. **História do movimento LGBT brasileiro**: interpretações sobre as dinâmicas da interação entre o movimento social e o estado. Monografia (Curso de Administração Pública) da Universidade Federal de Lavras, Lavras–MG, 2018. Disponível em: <http://repositorio.ufla.br/jspui/handle/1/39422>. Acesso: 18/07/2022.

SOLIVA, Thiago Barcelos. A Confraria gay: um estudo sobre a trajetória da Turma OK. In. GREEN, James. N.; QUINALHA, Renan; CAETENO, Márcio; FERNANDES, Marisa (org). **História do Movimento LGBT no Brasil**. São Paulo: Alameda, 2018. pp. 121-135.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso**: A homossexualidade no Brasil da colônia à atualidade. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

VENCIGUERRA, Márcio & MAIA, Maurício. **O Pecado de Adão**: crimes homossexuais no eixo Rio-São Paulo. São Paulo: Ícone, 1988.

Os impactos da Ditadura no Brasil: o Movimento Estudantil em meio a política goiana

*Eduarda Sousa Fideles*³⁰³

Introdução

Esse artigo busca abordar algumas das análises desenvolvidas na escrita da minha dissertação de mestrado que está em andamento. Tendo como objetivo evidenciar o período da Ditadura Civil-Militar, compreendendo os aspectos que levaram ao golpe de estado. Logo, evidenciar de forma sucinta os aspectos que marcaram esse período ditatorial no estado de Goiás, respectivamente em Goiânia, com destaque a história do movimento estudantil e, por último, analisar a atuação dos estudantes do Colégio Integral Lyceu de Goiânia, o Colégio Estadual Pedro Gomes, e os jovens universitários da Universidade Federal de Goiás (UFG) nesses movimentos de resistência a esse período ditatorial, e as pautas que levaram esses estudantes a realização dos protestos.

A Ditadura Civil-Militar foi um período dividido em três etapas, sendo a primeira de 1964 até 1968, onde deu início ao golpe de estado e uma intensa atividade repressiva com o governo do Marechal Humberto de Alencar Castelo Branco. Em seguida, começa a segunda fase que ocorre de 1968 à 1974, tendo como presidente da República o general Emílio Garrastazu Médici, foi um período marcado pelos “anos de chumbo”. Por último, a terceira fase que vai de 1974 até 1985, inicia-se com o general Ernesto Geisel como presidente, no qual, era sucessor de Emílio Médici, depois o general João Baptista de Figueiredo assume a presidência do Brasil, no ano de 1979, sendo um período marcado por revogações e a promulgação da Lei da Anistia.

Ao pensar o ano de 1964 e os seus desafios para a história do século XX, evidencia que foi uma época marcada pelo processo de institucionalização frente aos debates da história do tempo presente. No qual, ao mesmo tempo que foi um período de repressão política, também houve movimentos de resistência das ligas camponesas, da luta armada, dos estudantes e dos operários no combate ao fim da Ditadura Civil-Militar no Brasil.

³⁰³ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Federal de Goiás (PPGH/UFG). Graduada no curso de Licenciatura em História pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás (IFG)- Câmpus Goiânia. Orientadora: Profa. Dra. Sônia Maria de Magalhães. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Email: eduardafideles01@gmail.com

Desde o ano de 1968 o movimento estudantil em Goiás, já vinha denunciando as restrições na liberdade de sua organização e reivindicava melhores condições de ensino, quando atingiu o seu ápice em luta contra o autoritarismo e a violência do governo. Esse movimento estudantil surgiu, nesse período, como uma grande alternativa no cenário brasileiro, impondo-se como força política organizada, pronta a discutir questões gerais de âmbito nacional, procurando interferir nos rumos da política. Conforme Geisel Pereira (2015), ao discorrer sobre esse período em Goiânia, deve-se colocar em evidência os grupos estudantis que tinham bastante destaque, a partir de mobilizações estudantil sobre as questões sócias, políticas, educacionais e econômicas.

Brasil em tempos de ditadura

Conforme Maria Paula Araujo, Izabel Silva e Desirree Santos (2013), diante dos anos que antecederam o golpe civil-militar de 1964, pode-se evidenciar que foram anos de grande efervescência cultural e política, com a renúncia do presidente Jânio Quadros, seu vice, João Goulart, foi alcançado à presidência da República, porém, os dois representavam partidos políticos opostos.

Ao assumir a presidência em 1961, Jango, contribuiu para o processo de privatização das instituições e o desenvolvimento de instituições de pequeno porte, e a preparação de indivíduos para trabalhar na economia brasileira, além das reformas administrativa e fiscal. Nesse programa de reformas faziam parte as políticas nacionalistas, como o controle sobre o capital estrangeiro e o monopólio de setores estratégicos da economia, no qual os grupos políticos nacionalistas e de esquerda constituíram uma frente de luta pelas reformas de base. Os segmentos políticos e sociais que faziam parte desta liga eram:

as Ligas Camponesas, o Partido Comunista Brasileiro (PCB), o bloco parlamentar autodenominado Frente Parlamentar Nacionalista (FPN), o movimento sindical representado pelo Comando Geral dos Trabalhadores (CGT), organizações de subalternos das Forças Armadas como sargentos da Aeronáutica, do Exército e marinheiros e fuzileiros da Marinha, e os estudantes representados pela União Nacional dos Estudantes (UNE) (ARAÚJO; SILVA; SANTOS, 2013, p. 12).

Esse período foi marcado por uma intensa politização da sociedade, no qual, os debates e confrontos estabeleceu uma ampla participação da sociedade contemporânea na discussão pública de propostas de reformas e mudanças no país. Uma época de muita atividade política e de amplo desenvolvimento em vários aspectos e fatores sociais e econômicos. Mas com o golpe de estado, João Goulart foi deposto da presidência brasileira, e quem assume a presidência é Castelo Branco, governando até o início do ano de 1967.

Para tanto, antes de explicitar a respeito da Ditadura Civil-Militar em 1964 é necessário pensar o ano de 1962 como o período do “marco zero” das efetivas preocupações norte-americanas com o denominado “comunismo” no território brasileiro. De acordo com Marcos Napolitano (2014), desde o ano de 1959, os Estados Unidos estavam de olho no processo social e político do Brasil, onde o ambiente político interno se deteriorava de vez, contando apenas com um elemento novo da rebelião militar pró e contra as reformas e o governo, com destaque nas forças da geopolítica internacional que também fechava o cerco contra o governo brasileiro.

Mas em 1º de abril de 1964 no Brasil, a rebelião militar se ampliou, enquanto a esquerda esperava uma ordem para reagir, que nunca viria. Esse momento acabou se transformando em um golpe de Estado, um golpe que não estava apenas entre os soldados rebelados ou dos tanques de guerra, mas das instituições que deveriam preservar a legalidade institucional, pois, “o golpe de 1964 não foi apenas contra o governo, mas foi contra um regime, contra uma elite em formação, contra um projeto de sociedade, ainda que este fosse politicamente vago” (NAPOLITANO, 2014, p. 26).

Esse movimento de 1964 representava uma reação ao quadro de crise de hegemonia do Estado brasileiro, sobretudo, em relação as reformas políticas e administrativas do país. José Wellington Germano (1993) afirma que, a intervenção das Forças Armadas apresenta um significado de contestação da própria dominação burguesa, na forma que se colocava como incapaz em que os limites do regime instituído em moldes liberais em 1946 poderiam preservar as relações essenciais capitalistas implementado no Brasil.

No Brasil, a partir de 1964, o Estado caracteriza-se pelo elevado grau de autoritarismo e violência além disso, pela manutenção de uma aparência democrática – representativa, uma vez que o Congresso não foi fechado definitivamente (embora tenha sido mutilado) e o judiciário continuou a funcionar, ainda que como apêndice do Executivo (GERMANO, 1993, p. 55 apud CRUZ, 2013, p. 32).

Esse autoritarismo insere-se pela oportunidade de sufocar e controlar os setores da sociedade civil, com o intuito de intervir em sindicatos, fechar as instituições representativas de estudantes e eliminar os partidos políticos. Além disso, a ditadura foi um período marcado por perseguições, assassinatos, torturas, censuras levando a sociedade brasileira ao esquecimento e silenciamento do que presenciaram, sentiram e vivenciaram.

Assim, em seguida quem assume a presidência por apenas um ano foi o general Arthur da Costa e Silva, sendo afastado por problemas de saúde. Então, Emílio Médici é empossado na presidência, em 1968. Por ter sido um período marcado por repressões políticas, houve nesse mesmo ano de 1968 até a década de 1970, uma época conhecida como “os anos de chumbo”, que tinha a participação dos militantes de esquerda com o objetivo de realizar protestos e manifestações, sendo

considerado o ano mais sóbrio no período do regime militar, ou seja, uma época em que os militantes não tiveram medo de se posicionarem em favor dos seus direitos dentro da sociedade brasileira.

Esse regime ditatorial foi caracterizado por vários Atos Institucionais (AIs), sendo que o AI-5 foi o que mais teve ênfase na sociedade devido ao período dos anos de chumbo, esse ato foi criado no ano de 1968 e caracteriza-se por ter atingido os direitos dos civis e dos políticos. De acordo com Maria Helena Alves (2005), o AI-5 ampliou o uso do Aparato Repressivo do Estado de Segurança Nacional e restringiu a ação do Judiciário, com isso, podiam-se efetuar sem acusação formal e sem mandato, ligado diretamente com as restrições ao Judiciário, impedindo advogados e outros que defendiam os presos políticos de aplicar as garantias legais, não podendo evitar abusos de poder e a tortura dos presos políticos. Houve cassações de mandatos, suspensão dos direitos políticos de vereadores e deputados, e a demissão de funcionários públicos no período da Ditadura Civil- Militar. Porém, devido a posse do presidente Ernesto Geisel, no ano de 1974, este revogou o AI-5, agora tendo o objetivo de colocar fim na censura prévia.

Logo após, quem assume a presidência do Brasil no ano de 1979, João Baptista Figueiredo, sendo que em seu governo teve a atitude de abolir o bipartidarismo e implementar a anistia política a partir da Lei nº 6. 683, em agosto de 1979. Eleandro Rosa (2020) afirma que, essa lei tinha a finalidade dos crimes políticos serem esquecidos e o crime dos sujeitos que perseguiram, torturaram e cometeram assassinato fosse perdoados. Além do mais, após essa lei muitos exilados retornaram ao território brasileiro e se juntaram para a luta contra a Ditadura Civil-Militar. Para Flávia Schilling,

se o exílio é estar com as malas prontas o tempo todo, (...) a clandestinidade é a tua morte social, é uma situação que até hoje eu não gosto de lembrar, porque você não vive socialmente, é um tempo em branco, um espaço vazio. É de uma inutilidade, de uma brutalidade (...). A clandestinidade realmente é um momento terrível, por que você não faz nada, você só se esconde, você não existe (p. 25).³⁰⁴

Com esse depoimento percebemos que a vida no exílio fez parte das trajetórias de lideranças partidárias e políticas do pré-1964, no qual, militares da luta armada, artistas, intelectuais, lideranças partidárias de esquerda tiveram que sair do Brasil devido as perseguições políticas. Pois, “o afastamento forçado do país e as angústias do exílio marcaram a vida dessas pessoas. Alguns morreram sem poder retornar ao país. Outros não suportaram essas dificuldades, ocorrendo inclusive casos de suicídios de brasileiros que viviam nessa situação (ARAÚJO; SILVA; SANTOS, 2013, p. 25).

³⁰⁴ Depoimento de Flávia Schilling. In: ARAÚJO, Maria Paula; SILVA, Izabel Pimentel da; SANTOS, Desirree dos Reis. Ditadura Militar e Democracia no Brasil: História, Imagem e Testemunho. 1. ed. – Rio de Janeiro; Ponteio, 2013.

O regime militar: A conjuntura política goiana

Desde o ano de 1958 os antecedentes do golpe civil-militar estavam sendo construídos, quando foi criada a Escola Superior de Guerra (ESG), com o intuito de barrar a invasão comunistas e retirar os focos nacionalista de políticos populistas, estudantes, intelectuais, trabalhadores e artistas, sendo todos esses chamados de subversivos e comunistas. Pois essa Escola Superior de Guerra (ESG), “foi construída com a supervisão dos EUA, que tinha interesse na economia brasileira e precisava que o modelo econômico brasileiro servisse de molde para a internacionalização da economia e que o Brasil abrisse as portas para a política neoliberal” (PEREIRA, 2015, p. 46).

A partir da renúncia de Jânio Quadros, em 1961, instalou-se uma crise de angústia entre a população brasileira, visto que, as forças armadas divulgaram um manifesto contra a posse do Vice-presidente João Goulart, “conhecido como Jango, apoiados por um pequeno grupo de radicais das forças armadas que trataram de vetar a posse constitucional do legitimamente eleito e contaram com as bênçãos de setores totalitários” (PEREIRA, 2015, p. 46).

João Goulart sofreu o golpe de estado mesmo antes mesmo de assumir o cargo de presidente da República do Brasil. Com esse acontecimento, Mauro Borges, decide ingressar no movimento ao lado da Democracia e da lei na campanha da legalidade, com o objetivo de lutar pela posse de Jango. Em 31 de janeiro de 1964, Mauro Borges é empossado como governador do estado de Goiás pelo Partido Social Democrático (PSD), usando como lema o desenvolvimentismo e o nacionalismo. Assim,

A ascensão de Mauro Borges, de fato, expressou para o Estado de Goiás a possibilidade de renovação, de mudanças de mentalidade em um Estado, que desde sua fundação, o cenário predominante era centrado no modelo tradicional de dominação - fruto da herança do colonialismo lusitano. Uma sociedade oligárquica, clientelista, que impunha uma prática política e uma cultura, mediadas pela inserção das camadas populares, por meio do clientelismo, da política populista, da ocupação da esfera pública pelas elites dominantes (BORGES, 2006, p. 4 *apud* CRUZ, 2013, p. 38)

A partir dessa citação, podemos evidenciar o papel de Mauro Borges dentro da política goiana, no qual, o caráter intervencionista de sua gestão se expressava também em setores do movimento estudantil e nas camadas populares. Logo, no ano de 1964, quando Mauro Borges ficou sabendo do golpe civil-militar no Brasil, e que em breve poderia causar grandes desdobramentos na capital goiana, explicitou, “peço para que se mantenham calmos, que aguardemos as decisões do Congresso e dos responsáveis pela manutenção da paz social, pois da atitude deles, dependerá a nossa palavra de ordem” (DIÁRIO DO OESTE, 1961, p. 8).

Mauro Borges, foi um importante governador em relação a luta dos posseiros contra a grilagem da terra e também a atuação dos movimentos estudantes no início de 1960, um período em que os estudantes militantes poderiam intervir na sociedade goiana, a partir dos seus posicionamentos políticos. Mas com o golpe civil-militar foram silenciados e reprimidos por um regime que perseguia os militantes de esquerda retirando o seu direito de se posicionar como sujeitos pertencentes a uma sociedade com direitos e deveres. Além disso,

Mauro Borges já vinha sofrendo a oposição de alguns setores no seu partido ao tentar implantar um modelo de governo com uma administração planejada e com base em ideias “progressistas” destacando como uma das principais ações do governo os problemas agrários, o que degradou um grupo de grandes proprietários de terras do PSD, e a participação de Mauro Borges na FLN e os princípios desta não agradaram muito esse grupo conservador deste partido. (BORBA, 2012, p. 5).

Assim, devido as oposições contra esse governo mencionadas acima, teve outros os aspectos que marcaram a efetivação da intervenção federal em Goiás, é que acusavam o governador Mauro Borges, de concentrar elementos armados, a requisição de armas e aliciamento. Além disso, era conhecido como um agitador relacionado aos comunistas, partindo dessa exposição contra esse governado, os militares justificavam a intervenção no estado de Goiás, assim, caracterizando uma ameaça à integridade nacional.

Porém, depois de todo esse discurso de apoio a esquerda goiana e aos movimentos de oposição, David Maciel (2014) evidencia que, Mauro Borges passou a apoiar o golpe civil-militar em 1964, além de ter iniciado a repressão política que se abateu sobre a esquerda goiana, mas não faltou quem apoiasse esse governador diante das manobras da oposição para sua deposição.

Conforme Paulo Prado (2013), o governador Mauro Borges foi retirado do cenário político estadual, sendo substituído por outras forças que nessa época assumiram cargos no Estado de Goiás. Diante desse cenário político quem assumiu no ano de 1965, o governo de Goiás, foi Otávio Lage, sendo eleito pelo Partido Social Progressista (PSP), Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) e a União Democrática nacional (UDN).

De acordo com Gil César Paula (2009), Otávio Lage foi um governador que apoiou a repressão política contra os estudantes e jovens universitário neste período, tendo como intuito paralisar as atitudes militantes desses estudantes, trazendo os mesmos para os seus partidos políticos. Percebe-se que foi um governador que apoiava a atuação dos militares e a sua a proliferação em todos os campos do estado, com atos repressivos.

Na Ditadura Civil-Militar em Goiás, respectivamente, na capital de Goiânia, os estudantes usaram alguns meios para denunciar as atrocidades cometidas por esse regime autoritário, como passeatas, protestos e as pichações, e quando eram barrados por realizarem as manifestações, usavam

os cartazes e os panfletos que foram confeccionados por eles mesmo, evidenciando o seu posicionamento frente a ditadura. Pois, “em 1964, quando no golpe militar, todos os estudantes que compunham a diretoria da União Goiana dos Estudantes Secundários foram perseguidos, o que levou ao abandono da sua sede (...)” (ARQUIVOS REVELADOS, 2016, p. 563).

Diante disso, a posição ocupada pelas grandes cidades urbanas, particularmente Goiânia, que progressivamente tornou-se a sede da esquerda goiana, o que acaba justificando por sua própria importância como a principal cidade do estado de Goiás e centro de atração populacional. Porém, “com exceção dos militantes do movimento de trabalhadores rurais, a enorme maioria dos militantes atuou em Goiânia” (MACIEL, 2014, p. 370).

Mesmo o movimento estudantil sofrendo muitas repressões e muitas dificuldades para a sua atuação em meio ao cenário político, conseguiu manter as suas atividades políticas. Maciel (2014) afirma que, os colégios Lyceu de Goiânia, Pedro Gomes e a Universidade Federal de Goiás (UFG) foram os principais espaços de luta dos secundaristas juntamente com os jovens universitários no período.

O legado do movimento estudantil e os impactos políticos

Para pensar a atuação do movimento estudantil no Brasil e, principalmente, em Goiás, é importante dar ênfase ao legado da União Nacional dos Estudantes (UNE), que nasceu na Casa do Estudante do Brasil, dia 11 de agosto de 1937, no qual, a fundadora dessa casa do estudante foi Anna Amélia Queiroz Carneiro de Mendonça. De acordo com Paula (2009), essa união deu continuidade a esses movimentos sociais que já eram realizados desde o Brasil colonial pelos universitários.

Sendo uma entidade de caráter democrático, precisou da autorização de Getúlio Vargas que era o presidente da época, para a sua efetivação. Sobretudo, a União Nacional dos Estudantes (UNE), instituiu-se a partir da luta dos estudantes, sendo que estes estavam a frente da sua criação e ampliação ao longo dos anos seguintes. Paula (2009) ainda explicita que, no decorrer dos anos de 1947 até 1950, está união era administrada pelos socialistas e se destacava na luta em defesa do patrimônio territorial e econômico do território brasileiro, em seguida, na década de 1960 foi marcada pela atuação da Igreja Católica dentro dos movimentos estudantis. Foi somente a partir do ano de 1964 que começa a ter uma hegemonia da esquerda dentro da União Nacional dos Estudantes (UNE).

Contudo, o movimento estudantil atingiu o seu ápice, em 1968, em seguida, acabou sofrendo uma ruptura por causa da repressão da ditadura, mesmo assim se manteve de pé. Neste período esses movimentos de rua aproximaram-se ainda mais da União Nacional dos Estudantes (UNE) e da União Brasileira dos Estudantes Secundários (UBES), que contribuía para o crescimento da conscientização

política brasileira. Pois os estudantes na capital goiana, no período ditatorial realizavam manifestações e protestos nas ruas em defesa da vida, da educação e dos seus direitos sociais e políticos, com isso, eram identificados como rebeldes, baderneiros e agitadores.

Ao pensarmos o movimento estudantil no estado de Goiás, especialmente, na capital goiana, é necessário dar ênfase a atuação dos estudantes que estudavam no Colégio Integral Lyceu de Goiânia, que antes era conhecido como Lyceu de Goiaz, por ter sido instalado na Cidade de Goiás, em 1847, pois somente no ano de 1938, que esse colégio foi instalado em Goiânia. Em seguida, o Colégio Estadual Pedro Gomes, fundado em 1947, na capital goiana e, por último, a Universidade Federal de Goiás (UFG), no qual, foi instituída em Goiânia dia 14 de dezembro de 1960, por meio da Lei nº 3.834-C. Partindo do exposto, houve em Goiânia uma concentração de estudantes nas ruas da capital, em forma de manifestações e protestos.

A preocupação de todos ontem a noite na cidade foi a anunciada passeata dos estudantes em sinal de protesto e ao mesmo tempo em solidariedade aos estudantes cariocas e paulistas (...). Entretanto por medida de segurança, um esquema policial foi posto à rua criando um ambiente de tensão no povo que não gosta muito de ver soldados com fuzis e baionetas desfilando fora de uma parada militar em dias apropriados (...). Surge o primeiro contingente militar em passo acelerado e os rapazes e moças se deslocaram em direção ao Liceu de Goiânia, onde novamente se concentraram (...) (FOLHA DE GOIAZ, 1966, p. 3).

Percebe-se que houve uma manifestação em sinal de protesto e também de solidariedade, havia uma inter-relação entre os movimentos estudantis de todos os estados brasileiros, um protestava e lutava pelas reivindicações dos outros e não apenas pelas suas inquietações políticas, sociais e educacionais. De acordo com o jornal *O Popular*, o então diretor do Colégio Professor Pedro Gomes baixou portaria, expulsando vinte quatro alunos dessa instituição escolar, “por considerar que são incorrigíveis, e que as ações por eles praticadas são muito graves, por isso que além de constituírem desrespeito as autoridades, tumultuaram a vida do estabelecimento” (O POPULAR, 1968, p. 3).

Em decorrência desse acontecimento no Colégio Pedro Gomes em Goiânia, os estudantes do Colégio Lyceu de Goiânia articularam assembleias, tendo como objetivo analisar o roteiro das manifestações que pretendem fazer no desfile de 7 de setembro de 1968 na capital. Sobretudo,

além dessas passeatas, várias outras manifestações estão sendo preparadas pelos secundaristas, que desta vez encontraram o apoio total dos universitários, segundo o presidente do grêmio Literário Félix de Bulhões, sobre as expulsões do Colégio Pedro Gomes, nada comentou aquele líder, apenas frisando que “contra nós do Lyceu nada poderão fazer, pois não depredamos nem estragamos nada dos prédios públicos (O POPULAR, 1968, p. 3).

Partindo dessa citação, é importante destacar o posicionamento de Carolina Abbadia Melo (2011), onde as ruas da capital passaram a representar um lugar simbólico, a partir da atuação dos estudantes e universitários, então rompendo com uma política concreta estabelecida pelos militares e governantes do estado. Logo, os universitários da Universidade Federal de Goiás (UFG), participou de forma ativa desses protestos em apoio total as estudantes desses dois respectivos colégios, estes estavam sempre reunidos nas manifestações. Tendo em vista que, as primeiras passeatas foram organizadas pelos jovens universitários, onde “(...) a passeata dos estudantes teve início na Faculdade de Direito da Universidade Federal de Goiás, seguindo pela Rua 20 até a Catedral Metropolitana e daí, pela Rua 10, até o prédio do Museu do Estado (FOLHA DE GOIAZ, 1966, p. 4). A finalidade era de reunir o máximo de estudantes insatisfeitos com o posicionamento do Estado, com isso, a opção dos movimentos estudantis eram utilizar as ruas como campo político de intervenções contra as ações do governo.

Então, no ano de 1979, houve a promulgação da Lei de Anistia, diante desse ocorrido, o movimento estudantil compostos pelos estudantes e os jovens universitários, “cresce, ocupa espaço e começa ganhar as ruas. É bom realçar que até o final de 1968 há uma preponderância do movimento secundarista em Goiás (ARQUIVOS REVELADOS, 2016, p. 567).

Considerações Finais

A Ditadura Civil-Militar no território brasileiro foi marcada por um governo autoritário, e mesmo assim, os estudantes não se calaram diante de todo esse contexto histórico de tortura, silenciamento e repressão dos indivíduos. Keides Vicente (2006) discorre que, os estudantes defendiam os grupos excluídos da sociedade, lutando por eles e para eles por uma sociedade democrática e igualitária, onde todos possam se posicionar em quanto indivíduos integrantes de uma sociedade com direitos e deveres.

Portanto, esse regime militar deixou marcas de instabilidade e angústia devido as mudanças aceleradas em meio ao cenário político que os brasileiros vivenciaram. Conforme Carlos Fico (2009), a memória sobre este período esta entrelaçada nas frustrações dos sujeitos, que sofreram agressões físicas e psicológicas, mas que foram deixadas no esquecimento das autoridades. Compreende-se que a instituição escolar deve ser um espaço da produção de saberes e das ações educativas dos educandos, buscando a formação de pessoas participativas, com senso crítico e ética.

Referências

Fontes

A Ditadura Militar em Goiás- Arquivos Revelados: transcrições de relatórios dos órgãos da repressão: IPM'S, sentenças de tribunais militares, certidões, depoimentos, artigos, imagens e reportagens. – v.1. – Goiânia: Anigo/ Gráfica UFG, 2016.

ARAUJO, Maria Paula; SILVA, Izabel Pimentel da; SANTOS, Desirree dos Reis. **Ditadura Militar e Democracia no Brasil:** História, Imagem e Testemunho. 1. ed. – Rio de Janeiro; Ponteio, 2013.

DIÁRIO DO OESTE, 1961, p. 8.

FOLHA DE GOIAZ, 1966, p. 3.

FOLHA DE GOIAZ, 1966, p. 4.

O POPULAR, 1968, p. 3.

Bibliografia

ALVES, Maria Helena Moreira. **Estado e oposição no Brasil:** 1964-1984. Bauru, SP: Edusc, 2005. Livro.

BORBA, Carlos Alberto Vieira. **A Contrarrevolução Antes da Revolução:** o golpe de 1964 em Goiás. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Federal de Uberlândia. 2012.

BORGES, Mauro. **O Golpe em Goiás.** História de uma Grande Traição. 2. ed. Goiânia: Ed. UCG; Ed. Vieira, 2006.

FICO, Carlos. História do tempo presente-eventos traumáticos e documentos sensíveis: o caso brasileiro. **Varia História**, Belo Horizonte, vol. 28, n. 47, p. 45-59, jan./jun. 2012.

CRUZ, Fabíola Peres da. Jovens Estudantis do IEG: Memórias do Movimento Estudantil (1964 a 1968). Dissertação (Mestrado em História), Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Departamento de Educação. Goiânia, 2013.

GERMANO, José Wellington. **Estado militar e educação no Brasil.** São Paulo: Cortez, 1993.

MACIEL, David. A Esquerda Goiana nos Anos 60/70: Do Nacionalismo Estatista a Luta Contra a Ditadura Militar. **OPIS**, Catalão- GO, v. 14, n. 1, p. 361-379- jan./ jun. 2014.

MELO, Carolina Abbadia. Resistência em Pauta: Movimento Estudantil nas Páginas de **O Popular em 1968.** Goiânia, v. 38, n. 4, p. 707-730, out/dez. 2011.

NAPOLITANO, Marcos. O carnaval das diretas: o golpe civil-militar. In: **1964:** História do Regime Militar Brasileiro. São Paulo: Contexto, 2014, p. 43-67.

PAULA, Gil César Costa de. **A Atuação da União Nacional dos Estudantes – UNE: do inconformismo à submissão ao Estado (1960 a 2009)**. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal de Goiás (UFG). Goiânia: Ed. Vieira, 2009.

PEREIRA, Geziel Alves. **Movimento Estudantil em Goiás em tempos de ditadura (1964-1979)**. Dissertação (Mestrado em História Cultura) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC), Goiânia- GO, 2015.

PRADO, Paulo Brito do. **Vila Boa de Goiás em Tempos de Ditadura: Em Busca das Relações de Gênero**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás- UFG. Goiânia. 2013.

ROSA, Eleandro Viana da. **Memórias em disputa: a ditadura civil-militar e o ensino de história**. Dissertação (Mestrado em Ensino de História) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Porto Alegre, 2020.

VICENTE, Keides Batista. **RETRATOS DE GOIÁS: memórias de ex-militantes estudantis goianos sobre a década de 1960**. Dissertação (Mestrado), Instituto de História, Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia- MG, 2006.

PAC-Cidades históricas: a importância da preservação histórica do Mercado Municipal

*Ana Clara de Araújo*³⁰⁵

Introdução

Este artigo busca debater a importância do mercado Mercado Municipal como Patrimônio Cultural, diante disso, segundo Dantas e Oliveira (2019), citam que o prédio principal do Mercado é construído com materiais que nos aproximam do neoclássico. Possui construção em tijolo e adobe, decorações em gesso duro, colunas com títulos e volumes no estilo greco-jônico, incluindo uma platibanda, decorada com elementos decorativos comuns ao ecletismo, utilizados inicialmente em diversas edificações da Cidade de Goiás. décadas do século XX.

Cabe destacar que Carneiro (2014) observa que o primeiro projeto estava associado à construção de um grande bloco de circulação, com varanda e arcos. Ao longo do tempo, este edifício foi renovado e ampliado um após o outro. Alguns blocos são construídos com características completamente diferentes e completamente separados da estrutura principal.

Estas reparações e ampliações, fruto de sucessivas pequenas intervenções, realizadas por outras licenciadas nas suas lojas, nem sempre, ou quase nunca, seguiram as normas técnicas de segurança, acessibilidade e saúde. Isso cria espaços insalubres e acesso limitado por escadas que impossibilitam a passagem de pessoas com mobilidade reduzida. Adicionado a isso foi um longo período de tempo sem intervenção de manutenção. O resultado, em 2014, foi um mercado prejudicado e sem padrões de segurança, em termos de eletricidade e pureza da água.

³⁰⁵ Bacharel em Direito pela Faculdade de Jussara (FAJ); Pós-graduanda (lato sensu) em Direito Penal e Processo Penal e em Direito Educacional pela Faculdade Única – Contagem-MG. mestrando do Programa de Mestrado Profissional em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio da Universidade Estadual de Goiás (UEG) – Câmpus Cora Coralina, e-mail: clara.araujo07@gmail.com.

Orientadora: Keley Cristina Carneiro. Graduada em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG); Pós-graduada em História Moderna e Contemporânea pela Pontifícia Universidade Católica de Minas (PUC-MG); Mestre em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG); Doutora em Políticas Públicas Estratégias e Desenvolvimento (Políticas Públicas Patrimoniais) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Docente na Faculdade de Jussara (FAJ) e no curso de História e no Programa de Pós Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (PROMEP) na Universidade Estadual de Goiás/Câmpus Cora Coralina (UEG), e-mail: keley.carneiro@ueg.br .

Proteção ao patrimônio cultural

De acordo com Chuva (2012), o conceito de patrimônio cultural - palco importante para a orientação das políticas públicas de preservação da cultura - foi criado historicamente e se modificou ao longo do tempo.

Para Pereira Junior (2018) em suma, o patrimônio cultural pode ser definido como um conjunto de manifestações ou objetos criados pela produção humana a qual uma sociedade recebeu como patrimônio histórico e que constituem elementos significativos de sua identidade como povo. Tais manifestações ou objetos representam testemunhos importantes do progresso da civilização e são modelo ou referência para toda a sociedade; portanto, são considerados bens culturais. O referido autor menciona que antes da criação do SPHAN, primeiro órgão nacional dedicado à proteção do patrimônio histórico brasileiro, e após as primeiras ideias para a proteção de monumentos históricos em 1922, um modelo ideológico que seguiria o Estado como agente fundamental na construção simbólica da nação.

Segundo Chuva (2012) o patrimônio, o qual se tornou símbolo de elo social, está em toda parte, da mobilização dos corpos políticos à instituição cultural. De modo paralelo, a realidade do turismo internacional, observando a importância de suas repercussões econômicas, se torna uma interpretação do patrimônio, ou mesmo sua simulação, um mecanismo quase sempre concludente para o desenvolvimento local.

Segundo Chuva (2012), o patrimônio, que se tornou símbolo de responsabilidade social, está em toda parte, desde a organização de organizações políticas até as instituições culturais. Do mesmo modo, a realidade do turismo internacional, vendo a importância dos seus resultados econômicos, torna-se a definição de patrimônio, ou a sua simulação, uma forma quase sempre perfeita de desenvolvimento local. Para a referida autora, em 1980 a primeira versão oficial da história da preservação cultural no Brasil foi publicada pela Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e pela Fundação Nacional Pró-Memória (Sphan/Pró-Memória), intitulada Proteção e renovação do patrimônio cultural no Brasil: um percurso.

Segundo Pereira Junior (2018) na década de 1990, as questões patrimoniais nacionais dariam novamente um giro, desta vez com a democratização do país e a eleição do Presidente da República Collor de Melo. O órgão protetor do patrimônio brasileiro, naquele momento chamado de SPHAN, se converteria em Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural – IBPC, uma autarquia que ficou subordinada diretamente à Secretaria da Presidência da República. Durante este período de quatro

anos, pode-se dizer que não houve muitos avanços na política patrimonial; o discurso introduzido nesta política foi o conceito “participativo” que, na verdade, era mais um falatório do que uma prática.

Nesse sentido, as políticas de conservação visam priorizar a construção do aprendizado coletivo e da democracia, por meio do diálogo contínuo entre os agentes institucionais e sociais e as ações das comunidades que acolhem e produzem indicadores culturais. Nesse processo, as medidas educativas devem ser vistas como uma importante ferramenta para valorizar a diversidade cultural e fortalecer a identidade local, utilizando múltiplas estratégias e ambientes colaborativos de aprendizagem (FLORÊNCIO; CLEROT; BEZERRA; RAMASSOTE, 2014).

O Mercado Municipal da Cidade de Goiás Como Patrimônio Histórico

De acordo com Dantas e Oliveira (2019) somente no ano de 1869 foram criadas as instalações de outros edifícios desta natureza nas cidades de Meia Ponte (atual Pirenópolis), Bonfim (atual Silvânia), Santa Luzia (atual Luziânia) e Catalão. Ademais, em se tratando do caso do Mercado da Cidade de Goiás, este se tornou significativa fonte de renda para o sistema econômico municipal, diferentemente dos construídos nas outras cidades destacadas, para as quais, de forma contrária, os mercados estavam acarretando grandes despesas aos cofres públicos, como destacado no relatório apresentado por Ernesto Augusto Pereira, governador da Província de Goiás entre os anos de 1868 e 1870.

Os referidos autores mostram que na década de 1920, durante a governabilidade do intendente Dr. Agenor Alves de Castro, houve uma reestruturação arquitetônica no Mercado Municipal a qual ocasionou a configuração do edifício com estilo arquitetônico eclético, cuja espacialidade interna seguia a mesma configuração remetente ao final do século XIX. Deste modo, a partir dessa contextualização histórica, o Mercado Municipal passou por diversas mudanças, no que se refere ao sistema econômico, social e arquitetônico, ao longo dos séculos XIX e XX. Sendo planejado e arquitetado no período de declínio do ouro, se tornou um dos principais espaços de comercialização e negociação de mercadorias, especialmente no que se refere às atividades agropecuárias, as quais também se enalteciam na região após o término das explorações do ouro, ver Figura 1. No início do século XX, o contato entre o urbano e o rural acontecia sistematicamente de forma intensa. Diversos gêneros alimentícios eram deslocados de fazendas e sítios para serem comercialmente distribuídos para a população urbana; e alguns produtos adquiridos em contexto urbano também eram deslocados para as fazendas e sítios.

Destacam-se que o edifício principal do Mercado é construído com características que nos aproximam da arquitetura neoclássica. Possui construção em tijolo e adobe, decorações em gesso duro,

colunas com títulos e volumes no estilo greco-jônico, incluindo uma platibanda, decorada com elementos decorativos comuns ao ecletismo, utilizados inicialmente em diversas edificações da Cidade de Goiás. décadas do século XX. O primeiro projeto estava associado à construção de um grande bloco de circulação, com varanda e arcos. Ao longo do tempo, este edifício foi renovado e ampliado um após o outro. Alguns blocos são construídos com características completamente diferentes e completamente separados da estrutura principal.

De acordo com Dantas e Oliveira (2019) estas reparações e ampliações, fruto de sucessivas pequenas intervenções, realizadas por outras licenciadas nas suas lojas, nem sempre, ou quase nunca, seguiram as normas técnicas de segurança, acessibilidade e saúde. Isso cria espaços insalubres e acesso limitado por escadas que impossibilitam a passagem de pessoas com mobilidade reduzida. Adicionado a isso foi um longo período de tempo sem intervenção de manutenção. O resultado, em 2014, foi um mercado prejudicado e sem padrões de segurança, em termos de eletricidade e pureza da água.

Ainda para tais autores, o mercado é dividido em cinco blocos construídos em momentos diferentes. O cronograma de obras incluiu a restauração de quatro deles (A, B, C e D). A mais recente, que possuía uma rodoviária, foi demolida, para dar lugar a um novo prédio, a nova configuração proporcionou melhor aproveitamento da Praça Vinícius Fleury, tratada como Largo, e a ampliação das áreas residenciais. Outra mudança na paisagem do Mercado Municipal ocorreu entre as décadas de 1960 e 1970, sendo inaugurados outros dois novos pavilhões, construídos paralelamente ao edifício de estilo eclético. Estes foram arquitetados no local configurado pelo pátio. O primeiro prédio apresentou característica e formato de um galpão, de arquitetura simples, o qual foi internamente dividido em salas comerciais. O segundo foi, também, dividido em salas comerciais. Porém fora usado tanto como comércio quanto como estação rodoviária, se tornando o ponto de parada para ônibus que transportavam pessoas das regiões e municípios do entorno. Esses dois pavimentos permaneceram arquitetados até a última qualificação do Mercado Municipal, tendo se iniciado no ano de 2014. Ademais, as alterações mencionadas são decorrência não somente da transformação sociocultural do lugar, mas também em função das enchentes periódicas do Rio Vermelho, as quais são resultantes da dinâmica hidrológica e pluviométrica configuradas na região.

Para Tamasso (2007), a enchente de 31 de dezembro de 2001, ocorrida na Cidade de Goiás, 18 dias após esta receber o título de Patrimônio da Humanidade, considerada “a segunda pior enchente da história da cidade” ocorreu frente ao aumento do índice pluviométrico, com precipitação intensa e concentrada, junto com a baixa retenção de água pelo solo, devido à canalização ou construções dos muros de contenção e edificações nas margens da caixa fluvial. O Mercado Municipal, assim como outros contextos urbanos da Cidade de Goiás, sofreu impactos provocados pela inundação do Rio

Vermelho. Sendo que uma das consequências pode estar relacionada à alteração, tanto a dinâmica social, quanto da estrutura arquitetônica.

Percebe-se, então, que, desde a preparação da cidade para a obtenção do título de Patrimônio da Humanidade, foram detectadas as precárias condições de conservação dos imóveis privados, mostrando, dessa forma, a necessidade de políticas públicas para reformá-los. O processo de elaboração dos Planos de Ação foi iniciado em maio de 2009, dirigido a municípios enquadrados nas seguintes situações: sítios e conjuntos urbanos tombados, ou em processo de tombamento em nível federal e municípios com locais registrados como Patrimônio Cultural do Brasil

Neste sentido, a reforma do mercado ocorreu por meio do programa PAC Cidades Históricas e Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), cujo plano estratégico das esferas governamentais resumiu preservar e proporcionar a existência temporal do Mercado Municipal, em seu respectivo contexto.

De acordo com o IPHAN (2016), inaugurado em 1926, o Mercado Municipal passou pelo processo de restauração de portas abertas, o qual possibilitou a presença dos comerciantes e intensa participação da comunidade durante toda a obra. Financiada com recursos do PAC Cidades Históricas, custando R\$ 10 milhões, a restauração previu a revisão completa de todo o sistema elétrico e hidrossanitário do mercado. As intervenções duraram dois anos e preservaram as principais características do Mercado, mantendo os aspectos que o aproximam da arquitetura neoclássica, a qual era tendência no início do século XX, em Goiás.

Neste sentido, ao focar no processo de patrimonialização em Goiás, deve-se levar em consideração o processo de tombamento nos patrimônios da cidade de Goiás.

A criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - SPHAN foi um marco na institucionalização da salvaguarda do patrimônio cultural brasileiro. Pelo Decreto-lei nº 25, de 1937, artigo 4º, onde criou-se o tombamento, primeiro instrumento jurídico de proteção aos bens materiais culturais, móveis e imóveis, no Brasil. Sobre os efeitos do tombamento, o artigo 17 do mesmo Decreto-lei dispõe que nada no imóvel tombado pode ser alterado sem autorização do SPHAN, e, no artigo 19, dispõe que, se o proprietário do bem tombado não tiver condições financeiras comprovadas para manter o imóvel conservado ou para repará-lo, deverá comunicar ao SPHAN a situação, para que seja providenciada a devida reforma do imóvel. Os artigos abaixo referem-se às leis do tombamento:

Deste modo, cita o artigo 4º do referido Decreto- Lei:

- 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 interesse 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;
§ 1º Cada um dos Livros do Tombo poderá ter vários volumes.
§ 2º Os bens, que se incluem nas categorias enumeradas nas alíneas 1, 2, 3 e 4 do presente artigo, serão definidos e especificados no regulamento que for expedido para execução da presente lei.

Para Fonseca (2009), existem diversos tipos de instrumentos responsáveis pela preservação do patrimônio cultural brasileiro. A Constituição Federal de 1988 (CF/88) em seu art. 216, como já foi dito anteriormente, e outras formas de acautelamento, a prática do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - SPHAN em termos de preservação continuou centralizada nos tombamentos.

De acordo com Carneiro (2014), em relação aos programas de preservação patrimonial, estes iniciaram-se na década de 70 do século passado, quando foi criado o Programa Integrado de Reconstrução das Cidades Históricas do Nordeste (PCH). Inicialmente, de abrangência regional, o PCH, posteriormente, expandiu-se para todo território nacional. Foi o primeiro instrumento de política pública no Brasil voltado para a preservação do patrimônio urbano. O objeto do tombamento se refere ao conjunto de bens móveis ou imóveis, os quais existem no país e cuja conservação seja de interesse público. Quanto à forma do tombamento, poderá ser tombado tanto um bem de pessoa pública (pessoa jurídica) quanto o bem de pessoa privada (pessoa física). O tombamento da pessoa pública, refere-se ao tombamento dos bens pertencentes à União, aos Estados e aos Municípios e se fará de ofício, por ordem do diretor do SPHAN, contudo, deverá ser notificado à entidade a quem pertencer, ou sob cuja guarda estivero móvel ou imóvel tombado, a fim de produzir os necessários efeitos.

A autora supracitada, mostra que o tombamento da pessoa pública foi denominado tombamento de ofício e o processo de tombamento do bem de pessoa privada poderá ser voluntário ou compulsório. O voluntário será aquele em que o próprio proprietário do bem solicita o tombamento ou dá o seu consentimento a ele. O compulsório se dá quando o proprietário recusa-se em aceitar o tombamento de seu bem, impugnando o pedido.

Neste sentido a política pública se refere a um campo do conhecimento que busca colocar o governo em ação, bem como e/ou analisar essa ação e, quando necessário, propor alterações no rumo ou curso destas. A criação de políticas públicas se constitui no estágio em que os governos democráticos traduzem seus propósitos e plataformas eleitorais em programase ações que produzirão resultados ou mudanças no mundo real.

Deve ser levado em consideração que o principal foco analítico da política pública está na identificação do tipo de problema que esta possui o objetivo de corrigir, na chegada desse problema

ao sistema político e à sociedade política, e nas instituições/ regras que irão modelar a decisão e a implementação da política pública.

Segundo Cruz (2009), no Brasil, quando se tratar de sítios urbanos tombados, a proteção fica a cargo da União, por meio do IPHAN. Mesmo com a iniciativa do Estatuto das Cidades, dando destaque para a figura do plano diretor e para o planejamento urbano, ainda não existem instrumentos legais que regulamentem o planejamento com o instrumento urbanístico na salvaguarda de áreas históricas. Deste modo, observa-se que o início da consagração da cidade de Goiás como Patrimônio ocorreu a partir do tombamento de alguns bens imóveis e monumentos, que se iniciou em 1950, pela Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – atual IPHAN.

Carneiro (2014) cita que com o advento da Lei Estadual nº. 8.915, de 13 de outubro de 1980, os bens tombados como Patrimônio do Brasil passaram a ser protegidos pelo Estado. Na década de 80 do século XX, Goiás foi contemplada com recursos federais, estaduais e de iniciativas privadas, os quais foram destinados à restauração dos monumentos tombados, privilégio de poucas cidades brasileiras. Porém, foram raros os recursos para a conservação dos imóveis privados que haviam sido tombados.

Ademais, na cidade de Goiás, em relação ao casario, as ações do IPHAN ocorriam mais no sentido de fiscalizar e vetar mudanças que descaracterizassem o Patrimônio do que no sentido de contribuir ou facilitar a recuperação/restauração dos imóveis residenciais tombados.

Carneiro (2014) destaca que as ações constantes nos Planos de Ação se enquadrariam em três diferentes linhas: Produção de conhecimento e informação, Planejamento e Gestão, e Dinamização e valorização dos sítios históricos, definidas a priori pelo IPHAN. As três linhas demonstravam a sensibilidade social no conceito de patrimônio e uma possível reorientação desse entendimento no âmbito de um conceito mais amplo de cultura.

Resultados parciais e discussões

Os resultados parciais e discussões apresentados neste tópico baseiam-se, principalmente, nos dados coletados através de pesquisa de campo na cidade de Goiás no Mercado Municipal, realizada no período de fevereiro a abril de 2023, os quais são dados que serão aplicados no Relatório Final do mestrado em Estudos Culturais Memória e Patrimônio ofertado pela Universidade Estadual de Goiás.

Foram aplicados 18 (dezoito) questionários, mediante entrevista pessoal, a diversas pessoas que tiveram contato com o Mercado Municipal antes e depois de sua restauração. Foram entrevistados até o presente momento 01 (um) comerciante do Mercado Municipal da cidade de Goiás, 12 (doze) turistas da cidade de Goiás e 06 (seis) moradores da cidade de Goiás.

Desta forma, este capítulo tem por finalidade listar os resultados obtidos ao final do processo de coleta, análise e sistematização de dados. As inferências geradas por tais procedimentos serão apresentadas de maneira contextualizada com os objetivos ora propostos por este trabalho.

Residente da cidade de Goiás

Realizou-se a entrevista perguntando o nome, idade e se a pessoa era residente da cidade de Goiás, onde nota-se que 66,7% das pessoas que responderam ao questionário eram turistas e 33,3% eram moradores da cidade de Goiás.

Mercado Municipal de Goiás antes da restauração feita pelo programa PAC-Cidades Históricas

Durante a entrevista foi questionado aos entrevistados se estes sabiam como eram o Mercado Municipal de Goiás antes da restauração feita pelo programa PAC-Cidades Históricas, a qual apesar de três entrevistados não saberem responder tal questão, os demais informaram que tinha uma rodoviária, além dos comércios locais. O Mercado tinha outro formato, uma outra estrutura, havia construções a beira rio.

De outro turno, outro entrevistando aduz que a estrutura física era mais precária, no entanto, existiam mais comércios, principalmente da área gastronômica. Ademais, antes da restauração o mercado era bem mais simples, muitos comerciantes costumavam colocar suas mercadorias nos corredores dos mercados, as galerias não eram tão organizadas como estão nos dias atuais.

PAC-Cidades Históricas proporcionou melhorias para a estrutura do Mercado Municipal?

Foi debatido durante a entrevista o Programa de Aceleração PAC Cidades Históricas, sendo perguntando aos entrevistados se o programa de fato causou impacto e melhorias para o Mercado Municipal em Goiás, os entrevistados aduziram que a aplicação do PAC na cidade de Goiás foi de grande ajuda para a preservação dos patrimônios históricos, visto que proporcionou melhorias na estrutura do mercado, sendo repensado enquanto espaço de convivência e cidadania, abarcando comércio, cultura, eventos regionais e sendo um espaço integrado ao centro histórico de Goiás.

Outrossim, também foi elencado que possibilitou a visibilidade do Mercado Municipal, de modo que não só os habitantes da cidade, mas também os turistas se sintam mais confortáveis em visitar o mercado, bem como realizar compras nas galerias e frequentar as lanchonetes.

A estrutura do Mercado Municipal antes da enchente do Rio Vermelho a qual ocorreu em 2001

Um dos pontos debatidos durante as entrevistas foi o Mercado Municipal antes de sua restauração pelo PAC – Cidades Históricas, o qual os entrevistados debateram que a estrutura física era precária, sem qualquer preocupação com o aspecto físico e sanitário.

Outrossim, o mercado era bem mais simples, haviam poucas salas e tinha a aparência de ser uma estrutura bem antiga. Antes da enchente o mercado tinha menos locais de comércio, aparentava ser mais a antigo.

Como o Mercado Municipal de Goiás ficou após a enchente?

Quando perguntado como ficou o Mercado Municipal de Goiás após a enchente do Rio Vermelho, três entrevistados não souberam ao certo responder, todavia, os demais citaram que o comércio que margeava o rio ficou totalmente prejudicado. Alguns comerciantes foram remanejados, outros ficaram a mercê do local apropriado, sem qualquer tipo de indenização por parte do Poder público quanto às perdas materiais.

Após o restauro do Mercado Municipal localizado na cidade de Goiás ocorreu melhoria na economia a nível local?

Os entrevistados aduziram em sua grande maioria que na economia e nível local houve melhoria. Criou-se mais um ponto turístico. Mas ainda falta planejamento de um calendário anual cultural com escopo de fomentar uma constância econômica ao comerciante e planejamento do turista, bem como, maior incentivo à abertura de novos comércios, porquanto, existem muitas portas fechadas, tornando a estrutura física existente quase obsoleta.

Outrossim, teve mais desenvolvimento e atração na cidade principalmente para turistas, e isso gerou um nível maior na economia da cidade, ademais, trouxe oportunidade dos produtores e comerciantes locais venderem seus produtos e ter uma fonte de renda, além de atrair turistas interessados na cultura local. De outro turno, é um ambiente que atrai muitos turistas e também moradores da cidade, por ser um lugar de muito movimento, principalmente em datas festivas.

Quais aspectos poderiam ser melhorados na estrutura do Mercado Municipal da cidade de Goiás?

Quando perguntado quais aspectos poderiam ser melhorados na estrutura do Mercado Municipal de Goiás, os entrevistados aduziram que falta melhorias praças de alimentação, criação de

lojas, maior cobertura para espaços com mesas e cadeiras, mais arborização para amenizar as altas temperaturas. Eventos culturais semanais para atrair o público e o turismo ao local fortalecendo o comércio. Maior divulgação do Mercado como ponto turístico da cidade. Abertura de restaurante no dia de domingo para atrair o público turístico e não apenas o público de moradores durante a semana.

Bem ainda, elaboração de um calendário cultural anual direcionado ao mercado, além de incentivo à abertura de novos comércios nos estabelecimentos que encontram-se fechadas. Ademais, melhora no estacionamento e melhoria das calçadas, facilitando o acesso à população.

O que foi o programa PAC – Cidades Históricas?

Foi perguntando para os entrevistados o que foi o Programa de Aceleração do Crescimento, o qual três entrevistados não souberam responder sobre o PAC – Cidades Históricas, os demais aduziram que o Programa de Aceleração e Crescimento foi importante para resgatar a memória e manter viva a tradição e história desse centro comercial, onde os nativos podem ofertar os produtos da região, que representam suas raízes, tanto para turistas quanto para seu próprio povo.

Ademais, foi através do PAC Cidades Históricas, que o Governo Federal mobilizou seus melhores esforços e um volume inédito de recursos para oferecer, às gerações atual e futuras, ambientes urbanos mais humanos e respeitosos para com os valores culturais, preservando bens que caracterizam a nossa cultura e conferem ao Brasil uma diversidade cultural.

A economia ali existente, até então voltada exclusivamente ao comércio local, ampliou com a criação de mais um ponto turístico.

Contudo, em alguns locais houve grande discordância da população em relação as ações desenvolvidas. Essas ações proporcionaram uma melhoria na estrutura e adequação de alguns aspectos.

Considerações Finais

A preservação dos sítios culturais deve ser da responsabilidade das entidades culturais. Para definir o conceito e os critérios de preservação da área cultural, é necessário um tipo de monitoramento que corresponda aos critérios da UNESCO.

Embora o direito cultural não tenha esses instrumentos legais capazes de definir as condições precisas para a preservação do patrimônio natural do ponto de vista cultural, devem ser incentivados e utilizados métodos de gestão compartilhada, que incluam e expressem o poder público e a

sociedade. A estratégia de firmar acordos internacionais para a proteção de grandes áreas com valores culturais contínuos também deve ser feita pelos estados unidos.

Outrossim, no campo das políticas públicas, se dedicam à análise acerca da formulação e implementação de políticas voltadas para a preservação do patrimônio histórico e cultural, avançaram bastante nas últimas décadas, no sentido de aprofundar suas análises, voltando-se, não apenas para a apreensão do desenvolvimento de uma determinada política, mas aprofundando-se em diferentes dimensões da própria política pública.

Neste sentido, percebe-se que o PAC-CH foi lançado em outubro de 2009, aberto a todos os sítios e conjuntos urbanos listados ou em processo de tombamento na esfera federal e/ou municípios, que possuam áreas tombadas ou em processo de tombamento como Patrimônio Cultural do Brasil.

Outrossim, o PAC – CH foi o programa de aceleração do crescimento. No caso, o PAC cidades históricas foi direcionado para as cidades históricas e permitiu restauração de logradouros públicos nessas cidades. Foi importante para preservar o ambiente histórico deste espaço público e tornar mais acessível ao público e aos próprios comerciantes, afinal a falta de restauro e de preservação ocasiona a deterioração do espaço e o conseqüente afastamento do público aos locais. Deste modo, segundo o entendimento dos entrevistados o PAC Cidades Históricas foi imprescindível para dar uma nova roupagem à Cidade de Goiás, especialmente o Mercado Municipal, que se encontrava marginalizado.

Dessa forma, o PAC das Cidades Históricas tinha como objetivo preservar o patrimônio brasileiro, valorizar a cultura do país e promover o desenvolvimento econômico e social por meio da sustentabilidade e da qualidade de vida dos cidadãos de 44 cidades do Brasil. Por meio do PAC Cidades Históricas, serão investidos R\$ 1,3 bilhão na revitalização de cidades históricas.

Referências

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado **Federal**: Centro Gráfico, 1988.

CARNEIRO, Keley Cristina. **Política pública patrimonial em Goiás-GO: o Programa Monumenta/BID (1995 a 2013) & a recuperação dos imóveis privados** / Keley Cristina Carneiro. -- 2014.

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>. Acesso em: 12 abr. 2023.

Colóquio Ibero-americano Paisagem Cultural, Patrimônio e Projeto (1.: 2010: Belo Horizonte, BH) [Anais do ...] / **1º Colóquio Ibero-americano Paisagem Cultural, Patrimônio e Projeto; coordenação editorial Leonardo Barci Castriota, Mônica de Medeiros Mongelli**. – Brasília, DF: IPHAN; Belo Horizonte, MG: IEDS, 2017 501 p. –(Anais, n. 6; v. 1).

CRUZ, L. **Centros históricos e desenvolvimento urbano: um estudo comparativo entre os programas Monumenta no Brasil e Polis em Portugal.** 2009. 190 f. Dissertação. (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo). Programa de Pós- Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. 2009.

DANTAS, Cristiane Loriza; OLIVEIRA, Marcelo Iury; OLIVEIRA, Fernanda Fonseca Cruvinel. **AS TRANSFORMAÇÕES NA PAISAGEM: O MERCADO MUNICIPAL DA CIDADE DE GOIÁS.** Revista Mosaico, v. 12, p. 68-90, 2019. e-ISSN 1983-7801. Disponível em: <file:///C:/Users/Ana%20Clara/Downloads/6805-24542-1-PB.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2023.

DECRETO-LEI Nº 25, DE 30 DE NOVEMBRO DE 1937. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm. Acesso em: 29 abr. 2023.

FLORÊNCIO, S. R.; CLEROT, P.; BEZERRA, J.; RAMASSOTE, R. **Educação patrimonial: histórico, conceitos e processos.** Brasília: Iphan, 2014. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Educacao_Patrimonial.pdf. Acesso em: 12 abr. 2023.

FONSECA, M. C. L. **O Patrimônio em Processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil.** 3. ed. rev. ampl. RJ: IPHAN/ UFRJ, 2009.

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>. Acesso em: 12 abr. 2023.

IPHAN. **PAC Cidades Históricas entrega restauração do Mercado Municipal de Goiás.** Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/3919/pac-cidades-historicas-entrega-restauracao-do-mercado-municipal-de-goias>. Acesso em: 12 abr. 2023.

NORA, PIERRE, Entre memória e História. A problemática dos lugares. **Projeto História:** Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, v. 10, out. 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>. Acesso em: 11 abr. 2023.

PEREIRA JUNIOR, Magno Vasconcelos. **PATRIMÔNIO CULTURAL E A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA MEMÓRIA COLETIVA NO BRASIL.** Disponível em: <http://www.ub.edu/geocrit/b3w-1239.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2023.

PLANALTO. **Decreto Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937.** Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm. Acesso em: 10 abr. 2023.

SOUZA, Celina. **Políticas Públicas: uma revisão da literatura.** Sociologias, Porto Alegre, ano 8, nº 16, jul/dez 2006, p. 20-45. Disponível em: <file:///C:/Users/Ana%20Clara/Downloads/SOUZA,%20Celina.pdf>. Acesso em: 08 abr. 2023.

TAMASO, I. M. **Em Nome do Patrimônio: representações e apropriações da cultura na cidade de Goiás.** Tese (Doutorado em Antropologia) – UnB, Brasília/DF, 2007.

Patrimônio cultural afro-brasileiro no Quilombo Alto Santana Cidade de Goiás (GO)

Paulene Almeida Rodrigues³⁰⁶

Introdução

O artigo apresenta a temática do patrimônio cultural imaterial e o contexto histórico-cultural do Quilombo Alto Santana situado área urbana, em um bairro na cidade de Goiás (GO) que recebe o mesmo nome dado ao quilombo, localizado na parte alta da cidade, denominada do outro lado do rio, temos o Rio Vermelho que corta a cidade dividindo-a em dois lados, termo utilizado pela maioria da população local. O presente trabalho tem como objetivo a analisar a cultura do quilombo alto Santana no âmbito do patrimônio imaterial que propicia a identificação das mulheres detentoras do saber relacionando –as ao contexto histórico-cultural.

A metodologia utilizada foi pesquisa documental, conversas informações e as notícias veiculadas nas redes sócias locais. Essa pesquisa é de cunho qualitativo, pois a comunidade do quilombo Alto Santana é um local de vivência, de crenças, de valores e de relações humanas.

Neste cenário a análise do contexto histórico-cultural do quilombo é verificado por meio das práticas culturais e dos saberes e fazeres das mulheres, com ênfase nas questões raciais considerando-as como um dos entraves na conquista pela identidade e pelo território.

O patrimônio histórico-cultural é representado através da memória coletiva e suas expressões de arte nos saberes e modo de fazer. Dessa forma ressalta-se a importância da educação patrimonial com uma forma de preservar a história da referida da comunidade.

A priori será apresentado o quilombo Alto Santana e sua especificidade histórica e cultural, em seguida faremos uma explanação sobre as referências culturais e a identidade das mulheres na cultura local.

Quilombo Alto Santana contexto histórico e cultural

³⁰⁶ Paulene Almeida Rodrigues (a) Mestranda em Estudos Culturais Memória e Patrimônio /Universidade Estadual de Goiás, paulene.rodrigues@gmail.com / Professor orientador Marcos Antônio Cunha Torres.

O quilombo Alto Santana encontra-se localizado na área urbana da cidade, cuja a certificação foi emitida pela Fundação Cultural Palmares, em 2017. Sua ocupação iniciou-se em 1907, segundo os relatos dos primeiros moradores. As narrativas locais apontam que os moradores mais antigos são advindos do norte da Bahia e das fazendas dos entornos de Goiás.

A certificação foi realizada pela Fundação Cultural Palmares, se deu por meio de processo e de portarias com o intuito de identificar, reconhecer, regulamentar o território quilombola bem como as pessoas que ali residem e se alto definem como remanescente dos quilombos.

PORTARIA Nº 281, DE 24 DE OUTUBRO DE 2017

O Presidente da Fundação Cultural Palmares, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, Convenção nº 169, ratificada pelo Decreto n.º 5.051, de 19 de abril de 2004 e nos termos do processo administrativo desta Fundação n.º 01420.008723/2017-25, resolve:

Art. 1º CERTIFICA que a COMUNIDADE ALTO SANTANA, localizada no município de Goiás/GO, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 018, Registro n.º 2.557, fl. 178, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 98, de 26 de novembro de 2007, publicada no Diário Oficial da União n.º 228 de 28 de novembro de 2007, Seção 1, f. 29, SE AUTODEFINE REMANESCENTE DOS QUILOMBOS.

A partir de então o quilombo passa por um processo de ressignificação. Neste contexto, a comunidade local começa a adquirir consciência política, reflexiva e passa a se autoidentificar quilombola. Dessa forma, o quilombo vem sendo considerado um território étnico-racial, com ocupações coletivas que se baseiam na ancestralidade e nas tradições culturais, local onde se expressa a resistência a diferentes formas de dominação. Essa ocupação de território está amparada e garantida pela Constituição de 1988 (BRASIL, 1988).

Associação do Quilombo Alto Santana (AQAS) foi criada, em 2017, com o intuito de amparar as pessoas que ocupam esse espaço, ofertando ajuda mútua e troca de conhecimento, a certificação foi um marco histórico para os remanescentes que viram neste ato a eminência de se tornarem protagonistas de sua história, conforme ilustrado no depoimento, a seguir:

A certificação é fruto da afirmação da identidade quilombola de sujeitos remanescentes de quilombo e do sistema de escravidão na região do município de Goiás e veio propiciar a organização da comunidade na busca por soluções, ações e políticas de desenvolvimento da comunidade no tocante às vulnerabilidades sociais, como desemprego, baixa escolaridade, renda e formação profissional, deficiências

no saneamento básico, dentre outras. (Revista Nós: Cultura, Estética e Linguagens. 2021, p. 342)

O Artigo 68 da Constituição Federal de 1988 assegura o direito às terras quilombolas, “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos”. (BRASIL, 1988).

É válido ressaltar que o processo de formação do povo quilombola se deu e aconteceu onde houve escravidão, acima de tudo significou uma comunidade de escravizados que fugiam com o anseio por liberdade.

Esse movimento, pode ser ilustrado como uma das respostas possíveis ao sistema de exploração. Mas, existiram ainda outras formas de reação que provém dos suicídios, dos abortos provocados, dos assassinatos de feitores e de seus senhores.

O próprio ato de cultuar seus deuses para demonstrar um ato de resistência aos castigos sofridos, pode ser, também, interpretado como uma forma de resistência.

Desse modo é imprescindível que se ressalte o modelo de subsistência criado pela comunidade do Alto Santana como alternativa viável para a época, produtos feitos pelas mãos de pessoas que andavam pelo centro histórico em busca de sustento para sua prole.

Ao longo de mais de 100 anos, doces, bolos e quitutes, frutos do cerrado, cerâmica e festejos têm sido produzidos pelas mãos da nossa gente preta. O Centro Histórico e seu rico conjunto arquitetônico ainda testemunham nossos corpos ambulantes em busca de sustento, levando frutas em baldes, doces, picolés e bolos em carrinhos e outros itens produzidos e vendidos em logradouros públicos. (Revista Nós: Cultura, Estética e Linguagens. 2021, p. 343)

Neste ensejo observa-se nos acervos documentais quão grande foi a luta pelo território quilombola em especial de mulheres que usam dos seus conhecimentos repassados entre as gerações para subsidiar seu sustento. Nesta oportunidade os acervos documentais como as leis e decretos embasam e dão credibilidade a pesquisa.

As comunidades quilombolas são apresentadas conforme o Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003. [...] “grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.”

Na atualidade, os gestores locais estão promovendo algumas ações com o intuito viabilizar as manifestações culturais para conscientizar a população acerca da importância deste quilombo na cidade de Goiás, antiga capital do estado. Porém nem sempre as pessoas conseguem participar de forma ativa desse processo, porque as ações acontecem de modo sazonal e não contempla todos os moradores em suas necessidades mais urgentes.

Por intermédio das redes sociais (facebook e Instagram) da prefeitura Municipal de Goiás tenho acompanhado as postagens referentes ao quilombo Alto Santana, destaco aqui três eventos em forma de leis que foram criadas na cidade de Goiás que procuram evidenciar a cultura quilombola. A primeira delas, a Lei nº. 25, de 20/11/2013, que cria o dia municipal da Consciência Negra; em seguida, instituiu-se a lei nº 160, de 27/12/2017, de cotas de emprego para a população negra em concursos públicos e processos seletivos com reserva de (25%) vinte e cinco por cento. Após essa, criou-se a Lei nº 303, de 20 de novembro de 2021, decretando o feriado municipal em homenagem aos quilombolas.

Por meio de minhas observações em campo participando de alguns eventos percebo que os moradores do quilombo Alto Santana têm buscado ações que promovam as práticas culturais com o objetivo de que essa ação possa gerar emprego e renda, como também o sentimento de pertencimento ao lugar de memória.

Nesse sentido, em comemoração ao dia 20 de novembro, dia da Consciência Negra vários eventos são realizados pela cidade, como apresentações culturais, comidas típicas, dentre as apresentações, a dança do jongo, uma dança brasileira de origem africana que é praticada ao som de tambores, como o caxambu.

Em 2022, foi realizado no dia de Santa Barbara o primeiro cortejo em Louvação a OYÀ e a lavagem das escadarias da Igreja de Santa Barbara, que no sincretismo religioso, é a senhora dos raios e das tempestades, retratando, assim, a força da mulher. Nesta data, seus devotos se vestem de branco e vermelho para homenagear Iansã.

Recentemente, também, foi inaugurado o Centro Cultural no Pé do Berimbau no quilombo Alto Santana com o intuito de promover apresentações culturais e artesanatos. Esse evento contou o apoio da prefeitura Municipal da cidade de Goiás e secretaria da Igualdade Racial.

As escolas locais também têm conscientizado seus alunos sobre a importância deste quilombo para a cidade de Goiás, ensinando-os a valorizar a cultura, as práticas dos saberes e fazeres, vivenciar as apresentações culturais passadas de geração em geração.

Referências Culturais e a identidades da mulher quilombolas

As questões indenitárias nos quilombos brasileiros são muito latentes, a maioria das mulheres chefiam as famílias e lutam pelo território, procuram manter os hábitos e costumes na arte do saber fazer para manter as tradições e as culturas locais. [...] “sobretudo a mulher negra anônimo

sustentáculo econômico, afetivo e moral de sua família é quem, ao nosso ver, desempenha o papel mais importante.” GONZALES (1982, p. 104)

Neste sentido a mulher nada mais era que uma mera ferramenta de trabalho, atendendo aos propósitos dos ditos senhores de escravos, prestavam serviços na lavoura, e trabalho doméstico.

Para o burguês, a mulher nada mais é do que um instrumento de produção. Ouvindo dizer que os instrumentos de produção serão explorados em comum, conclui naturalmente que o destino de propriedade coletiva caberá igualmente às mulheres. Não imagina que se trata precisamente de arrancar a mulher de seu papel de simples instrumento de produção. (MARX.; ENGELS, 2005, p. 55-56).

Partindo deste pressuposto as mulheres quilombolas atuam como um acervo de memórias coletivas, pois com elas estão registradas as estratégias de lutas e resistência, são mantenedoras do legado cultural. São elas que desempenham um papel central estabelecendo vínculo de solidariedade e transmitindo experiências. Carneiro (2013, p.3) aponta que “a luta das mulheres negras contra a opressão de gênero e de raça vem desenhando novos contornos para a ação política feminista e antirracista, enriquecendo tanto a discussão da questão racial, como a questão de gênero na sociedade brasileira.”

Nesta conjectura de luta pela afirmação da identidade é preciso elencar que essa identidade guarda em si significados diferenciados, porém com propósitos iguais, ou seja, reconhecer-se como um indivíduo com suas especificidades nos vários grupos caracterizados culturalmente. Desta forma “entende-se por identidade a fonte de significado e experiência de um povo” CASTELLS (s/p 2001).

Destarte, a ideia do lugar de memória está evidente no quilombo Alto Santana percebe-se uma certa urgência em demonstrar para outras pessoas a cultura, o conhecimento transmitido por gerações em especial das mulheres que foram por muito tempo impedidas de exercer sua função social para além das atividades domésticas. Em síntese o lugar de memória nos remete ao sentimento de pertencimento.

O sentimento de pertencimento, elemento fundamental para a definição de uma Comunidade, desencana-se da localização: é possível pertencer à distância. Evidentemente, isso não implica a pura e simples substituição de um tipo de relação (face -a- face) por outro (a distância), mas possibilita a coexistência de ambas as formas, com o sentimento de pertencimento sendo comum às duas (PALACIOS, 2001:7).

Para tratarmos das questões indenitárias e de gênero é preciso atentar –se para as questões dos movimentos sociais na categoria dos indígenas, dos negros e de tantos outros que buscam a sua afirmação para fundamentar a sua identidade cultural com observância das suas particularidades, em busca dos direitos negados, sejam no âmbito histórico, cultural, social ou político.

Existiram vários fatores que contribuíram para exaltar a desigualdade de gênero, talvez os mais latentes provem de questões de subalternidade entre homens e mulheres das relações econômicas da submissão feminina, é notório que estamos nos referindo as questões que foram vivenciadas em épocas diferentes, mas que perpetuam até hoje.

MARTÍN (2005, p. 60) no século XVIII retrata o modelo de mulher considerado ideal pela sociedade.

Não podiam ser testemunhas ante tribunais; estavam sujeitas a autoridade do marido ou do pai no âmbito doméstico; se casava, não era considerada um indivíduo responsável; seu adultério era duramente castigado, ao contrário do marido que era apenas punido por sua própria consciência; seu salário de trabalhadora, além de ser inferior ao do homem, era pago ao marido, etc

Nesta perspectiva, será preciso ainda ultrapassar vários entraves para se tornarem modificadoras de sua trajetória de vida, muitas mulheres tiveram que se organizar pelo direito à liberdade, na luta pelo desenvolvimento social, pelo aprimoramento pessoal e profissional, considerando as vertentes sócias históricas que há tempos anulam a importância da mulher na sociedade. “Esses segmentos sociais são constituídos por atores sociais distintos, possuem identidades diferenciadas, interesses particulares, mas expressam algum interesse mútuo”, conforme esclarece MOCELIN (2009, p. 49).

Ao fazermos uma retrospectiva da identidade das mulheres negras temos que inserir nesta análise as questões culturais que englobam a diversidade cultural nos lugares e comunidade na qual estão inseridas, é preciso considerar os saberes e os fazeres locais, a forma de pensar os costumes repassados por gerações. O Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC, p.13, 2000) traz algumas prerrogativas que orienta a esse respeito, “sobretudo em textos que têm como base uma concepção antropológica de cultura, e que enfatizam a diversidade não só da produção material, como também dos sentidos e valores atribuídos pelos diferentes sujeitos a bens e práticas sociais.”

Meditando nessa lógica e fazendo uma análise nos acervos documentais, nos registros midiáticos e nas observações em lócus sobre as referências culturais encontradas na comunidade quilombola Alto Santana é necessário enfatizar as várias manifestações artística que se traduzem na arte de trançar cabelos, na arte de trançar a palha para confecção de cestos, moldar a cerâmica, nos festejos religiosos, na elaboração das comidas típicas, na arte de bordar, de fazer crochê, na dança do jongo, capoeira dentre outros.

Falar em referências culturais, significa dirigir o olhar para representações que configuram uma identidade da região para seus habitantes e que remetem a paisagem, as edificações e objetos, aos fazeres e saberes, as crenças, hábitos etc.” (INRC de (2000 s/p).

Estas referências culturais são consideradas essências, mais lembradas, mais belas, pois os fatos, as atividades, os objetos mobilizam as pessoas mais próximas e reaproxima os que estão longe, para que revivam o sentimento de participar e de pertencer a um grupo, popularmente chamado de raiz da cultura.

As expressões artísticas presentes no quilombo nos faz refletir como elas são importantes para a história do Brasil, isso porque anteriormente o Brasil repassava a imagem de um país atrasado porque as imagens estavam atreladas aos escravizados, com o intuito de fazer um apagamento da história dos negros no Brasil Império comprava-se muitas obras de arte para demonstrar o falso branqueamento aos europeus.

É com as mudanças no processo histórico que aparecem ou se constroem instrumentos que tentam protegê-los da reprodução dessa engrenagem perversa de apropriação territorial desigual e excludente, montada historicamente em detrimento de grupos minoritários, como são as comunidades quilombolas. (ALMEIDA, 2015, p. 10)

Por este ângulo fazendo uma análise sobre os escritos Jean Baptiste Debret em seu livro “Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil”, publicado em Paris, no ano de 1831 retratava em suas telas o cotidiano dos negros e indígenas brasileiros, partindo desse pressuposto é que conseguimos vislumbrar as verdadeiras formas como os negros foram inicialmente retratados no país, com outro olhar sem a visão retorcida dos brancos, demonstrando uma interpretação da estrutura da sociedade brasileira no século XIX.

Neste interim, a arte afro-brasileira tem sua representatividade na negritude com pano de fundo para inserir a mestiçagem no contexto brasileiro. Sendo a mestiçagem um projeto político pensado por intelectuais de diversas áreas baseado no discurso da inferioridade das raças não brancas.

Dentre as questões elencadas é preciso ainda ressaltar a desigualdade racial tão presente na atualidade. Outra questão que merece destaque é a negação da identidade e o silenciamento das memórias das pessoas negras que as custas de muito suor e sacrifícios contribuíram para a construção da identidade brasileira. “Nesta perspectiva “ao longo do processo de colonização a cultura dos povos africanos foram represadas, silenciadas, aniquiladas, subalternizadas, submetida a cultura dos colonizadores europeus”, (FERNANDES: BARBOSA, 2016)

As mulheres quilombolas do Alto Santana procuram evidenciar a sua identidade fabricando artefatos tais como objetos de cerâmicas, oficinas de penteados afro, oficina de danças e comidas típicas, exposição de produtos nas feiras locais.

A criação da Academia Imperial de Belas Artes, em 1826, e o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) foram marcos importantes para a criação da identidade nacional e contribuem para

orientar sobre as questões culturais presentes nos diversos espaços brasileiros, demonstrando a arte como patrimônio cultural imaterial conforme os decretos e legislações vigentes na época.

Podemos ainda destacar a afrobrasilidade como sendo uma bagagem cultural e artística que veio gravada na memória e no coração dos escravizados por meio das narrativas que contribuíram para a autoidentificação ou a representação da identidade negra.

Ao fazermos uma retrospectiva sobre a importância das manifestações artísticas no Brasil podemos elencar o período barroco que corresponde entre os anos de 1601 e 1768 como um elemento que evidencia a primeira expressão de arte, presente em nossa sociedade, como exemplo a arte do escultor o Antônio Francisco Lisboa, mais conhecido como Aleijadinho Podemos também citar o mestre Ataíde (1830) ano em que faleceu, pintor e professor de artes, tendo papel fundamental na formação de novos artistas, retratava anjos com fenótipos marca do auto inscrição destas populações nesta história.

Nesta lógica retratar a arte como uma referência de ascensão cultural interligada ao papel da mulher na sociedade é fundamental para quebrar paradigmas que envolvem as questões de gênero e raça, mas também delinear novos horizontes para as mulheres negras.

O Patrimônio cultural forma-se por meio de referências culturais que estão presentes na história de um grupo, que foram transmitidos entre gerações, ou seja, são referências que ligam as pessoas a seus pais, avós e toda a sua descendência.

Ao se trabalhar com a educação no campo do patrimônio cultural há que se ter em mente, para uma reflexão crítica, em que se baseiam a seleção e a preservação dos bens e manifestações culturais representativos da memória e identidade de uma determinada nação ou coletividade.” TOLENTINO (2012 p.136).

Para a Constituição Brasileira (BRASIL, 1988), esses bens referem-se à identidade, à ação e à memória de diferentes grupos que formam a sociedade brasileira, estão incluídas, desta maneira, as formas de expressão, os modos de criar, fazer, viver, as criações científicas, artísticas, tecnológicas, as obras, os objetos, os documentos, as edificações e demais espaços dedicados as manifestações artísticas culturais, os conjuntos urbanos e sítios de valores históricos, paisagísticas, arqueológicos paleontólogos, ecológicos.

A trajetória de preservação dos bens afrodescendentes iniciou-se na década de 1980 pelo IPHAN, tendo seguimento ao longo da década de 1990, a partir da constituição, houve avanços significativos nas questões preservacionistas dos terreiros que praticavam as religiões de matriz africana.

Percebeu-se que somente o tombamento dos bens culturais presentes nos quilombos e que exigem a materialidade não seriam suficientes para dar ênfase e incluir novas categorias, instituiu-se

o registro com o intuito de categorizar as manifestações culturais que exigem outras formas do saber, tais como a oralidade, as festas, os ritos dentre outros.

Neste contexto, a gestão do patrimônio cultural por meio das políticas públicas deve considerar e incluir a participação das comunidades detentoras do saber nas discussões propostas a partir do momento em que as inclui no rol das pesquisas.

Considerações Finais

A cultura do quilombo Alto Santana e sua relação com patrimônio cultural imaterial é evidente, ao relacionarmos as mulheres detentoras do saber nesse elenco obtém-se um conjunto de experiências aliadas a uma infinidade de ações que contribuíram para a titulação de remanescentes de quilombo em 2017.

O quilombo Alto Santana é um espaço urbano e por consequente tem algumas especificidades que o diferenciam dos quilombos tradicionais, está localizado em uma cidade histórica, repleta de cultura com monumentos e tradições que a válida, essas influências culturais em especial dos negros têm solidificado cada vez mais o ensejo de demonstrar as práticas culturais existentes.

O patrimônio histórico-cultural se faz presente neste cenário ao ser representado nos Saberes e fazeres das pessoas que vivem no quilombo, simbolizando a arte repassada por gerações. Portanto, os resultados obtidos nos remetem a ideia de que o quilombo Alto Santana tem consciência de sua importância, reconhecem os obstáculos, os esforços conjuntos em prol deste reconhecimento, se reinventam continuamente para conquistar o espaço que lhe é devido, com o intuito de negar o silenciamento e o apagamento da memória.

Assim sendo, é imprescindível que haja uma junção das práticas culturais existentes no quilombo Alto Santana com as políticas públicas que propicie as condições necessárias para que a comunidade possa se tornar um espaço cultural que atenda as especificidades locais e para que se torne ainda uma referência para todas as pessoas que tenham o ensejo de apreciar a cultura afro-brasileira atribuindo-lhes sentido e significado.

Apesar de todas as representações elencadas muito ainda precisa ser feito, a comunidade quilombola não consegue fazer os enfrentamentos sozinha, precisa do apoio da gestão municipal, de outros órgãos ou entidades ligadas a cultura, aos direitos humanos, a igualdade racial e de gênero e outras instâncias de proteção as pessoas remanescentes de quilombos, para o seu fortalecimento e toda a sua representatividade para a cidade de Goiás.

Referências

ALMEIDA, Maria Geralda de. **O território e a comunidade Kalunga**. Goiânia: Gráfica da UFG, 2015.

BRASIL. [Constituição (1988) CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CARNEIRO, Sueli. **Mulheres em movimento**. Estudos Avançados, v. 17, n. 49, p. 117-133, 2003.

COMISSÃO DE DIREITOS HUMANOS DA USP. Convenção de Haia para a Proteção de Bens Culturais em caso de Conflito Armado de 1954.

DICIONÁRIO Crítico da Pintura no Brasil (1988) "A Redenção de Cam" (1895), de Modesto Brocos.

GRAHAM, Sandra Laudernale. **Proteção e Obediência** – Criadas e os seus patrões no Rio de Janeiro – 1860-1910. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

GONZALEZ, Leila. A mulher negra na sociedade brasileira. In: LUZ, Madel T. (Org.). **O lugar da mulher**: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº 001, de 02 de março de 2009- portal.iphan.gov. br- Inventário Nacional de Referências Culturais. Coordenação: Gorge Bessoni, Rodrigo Ramassote e Marcelo Reis. Brasília, DF: IphanDF, 2012.

LEI nº160, de 27 de dezembro de 2017- Cotas de negros em concurso público/processo seletivo.

Lei nº 303, de 20 de novembro de 2021, decretando o feriado municipal em homenagem aos quilombolas.

Lei nº. 25, de 20/11/2013, que cria o dia municipal da Consciência Negra.

MARTÍN, Nuria Belloso. **Os Novos Desafios Da Cidadania**. Editora EDUNISC. Ano 2005.

OLIVEIRA, Otair Fernandes de. **A cultura afrobrasileira como patrimônio cultural**: reflexões preliminares. Salvador: Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, 2019.

PALÁCIOS, M. O medo do vazio: comunicação, socialidade e novas tribos. In: RUBIM, A. A. (Org.). **Idade média**. Salvador: UFBA, 2001.

Revista Nós: Cultura, Estética e Linguagens e Volume 06 - Número 02 – 2º Semestre - 2021 ISSN 2448-1793.

TOLENTINO, Atila B. (org.). **Educação patrimonial**: reflexões e práticas. João Pessoa: Iphan, 2012. p. 22-29. (Caderno temático n. 2).

Patrimônio cultural firminopolense: a Folia de São Sebastião e suas singularidades

*Wlisses Cavalcante Santos*³⁰⁷

Introdução

O presente estudo tenciona apresentar a folia de São Sebastião, festa católica do município de Firminópolis, Goiás. A celebração se configura como um patrimônio cultural, considerando a ampla rede de memórias, identidades e sentidos que perpassa incontáveis vezes a festividade. Assim, a pesquisa inicialmente, se dispõe a abordar a noção de territorialidade, ponderando a ideia de que o território deve ser encarrado como um espaço vivo, dinâmico e transitório, bem como partindo da lógica de que um bem cultural está intrinsecamente associado à semântica de seu lugar de origem.

A folia de São Sebastião se configura como uma tradicional celebração católica do município de Firminópolis, que se encontra na região Oeste do estado de Goiás, com aproximadamente 13.604 habitantes, conforme dados do IBGE, 2021. Assim, esse artigo que visa o estudo dessa celebração está estruturado em duas partes. Na primeira, o foco das discussões é observar as diferentes memórias e identidades que moldam a festividade, como também, sua intrínseca relação com o seu território de origem. Por fim, na segunda parte, as abordagens centram-se em pensar a folia como patrimônio cultural de Firminópolis.

A Folia de São Sebastião em Firminópolis-GO: memória, identidade e território

Entre as inúmeras festividades que acontecem no município de Firminópolis, a folia de São Sebastião se tornou uma das mais frequentadas pela comunidade católica, que a partir das concentrações conduzidas pelos foliões, entoam cânticos e rezas ao santo homenageado. A festa ocorre na cidade e na zona rural, entre os dias 15 e 20 de janeiro. Por possuir uma rica liturgia e uma configuração multiterritorial, acaba reunindo um número significativo de devotos: “[...] o pessoal vem de Goiânia, Mato Grosso, vem de vários lugares para participar da festa, porque ficou as raízes, né?!” (Elias Ribeiro, 2023, entrevista verbal)³⁰⁸.

³⁰⁷ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (PROMEP/UEG), Mestrado Profissional da Universidade Estadual de Goiás, wllisses_cavalcante@outlook.com. Orientadora: Professora Dra. Maria Dailza da Conceição Fagundes.

³⁰⁸ Entrevista de Elias Ribeiro (virtual) cedida ao autor, em 20 de março de 2023.

Os encontros e reencontros colaboram na dinamicidade da folia. É através de manifestações como essa, que a(s) memória(s) e a(s) identidade(s) são renovadas, bem como as relações de pertencimento e fé. “Festa são momentos de sociabilidade que envolvem comemoração, pois promovem ou avivam a memória de um acontecimento [...] são, em sua diversidade, veículos de múltiplos sentimentos, afetos e comportamentos [...]” (GONÇALVES, 2020: 181).

Na tentativa de compreender o movimento dos sentidos dentro da folia, faz-se necessário, pensar a intrínseca relação da comemoração com o seu território de origem, que deve ser enxergado como um espaço vivo e dinâmico, mas também como um campo de conflitos. Firminópolis aos seus 74 anos de idade, é um município que reflete um complexo emaranhado de rupturas e permanências, fruto de contatos e trocas, hoje marcado pelas diferenças sociais e culturais. Em 07 de outubro de 1948, obteve o título de município, e foi assim renomeado para “Firminópolis”, nome que advém de um dos pioneiros da região, Manoel Firmino dos Santos (BARBOSA et al, 2016).

Gradativamente famílias provenientes de diferentes regiões do estado começaram a chegar, no que seria futuramente o município. Conforme Barbosa (2016: 17), “vieram de Morrinhos para essa localidade, em torno de dez famílias, atraídas pela notícia de terras devolutas com mata virgem. Construíram ranchos de palha para se abrigarem. Em seguida, conseguiram abrir uma estrada de chão [...]”. E foi através desses primeiros aglomerados que o sentimento de fé começou a se alicerçar no território, bem como a proporcionar o surgimento de festividades, como a folia de São Sebastião.

Souza, Santos e Thomaz (2017: 2), retomando Saquet, afirmam que “a territorialização tem como alicerce a vida cotidiana, o que os indivíduos concebem, percebem e sentem, sejam no setor econômico, político e cultural”. Em outras palavras, o que torna um território um espaço de sentidos é o movimento contínuo de legitimação dos sujeitos que ali vivem, e suas consoantes relações de força e poder. Assim, paulatinamente, tal local começa a denotar as particularidades desses grupos e ascender suas efetivações, como a própria comemoração analisada.

A folia de São Sebastião, em Firminópolis, remonta o período de ocupação do território, do que seria futuramente o município. Essa festividade é tradicional em diferentes regiões do Brasil, obviamente, cada uma com suas especificidades. O movimento carrega consigo uma diversidade de bens culturais que tornam a comemoração um lócus que “transcende o religioso”. A primeira imagem de São Sebastião, considerado o santo guardião da humanidade, “foi trazida em uma missão de Jesuítas ao Brasil, no período de ocupação portuguesa” (FREITAS; D’ABADIA, 2018: 2). O santo é sempre representado com uma face melancólica, preso pelas mãos e perpassado por flechas.

Em um cenário extremamente politeísta, na Roma Antiga, São Sebastião (natural da França) – assim como ficou conhecido, converteu-se ao cristianismo. Soldado do exército romano, arriscou sua própria vida em prol do evangelho de Cristo. Visitava cristãos aprisionados e ajudava os que mais precisavam, conseqüentemente, atraiu a atenção de seus pares.

E foi o que ocorreu com o soldado Sebastião, este por seguir o cristianismo e por apresentar a conduta diferente dos demais soldados, despertou ainda mais a ira dos imperadores [...]. Enquanto soldado era inadmissível que este pronunciasse palavras cristãs, porém Sebastião procurou sempre ajudá-los abrandando os seus corações. Ele ainda em vida fazia curas e era visto como milagroso entre os cidadãos romanos. Por essa razão, foi ordenado sua execução por morte com flechas lançadas pelos arqueiros da Mauritânia (FREITAS; D`ABADIA, 2018: 2).

Na comemoração em louvor ao santo, busca-se através de toda a ritualística que compõem a celebração, evocar as causas defendidas por ele, como: fraternidade, humildade, coragem e solidariedade. Por meio de cada cântico, reza ou leitura, é reafirmada a disposição e ousadia que moveu Sebastião em uma esperançosa luta pela fé cristã.

Em Firminópolis, a festa não é diferente. Além de mover um número expressivo de fiéis pela zona rural e também pela cidade, a folia é marcada por muita simbologia, que a torna ainda mais peculiar. O louvor a São Sebastião na região está associado à chegada das primeiras famílias. Além de protetor da humanidade, é visto também como o defensor contra as pestes e as pragas, dessa maneira, era sempre muito recorrido pelos fazendeiros. De acordo com Daniel David:

[...] o meu bisavô que foi um dos fundadores da cidade e região, um dos primeiros a chegar, quando chegou consagrou a fazenda dele à São Sebastião. [...] É tido na doutrina católica, como o defensor das pestes e das pragas. Então, eles tinham muita devoção [...]. (Daniel David, 2023, entrevista verbal)³⁰⁹.

Referente às comunidades paroquiais em louvor à São Sebastião, o município de Firminópolis conta com a capela em Campo Grande, que foi “inaugurada no dia 03 de dezembro de 1961. João Ribeiro de Lima doou um litro e meio de terra para a construção, Floripes Alves de Lima comprou em nome da paróquia mais três litros” (BARBOSA et al, 2016: 172).

A capela de São Sebastião na Vila Araújo é um outro locus de referência. “Por volta de 1968, [...]. O senhor Joviano Araújo doou dez litros de terra para construir uma capela [...]. Em 1970, foi inaugurado o Centro Comunitário ‘São Sebastião’ na Vila Araújo” (BARBOSA et al, 2016: 174). De acordo com alguns detentores da festividade, mesmo estando associadas ao santo, as capelas não possuem vínculo com a folia propriamente abordada.

A folia de São Sebastião pode ser encarada como uma referência cultural, considerando a ampla rede de afetos que entrecruzam a celebração, e também pelos muitos sentidos atribuídos pela comunidade firminopolense à festividade. Mesmo não possuindo o título oficial de patrimônio cultural, como no caso da Festa em Louvor à Nossa Senhora da Guia³¹⁰, tal comemoração pode ser assim reconhecida, a partir da simbologia que a ele foi conferida. “A história se constrói pela

³⁰⁹ Entrevista de Daniel David (virtual) cedida ao autor, em 28 de fevereiro de 2023.

³¹⁰ A festa em louvor à padroeira de Firminópolis foi patrimonializada por meio da Lei Municipal nº 1637 de 2022, recebendo a partir de então, o título de patrimônio cultural firminopolense, de caráter imaterial.

coletividade. Assim, é de suma importância a comunidade elencar o que se considera como suas referências culturais, porque só será patrimônio cultural aquilo que a representar e tiver significado para ela” (SILVA, 2021: 17). Ou seja, são os sentimentos, as memórias, as trocas, que legitimam um bem cultural e o torna representativo e de valor ao um determinado grupo.

Bens de caráter religioso são ainda mais “problemáticos”, considerando sua morfologia ritualística e toda a sua rede de identidades e memórias que estão em um constante processo de ressignificação. Dessa forma, não podem ser observados de maneira superficial/taxativa, mas de uma maneira que incluam os sentidos dados por meio da fé. “[...] ao contemplarmos uma manifestação cultural de caráter religioso, entendemos que a noção de religiosidade é complexa, dinâmica e não pode ser vista de forma taxativa.” (ABREU; MAGNO, 2017: 19). Além disso, é fundamental reforçar que qualquer estudo no campo do patrimônio cultural precisa ser integralmente direcionado pelos significados atribuídos pelos detentores, pois o bem cultural só pode ser assim reconhecido porque está condicionado a história de vida de um sujeito ou grupo.

Assim, a discussão acerca da memória e da identidade são importantes para compreender a história e a atuação das pessoas na organização da folia de São Sebastião. Possibilita também, perceber os sentimentos envolvidos em cada detalhe da festividade. Memória, de acordo com Pelegrini (2009: 33), é um “elemento constituinte da identidade individual e coletiva. Relacionada às culturas e aos modos de entender o mundo, essencial para a continuidade das práticas culturais e para reconstrução de si”.

A memória é fruto da interação, e se configura como um elemento inconsistente, vivo e polifônico (por possuir diferentes vozes em sua composição), está diretamente associado ao modo de vida e as maneiras de contatos estabelecidas “consensualmente” entre os pares de um determinado grupo. “A memória, como um amálgama, unifica fronteiras que estabelecem o “nós” e produz discursivamente uma relação de continuidade entre passado, presente e projetos futuros [...]” (PORTILHO et al, 2021: 25). A folia reflete esse movimento memorialístico, onde diversas memórias se encontram e reencontram em constante embate de legitimação. Entretanto, ao mesmo tempo, promovem a coletividade entre os fiéis, e respalda a celebração como bem cultural.

Como apresentado, a identidade é outro elemento fundamental para se pensar o patrimônio cultural, é através dela que nos compreendemos como sujeitos: a identidade é um “processo contínuo e complexo de construção do ‘sujeito’ [...] se firmam por meio de negociações diretas com os outros e seus respectivos universos culturais [...]” (PELEGRINI, 2009: 32). É por meio das interações que gradativamente as identidades se formam, em um constante movimento de releitura, ou melhor dizendo, em um frequente remodelamento, resultado das trocas e inserções em outros recortes espaciais.

A formação identitária se configura como um processo enigmático, pois ao mesmo tempo que se constituem através do singular, precisam passar pelo crivo da aceitabilidade social. Assim, acaba se formando em meio a um abstruso campo de questões identitárias. A esse respeito, Pollak (1992) afirma que, “a construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros”.

Neste sentido, o patrimônio cultural possui um intenso diálogo com essa(s) identidade(s), “entendida como patrimônio de símbolos e significados, condensa a evocação da memória e um projeto de futuro, envolve discursos e práticas capazes de legitimar o pertencimento, capazes de incorporar os indivíduos [...]” (OLIVEIRA, 2008: 9). E é a partir desse elo que tais sujeitos e grupos se sentem representados e identificados através dos bens culturais, que assim como a memória e a identidade estão em um consecutivo movimento de forças.

A folia de São Sebastião enquanto patrimônio cultural firminopolense

Assim, através da discussão anterior, pode-se concluir que a celebração em louvor à São Sebastião se configura como um patrimônio cultural firminopolense, considerando as muitas memórias, identidades e sentidos que de maneira contínua perpassam a formação da festividade e a legitima como bem cultural.

Nesta perspectiva, a folia se insere na categoria de celebração, bem de natureza intangível, concebida como “manifestações consideradas significativas por uma comunidade que, normalmente, participa de todo o processo de preparação e realização” (SILVA, 2021: 99). Como discutido, tais comemorações são permeadas por memórias e identidades, e são esses elementos que sustentam os pensamentos, costumes, formas de expressão e sensibilidades que dinamizam a festa.

Não há possibilidade de observar uma festividade sem considerar as pessoas que dela participam. São esses sujeitos que tornam a celebração um patrimônio cultural, pois é através das interações e dos diálogos que o movimento religioso ganha sentido e passa a ser uma referência para o grupo participante. Elas não se envolvem simplesmente pela promoção de sociabilidade, fazem pela identificação e pela sensibilidade despertada pelo sentimento de união.

As celebrações não se limitam as leituras e louvores, são bens que fogem da dicotômica divisão entre material e imaterial. A inclusão de itens que não são propriamente de natureza intangível faz parte da festividade, como as vestimentas eclesiais, os instrumentos musicais, os objetos de celebração e o templo. E por meio da fusão desses elementos: há renovação de votos, o avivamento de identidades e a promoção de afetos.

No caso das festas religiosas, entre tais fazeres incluem-se aqueles relativos à produção e à conservação de artefatos ligados às crenças e devoções – como esculturas de divindades, vestimentas e utensílios próprios aos cultos, estandartes, oferendas e ex-votos -, que compõem a ampla materialidade do patrimônio religioso e, por consequência, forçam os limites de uma separação estrita entre “material” e “imaterial” (GONÇALVES, 2020: 181).

No caso em estudo, é possível observar a dissolução dessa tradicional concepção. Mesmo que a folia possa ser “encarada” como um bem intangível por ser uma celebração, a mesma possui elementos que não se configuram assim: como a bandeira de entrada; os instrumentos musicais e litúrgicos; as imagens, bem como os próprios espaços de realização. A festa comprova que o patrimônio cultural não admite mais essa metódica divisão.

Como enfatizado, a folia de São Sebastião não possui um lugar fixo de realização, passa por diferentes residências rurais: que obviamente foram inseridas no roteiro da festividade, através da disposição dos foliões residentes. Tais locais são também conhecidos como “lugares de memória”, pois são espaços onde a partir das interações são produzidas inúmeras memórias, como também a formação de identidades. Todo o ano já se organiza quais serão as casas que receberão a festividade no ano seguinte, para que os moradores consigam se organizar ao longo dos meses. “[...] Você pega esse ano para fazer a festa no ano vindouro. [...] Não tem casa marcada, a cada ano gira no mesmo roteiro, mas mudando as casas que é feito o almoço e a janta (pouso)” (Elias Ribeiro, 2023, entrevista verbal)³¹¹. A região da fazenda Boa Esperança, Sapezal e Padiolândia são os principais locais de passagem dos foliões na zona rural de Firminópolis. Em 2024, no próximo encontro, está previsto a saída da Vila Araújo até a fazenda Boa Esperança.

Além disso, a própria cidade recebe a comemoração: “[...] ela passa pela rua principal ‘Coletor Marcelino de Araújo’ [...]. E depois, passa por outras ruazinhas e volta até a igreja. E tem o cântico próprio de São Sebastião [...]”. (Daniel David, 2023, entrevista verbal)³¹². Durante a cantoria acontece o “giro da folia”, momento pelo qual as pessoas em um movimento de maia lua e em fila seguem os músicos. Que portam na maioria das vezes, violão, tambor, sanfona e pandeiro.

A partir dos diálogos construídos com os detentores, é possível notar que a folia está constantemente se reestruturando, principalmente após a pandemia da covid-19, em 2020 e 2021. O evento pandêmico acabou interferindo na realização da festividade que teve sua organização suspensa pelos altos índices de transmissão do coronavírus.

Como salientado pelo devoto, a celebração possui um cântico específico em louvor à São Sebastião que, juntamente com o som dos instrumentos musicais e o movimento dos foliões enriquece os encontros, tornando-os ainda mais singulares.

³¹¹ Entrevista de Elias Ribeiro (virtual) cedida ao autor, em 20 de março de 2023.

³¹² Entrevista de Daniel David (virtual) cedida ao autor, em 28 de fevereiro de 2023.

Viva São Sebastião
No terceiro século da Era Cristã
Lá estava o Império Romano
Ocupado por um homem cruel
Pelo nome de Diocleciano

Viva, São Sebastião!
Viva, São Sebastião!
Que no meio daquela gente desumana
Resolveu ser um cristão
[...]
Quanto nós, que queremos ser devotos
Do autêntico São Sebastião
Será que com ele estamos sendo
Verdadeiros, na luta de cristão? (SELMIM, s.d.)

É válido destacar que existem outras composições que se fundamentam na adoração ao santo, entretanto, essa apresentada, é tida como a tradicional nas festividades sebastianas. O hino busca retratar a complicada vida de São Sebastião que, como discutido, teve que enfrentar os dilemas de uma sociedade politeísta, que encerrava os cristãos como inimigos do império. Em compasso, a canção o enaltece pela bravura em ser tão humano em meio a tanta gente desumana, reforçando sua ternura e compaixão.

E para tal momento de louvor, não existe o critério idade: crianças, adolescentes e adultos se envolvem em uma mesma sintonia, proporcionando um momento de muita alegria e devoção. Outro elemento fundamental que não poderia ficar de fora, é a bandeira de São Sebastião, que introduz a entrada dos foliões, assim como legitima a comemoração. Ela é sempre conduzida pelo Ofero³¹³ e confeccionada a partir da fusão da imagem do santo e de tecidos de cores que dialogam com a ilustração, com predomínio das cores: vermelho, verde e branco.

³¹³ Pessoa responsável por conduzir a bandeira do santo, durante a realização da folia. Além disso, recebe doações dos participantes, que depois são entregues ao festeiro.

Figura 1: Folia de São Sebastião, em Firminópolis-GO.



Fonte: Célia Donizete, s.d.

Na fotografia acima, é possível visualizar um desses encontros na zona rural de Firminópolis, bem como a presença de alguns músicos, que possivelmente entoam o hino à São Sebastião. E como manto de proteção, a bandeira segue na frente do grupo. A celebração é também marcada pela arrecadação de alimentos. “[...] a festa é geralmente feita com donativos a partir da comunidade [...] chega a sobrar, de tantos donativos, as pessoas se colocam a disposição para fazerem essas doações. São muitas leitoas, bezerras [...] é uma fartura!” (Célia Donizete, 2023, entrevista verbal)³¹⁴.

Além disso, os proprietários rurais preparam almoços, lanches e jantas para aqueles que acompanham a realização da festa, ainda concedem pouso para os foliões que residem em locais mais distantes (a folia tem a sua saída e chegada durante o dia). De acordo com Elias Ribeiro, ainda acerca das arrecadações: “quando sobra muito é doado para os abrigos ou para alguém menos favorecido” (Elias Ribeiro, 2023, entrevista verbal)³¹⁵.

³¹⁴ Entrevista de Célia Donizete (virtual) cedida ao autor, em 10 de março de 2023

³¹⁵ Entrevista de Elias Ribeiro (virtual) cedida ao autor, em 20 de março de 2023.

Figura 2: Folia de São Sebastião, em Firminópolis-GO.



Fonte: Célia Donizete, s.d.

Por meio da imagem anterior, pode-se observar a farta mesa, como a presença dos músicos e também de vários devotos que no exato momento consagram o alimento: “[...] é uma festa que é tradição – é leitoa, pelotinha, carne cheia, e onde não é cobrado de ninguém, comida servida à vontade [...]” (Elias Ribeiro, 2023, entrevista verbal)³¹⁶. É notável que o espaço cedido na casa não é suficiente para a acolhida dos foliões, isso reitera a ideia da grande adesão da comunidade. Ao contrário de outras festividades religiosas da cidade de Firminópolis, a folia de São Sebastião não possui cavalgada, mas como já pontuado, é movida pelas procissões que se organiza em diálogo com os locais de festa. E para que esses encontros sejam mais significativos e memoráveis contam com a queima de fogos. Os músicos voltam a se encontrar na Igreja matriz de Nossa Senhora da Guia, na véspera de Natal, onde se apresentam à comunidade, entretanto tal momento de apresentação não compõem a dinâmica da celebração em questão.

Diante de toda essa riqueza cultural discutida, faz-se necessário, construir a seguinte interrogação: por que a folia de São Sebastião ainda não foi patrimonializada pelo município Firminópolis? É evidente a disposição e a identificação dos fiéis para com a festividade, que se move mediante as memórias, os sentimentos e acima de tudo pela devoção à São Sebastião.

Mesmo sem o título oficial, a festa já se configura como um bem cultural, por meio dos sentidos atribuídos pelos foliões, que enxergam o movimento sobre tudo como um espaço de sensibilidade e comunhão. Entretanto, a oficialização desse patrimônio é fundamental, na tentativa de respaldar a celebração de eventuais processos de silenciamento ou esquecimento, como já ocorrido

³¹⁶ Entrevista de Elias Ribeiro (virtual) cedida ao autor, em 20 de março de 2023.

com outros movimentos religiosos do município³¹⁷, que na ausência de uma política de acautelamento acabou se perdendo no decorrer do tempo.

O processo de patrimonialização e registro da folia de São Sebastião necessitam ser articulados a partir dos detentores, ou seja, das pessoas que fazem parte, que vivem a festividade. Apenas por meio dessa proposta que será possível considerar aquilo que realmente possui significado para os devotos. Qualquer tipo de projeto que não tenha a comunidade como protagonista em cada etapa de realização, está fardado ao fracasso, pois apenas os guardiões do bem cultural possuem autonomia para elencar aquilo que possui real significado para eles. Assim, é necessário cogitar um inventário que esteja associado a uma proposta democrática, dialógica e inclusiva, onde o todo contribua na salvaguardo do bem.

Para tal, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico (IPHAN), órgão responsável pela proteção do patrimônio cultural brasileiro, dispõe das fichas de inventário, que facilitam o processo de mapeamento do bem a ser oficializado. Essa atividade de levantamento por ser feita de maneira coletiva, incluindo os detentores na própria esquematização dos dados. “[...] o inventário necessita levar em consideração a(s) história(s), memória(s), valores socioculturais locais e as permanências dos elementos formais, das tradições e identidades dos grupos [...]” (PELEGRINI, 2009: 35).

Vale acrescentar, que existe uma ficha específica para o inventário de celebrações, que exige: imagens da festividade; informações a respeito da organização da festa; onde ocorre e como é o local de realização; quem são os sujeitos envolvidos; datas comemorativas associadas a festividade, bem como elementos/objetos tidos como importantes. De acordo com Florêncio et al (2016: 9), “este inventário é, primordialmente, uma atividade de educação patrimonial. Portanto, seu objetivo é construir conhecimentos a partir de um amplo diálogo entre as pessoas, as instituições e as comunidades que detêm as referências culturais [...]”.

Contudo, a mobilização não acaba com a aprovação do registro, após todo o processo de patrimonialização, é essencial a manutenção desse reconhecimento, isso se dará por meio da organização e execução de atividades de Educação Patrimonial juntamente com a comunidade. O objetivo central é pensar novos acautelamentos, assim como a necessidade da preservação e valorização do patrimônio cultural firminopolense. Porém esse trabalho deve ser desenvolvido também ponderando a formação crítica dos sujeitos do patrimônio:

O trabalho no campo do patrimônio cultural é infindável e cabe aos agentes envolvidos em tal espaço compreender que para acessar a semântica desses bens é essencial considerar a ampla rede de

³¹⁷ Um exemplo de perda imensurável para Firminópolis foi a festa em louvor à Nossa Senhora das Graças que, com os constantes desgastes do tempo e a falta de um amparo legislativo acabou sendo abolida na segunda metade do século passado.

sentidos, memórias, identidades e interesses que entrecruzam incontáveis vezes a área de estudo. Mas, para além de tudo, é necessário um olhar sensível para com as narrativas marginalizadas/subterrâneas, do mesmo modo que, uma análise crítica acerca das relações de força que impossibilitam o desenvolvimento de políticas públicas de preservação.

Considerações finais

Diante do exposto, foi possível por meio da realização do presente estudo, acessar de maneira panorâmica a folia de São Sebastião, como também pensar o movimento dos foliões, a dinâmica da festividade, e acima de tudo, perceber a mobilização de memórias, identidades e sentimentos, que alicerçam a festa como um patrimônio cultural firminopolense.

Outra questão essencial, foi a discussão a respeito da importância do processo de patrimonialização da folia, que deve ser desenvolvido em parceria com a comunidade, pois apenas dessa maneira tal processo terá sentido e poderá realmente ser efetivado. Em diálogo, a reflexão de como pode ser dar esse mapeamento e como uma política de acautelamento é importante na tentativa de salvaguardar o bem de possíveis movimentos de silenciamento/esquecimento. Enfim, foi enfatizado a necessidade de pensar em medidas protetivas, após o registro da celebração com o objetivo de manter a política vigente, mas também de cogitar novos processos de reconhecimento, assim como a formação de sujeitos críticos para atuarem no campo do patrimônio.

Referências

ABREU, Regina; MAGNO, Marluce. Desafios na Patrimonialização de Bens Imateriais de Caráter Religioso: o caso das Folias de Reis Fluminenses. **Religião & sociedade**. v. 38, pp. 10-25, 2017.

BARBOSA, Célia Donizete de Abreu et al. **Vidas Missionárias**: Paróquia Nossa Senhora da Guia. 1. ed. Goiânia: Scala, 2016.

COSTA, M. L.; CASTRO, R. V. Patrimônio Imaterial Nacional: preservando memórias ou construindo histórias? **Estudos de Psicologia** (UFRN), v. 3, p.125-131, 2008.

D'ABADIA, Maria Idelma Vieira; FREITAS, Mirelle Antônia Souza. História e Devoção a São Sebastião nas Festividades Religiosas. In: **V Congresso de Ensino, Pesquisa e Extensão da UEG**, 2018, Anápolis. Anápolis: UEG: CEPE, 2018, pp. 1-5.

FLORENCIO, Sônia R. R. et al. **Educação Patrimonial**: inventários participativos. 1. ed. Brasília-DF: manual de aplicação/IPHAN, 2016. p. 07-82.

GONÇALVES, Janice. Patrimônio e Festas Religiosas/17. In: CARVALHO, Aline Vieira de.; MENEGUELLO, Cristina. (Org.). **Dicionário Temático de Patrimônio**: debates contemporâneos. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2020, p. 181-183.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. **Revista Projeto História**. São Paulo, p.7-28, 1993.

OLIVEIRA, L. L. **Cultura é patrimônio**: um guia. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

PELEGRINI, Sandra C. A. **Patrimônio cultural**: consciência e preservação. São Paulo:Brasiliense, 2009.

POLLAK, Michel. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5,n. 10, p. 200-212, 1992.

PORTILHO, A. S.; LOPES, R. H. Mapa afetivo e de memórias: instrumento de educação patrimonial para reflexões sobre a memória e a história local. In: PORTILHO, A. dos S. et al (Orgs). **Educação patrimonial**: abordagens e atividades educativas com os patrimônios. Campos dos Goytacazes, RJ: Eduenf, 2021.

SANTOS, Clediane Nascimento; SOUZA, Sueli Aparecida; THOMAZ, Rosângela Custodio Cortez. **A Festividades no Contexto do Rural do Oeste Paulista como Patrimônio e Territorialidade Cultural**: a folia de Reis e a festa de São Sebastião. In: Desafio Online, v. 5, n. 1, p. 1-19, jan.-abr./2017.

SCIFONI, Simone. Desafios para uma nova Educação Patrimonial. **Revista Teias**. Rio de Janeiro, vol. 18, n. 48, p. 5-16, jan./mar., 2017.

SELMIM, Júlio. **Viva São Sebastião**. In: Letras. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/catolicas/viva-sao-sebastiao-hino-de-sao-sebastiao/>. Acesso em 04 maio de 2023.

SILVA, Luciana Sérgio da. **O Patrimônio Cultural de São Luís de Montes Belos** – História, Memória e a construção de Saberes. Goiânia: Kelps, 2021.

Patrimônios (in)visíveis e inventários participativos
da Fundação Museu Couros de Formosa/GO:
patrimônio cultural, educação patrimonial, experiências e narrativas

*Marcelo Enéas de Melo Soares*³¹⁸

Introdução

As relações do campo museal perduram no tempo, muitas vezes atreladas às noções de edifício, coleções e público. Contudo, a partir dos anos 70, ampliaram-se os conceitos, os quais passaram a abranger território, patrimônio e comunidade. Nesse contexto, os museus passaram a ter grande importância, pois vários segmentos de seus públicos passaram a contribuir ativamente, tanto com o conhecimento da historicidade local, quanto extensivas a categorias patrimoniais. Logo, reforçam valores e ideologias em múltiplos aspectos, incentivando a curiosidade, a interpretação e a reflexão sobre os fatos através do acesso ao acervo do museu. Pensando nisso, a Fundação Museu Couros (FUMUC) estabelecida na cidade de Formosa/GO apresenta-se como bem cultural possuindo em seu acervo itens que representam a historicidade de uma época e a biografia relacionada com seu detentor e com os visitantes que estabelecem contato consigo. O que se tem visto é que esses objetos de memória estão se tornando marginalizados ao ter um desconhecimento da sua representatividade por parte da população, o que tem causado um afastamento da comunidade em saber o verdadeiro significado do acervo, uma vez que a maioria dos públicos que visitam a Fundação são alunos e estes incentivados apenas pelos projetos de suas escolas e não por iniciativa dos membros familiares ou a curiosidade de si próprio. Propõe-se discutir os Patrimônios visíveis da FUMUC, relatando a significância e a historicidade desses para a comunidade formosense, que podem propiciar experiências e narrativas biográficas comunitárias, a fim de suas novas relações não se tornarem invisíveis nas representatividades dos acervos.

O fato de conhecer um bem patrimonial não é o suficiente para que a comunidade possa preservá-lo, para isso, é necessário mediar à população com o seu bem cultural, torná-la participativa dos processos de construção do que ela identifica como seu patrimônio.

³¹⁸ - Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio da Universidade Estadual de Goiás – PROMEP/UEG Campus Cora Coralina, Cidade de Goiás-GO. E-mail: marceloeneas@hotmail.com:
Orientador: Dr. Neemias Oliveira da Silva

Muito se tem discutido sobre o patrimônio não se delimitar a dados em que o poder público atribui valores intrínsecos, mas sim que esses valores são historicamente construídos de acordo com o que a sociedade opera naquele momento, ou seja, “ele possui propriedades estéticas, físicas para as quais são atribuídos valores, em determinado momento e contexto histórico” (SCIFONI, 2015: 203). O acervo do Museu revela a autorização do indivíduo em subjetivar suas lembranças e a escrever suas memórias, não somente aos pequenos atores da história, como também aos testemunhos desses autores (NORA, 1993: 16). Nessa perspectiva, cabe à comunidade conhecer a importância histórica do acervo (visíveis) e a significância biográfica que esses objetos (invisíveis) trazem. Nisso a educação patrimonial que envolve esses agentes cumpre seu papel de mediação para uma construção coletiva do conhecimento, uma educação que reconheça a comunidade como produtora de saberes e que identifica nela a existência de uma característica historiográfica. A Fundação Museu Couros se apresenta como território educativo, fazendo valer os saberes da comunidade com “os saberes que circulam nas praças, nos parques, nos museus, nos teatros, nos encontros e manifestações culturais de modo geral” (FLORÊNCIO, 2015: 26-27).

Pode-se reforçar ainda que, durante 180 anos de existência, a cultura formosense influenciou (e ainda influencia), contribuiu (e ainda contribui) para a expansão econômico-social do estado goiano. Diante disso, a historicidade cultural formosense está ameaçada por algumas razões: a falta de conhecimento da população mais jovem sobre a cultura local que utiliza da memória para carregar outras lembranças e informações sujeitas ao esquecimento e a morte dos detentores de saberes que levam consigo não só a historicidade dos acervos do Museu, como também as suas vivências e emoções individuais e coletivas guardadas na memória, tudo isso diante de um crescimento econômico-social o qual vive a cidade, não permitindo que se tenha uma visão preservadora do bem. Pensando nisso, é preciso trazer o desejo de ressignificação, claro, sem desvincular do original, mas promovendo uma reflexão do passado no presente, para que haja preservação no futuro às novas gerações, além de apresentar o lado historiográfico que o acervo possui, uma vez que o objeto carrega várias memórias e permite se criar várias memórias a partir da relação do sujeito e o bem. A marginalização se minimiza na oportunidade dessas relações entre comunidade, Museu e acervo contribuírem para instigar em cada indivíduo o sentimento de preservação de sua vivência, memória e identidade partindo do que cada um considera como seu bem-cultural, ou seja, uma memória-biográfica construída na atualidade a partir dos objetos e materiais que estão ao redor, uma memória baseada nas lembranças e nas experiências com o outro e consigo mesmo, uma memória coletiva que afete a esfera da tradição e provoque a construção social da identidade, que há tempos ocorreu num contexto marcado por relações de poder.

Fundação Museu Couros (FUMUC)

No ano de 1979, vendo que não existia na cidade de Formosa nenhuma entidade ou mesmo alguma pessoa que defendesse a cultura do povo, Leônidas da Silva Pires, convidou cinco amigos de sua confiança (Levir, Amélia, Alcides, Gilma e Galdino) para iniciar um movimento com a finalidade de divulgar e incentivar a arte e a cultura local, fundando-se o Clube Espaço Cultural de Formosa conhecida nacionalmente. Foi dentro do Clube Espaço Cultural que surgiu a ideia de criar um Museu em Formosa, sabendo a importância deste como afirma Tolentino (2017: 243) ao dizer que:

O museu é um *locus* de poder e, por extensão, de empoderamento. E justamente por isso determinamos grupos sociais, historicamente estigmatizados ou subtendidos a processos de dominação, passaram a reivindicar que suas memórias e identidades fossem expressas em espaços museais. (TOLENTINO, 2017: 243)

Nesse propósito de reivindicar suas memórias e identidades, em 1984, Léo traçou os planos da execução do projeto. Em 17 de abril de 1985, através da Lei nº 37-J, o prefeito José Saad foi autorizado a doar uma área de 6.000 (seis mil) metros quadrados destinada para a construção da sede social do Clube do Espaço Cultural³¹⁹. Porém, na efetivação da doação, foram doados 2.000 (dois mil) metros quadrados ao lado da Creche Rainha da Paz, no bairro Lagoa dos Santos. Devido às questões trabalhistas, o idealizador do museu precisou adiar seus projetos de institucionalização retomando em 1988 uma peregrinação pelas ruas da cidade, visitando famílias tradicionais, a fim de conseguir um simples objeto que tivesse valor apenas histórico. O impacto da ideia não foi bem recebido por essas famílias e, objetos desprezados, passaram a ter muito valor e nunca eram doados, restando a opção de compra. Desta forma, 99% do acervo do Museu foram comprados.

Compreendendo que o acervo era suficiente, começou-se em 1996 o trabalho de organizar, limpar, catalogar³²⁰ e registrar todo o acervo, recorrendo à Faculdade FECLISF (hoje UEG) para buscar alunos de história que pudessem auxiliar nessa organização. Com isso, o prefeito municipal Neném Araújo recebeu uma reivindicação de um espaço físico para a instalação do Museu de Formosa, recebendo uma resposta negativa que não havia lugar para tal coisa. Contudo, a primeira instalação do museu se deu na residência do próprio idealizador. Numa sexta-feira, 26 de abril de 1996, às 20h00minh, foi inaugurado o Museu Couros com a presença da família, amigos e autoridades

³¹⁹ Em 26 de novembro de 1990, através da Lei 94-JP, o prefeito Jair Gomes de Paiva concede uma ajuda em dinheiro no valor de Cr\$ 100.000,00 (cem mil cruzeiros) a serem aplicados para a construção da sede própria do Clube Espaço Cultural. A sede foi construída e, após perder o seu sentido, foi devolvida para o município de Formosa, conforme a Lei nº 197/08, de 26 de agosto de 2008, época em que o prefeito Clarival de Miranda foi autorizado a pagar o valor de R\$ 100.000,00 (cem mil reais) pelas benfeitorias do local.

³²⁰ Vale ressaltar que a catalogação aqui foi feita na ideia de apenas identificar o objeto para uma simples exposição. Atualmente a catalogação está sendo feita seguindo os critérios sistemáticos museológicos.

locais. Porém dois dias depois o Museu foi impedido de abrir ao público por tempo indeterminado, devido o referente prefeito municipal ter negado preliminarmente um espaço físico e depois um funcionário. Logo, começou-se um trabalho para dar personalidade jurídica ao Museu e, seguindo uma opinião do Promotor de Justiça, Dr. José Godinho, decidiram por abrir uma Fundação.

Diante dos desafios, depararam-se com a questão patrimonial, entendendo que uma Fundação se cria através de um patrimônio, como Tolentino (2016: 22) compreende:

As noções modernas de monumento histórico, patrimônio e preservação começam a ser elaboradas a partir do momento em que surge a ideia de estudar e conservar um edifício pela razão de que é um testemunho da história ou considerado uma obra de arte. (TOLENTINO, 2016: 22)

Ainda com a necessidade de aquisição de um CNPJ em outubro de 1996, o presidente da Câmara e advogado Dr. Marcelo Magalhães abraçou a causa no intuito de conseguir uma antiga casa onde outrora já tinha funcionado a área de exposição dos animais, doada em 1º de Abril de 1953, através da Lei nº 048-A, pelo prefeito Leônidas Ribeiro de Magalhães para a Associação Rural de Formosa destinado a construção do Parque Permanente de Exposição de Animais e organização da exposição de produtos do município, que logo caiu em desuso e conseqüentemente ao esquecimento.

Esse espaço foi intencionalmente escolhido pela localização e a representatividade que esse prédio possui com a historicidade local. O prédio está localizado no Bairro Setor Central Nordeste, que faz ligação com a primeira rua do município denominada como Rua dos Crioulos. A Associação Rural de Formosa serviu de escambo de mercadorias para viajantes, o que centralizou o comércio e proporcionou a expansão social a partir dali.

Com a contribuição do chefe do Departamento de Cultura, Edmilson Bispo dos Santos, que já intentava colocar naquele espaço a Casa de Cultura de Formosa e, associada à opção daquele lugar sediar o Museu Couros, com galeria de artes e, possivelmente um teatro, apoiou-se completamente essa ideia, sendo aceita pelo prefeito da época que endossou a busca pela criação dos projetos de Lei necessários para tal doação. Foi com a intervenção do Dr. Marcelo Magalhães como vereador e que, na época, ainda encabeçava a presidência da Casa de Leis, em sessão extraordinária, no dia 20 de novembro de 1996 uma sessão tratou exclusivamente de títulos como Utilidade Pública Municipal e doações de terrenos, através da lei nº 227-NA, a Fundação Museu Couros de Formosa - FUMUC é declarada de Utilidade Pública Municipal e no mesmo dia, através da lei nº 232-NA, o prefeito municipal faz a doação da área supracitada para a Fundação Museu Couros de Formosa.

Como visto, o Museu Couros passou por diversos momentos difíceis para sua institucionalização e, como uma verdadeira sina, após receber o direito do terreno, chegando ao cartório do 1º Ofício de Notas para lavrar a escritura, a prefeitura não podia escriturar o que havia

doado à Fundação, por falta de conhecimento da Lei de Permuta 048-A/53, aquele terreno continuava por direito do então Sindicato Rural de Formosa. Na verdade, se houvesse alguém para recorrer à luz da Lei assinada por Leônidas Ribeiro Magalhães, aquele terreno voltaria facilmente à municipalidade, entretanto, na época foram buscar a ata que transformava a Associação Rural de Formosa em Sindicato Rural de Formosa e, por sinal, essa ata não existia ou não foi encontrada. Diante disso, estava certo de que era impossível receber a escritura antes do final do mandato do prefeito Neném Araújo e Léo recorreu ao vice-prefeito eleito, professor Edson Spíndola, em que no exato momento da conversa, chegou o irmão do prefeito eleito, o qual seria o futuro secretário de finanças, Sr. Anésio de Paiva, afirmando juntamente com o vice-prefeito que a entrega daquela casa continuava garantida mesmo no outro mandato.

Como ninguém recorreu àquela Lei de Permuta 048-A/53, o processo foi muito mais complicado. Foi com a ajuda de Washington Alvarenga, Sinésio Araújo e Jofre Chaves que, como testemunhas, o então Juiz de Direito Dr. Rodrigo decretou que realmente a Associação Rural de Formosa teria se transformado no Sindicato Rural de Formosa e, como justificativa, disse que tal ata foi possivelmente queimada em um incêndio que houve na sede do próprio sindicato. Após essa documentação pronta, Léo foi ao presidente do Sindicato Rural de Formosa, Sr. William Nesralla, que prontamente regularizou em cartório. Entre idas e vindas, no dia 20 de junho de 1997, exatos 7 meses após a homologação da lei de doação, o então prefeito municipal Jair Gomes de Paiva assina a escritura pública transferindo o imóvel para a Fundação Museu Couros de Formosa.

FUMUC e as abordagens patrimoniais

Compreende-se que o Patrimônio Cultural é composto por referências culturais bem presentes na historicidade de um grupo e transmitidas por suas gerações. Essas referências trazem a lembrança daqueles que viveram antes de si e promovem o desejo de transmissão às futuras gerações. Logo, cabe ao Patrimônio cultural "selecionar um bem cultural (objetos e práticas) por meio da atribuição de valor da referência cultural para um grupo de identidade" (CHUVA, 2012: 74). Gonçalves (2015: 212) ainda pondera que o tema "Patrimônio Cultural" não para de se expandir, interferindo em diversos seguimentos sociais, assim "qualquer objeto material, qualquer espaço, qualquer prática social, qualquer tipo de conhecimento podem ser identificado, celebrado ou contestado como patrimônio por um ou mais grupos sociais" (GONÇALVES, 2015: 212).

Nisso a Fundação Museu Couros, localizada na cidade de Formosa-GO, constitui-se do título de Patrimônio cultural da cidade, uma vez que é formada por um conjunto de saberes, fazeres, expressões, práticas e seus produtos que remetem à história, à memória e à identidade de uma época

e carregam biografias formosenses. Doutra forma, o patrimônio cultural também ocorre como fruto de uma escolha, que, no caso das políticas públicas, tem a participação do Estado por meio de leis, instituições e políticas específicas. Essa escolha é feita a partir daquilo que as pessoas consideram ser importante e representativo da sua identidade, da sua história, da sua cultura, ou seja, são os valores, os significados atribuídos pelas pessoas a objetos, lugares ou práticas culturais que os tornam patrimônio de uma coletividade. Como também prevê o artigo 216 da Constituição Federal de 1988:

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: S./N)

Para Chuva (2012: 67), “a temática do patrimônio cultural continua relacionada à questão das identidades, mas com novos recortes, sem perder completamente a referência ao pertencimento nacional”, ou seja, o patrimônio cultural imergiu no âmbito particular e singular das identidades locais que se entrelaçam com o nacional. Diante disso, discursar sobre os patrimônios (in) visíveis, experiências e narrativas comunitárias da Fundação Museu Couros de Formosa-GO como se propõe aqui, é fazer valer o conceito de Educação Patrimonial apresentado por Florêncio (2015: 24):

A Educação Patrimonial se constitui de todos os processos educativos formais e não formais que têm como foco o patrimônio cultural apropriado socialmente como recurso para a compreensão sócia histórica das referências culturais em todas as suas manifestações com o objetivo de colaborar para o seu reconhecimento, valorização e preservação. Considera ainda que os processos educativos de base democrática 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 noções de patrimônio cultural diversas. (FLORÊNCIO, 2015: 24)

O intuito é levar a comunidade a reconstruir memórias, diálogo de vivências e criação de narrativas que permitirão ao Museu a permanência ativa na rotina da população formosense, a qual terá a oportunidade de se identificar com o acervo ao relacioná-lo com suas experiências, independente do tempo.

A educação patrimonial tem promovido uma interação da comunidade formosense junto às memórias-biográficas contidas nos objetos do Museu, os quais contam a historicidade de mais de 180 anos de existência da cultura local, contribuindo para que a sociedade viva, reviva, modifique, crie a

sua identidade cultural baseadas nas lembranças e novas experiências que tiveram tanto consigo mesmos quanto com de outros, como relata Ecléia Bosi (1994 *apud* TOLENTINO, 2017: 230) “a menor alteração do ambiente atende a qualidade íntima da memória. Por essa via, Halbwachs amarra a memória da pessoa à memória do grupo; e esta última à esfera maior da tradição, que é a memória coletiva”, ou seja, que esse público estabeleça um “trabalho de memória” proposto por Florêncio (2015: 203) “que, por princípio, provoque a autocompreensão da sociedade com todas as relações conflituosas e contraditórias do passado”, isso significa que a memória deixa de ser um fenômeno individual, como algo relativamente ímpar da pessoa e se torna um fenômeno coletivo e social, construído coletivamente e que sofre transformações e mudanças constantes, como afirma Nora (1993: 9) ao expressar que:

A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. (NORA. 1993: 9)

Também é válido ressaltar que a Educação Patrimonial proporciona a compreensão do patrimônio partindo dos significados e histórias atribuídos pelos seus moradores, fazendo-os reconhecer a existência de um saber local, levando em conta suas vivências e percepções, gerando uma perspectiva de interação e participação social nesse processo de identificação e preservação do patrimônio (SCIFONI, 2015: 200).

Paralelamente a isso, Nora (1993: 22) ainda argumenta que a visão conceitual:

[...] da crítica histórica de antigamente eram representadas sabiamente pelas “fontes diretas”, isto é, aquelas que uma sociedade voluntariamente produziu para serem reproduzidas como tal – uma lei, uma obra de arte, por exemplo – e a massa indefinida de “fontes indiretas”, isto é, todos os testemunhos deixados por uma época sem duvidar de sua utilização futura pelos historiadores. Na falta dessa intenção de memória, os lugares de memória serão lugares de história. (NORA. 1993:22)

Para que esse espaço de memória não se torne apenas um lugar de história, de reconstrução problemática e incompleta do que não existe mais e que permita a identificação com o bem e que promova diálogos e novas narrativas, a educação patrimonial elenca como ferramenta “para a valorização da diversidade cultural, para a definição de identidades e de alteridades no mundo contemporâneo, e como um recurso para a afirmação das diferentes maneiras de ser e estar no mundo” (FLORÊNCIO, 2015: 24). A Fundação Museu Couros tenta apresentar uma ação educativa baseada num projeto de divulgação da memória-histórica dos acervos intitulada “Nossa história, nossa cultura”, mantendo-se registradas, através de vídeos em canais digitais, as relações patrimoniais, as

narrativas e experiências da cultura formosense, mobilizando e sensibilizando a comunidade à importância de seu patrimônio cultural, contudo a comunidade formosense precisa reconhecer a Fundação Museu Couros como seu bem cultural nas relações presenciais e participativas para poder construir conhecimentos através do diálogo entre si e a instituição, uma vez que ambas possuem referências culturais a serem inventariadas.

Essas referências culturais constituem-se das experiências e narrativas comunitárias referentes à identidade individual e local do indivíduo, como expressa o texto extraído do Manual de Aplicação do Inventário Nacional de Referências e Cultura, do IPHAN, em que:

Referências culturais são edificações e são paisagens naturais. São também as artes, os ofícios, as formas de expressão e os modos de fazer. São as festas e os lugares a que a memória e a vida social atribuem sentido diferenciado: são as consideradas mais belas, são as mais lembradas, as mais queridas. São fatos, atividades e objetos que mobilizam a gente mais próxima e que reaproximam os que estão longe, para que se reviva o sentimento de participar e de pertencer a um grupo, de possuir um lugar. Em suma, referências são objetos, práticas e lugares apropriados pela cultura na construção de sentimentos de identidades, são o que popularmente se chama de raiz de uma cultura. (Manual de Aplicação do Inventário Nacional de Referências e Cultura, do IPHAN *in* FLORENCIO, 2016: 8)

São os sentimentos biográficos associados aos objetos históricos que se pretende buscar, sempre tendo a comunidade como personagem indispensável para a promoção do diálogo e promoção do seu bem cultural e esse sentimento se obtém com processos participativos e não com uma historicidade já estabelecida do passado. O processo de inventariar, no campo do patrimônio cultural, é coletivo e oportuniza uma diversidade de “olhares” sobre as coisas. Cada ser possui diferentes informações acerca de uma mesma referência cultural e a partir delas, apresentarem visões contrárias sobre elas, portanto, à medida que as informações e versões forem obtidas, mais significativos serão o conhecimento sobre a referência e a importância para a comunidade (FLORENCIO, 2016: 15).

É nítido que a Fundação Museu Couros cumpre seu papel de lugar de “exteriorização da memória” (CANDU, 2012), e precisa reforçar o sentimento historiográfico formosense, com isso ela direciona o foco do objeto ao homem, ou seja, cumpre sua função social de existir não somente para os objetos, mas os museus devem existir para as pessoas (GUARNIERI, 2010: 145), por isso, as funções de preservar, pesquisar e comunicar precisam ser feitas de forma participativa, assim, “os lugares de memória só vivem de sua aptidão para a metamorfose, no incessante ressaltar de seus significados e no silvado imprevisível de suas ramificações” (NORA, 1993: 22).

Acervo e público: a problemática da Fundação Museu Couros

Os museus são lugares de memória que caracterizam testemunhas de outras épocas, que lutam para se manter vivo o sentimento de pertencimento através de seus objetos retentores da memória populacional, permitindo variadas manipulações e susceptível a diálogos no eterno presente, assim como expressa Nora (1993: 9) “a memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto”. Nessa funcionalidade de patrimônio, possibilita a transitoriedade entre diversos mundos sociais e culturais, desde que não se limite as diversas dimensões semânticas que ela possui.

Contrariamente a isso, a questão que surge quanto aos museus, é a probabilidade de se tornarem meros espaços apenas de história, de reconstrução problemática e incompleta do que não existe mais; não permite a identificação com o bem, prendendo-se às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas.

Neste contexto, o acervo da Fundação Museu Couros passou a ser visto como reproduutor do passado, protagonistas de uma era que possuía costumes e tradições esquecidas e apagadas no presente, objetos que soaram a historicidade e que se calaram na falta de identidade biográfica da comunidade com esse acervo.

A necessidade de uma visão historiográfica, em que as vivências biográficas nascem das relações do sujeito com o objeto histórico pode ser concretizada através do Gramofone, objeto do acervo da FUMUC que foi adquirido pela significância que tal objeto possui para o Instituidor Leônidas. Sabe-se historicamente que gramofone foi criado em 1887, por Emil Berliner com a intenção de reproduzir sons gravados utilizando um disco plano, em contraste com o cilindro do fonógrafo de Thomas Edison. Essas gravações para Gramofone tornaram-se a mídia principal usada a reprodução de gravações comerciais.

Figura 1 – Gramofone



Fonte: acervo digital FUMUC

Porém, biograficamente, o gramofone representa mais do que isso. Em entrevista feita com o Leônidas, expressa que:

O gramofone sempre me chamou atenção desde a adolescência, eu conheci o gramofone e sua história tão somente nos livros de história que estudava e não sei por que razão sempre me chamaram à atenção os gramofones. Eu tinha uma curiosidade imensa de saber como era, ver um pessoalmente, até que, quando nós estávamos peregrinando sobre as ruas da cidade para compor o acervo em 1988 até 1996, ficamos sabendo de um colecionador baiano que morava em Formosa. Chegando a essa pessoa, ela se dispôs a vender um cofre cheio de peças, eu tive a ousadia de perguntar o valor e depois de alguns dias, ele precificou os objetos e me passou o valor. Eu disse que não tinha condições de pagar, mas aquele negócio ficou correndo aqui dentro, basicamente centrado na curiosidade de ter um gramofone. Um belo dia eu tive a seguinte ideia: de fazer uma rifa e adquirir fundos, assim procurei uma amiga artista plástica, a Ana Maria Figueiredo. Ela gentilmente pintou uma obra e nos doou, nisso estava o prefeito Neném Araújo e eu fui até o próprio prefeito e seu secretariado e expliquei: é uma rifa relativamente cara, mas o objetivo da rifa é esta: estamos trabalhando para montar o museu e arranjei alguns itens antigos e preciso adquirir. Tive um pouco de dificuldades, mas consegui o valor para arrematar os objetos. Isso, mais centrado na ideia de ter o gramofone que foi o primeiro instrumento feito para reproduzir o som. Há pessoas que chegam no Museu e perguntam: qual a coisa mais antiga? E eu não tenho como precisar, pois têm muitas coisas que não têm data e outras perguntam: qual a mais importante? Eu sempre me lembro do gramofone que para mim, foi muito importante na minha formação enquanto criança e enquanto jovem isso é uma coisa em que eu me identifico muito aqui nesse Museu. (PIRES, 2022)

Isso demonstra que frente a uma das problemáticas que a FUMUC possui em conter no seu acervo mais historicidade do que biografia, ou seja, os objetos contam mais a narrativa de uma época nacional do que da cultura formosense, o acervo precisa apresentar uma visão historiográfica, em que os objetos que ali estão, possuem uma marca muito forte de personalidade. Nessa perspectiva, os inventários participativos transvestem de uma roupagem de revelar as vivências daquela pessoa que doou e as relações que os visitantes terão ao encontrar um objeto que fez parte da sua história e, por conseguinte, revelar a sua narrativa com ela.

Os objetos do Museu não fizeram parte da vida de uma só pessoa, mas sim de várias pessoas, assim ele carrega várias experiências e memórias em si. Nenhuma narrativa é melhor do que a outra, porque vai depender da experiência do indivíduo com aquele objeto. Cada objeto tem seu lado histórico e biográfico numa relação não só de quem era possuidor do objeto, mas de quem teve algum tipo de experiência ou vivenciou o uso ou estar com esse objeto. Portanto, a Fundação Museu Couros em seus mais de 10 mil objetos (entre eles: moedas, cédulas, discos, máquinas de escrever, documentos, livros, televisões, malas, equipamentos agrícolas, etc.) precisa ser visto historiograficamente, como um lugar de reconstrução de memórias, de diálogo de vivências e de criação de narrativas que permitirão ao Museu a permanência ativa na rotina da população

formosense, a qual terá a oportunidade de se identificar com o acervo ao relacioná-lo com suas experiências, independente do tempo.

Considerações Finais

Trabalhar com as questões do museu e patrimônio exige um olhar compreensivo e compassivo para os utensílios musealizados e para o patrimônio “inútil” da humanidade. É proporcionar um conhecimento que vem de fora, uma imaginação ou um pensamento ainda primitivo que está em constante reflexão e mudança, que se extrema do estranhamento à familiarização, que sejam pontes, práticas que realizem sonhos. Que não seja o “conhecer para preservar”, mas o “preservo porque o vivo”. Essa é a questão que o cidadão formosense precisa atrelar a sua cultura, a preservação do bem pelo contato e identificação com ele e conseqüentemente se sentir apto para discursar sobre. A Fundação Museu Couros ultrapassa os séculos com o seu acervo de memória historiográfico e muitos dos detentores ainda vivos, morrem na sua historicidade. A proposta aqui foi mostrar todas as nuances para a institucionalização de um Museu que representasse parte da cultura de um povo que influenciou e contribuiu para a expansão econômico-social do estado goiano, ao mesmo tempo em que se discute as relações e contribuições não só dos detentores de saberes, mas toda a comunidade precisa ter com o seu patrimônio que não são ações exclusivas do passado, mas que conversam no presente através do acervo, e que ainda podem contribuir para instigar em cada indivíduo o sentimento de preservação de sua historicidade cultural, e vivências biográficas, partindo do que cada um considera como seu bem-cultural.

Referências

BRASIL. Constituição (1988). Artigo 2016. Brasília: [s.n.], 1988.

CANDU, Joel. **Memória e identidade**. 1 ed. São Paulo. Contexto. 2012.

CHUVA, Márcia. **Por uma história da nação de patrimônio cultural no Brasil** in Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Nº34. Brasília-DF. 2012

CHUVA, Márcia. Preservação do Patrimônio Cultural no Brasil: uma perspectiva histórica, ética e política. In: CHUVA, Márcia; NOGUEIRA, Antônio Gilberto Ramos (Orgs.). Patrimônio cultural: políticas e perspectivas de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad X: 2012.

CURY, Isabele (Org.) Cartas patrimoniais. 3 ed. Rio de Janeiro: IPHAN, 2004.

FLORENCIO, Sônia R. Educação patrimonial: algumas diretrizes conceituais. In Pinheiro, Adson R. S. (Org). **Cadernos do patrimônio cultural: Educação patrimonial**. Fortaleza: Secultfor: Iphan,

2015, p.21-30

FLORENCIO, Sônia Rampim et al. **Educação Patrimonial: inventários participativos**. Brasília: IPHAN, 2016.

FLORENCIO, Sônia Rampim et al. **Educação Patrimonial: inventários participativos**. Brasília: IPHAN, 2016.

GONÇALVES, Reginaldo dos Santos. **O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição**. Estudos históricos. Rio de Janeiro. Vol.28. 2015.

GONSALVES. Elisa Pereira. **Indicação à pesquisa científica**. Campinas. Sp. Editora alínea. 2001.
GUARNIERI, Waldisa Rússio Camargo. **Textos e contextos de uma trajetória profissional**. Organização de Maria Cristina Bruno. Vol. 1. São Paulo. 2010. Pinacoteca do Estado/ Secretaria do Estado de Cultura/ Comitê Brasileiro do Conselho Internacional de Museus.

JACINTHO, Olympio. **Esboço histórico de Formosa**. 2. ed. Brasília: Independência, 1979.

MOLL, Jaqueline. **Um paradigma contemporâneo para a Educação Integral**. Pátio: Revista Pedagógica, Edição Artmed, Rio Grande do Sul, ago./out.2009.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: **projeto História**. (Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História/, PUC-SP). São Paulo, v.10, p.7-28, 1993.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. Revista estudos históricos. RJ, vol.5, nº 10, 1992, p.200-212.

SANTOS, Luana Macedo dos. **As Imagens contam histórias? Uma análise de fotografias de Formosa, Goiás**. IFG. 2018. Formosa-GO.

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.

TOLENTINO, Átila B. Museologia social: apontamentos históricos e conceituais. **Caderno de Sociomuseologia**. Vol. 52, p. 21-44, 2016.

TOLENTINO, Átila B. Narrativas de memória e identidades no museu Comunitário Vivo Olho do Tempo. **Museologia e Patrimônio**, vol. 10, n. 1, p. 229-247, 2017.

TRAD, Leny A. Bomfim. **Grupos focais: conceitos, procedimentos e reflexões baseadas em experiências com o uso da técnica em pesquisas de saúde**. Physis Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro. 2009.

VIEIRA, Gilvan José. **Formosa: Cidade e Povo**. Brasília: Teixeira Gráfica e Editora, 2010.

Protagonista: por um feminismo latino americano

Millena Gonçalves Magalhães Brandão

Lélia Gonzalez (1935-1995) foi escritora, professora, filósofa, geógrafa e antropóloga. Como mulher negra, intelectual e ativista, protagonizou a luta antirracista no Brasil e fora dele, se tornando a intelectual mais importante do século XX, buscando discutir o racismo, e as consequências dele para a população negra e a necessidade de políticas públicas para combatê-lo.

Lélia Gonzalez nasceu Lélia de Almeida, em Belo Horizonte, Minas Gerais, em 01 de fevereiro de 1935. Tornou-se Gonzalez quando adulta, depois do casamento. Era a penúltima filha de uma família pobre com 18 filhos. O pai, Acácio Joaquim de Almeida, era ferroviário e morreu quando ela era ainda criança. A mãe, Urcinda Seraphina de Almeida, era trabalhadora doméstica de origem indígena. Como era costume na época, em famílias numerosas, os irmãos mais velhos acabavam cuidando dos menores, e com a família de Lélia ocorreu o mesmo. A irmã mais velha tornou-se, então, responsável por ela. Segundo Viana, Lélia conseguiu estudar mais do que os irmãos, que, em sua maioria, só terminaram a escola primária. Isso ocorreu graças à ajuda de uma família italiana, para qual a mãe trabalhava, que resolveu custear a sua educação. Apesar de ter dado prosseguimento aos estudos, isso não impediu que ela fosse obrigada, por um tempo, ainda muito nova, a trabalhar como babá. Dessa forma, também vivenciou a experiência de grande parte das mulheres negras brasileiras: a execução do trabalho doméstico. Em 1942, um dos irmãos, 3 Jaime de Almeida, começou a jogar no Flamengo e, tendo se estabilizado no futebol, conseguiu trazer a família de Minas Gerais para o Rio de Janeiro. Dando prosseguimento aos estudos. (VIANA, 2007)

Segundo Viana, Lélia terminou o Ensino Médio no Colégio Pedro II (RJ) no ano de 1954, quatro anos depois, graduou-se em História e Geografia. Em 1962, tornou-se bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual da Guanabara, atual UERJ (VIANA, 2006, p. 49).

Participou da fundação do Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial (MNUCDR, sigla mais tarde reduzida para MNU), em 1978, na cidade de São Paulo. Criticava a ideia da democracia racial no Brasil, demonstrando através da realidade dos fatos sua inexistência, cobrava com urgência políticas públicas em benefício da comunidade afro-brasileira.

Lélia Gonzalez fala sobre racismo/classe social, defendendo que o racismo é um dos critérios mais importantes, utilizados pelo poder, para distribuir as posições de classe social, ele também define

o espaço e território que serão ocupados pelos grupos brancos e negros e o acesso à educação, moradia, trabalho e etc.

No Brasil, a sutileza do discurso ideológico, que “não existe racismo”, “todos somos iguais”, normaliza um arcabouço de práticas racistas, um grave problema quando acreditamos que somos todos iguais, pois o racismo se enraíza na ignorância do ofendido/dominado. É importante destacar a eficácia da estrutura do racismo, na divisão racial do trabalho e nas formações socioeconômicas capitalistas.

Segundo o historiador Luiz Felipe de Alencastro, desembarcam por aqui em 1.560, os primeiros humanos africanos escravizados, trazidos pelos portugueses (ALENCASTRO, 2018). Os escravizados são peças, coisas não humanas, não compreendem qualquer língua civilizada (europeia). Serão explorados, vilipendiados e mortos, segundo a deliberação de seus algozes, conforme seu destino.

Mas, de onde vem essa infame ideia de supremacia ou inferiorização de pessoas, grupos sociais, etnias ou raças? Qual suporte teórico, empírico, científico para embasar essa ideia?

Na Antiguidade, não se falava em raças, mas o conceito básico era a distinção entre gregos e bárbaros, questionamento que surgiu na Grécia visando distinguir gregos de outros povos.

Diacordo com Pagden (1982, p. 15-7), bárbaro é um termo usado como o contrário de cidadão, civita ou político, já que os gregos consideravam os bárbaros desprovidos de inteligência, ética, moralidade, conseqüentemente inabilitados de criar uma sociedade com leis, regras e costumes.

Percebe-se que teorias racistas são criadas sem qualquer demonstração lógico/racional ou científica, surge de preconceitos que dão forma aos medos, angústias e vazios, produzidos pelo etnocentrismo que confirma a discriminação racial fantasiada de entendimento, racionalidade ou mesmo civilidade.

O caráter religioso é também utilizado para separar e hierarquizar os indivíduos e grupos, exemplo disso, é a valorização de religiões “cristãs”, versus o desrespeito as de origem africana. Todavia, na origem do termo religião “religare” (latim), a essência do seu significado seria reunir, entrelaçar, completar, unificar. Religar aquelas e aqueles que por alguma circunstância estariam distantes, separados.

Lélia fala de um senso comum plantado no Brasil, trazido pelos colonizadores acerca dos povos africanos escravizados, que se estabeleceu e permanece, introjetado (camuflado) até nossos dias:

A primeira coisa que a gente percebe nesse papo de racismo é que todo mundo acha que é natural. Que negro tem mais é que viver na miséria. Por quê? Ora, porque ele tem umas qualidades que não estão com nada: irresponsabilidade, incapacidade intelectual, criancice etc. e tal. Daí é natural que seja perseguido pela polícia, pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha é malandro, e se é malandro é ladrão.

Logo, tem que ser preso, naturalmente. Menor negro só pode ser pivete ou trombadinha, pois filho de peixe, peixinho é. Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Basta a gente ler jornal, ouvir rádio e ver televisão. Eles não querem nada. Portanto têm mais é que ser favelados. (Gonzales, 2020. p. 69).

A necessidade de mão-de-obra para a produção agrícola na colônia, aliada a ideia de lucro, foi sem dúvida a razão de retirar mulheres e homens livres de seu continente, sua cultura, de suas famílias e história

A escravização de humanos por humanos, tendo como fundamento a supremacia de uma raça sobre outra foi chamada de darwinismo social. É uma adaptação da teoria da evolução das espécies de Charles Darwin (biólogo) para o âmbito social. Nela, os mais fortes de cada espécie, se adaptam ao meio ambiente, conseguem sobreviver e prosseguir com sua linhagem.

No darwinismo social, somente as sociedades civilizadas europeias estariam aptas a perpetuar sua existência por estarem no patamar mais elevado de civilização, dominariam e evoluiriam. Daí a superioridade branca, masculina, europeia, sobre os povos africanos negros. A raça branca levaria civilização, religião (a única verdadeira) e conhecimento científico para os demais povos.

Apesar de tudo que vemos, ouvimos e vivemos, ainda existe aquela fala: o racismo é coisa do passado e hoje não existe mais. Vejamos o que diz Gonzalez:

Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, *quando se esforça*, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas... Nem parece preto. (Gonzalez, 2020, p. 69).

A autora, se coloca de forma irônica e sarcástica, pois, como mulher preta (como ela dizia) sabia bem as faces do racismo, que tentam ocultar, e discriminação sofrida pela população negra e parda em terras tupiniquins. O sarcasmo aponta para a persistência, até o presente, de certos modelos de classificação da humanidade que, mesmo sem recorrer objetivamente a determinismos raciais, trazem consigo os estigmas da desigualdade.

Lélia relembra um pouco de sua história pessoal, fala sobre o racismo e não aceitação de sua relação matrimonial por parte da família de seu esposo:

Mas eu fico me lembrando, por exemplo, quando terminando o curso de filosofia na Universidade do Rio de Janeiro, eu me caso com um colega branco — daí o meu nome, Gonzalez — e, de repente, não morava com a família, mas habituada à minha família negra, onde todo mundo briga, mas faz as pazes e essas coisas todas, insisti para que ele retornasse ao seio de sua família. E sabem como me aceitaram? Como um caso — como se costuma dizer — de concubinação, até o momento em que verificaram que nós estávamos legalmente casados. Enquanto eu era a concubina

negra de um jovem rapaz branco, que amanhã vai se casar com uma moça de boa família, no dia seguinte, quando souberam do casamento, daí em diante eu virei negra suja, prostituta, e coisas tais. (GONZALES, 2020)

O racismo marca vidas perdidas por balas (violências e homicídios), segregações e discriminações. Não é acaso, nem queixa, tampouco mania de perseguição. É bem real, pois mantém negras e negros em situações sociais desiguais e inferiores. Apesar disso, recentemente no país, tem crescido uma onda que quer retrain a verdade a uma série de “achismos” e ideologismos de matriz fascista.

No Brasil, o racismo — enquanto construção ideológica e um conjunto de práticas — passou por um processo de perpetuação e reforço após a abolição legal da escravidão, na medida em que beneficiou e beneficia determinados interesses. (GONZALEZ, 2020).

O preconceito é o julgamento sem o prévio conhecimento a respeito de uma pessoa em determina o momento ou realidade, trazendo assim, uma ideia senso comum que fortalece estereótipos.

Já na **discriminação racial**, há uma clara quebra do princípio constitucional da igualdade (isonomia) art. 5º caput, onde uma boa definição conceitual se encontra na lei 12.288/2010 apelidada de Estatuto da Igualdade Racial, que se destina a garantir à população negra a igualdade de oportunidades e a defesa dos direitos étnicos e individuais, coletivos e difusos. Vejamos:

I — Discriminação racial ou étnico-racial: toda distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tenha por objeto anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício, em igualdade de condições, de direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural ou em qualquer outro campo da vida pública ou privada.

O racismo é o preconceito saindo do plano abstrato do pensar se materializando no plano das ações, seja do Estado, sociais e por fim, nas ações individuais baseadas em intangíveis, voláteis e irracionais ideias. O racismo atinge a vítima na sua honra, na sua imagem, na sua personalidade e cidadania.

Segundo o professor, jurista e ministro Silvio Almeida, quando se admite a existência do racismo, cria-se automaticamente a obrigação moral de agir contra ele:

A negação é essencial para a continuidade do racismo. Ele só consegue funcionar e se reproduzir sem embaraço quando é negado, naturalizado, incorporado ao nosso cotidiano como algo normal. Não sendo o racismo reconhecido, é como se o problema não existisse e nenhuma mudança fosse necessária. A tomada de consciência, portanto, é um ponto de partida fundamental. (Agência Senado, 2020)

De acordo com o advogado e sociólogo José Vicente, reitor da Faculdade Zumbi dos Palmares, os brasileiros veem no seu cotidiano, divulgados nos jornais, tv, redes sociais e internet atos e posturas racistas, todavia, atribuem como situações isoladas ou atípicas, que não condizem com a democracia racial que vivemos. Infelizmente estas ações racistas só são marcantes naquele que sofre o crime de racismo. Segundo José Vicente:

Os brasileiros entendem que é lá fora que existe ódio racial, não aqui. Acreditam que no Brasil vivemos numa democracia racial, miscigenados, felizes e sem conflito. Essa é a perversidade do nosso racismo. Ele foi construído de uma forma tão habilidosa que os brasileiros chegam ao ponto de não quererem ou não conseguirem enxergar a realidade gritante que está bem diante dos seus olhos. (Agência Senado, 2020)

As pessoas no senso comum entendem o racismo de uma maneira simplista, acreditando que ele acontece em ocasiões onde a pessoa preta é impedida de entrar no elevador social, no clube, seguida e revistada ao sair da loja, apelidada de forma pejorativa onde o seu tom de pele é o que chama a atenção, seja com gracejos ou piadas. revistada ao sair da loja ou insultada com palavras pejorativas que remetem à cor da pele.

Muitos desses casos não são tratados como racismo, mas como injúria racial, pois, como já foi dito, seria um caso isolado referente a uma pessoa vitimada, diferente do coletivo de pessoas negras que não são agredidas por atos discriminatórios.

Mas, o que seria injúria racial, qual a diferença do racismo?

Embora impliquem possibilidade de incidência da responsabilidade penal, os conceitos jurídicos de injúria racial e racismo são diferentes. O primeiro está contido no Código Penal brasileiro e o segundo, previsto na Lei n. 7.716/1989. Enquanto a injúria racial consiste em ofender a honra de alguém se valendo de elementos referentes à raça, cor, etnia, religião ou origem, o crime de racismo atinge uma coletividade indeterminada de indivíduos, discriminando toda a integralidade de uma raça. Ao contrário da injúria racial, o crime de racismo é inafiançável e imprescritível. (Revista CNJ, 2023)

No Brasil, ser negro significa ser mais pobre do que o branco, ter menos escolaridade, receber salário menor, ser mais rejeitado pelo mercado de trabalho, ter menos oportunidades de ascensão profissional e social, dificilmente chegar à cúpula do poder público e aos postos de comando da iniciativa privada, estar entre os principais ocupantes dos subempregos, ter menos acesso aos serviços de saúde, ser vítima preferencial da violência urbana, ter mais chances de ir para a prisão, morrer mais cedo.

Vejam alguns dados que reafirmam aquilo que entendemos:

Raio X do racismo no Brasil	
População brasileira 55% da população se autodeclara preta ou parda.	
Pessoas mortas por assassinato 71% são negras	Ocupantes de cargos de gerência 30% são negras
Pessoas mortas em ações policiais 76% são negras	Deputados federais eleitos em 2018 24% são negros
População carcerária 64% são negras	Juízes de tribunal superior 9% são negros
Renda média mensal R\$ 2.796 (Branços) - R\$ 1.608 (Negros)	
Analfabetos* 4% dos Brancos 9% dos Negros * pessoas com 15 anos de idade ou mais	
Pessoas que vivem sem rede de esgoto 27% dos Brancos 43% dos Negros	
Mortes por ano	
até 14 anos de idade 19.100 Brancos - 25.600 Negros	
de 15 a 29 anos de idade 20.300 Brancos - 48.700 Negros	
de 30 a 59 anos de idade 124.500 Brancos - 170.100 Negros	
Fontes: Ipea, CNJ, IBGE e Ministério da Saúde	

Agência Senado 2023

O primeiro passo, se não o mais importante acerca do combate ao racismo, é mostrar que depende do fim de sua negação, torna-lo evidente, entender que ele existe e por isso deve ser combatido na sua estrutura. Quando a negação impera, a realidade é entendida como normal e inevitável, fruto da desigualdade de cada indivíduo, e não fruto de uma estrutura social escravagista que perdura até hoje, uma vez que não houve nenhuma ação efetiva do Estado e da sociedade brasileira para corrigir tais desigualdades sociais oriundas dos quase 400 anos de escravização negra neste país.

No decorrer dos períodos colonial e imperial, foi a escravidão que se encarregou de posicionar os negros e os brancos em mundos diferentes. Com a assinatura da Lei Áurea, em 1888, os brancos criaram mecanismos menos explícitos do que as senzalas e os grilhões para manter os negros num lugar de subordinação.

As pessoas de pele negra puderam deixar a servidão, mas não receberam os instrumentos necessários para protagonizarem sua existência com dignidade. Eles não ganharam terra, nem escola, tampouco prosperaram os planos de indenizá-los pelos anos de cativo. Restringiram-lhes até mesmo o trabalho. Para as plantações de café e as primeiras indústrias, o governo preferiu incentivar a imigração de trabalhadores brancos europeus. Restou a população negra alforriada a expulsão para as periferias das cidades.

Lélia como mulher negra, intelectual e ativista, protagonizou a luta antirracista no Brasil e fora dele, se tornando a intelectual mais importante do século XX, buscando discutir o racismo, e as consequências dele para a população negra, a necessidade de políticas públicas para combatê-lo.

Referências

AGÊNCIA SENADO, 2023.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo: fatos e mitos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1960.

BITTENCOURT, Adalzira. **Pequeno dicionário de mulheres ilustres, notáveis e intelectuais do Brasil**. Rio de Janeiro: Pongetti, 1969-1972, vol. I, II e III.

CARDOSO, Claudia Pons. **Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras**. Tese (Doutorado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

CARNEIRO, Sueli. Gênero, raça e ascensão social. **Revista Estudos Feministas**, n. 2, p. 544-552, 1995.

CARNEIRO, Sueli e SANTOS, Thereza. **Mulher negra**. Selo Paulo: Nobel/Conselho Estadual da Condição Feminina, 1985.

CHAUÍ, Marilena. **Convite a Filosofia**. São Paulo – SP: Editora Ática, 2004.

CONCEIÇÃO, Raquel Suely Cardoso da. **O Pensamento Feminista Negro: contribuições de Patrícia Hill Collins**. Texto de dissertação apresentado à banca de defesa do Programa de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo. 2018.

COUTINHO, Afrânio; SOUSA, J. Galante. **Enciclopédia da Literatura Brasileira**. São Paulo: Global Editora; Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/DNL: Academia /Brasileira de Letras, Vol I. p.335.

DELEUZE, Gilles. **Conversações. 1972-1990.** Trad. Peter Pal Perlbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

FONTÃO, Luciene. **Nos passos de Antonieta:** escrever uma vida. Tese (Doutorado em Literatura) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano:** ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. Entrevista. **O Pasquim.** São Paulo, n. 871, p. 8-10, 1986. Entrevista concedida a Jaguar.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos.** Brasília: ANPOCS, 1983.

GONZALEZ, Lélia. Mulher negra. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente.** São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 29-47.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira. In: LUZ, Madel T. (Org.). **O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

IBGE: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/25844-desigualdades-sociais-por-cor-ou-raca>

VIANA, Elizabeth do Espírito Santo. Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez (1970-1990). Dissertação (Mestrado em História Comparada). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal da UFRJ, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?selectaction=&coobra=35625> Acesso: 10 abril de 2023.

Protestantes em Goiás:

ideologia, cotidiano e legitimidade religiosa nas primeiras décadas do século XX

*Camila Aparecida de Souza*³²¹

As relações sociais são sempre carregadas de uma carga de sentido. No convívio social, o indivíduo está em constante relação com tais sentidos além de ter uma relação com cargas ideológicas que circulam na sociedade, ideologias estas que se apresentam de diversas formas e providas de diversos meios dominantes. Olhando para o aspecto religioso, vemos o quanto essa carga ideológica é importante. Visto que a sociedade se encontra em constantes mudanças, quando uma determinada instituição religiosa luta, prega e propaga ideias a fim de manter sua soberania ou mesmo reconquistar seu espaço uma vez perdido em função de outras instituições ou grupos religiosos a questão ideológica pode ficar evidente.

Analisando o conceito de ideologia pela perspectiva de Slavoj Žižek, a ideologia pode estar associada a ações em relação à realidade social, pode estar relacionada a ideias sejam elas falsas ou não que possam legitimar um poder político dominante ou até mesmo um conjunto de crenças voltado para a ação. A ideologia nesse sentido, pode estar presente em ações que contenham “verdades”, entretanto, que carreguem um outro sentido mais profundo, algo interno aquilo que é apresentado, e seria esse sentido interno de necessidade, o motor para que uma ideologia venha a se propagar. Nesse sentido, como Žižek nos aponta em seu trabalho “Um mapa da ideologia”, “a tarefa da crítica da ideologia é justamente discernir a necessidade oculta, naquilo que se manifesta como mera contingência” Žižek (1996: 10).

A veiculação de determinadas informações sobre um determinado assunto, podem se demonstrar tendenciosas e cheias de viés ideológico. Ante a necessidade de avaliar criticamente as questões ideológicas no âmbito de discernir essa necessidade oculta como nos aponta Žižek, tentamos relacionar tais questões com o protestantismo em Goiás. Tal aspecto é relevante para nós, visto que o período em que se é trabalhado, entre 1918 a 1942, é o momento em que o processo de laicização do Estado se intensifica e a Igreja Católica perde parcialmente um pouco de sua hegemonia enquanto uma instituição religiosa dominante. E para chegar ao cerne de nossa discussão, discorreremos a respeito dos três modos em que Slavoj Žižek analisa a ideologia.

³²¹ Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS/UEG). Universidade Estadual de Goiás – Campus Morrinhos. Orientador: João Paulo de Paula Silveira. E-mail: historiadoracamilasouza@gmail.com. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES/DS)

No primeiro modo, temos a ideologia “em-si”, que se trata das ideias, crenças, conceitos que procuram convencer sobre a “verdade” das coisas em si, mas que atuam de acordo com o interesse particular. Nesse sentido, “um texto em que, sob a influência de interesses sociais inconfessos, uma lacuna separa seu sentido público “oficial” e sua verdadeira intenção” Zizek (1996: 16). Em segundo lugar, temos o “em-si” ao “para-si”, que se refere a existência material da ideologia nas práticas, estaria resumido no que Althusser chama de Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE). O terceiro seria a “autodispersão” onde neste modo, ou a ideologia se apresenta de forma relevante mas restrita a uma camada social, ou ela se apresenta com pouca influência. Nesse aspecto, o segundo e o terceiro modo seriam os mais passíveis de abertura ao relacionarmos os mesmos com nossa pesquisa, visto os aspectos práticos e externos da ideologia.

A fé religiosa, por exemplo, não é apenas nem primordialmente uma convicção interna, mas é a Igreja como instituição e seus rituais (orações, batismo, crisma, confissão etc), os quais, longe de serem uma simples externalização secundária da crença íntima, representam os *próprios mecanismos que a geram*. (ZIZEK, 1996: 18)

Nessa perspectiva, os atos práticos do indivíduo ao realizarem os ritos, é a expressão da crença íntima que existe dentro dele, e assim, tal prática gera sua própria base ideológica. Diante disso, poderíamos considerar, que ao viajar por Goiás, os missionários protestantes teriam a sua frente, um confronto com uma base ideológica já formada através da relação entre as comunidades do interior de Goiás e a própria Igreja Católica. Segundo Slavoj Zizek, no que diz respeito a “autodispersão”, em um dado momento dessa relação externa (prática) e interna (“em si”) da ideologia, ocorre a materialização de propostas ou crenças que são intrínsecas a ideologia. Logo, tal relação se adapta a sociedade da forma que lhe for mais propícia, nesse aspecto, uma atitude ideológica “implica uma série de pressupostos ideológicos (sobre a relação entre os “valores” e a “vida real”, sobre a liberdade pessoal etc) necessários à reprodução das relações sociais existentes.” Zizek (1996: 20). Com a chegada dos missionários protestantes, há o início de um processo em que esses pressupostos ideológicos sofrem uma ruptura, passam por mudanças significativas, o que faz com que a Igreja Católica, enquanto instituição religiosa dominante perca sua hegemonia.

O que ocorre são mudanças no cotidiano dessas comunidades ao entrar em contato com as ideias propagadas por esses missionários. Pequenos grupos que mantinham suas práticas católicas agora, mudavam completamente seus hábitos de acordo com o que lhes era ensinado. A Vila Gamelleira, atual cidade de Cristianópolis é um exemplo do que esses movimentos religiosos provocaram ao longo do tempo. Formada a partir de famílias protestantes em um terreno doado por um fazendeiro, devido a perseguições enfrentadas frente à Igreja Católica, cresceu e se desenvolveu

até mesmo economicamente sendo elevado à categoria de cidade posteriormente.³²² Se trata de mudanças sociais significativas, pautadas em ideias, sentimentos, convicções e etc.

Grandes modificações históricas nas condições em que vivem os homens são impulsionadas por idéias, sentimentos, convicções, paixões que se manifestam muitas vezes, pioneiramente, em personalidades que se destacam por qualidades excepcionais de sensibilidade e inteligência. Essas modificações, entretanto, só se concretizam efetivamente, produzindo efeitos duradouros, e em certo sentido irreversíveis, quando são de algum modo incorporadas aos comportamentos, aos hábitos, ao modo de vida do *homem comum*, em sua existência cotidiana. (KONDER, 2002: 37)

Como podemos perceber, os indivíduos assumem para si, mesmo que de forma subjetiva, o que Kordel denomina como “consciência cotidiana”. Como vimos no exemplo da Vila Gamelleira, os novos hábitos permitiram que aquele determinado grupo vivesse novas experiências com hábitos totalmente novos. E nesse campo da “consciência cotidiana”, é importante ressaltar que o indivíduo não escapa a essa cotidianidade, ele a assimila naturalmente. Entretanto, Kordel resalta que tal cotidianidade se apresenta intrínseca ao indivíduo porém, com limitações. No cotidiano do homem comum, as atividades que o mesmo realiza, não lhe permitem fazer uso de suas habilidades reflexivas e analíticas, o que o torna limitado. Nesse caso, o homem comum tende a se adaptar às circunstâncias, ele passa a conservar hábitos e facilmente nas suas atividades diárias, tende às repetições. Diante disso “suas crenças e convicções se simplificam e ocupam um grande espaço na sua percepção da realidade” Konder (2002: 239).

Aqui vemos assim como em Zizek, como a realidade se relaciona com o campo das ideias, através de viés ideológico. Como Slavoj nos mostra, separar o campo ideológico do campo da realidade é uma tarefa difícil pois, ao se tentar sair do campo ideológico a fim de percebermos seu funcionamento retornamos nele mesmo que involuntariamente devido ao fato de nossas experiências e observações conduzirem nossa interpretação da realidade. Entretanto, o fato de algumas práticas do cotidiano não permitirem o uso de habilidades reflexivas ou analíticas como mencionamos anteriormente, não podemos aqui desprezar de forma alguma a forma de conhecimento que cerca tais práticas pois, mesmo que simples, possuem uma carga de sentido ao indivíduo e apresenta relevância dado a maneira que o indivíduo se comporta no coletivo. Nesse aspecto, mesmo que tal conhecimento não seja “científico”, ele é passível de análise e nos permite iniciar uma compreensão das formas que uma ideologia religiosa afeta um determinado grupo ou indivíduo.

Visto que essas atividades cotidianas permitem uma percepção da realidade, e que a ideologia corre pelos caminhos dos “valores” e a “vida real”, a busca do indivíduo por algo que se alheie as suas necessidades é um ponto importante para entendermos pelo menos em parte, alguns dos conflitos

³²² TIPPLE, A. Bandeirantes da Bíblia no Brasil Central. Goiânia: Casa Editora Aplic, 1972. p.23-24

que houveram entre protestantes e católicos. Fazendo um paralelo entre os apontamentos de Nicos Poulantzas sobre o Estado e também sobre a questão da ideologia, percebemos algumas similaridades em relação a algumas atitudes da Igreja Católica frente aos movimentos protestantes que emergiam no interior de Goiás. Damos ênfase aqui, a disputa por “legitimidade religiosa” tanto por parte da própria “Igreja”³²³ como por parte dos protestantes.

Em relação ao Estado e a ideologia, esta por sua vez, não está presente apenas no campo das ideias e restrita a ambientes econômicos-sociais, se trata também das práticas materiais do Estado, e tais práticas, tendem a contribuir para a individualização das massas populares, como afirma Poulantzas. Porém, é importante ressaltar que essas práticas não são forçadas à sociedade, aos indivíduos, esse processo de individualização ocorre de outra forma.

O Estado contribui para fabricar essa individualidade por um conjunto de *técnicas de saber (ciência) e de práticas de poder*, a que Foucault chamou de *disciplinas* (“que se pode caracterizar em poucas palavras dizendo que são uma modalidade do poder para o qual a diferença individual é pertinente”) [...]. (POULANTZAS, 1980: 74)

Nesse sentido, o Estado enquanto detentor dos meios e do próprio conhecimento (ciência/saber), mantém o seu poder através de práticas (disciplinas). Diante desse aspecto, esse processo se assemelha ao processo de legitimação religiosa que abordamos em nossa pesquisa pelo seguinte motivo, a Igreja enquanto instituição dominante, assim como o Estado, procurava por meio de “disciplinas” (práticas) manter a sua hegemonia frente ao crescimento dos movimentos religiosos não católicos. Nessa perspectiva, a Igreja se colocava na disputa pelo espaço religioso se posicionando como única legítima detentora do “saber” que no aspecto religioso tal “saber” é a “salvação”. Pensemos então a respeito da situação da Igreja Católica em relação aos protestantes nesse período a fim de elucidar o paralelo que discutimos.

Em fins do século XIX o Brasil encontrava-se em um período em que o Estado enquanto nação, dava os seus passos em direção a laicidade, a separação entre Igreja e Estado. Logo, a Igreja Católica não desfrutaria mais de sua superioridade

Em termos mais concretos: rompe-se com o arranjo que oficializava e matinha a Igreja Católica; o ensino é declarado leigo, os registros civis deixam de ser eclesiásticos, o casamento torna-se civil, os cemitérios são secularizados; ao mesmo tempo, incorporam-se os princípios da liberdade religiosa e da igualdade dos grupos confessionais, o que daria legitimidade ao pluralismo espiritual. (GUIMBELLI, 2008: 81-82)

³²³ Visto que os movimentos protestantes no período em que estabelecemos a pesquisa se davam em pequenos grupos cujas reuniões se davam em casas e não em igrejas, templos como conhecemos atualmente, ao utilizarmos apenas o termo “Igreja” estamos fazendo referência a Igreja Católica.

Diante disso, a Igreja se viu imersa em diversas mudanças. Os mais variados grupos religiosos principalmente os não-católicos, tinham a sua frente a “liberdade” de anunciar publicamente suas crenças. Entretanto, tal “liberdade” possuía um contraponto, o fato da Igreja Católica ser contrária à separação do Estado. O que se nota diante dessas “liberdades” é o crescimento de religiões populares, manifestações religiosas totalmente diferentes das práticas católicas.

Podemos perceber que tais manifestações religiosas, fossem elas católicas ou não, exerciam influência significativa na sociedade. Conforme as práticas se desenvolviam, a Igreja buscava meios pelo qual a “legitimação” de seu poder ocorresse e se concretizasse. Bourdieu em seu trabalho sobre as trocas simbólicas, ao discutir o posicionamento de Weber a cerca da religião declara que “a religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a “legitimação” do poder dos “dominantes”, para a “domesticação dos dominados”” Bourdieu (2007: 32).

Logo, essa busca por “legitimação” empreendida nesse período, seria uma forma de manter a sociedade de baixo de uma ordem social a qual a Igreja fosse a principal intermediadora dessa ordem, enquanto detentora dos meios de “salvação”. O que vemos então, seria uma disputa por “legitimidade religiosa” por parte dos protestantes se apresentando também como detentores dos meios de “salvação”.

Esses embates acabaram por provocar muitas mudanças na sociedade como vimos no exemplo da Vila Gamelleira. Archibald Tipple, ao descrever suas viagens missionárias em sua obra “Bandeirantes da Bíblia no Brasil Central”, mostra determinadas situações em que esteve frente à representantes da Igreja Católica e como se opunham à sua atividade de evangelização.

O “inimigo” sempre arranjava alguma forma de oposição. Quando visitei a pequena cidade de Bananeiras (Goiatuba), um padre de côr veio encontrar-se comigo na loja do amigo que me recebera muito bem. Êle perguntou-me grosseiramente o que viera fazer ali. Respondi-lhe que vinha pregar o Evangelho e estendi-lhe o convite para assisti-lo. Êle me proibiu expressamente, dizendo que êle era o chefe espiritual daquele lugar. Repliquei que não estava sujeito às ordens de padre, nem de bispo, porém sim, às de nosso Senhor Jesus Cristo, que mandou-me dizendo: “Ide e pregai o Evangelho a toda criatura”. (TIPPLE, 1972: 42)

Como podemos perceber em alguns desses embates, vemos a disputa do espaço religioso. O “chefe espiritual” aquele que é representante da instituição religiosa “dominante”, busca meios pelos quais ele possa manter a ordem e o controle social sobre aqueles que são considerados “leigos”. Manter esta ordem social da realidade se encontra atrelada a questão da legitimidade. Peter Berger vai afundo nessa discussão do conceito de legitimação dizendo que “toda legitimação mantém a

realidade socialmente definida”³²⁴. Logo vemos que a questão da “legitimidade” religiosa vai muito além do que apenas detenção de meios de “salvação”, tratando também da forma como um determinado grupo, instituição ou mesmo indivíduo lida com a sua realidade social.

Assim como o Estado, enquanto detentor do “saber” (ciência), através de suas práticas contribui para a individualização do corpo social e conduz “às relações de produção e à divisão social do trabalho capitalistas” Poulantzas (1980: 78), a Igreja se posicionou semelhantemente frente aos movimentos religiosos não-católicos. A busca por “legitimação” no aspecto religioso, assim como ocorre no aparelhamento do Estado, tem-se uma disputa entre “dominantes” e “dominados”, estes ditos como “leigos”. A ideologia então estabelecida por esses grupos religiosos, se encontravam baseados na questão da “salvação”, porém com a hegemonia e o domínio da Igreja Católica sobre os demais grupos. Logo, qualquer manifestação não-católica era vista como algo a contribuir com o dismantelamento do seu poder e hegemonia.

Por fim, os grupos que entravam em contato com os missionários protestantes, ao mudar seus hábitos, passavam a assimilar os novos meios de “salvação” que lhes eram apresentados naturalmente como uma atividade cotidiana, ou seja, uma nova consciência cotidiana como vimos anteriormente. Podemos perceber então, mesmo que superficialmente, uma pequena parte da relação entre uma ideologia religiosa e algumas de suas influências no corpo social.

³²⁴ BERGER, Peter Ludwing. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985. p. 45

Referências

BERGER, Peter Ludwing. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas.** Introdução, Organização e Seleção Sergio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2007.

GIUMBELL, Emerson. A Presença do Religioso no Espaço Público: Modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade.** Rio de Janeiro, n. 28, vol. 2, 2008, pp. 80-101.
<http://www.scielo.br/pdf/rs/v28n2/a05v28n2>

KONDER, Leandro. **A questão da ideologia.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

POULANTZAS, Nicos. **O Estado, o poder, o socialismo.** Rio de Janeiro: Edições Graal, n. 19, 1980.

ZIZEK, Slavoj. **Um mapa da ideologia.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

Quilombo Alto Santana na Cidade de Goiás: um outro olhar sobre o patrimônio

*Joarice Aparecida Borges de Souza Moraes*³²⁵

Introdução

O estudo sobre “A Identidade Cultural dos Jovens do Quilombo Alto Santana: Pertencer, Valorizar para Preservar” visa contribuir para o fortalecimento do Quilombo Alto Santana no que se refere ao reconhecimento e valorização pelos vilaboense. A pesquisa tem como objetivos colaborar com os jovens do Quilombo Alto Santana na compreensão do processo de reconhecimento e de pertencimento a esse espaço; compreender sobre sua identidade cultural; sobre o reconhecimento da ancestralidade quilombola; sobre resistência e enfrentamento à discriminação social e cultural; e refletir sobre a importância de se conhecer e de preservar na memória as raízes culturais para o fortalecimento e representatividade do Quilombo. Espera-se que diante da pesquisa, no bojo de suas intervenções e de ações voltadas para despertá-los sobre sua identidade cultural, por meio de estudos sobre memória, cultura, patrimônio, preservação, racismo, discriminação e resistência, fortaleçam-se as relações identitárias da juventude com sua comunidade e a atuação da mesma no reconhecimento e valorização do Quilombo enquanto espaço de representatividade cultural e social. Ainda, que contribua para o reconhecimento do Quilombo como parte do patrimônio histórico-cultural Vilaboense e para a construção de uma consciência voltada para sua preservação.

O Quilombo Alto Santana está localizado no bairro Alto Santana, região periférica da Cidade de Goiás – Patrimônio Histórico e Cultural da Humanidade, e foi certificado como remanescente de Quilombo pela Fundação Cultural Palmares, por meio da Portaria nº 281/2017, de 25/10/2017. Conforme o art. 2º do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (BRASIL, 2003).

³²⁵ Universidade Estadual de Goiás (UEG). Mestranda do Programa de Pós-Graduação Em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio da UEG - Câmpus Cora Coralina (PROMEP-UEG). Pós-graduada em História do Brasil e Região (2001). Pós-graduada em Orientação Educacional (2003). Graduada em História - Licenciatura Plena pela Faculdade de Filosofia Cora Coralina (1994). E-mail: joarice.moraes@seduc.gogov.br. Orientador: Prof. Dr. Marcos Antônio Cunha Torres.

Além disso, o Quilombo Alto Santana se configura como Quilombo Urbano, onde estão inseridos grupos sociais pertencentes a um sistema de exclusão, sendo uma comunidade de ascendência negra, no geral, empobrecida financeiramente e com ausência de políticas específicas para uma comunidade dotada de peculiaridade histórico-cultural.

População de Goiás do século XVIII

A Cidade de Goiás surgiu com o ciclo do ouro, o descobrimento de Goiás aconteceu com a bandeira de Bartolomeu Bueno da Silva, também conhecido como o Anhanguera. A Corte Portuguesa concedeu a licença para que Bartolomeu fizesse a entrada com quinhentos membros, dos quais duzentos eram escravos negros. Durante a entrada, muitos homens morreram de fome, outros desistiram e voltaram para São Paulo. Contudo, o Anhanguera descobriu ouro na cabeceira do Rio Vermelho, que corta a região da atual Cidade de Goiás. Após três anos, em 1725, o Anhanguera volta triunfante para São Paulo e organiza outra bandeira, dessa vez, com o título de superintendente das minas em Goiás. (PALACIN,1994:17)

Para sustentar o trabalho dessas bandeiras, o escravo foi a base da mão-de-obra no ciclo do ouro na região de Goiás, além da participação do negro no Brasil ter sido o alicerce do trabalho na lavoura da cana-de-açúcar. De tal modo, em 1736, nas minas de Goiás, haviam 10.263 escravos negros. De acordo com Palacin (1994: 26), no ano de 1736, dez anos após o início da mineração, a população da capitania de Goiás era de 20.000 habitantes, dos quais 10.000 eram escravos.

Mais adiante, em 1749, Bartolomeu é deposto, na mesma data que chega a Vila Boa o primeiro governador português, Capitão Conde dos Arcos, já que a Corte Portuguesa decidiu tornar Goiás independente de São Paulo, elevando-a à categoria de capitania. Em 1783, havia 60.000 habitantes na capitania; já o censo do ano de 1804 indicou 50.000 habitantes em Goiás. No período, a mineração continuou a ser fomentada pelo trabalho escravo. Porém, a decadência do ouro ainda incipiente influenciou a escravatura a perder grande parte de sua importância: em 1736, em Goiás, havia 12.000 escravos e em 1750 eram 20.000. Em 1804, os pretos livres eram 30.000, ou seja, 40% do total da população. No censo de 1823, os escravos eram 24.000, ou seja, 39,3% da população de 61.000 habitantes e ano de 1832 esse número cai para 13,261 que representa 19,36% tendo 68.497 habitantes.

Patrimônio histórico e cultural da humanidade

A Cidade de Goiás é conhecida por suas referências patrimoniais, tendo recebido o título de Patrimônio Cultural da Humanidade, em 2001, da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), e com seus primeiros tombamentos pelo SPHAN, ainda em 1950, por meio da inscrição de quatro de suas igrejas e uma imagem de Nossa Senhora do Rosário, de autoria de Veiga Valle.

O reconhecimento de Goiás como Patrimônio Histórico e Cultural da Humanidade, pela UNESCO, reflete a importância da preservação da arquitetura, da cultura e da memória da cidade. Entre os becos e casarões coloniais, entre igrejas, procissões e badaladas de sinos está escrita a história vilaboense, que precisa ser (re)construída pelo multiculturalismo presente na cidade. De acordo com Tolentino:

Reconhecer que o patrimônio cultural é produto das relações sociais e dos significados que os indivíduos lhe atribuem quebra-se as linhas abissais que construímos, muitas vezes institucionalmente, entre os supostamente detentores do saber(-poder), que falam em nome do Estado e dos institutos de patrimônio, e as comunidades que precisam ser “conscientizadas” acerca da preservação de um dado patrimônio, ao mesmo tempo fetichizado e alheio ao indivíduo, no qual muitas vezes os grupos sociais com os quais estamos lidando não se veem representados (TOLENTINO, 2018: 56).

Ao adentrar sobre Patrimônio Cultural, faz-se pertinente a menção sobre a Constituição Federal de 1988, que normatiza o que constitui o patrimônio cultural brasileiro. De acordo com a Constituição de 1988:

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).

Considerando que a Constituição resguarda as formas de expressão bem como os modos de criar, fazer e viver como patrimônio cultural, todos os grupos sociais precisam ser reconhecidos e representados na constituição do patrimônio cultural histórico da Cidade de Goiás. Assim, ao solidificarem-se as relações, os processos históricos contribuem para a manutenção da memória e para que não se repita a história de exclusão, de silenciamento e de discriminação.

Segundo Funari e Pinsky (2005: 34) “patrimônio cultural é tudo aquilo que constitui um bem apropriado pelo homem, com suas características únicas e particulares”. Da mesma forma, Rodrigues (2005) entende que:

[...] além de servir ao conhecimento do passado, os remanescentes materiais de cultura são testemunhos de experiências vividas, coletiva ou individual, e permitem aos homens lembrar e ampliar o seu sentimento de pertencer a um mesmo espaço, de partilhar uma mesma cultura e desenvolver a percepção de um conjunto de elementos comuns, que fornecem o sentido de grupo e compõem a identidade coletiva.

Na atualidade, a área de patrimônio engloba um conjunto significativo de questões de ordem política, de relações de poder, de campos de força e âmbitos sociais (CHUVA, 2012:26). Nessa nova perspectiva, é necessário identificar os sentidos atribuídos pelas pessoas sobre o patrimônio, sendo que este precisa ser visto como bem cultural que constrói identidades em conjunto com a população, que dá nova significação para ele.

Um outro olhar sobre o patrimônio

Como mencionado, o Quilombo Alto Santana foi certificado como remanescente de Quilombo pela Fundação Cultural Palmares, por meio da Portaria n° 281/2017, de 25/10/2017, e se configura com Quilombo Urbano. Está localizado em uma região periférica da Cidade de Goiás, Patrimônio Histórico e Cultural, e situado geograficamente ao lado direito do Rio Vermelho, sentido do curso d’água.

A comunidade quilombola tem sua história conectada ao patrimônio do rio, já que o Quilombo foi edificado nas proximidades, à margem da população ribeirinha. O *habitus* de sua população se constitui a partir da presença do curso d’água, que motivou a povoação a partir do ciclo do ouro, quando a presença de remanescentes negros era a garantia de mão-de-obra para as famílias à cata do metal precioso.

A partir das considerações e das discussões aqui propostas, faz-se pertinente pensar e discutir sobre o tema da patrimonialização, da cultura, da identidade e da preservação da memória do Quilombo Alto Santana, na Cidade de Goiás. Na condição de remanescentes negros e reconhecidos, via Decreto, como Quilombo, a comunidade será objeto desta proposta de estudo com vistas a contribuir para construção de uma consciência dos sujeitos de história, de identidade e de cultura, inscritos no patrimônio da sociedade vilaboense e do Brasil.

Pensar as questões que envolvem o tema do patrimônio a partir da ótica cultural e da identidade de um povo requer que se faça uma revisão das noções de patrimônio. Se não ocorre uma

revisão conceitual no sentido de entender que o patrimônio é configurado pela materialidade e imaterialidade, juntas, se incorre no risco de cristalizar conceitos e definições limitadas, não globalizantes, quando o foco das discussões é o patrimônio cultural.

Nesse sentido, o bem patrimonial não se restringe às heranças ligadas às riquezas de valor monetário. Há, muito além dessa compreensão, uma questão identitária, cultural, histórica e social de produção de costumes, preservação de tradições, histórias construídas nas vivências, nas relações de um povo com sua origem, com seu lugar de fala. Nesse sentido, o bem patrimonial de que se fala se inscreve no legado dos antepassados, nas memórias individuais e coletivas. Trata-se de uma herança cultural com a qual se escreve a história dos povos, das sociedades, dos grupos que formam as identidades históricas. Sobre isso, Rocha (2012:2) postula:

Tal herança cultural adquirida pode fornecer informações significativas acerca da história de um país e do passado da sociedade. Por terem esse papel, acabam por contribuir na formação da identidade desse país, como também na formação de grupos, nas categorias sociais e no resgate da memória, desencadeando uma ligação entre o cidadão e suas raízes. Em vista disso, sua preservação torna-se fundamental no que diz respeito ao desenvolvimento cultural de um povo, uma vez que reflete em sua formação sociocultural (ROCHA,2012: 2).

Sob a ótica dos postulados de Rocha (2012:56), pensar a questão identitária envolve a compreensão de quão sua construção tem a ver com as categorias sociais, as vivências dos povos, sua memória e sua cultura. Nada se constrói em termos de identidade a não ser pela compreensão global dos sujeitos e suas relações nos contextos históricos em que inserem. Segundo Oliveira e Oliveira (2010), preservar o patrimônio, de modo geral, é a garantia de que a sociedade tenha acesso a sua história e à história dos outros. Seja no patrimônio edificado, seja naquilo que se “edifica” nas vivências e nos costumes, a materialidade e imaterialidade compõem a identidade patrimonial de um povo.

Desse modo, ao situar uma comunidade inserida em um contexto histórico e, ao contribuir para seu autorreconhecimento, ela passa a ser sujeito consciente de seu papel como agente histórico. Isso a torna capaz de implementar mudanças sociais, econômicas, além de preservar sua cultura e, conseqüentemente, sua identidade.

Sob respaldo teórico de Grunberg e Monteiro (1999:84), entende-se que uma comunidade, seja de área rural ou urbana, ou qualquer expressão que resulte das relações entre sujeitos e seu meio de habitação e convivência, seu espaço geográfico e ambiental, se insere no conceito de patrimônio e, portanto, representa as memórias, as identidades. Acrescentando a esta noção, Nora diz que:

A memória e a vida sempre carregadas por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta a dialética da lembrança e do esquecimento,

inconsciente de suas deformações sucessivas, vulneráveis a todos os usos e manipulações, susceptíveis de longas latências e de repentinas revitalizações (NORA, 1993: 9).

Diversidade cultural em Goiás

Para dialogar sobre a história dos sujeitos dos quilombos no Brasil, é importante que se proponha uma atualização conceitual que englobe as noções de identidade e território como elementos integrados naturalmente às noções de cultura. Assim, Schmitt, Turatti e Carvalho (2002: 37-42) explicam que a identidade quilombola passa, necessariamente, pela compreensão de que os negros em situação territorial de quilombo representam bem mais que a configuração do binômio fuga-resistência. Se a ótica se constrói a partir da crença fechada nesse binômio, incorre-se na leitura reducionista e acrítica, tão nociva às novas compreensões do fato histórico.

Essas autoras explicam ainda que existe uma produção científica restritiva e pouco flexível, responsável por subsidiar a compreensão de que os quilombos são denominações oriundas das reivindicações de populações rurais negras e vítimas de uma expropriação incessante. Por essa razão, os quilombos são tidos como segmentos reivindicatórios, e o termo que denomina os grupos assim compreendidos foi imposto no contexto da elaboração da Constituição Brasileira de 1988 (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002: 46-49).

Gusmão (1996) explica que essa é uma visão reducionista que tem origem na invisibilidade construída pela história oficial, que opta por negar as consequências da escravidão à sociedade brasileira de base branco-europeia. Segundo o autor, era preciso invisibilizar a história sócio-política dos negros escravizados, atribuindo-lhes características depreciativas, para que se formulassem noções ligadas à necessidade de animalizá-los. Logo, sob a condição de animais, tinham que lhes ser negado quaisquer dos seus direitos. Nesse contexto, o avivamento da memória pode contribuir para a formação de identidade, resgate de raízes e formação cultural desse povo, que por décadas teve sua história apagada.

A memória contém imensuráveis potencialidades, pois traz à tona os elos que conformam as identidades e as relações de poder. Assim, é preciso reconstruir a história, rompendo com as narrativas pautadas na colonialidade, que não se limita somente às relações formais de exploração ou dominação colonial, mas envolve diversas formas de domínio e subalternidade - desigualdade racial, eurocentrismo e influência colonial nas relações da vida social. Essa influência colonial se expressa na tentativa de homogeneização cultural e coloca aspectos dos povos europeus em um patamar diferenciado em relação aos outros, estabelecendo uma situação de subalternidade. Segundo Arruda (2002:48):

Decolonizar parte, especialmente, da apropriação do lugar de produtor da história por aqueles que foram continuamente subjugados. Compreender que a situação cultural é plural e diversa e que é através da heterogeneidade que se constitui a sociedade. A partir da consciência dessa diversidade e de sua importância, pode-se restaurar a historicidade das estratégias sociais e comunitárias de adaptação, negociação e contestação das forças de saber e poder.

Decolonizar a história cultural de Goiás, rompendo com os paradigmas históricos da colonialidade, é fundamental para ver a história sobre os aspectos culturais, tanto materiais quanto imateriais, além das estruturas de dominação. Faz-se, então, necessário repensar a noção utilizada sobre de Patrimônio e sobre quais narrativas se construíram a partir da perspectiva colonial.

Historicamente, a política sobre patrimônio estabelecida no Brasil teve como parâmetros o patrimônio material, principalmente, representativo de uma parcela da população branca e com maior poder aquisitivo, afirmando a identidade do Estado-Nação ligado à herança europeia homogênea, que negava a existência dos indígenas e dos negros. Essa noção tradicional concebe um patrimônio que não representa a maior parte da população.

Diante o exposto, o estudo proposto pretende ampliar a noção de patrimônio de forma que toda a comunidade Quilombola do Alto Santana se reconheça naquilo que é preservado como representativo de suas identidades. Segundo Tedesco (2009:39):

[...] observamos que as diferentes áreas escavadas apresentavam especificidades na cultura material que evidenciam fronteiras espaciais, fruto, provavelmente, das fronteiras sócio-culturais e econômicas elaboradas desde o surgimento do arraial até a sua consolidação na condição de Vila. Assim, se do lado “de lá do rio” ou “lá da matriz” predominam objetos que traduzem o modo de vida de pessoas mais abastadas, preocupadas com as normas e regras de etiqueta ligadas a Corte e com condições de adquirirem objetos em louça importada, do lado “de lá do rio” ou do “lado da Igreja do Rosário” predominavam objetos feitos em cerâmica com fortes elementos africanos em sua decoração.

Assim, questiona-se o que significam as decorações observadas na cerâmica produzida pelos escravos? Que mensagens silenciosas veiculavam e, o que significa as diferenças entre a cerâmica utilizada pelos senhores e aquelas utilizadas pelos escravos? (TEDESCO, 2009:42).

Esses objetos são valiosas fontes informativas sobre as práticas sociais da população que viveu em Vila Boa de Goiás no período, por disponibilizar dados sobre todos os segmentos sociais presentes na Vila e, principalmente, por dar voz à população negra escrava e/ou forra, que não puderam registrar seu próprio passado, possibilitando uma reinterpretação da história oficial ao resgatar elementos e práticas cotidianas sobre as quais não encontramos registros em fontes escritas (SPIVAK, 1988:68; LIMA, 1993: 48; HALL, 1999:36; FUNARI, 2002:43).

Seguindo esse contexto, de acordo com Oliveira (2019:63):

Ao longo do processo de colonização, as culturas dos povos africanos foram represadas, silenciadas, aniquiladas e subalternizadas, submetidas à cultura hegemônica dos colonizadores europeus. Espalhados em várias partes do continente americano, incluindo o Brasil, esses povos escravizados e seus descendentes desenvolveram processos de criação, re-invenção e re-criação, da memória cultural preservando laços mínimos de identidade, cooperação e solidariedade.

Desse modo, as relações sociais no Brasil são marcadas por um mito de democracia racial brasileira, logo, o não reconhecimento do racismo e da discriminação racial gera uma falsa hegemonia social. O compromisso político ideológico precisa dialogar na direção de rupturas epistemológicas com tudo aquilo que se fizeram acreditar sobre a população negra. Segundo com Oliveira (2019: 56):

Pensar o patrimônio cultural na perspectiva decolonial leva problematizar a cultura afro-brasileira ou, parte dela, como patrimônio cultural num contexto social marcado pela exclusão e marginalização, cuja lógica do preconceito e discriminação se reproduzem cotidianamente sob a ideologia do racismo difundido por toda a sociedade, enquanto um sistema de valores culturais que impregna, penetra, socializa e integra todo sistema social. Significa pensar a transformação dessa cultura no contexto de luta e de transformação social contra o racismo e os prejuízos históricos, psicológicos, materiais e culturais que sofreram os povos africanos escravizados e seus descendentes.

Considerações Finais

A comunidade do Quilombo Alto Santana é objeto desta proposta, com vistas a contribuir para a construção de consciência dos indivíduos como sujeitos de história, de identidade e de cultura, inscritos no patrimônio da sociedade vilaboense e do Brasil, a partir de sua identidade histórica, sua vivência cultural, suas tradições e de suas relações sociais no contexto da Cidade de Goiás – Patrimônio Cultural da Humanidade.

Nesse sentido, é importante a construção de um protagonismo a partir do ponto de vista da realidade interna, e não a partir do olhar externo. Propõe-se, portanto, dar voz à comunidade do Quilombo Alto Santana, refletindo sobre seu sentimento de pertencimento, sua compreensão da história geral dos quilombolas e do próprio quilombo, sua identidade cultural, suas demandas e sua representatividade no contexto da Cidade de Goiás.

O (re)conhecimento de sua história é fundamental no processo de transformação social, na construção de sua identidade e na preservação de sua cultura. Entretanto, isso somente é possível nas vivências do presente, tendo como referência a herança cultural e a mobilização em defesa dos projetos para o futuro. Para isso, a comunidade precisa problematizar sua realidade, questionar seu

papel na sociedade a qual pertence e ter consciência de quão sua contribuição pode transformar as relações sócias históricas a ponto de fortalecer a identidade quilombola.

A partir do autorreconhecimento, fortalecem-se os laços históricos, culturais e sociais. Ao solidificarem-se as relações, os processos históricos contribuem para a manutenção da memória e para que não se repita a história de exclusão. Assim, a comunidade Quilombola se reconhece como pertencente e participante de um processo de resgate de sua cultura, de sua história e de sua identidade, e se sente parte também da identidade brasileira.

Em se tratando de identidade cultural, a vida tem sentido quando se reconhece e se respeita as raízes históricas e culturais de onde as pessoas vêm, quem elas são. É preciso conhecer o início de tudo para entender as mudanças culturais que ocorreram, que continuam ocorrendo e que ocorrerão no futuro.

Nesse prisma, questões principais da problematização da pesquisa proposta se fazem importantes: Qual a identidade cultural e histórica da comunidade quilombola do Alto Santana, na Cidade de Goiás? Quais políticas sociais existem para promover a valorização e o reconhecimento da comunidade Quilombola Vilaboense? Quais oportunidades se tem para inserir a comunidade nos processos identitários da sociedade vilaboense? É possível, a partir de políticas públicas para a comunidade quilombola, promover seu reconhecimento a ponto de inseri-los nos processos históricos da Cidade de Goiás?

Ao problematizar as condições sócio históricas e identitárias, e com o desenvolvimento das ações propostas na referida pesquisa, espera-se que a comunidade do Quilombo Alto Santana exerça sua cidadania, seu papel histórico e contribua para a identidade da sociedade a que pertence. Assim, a partir do instante em que se entende a comunidade como patrimônio individual, ela dialoga com o bem patrimonial coletivo.

Ademais, a partir de questionamentos concernentes às relações sociais internas e externas, pretende-se que os quilombolas reflitam sobre soluções e estratégias que impulsionem a construção e a preservação de sua identidade pessoal e histórica. Como mencionado, espera-se, então, que a partir do autorreconhecimento, fortaleçam-se os laços históricos, culturais e sociais, e que a comunidade do Quilombo Alto Santana se reconheça pertencente e participante de um processo de resgate de sua cultura, sua história e sua identidade, como parte também da identidade vilaboense e da identidade brasileira.

Referências

ARRUDA, Danielle A. Decolonizar o patrimônio através da educação, uma ação possível. **Revista Casa D'Italia**. ISSN: 2764-0841. 2022.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. **Decreto nº 4.887**, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Brasília: Presidência da República. Casa Civil, 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm Acesso em: março/2023.

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.

FUNARI, P. P.; PINSKY, J. **Turismo e patrimônio cultural**. São Paulo: Contexto, 2005.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. **Terra de Mulheres- Identidade e Gênero em um Bairro rural negro**, **História**, São Paulo, n. 129-131, |>. 81-100, ago.-dcz/93 a ngo.-dez./94

NORA, PIERRE, Entre memória e História. A problemática dos lugares. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 10, 1993.

OLIVEIRA, Otair Fernandes de. **A cultura afro-brasileira como patrimônio cultural: reflexões preliminares**. ENECULT, 2019.

PALACÍN, Luis. Goiás (1722 – 1822) Estrutura e conjuntura numa capitania de minas.

ROCHA, T. S. F. **Refletindo sobre memória, identidade e patrimônio: as contribuições do programa de Educação Patrimonial do MAEA-UFJF**. XVIII Encontro Regional (AMPUH-MG), 2012.

RODRIGUES, Marly. **Preservar e consumir o patrimônio histórico e turístico**. In: FUNARI, Pedro P.; PINSKY, Jaime. **Turismo e patrimônio cultural**. São Paulo: Contexto, 2005.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. **A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. Comunicação de resultados de pesquisa**. Ambiente. Soc. (10). jun. 2002.

TEDESCO, Gislaine Valerio de Lima. **Do Lado de Lá e do Lado de Cá de Vila Boa de Goiás: Fronteiras Culturais e Espaciais entre negros e brancos no século XIX**. 4º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. 2009.

TOLENTINO, Átila. **O que não é educação patrimonial: cinco falácias sobre seu conceito e sua prática**. In: BRAGA, E. O.; TOLENTINO, A. (Org.). **Educação patrimonial: políticas, relações de poder e ações afirmativas**. IPHAN-PB: Casa do Patrimônio da Paraíba, 2016, p. 38 - 48.

Reflexões sobre o livro didático e o Ensino de História do Brasil: representações sobre a diversidade cultural

*Deraçueide Alves de Sousa dos Santos*³²⁶

O livro didático instrumento de grande valor educacional está presente no contexto histórico do Brasil desde o período colonial (RIBEIRO, 2003). Para Silva (1998), a valorização do livro didático no contexto educacional brasileiro ocorre diante do acordo MEC-USAID estabelecido em 1966. Esse acordo propunha a edição de livros didáticos em grande escala para atender a demanda escolar em número de alunos (WITZEL, 2002). No decorrer dos anos, o livro didático vem se constituindo em um instrumento didático predominante ou talvez o único na maioria das salas de aula: “não é à toa que a imagem estilizada do professor apresenta-o com um livro nas mãos, dando a entender que o ensino, o livro e o conhecimento são elementos inseparáveis, indicotomizáveis” (SILVA, 1996, p. 8).

Além de consagrado em nossa cultura escolar, o livro didático tem assumido a primazia entre os recursos didáticos utilizados na grande maioria das salas de aula do Ensino Básico (Silva, 2019, p. 806) ainda que limitado e condicionado por razões econômicas, ideológicas e técnicas (Bittencourt, p. 73, 2010), mesmo utilizando uma linguagem de fácil compreensão por parte do público a que se destina, de acordo com a autora, tem conduzido a simplificações que limitam sua ação na formação intelectual mais autônoma dos alunos. Nesse sentido, o papel do livro didático na vida escola pode ser o de instrumento de reprodução de ideologias e do saber oficial imposto por determinados setores do poder e pelo Estado (Bittencourt, p. 73, 2010).

A parte do livro didático que vamos nos debruçar nesse estudo é a representação imagética do negro contida nesses livros. Faremos uma reflexão sobre as relações entre educação histórica e representação social de grupos subalternizados em livros de História do 5º e do 6º anos do Ensino Fundamental. Didi-Hubermann (2012), afirma que imagem é uma impressão, um rastro, um traço visual do tempo que quis tocar, mas também de outros tempos suplementares. Observamos que “os livros didáticos, ao apresentarem suas imagens utilizam, consciente ou inconscientemente, uma estrutura narrativa determinada que localiza o espectador na posição a partir da qual a imagem precisa ser vista” (MACEDO, 2004, p.107).

³²⁶ Mestranda no curso de Pós-graduação Diversidade cultural no Mestrado em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

No decorrer dessa pesquisa iremos realizar uma discussão sobre os conceitos de representação social, consciência histórica, diversidade cultural, decolonialidade visando compreender como a imagem do negro influencia os discentes na sua formação identitária. Pinto, através da análise dos livros didáticos, verificou que o negro aparece nos segmentos sociais considerados de menor valia, o que favorece uma baixa autoestima do indivíduo negro. Através de uma visão estereotipada acerca de suas características pessoais. (Pinto 1987 apud FERREIRA & CAMARGO, 2011, p. 378).

Por meio de pesquisa qualitativa, de cunho bibliográfico buscaremos observar se os livros analisados pelos demais cientistas contemplam a diversidade cultural dentro de modelos multiculturais, interculturais e/ou decolonial. Serão analisados apenas os livros de História do 5º e 6º anos, por representarem o final e o início de um ciclo. Essas turmas são compostas por alunos em processo de construção tanto da consciência histórica quanto de sua formação identitária.

A problematização proposta nesse estudo parte do princípio de: até que ponto a representação imagética da condição dos negros nos livros didáticos é questionada pelos professores e alunos nas aulas de História e de que forma elas contribuem ou prejudicam a legitimação das relações de dominação étnico-racial?

O artigo está organizado em três partes, onde discutiremos os conceitos de consciência histórica, representação social, diversidade cultural e decolonialidade. A última parte será para analisar o livro do 5º ano do Ensino Fundamental dos anos iniciais.

Representação social

O estudo das representações sociais enquadra-se “na perspectiva de compreender como funcionam os sistemas de referências que utilizamos para classificar pessoas e grupos sociais e ao mesmo tempo interpretar os acontecimentos da realidade cotidiana” (ALVES- MAZZOTTI, 2008, p.18). São imagens, palavras, símbolos, ações e expressões, enfim, decorrentes das atividades e interações humanas – o ser no mundo que se faz no tempo (CARVALHO & ARRUDA, 2008, p. 448). Nesse sentido, “esse processo permite ao sujeito, a partir de concepções que lhe são familiares, transformar o abstrato e complexo em uma imagem concreta e inteligível, ou seja, a objetivação proporciona ao indivíduo a compreensão e a construção da realidade à sua volta”. Os autores acrescentam que “o processo de ancoragem tem a função de dar sentido a um objeto dentro de um contexto” (MARTINS- SILVA. JUNIOR. PERONI. MEDEIROS. VITÓRIA, 2016), ou seja, “ancorar ideias estranhas, reduzi-las a categorias e a imagens comuns, colocá-las em um contexto familiar” (MOSCOVICI, 2009, p. 60-61, apud MARTINS-SILVA, et al.2016).

Não há como pensar os sistemas de representação sem a diferença, que produz sentidos culturais e forma identidade e subjetividades ao mesmo tempo em que abriga sentimentos negativos de hostilidades, que precisam ser desconstruídos (Hall, 1997^a apud Macedo p. 104). A consideração desses sistemas é essencial à superação dos problemas que levam ao fracasso escolar, uma vez que, como observa Gilly (1989, apud ALVES- MAZZOTTI, 2008, p. 40),

[...] as representações sociais, enquanto sistemas autônomos de significações sociais, são fruto de compromissos contraditórios sob a dupla pressão de fatores ideológicos e de restrições ligadas ao funcionamento efetivo do sistema escolar, sendo que o peso destas últimas parece tão mais forte que os indivíduos são diretamente afetados por, ou implicados nas, práticas cotidianas. Vê-se, então que, face a uma instituição que está longe de realizar nos fatos as mudanças esperadas, os indivíduos se apoiam, para guiar e justificar seus comportamentos, em sistemas representacionais que privilegiam mais frequentemente elementos e esquemas de forte inércia (p. 382).

As Representações Sociais são, então, estruturadas no contexto social por meio da comunicação entre as pessoas, com o objetivo “de moldar a visão e constituir a realidade na qual se vive” (MOSCOVICI, 2001, p. 61 apud MARTINS-SILVA, et al.2016). Sendo assim, são entendidas como “uma forma de conhecimento, socialmente elaborada e partilhada, com um objetivo prático e que contribui para a construção de uma realidade comum a um conjunto social” (JODELET, 2001, p. 22 apud MARTINS-SILVA, et al.2016).

Ao estabelecer um diálogo entre as teorias da consciência histórica e a das representações sociais, Alves (2006, p. 13 apud REIS & SILVA, 2021, P. 6), por exemplo, fala que é possível averiguar a construção de consciência histórica “a partir do encontro/confronto em sala de aula, dos diferentes saberes oriundos do senso comum e da ciência da História, por meio da análise das representações sociais constituídas por seus sujeitos: alunos e professores”. Ribeiro (2006, p. 197 apud REIS & SILVA, 2021, P. 6) destacou que, na elaboração de “conceitos espontâneos”, as ideias expressas por estudantes se assemelham a um “conceito impregnado de experiência pessoal, do qual a criança só adquire consciência relativamente tarde, quando é capaz de defini-lo em palavras com significado”.

Por um lado, as representações sociais são definidas como “uma forma de conhecimento elaborada socialmente”, como “produto e processos de uma atividade mental” (ABRIC, 2001, p. 13 apud REIS & SILVA, 2021, p. 7). Por sua vez, a consciência histórica encontra-se “embutida nos procedimentos e nas instituições, nos quais os seres humanos recebem seu cunho cultural ou [...] nos quais eles são ‘construídos’” (RÜSEN, 2014, p. 100 apud REIS & SILVA, 2021, p. 7). Juntas, elas podem funcionar como um “sistema de interpretação da realidade” (teoria das representações sociais) em uma perspectiva “temporal” (teoria da consciência histórica) que contribui para a orientação (REIS & SILVA, 2021, p. 7).

Sendo assim, podemos afirmar com Rösen (2014, p. 103 apud REIS & SILVA, 2021, p. 7) que, a partir das ideias de senso comum ou da memória, “os seres humanos experimentam, motivam e normatizam, legitimam e criticam, transmitem e modificam a sua práxis vital individual ou coletiva”.

Diversidade cultural, decolonialidade

De acordo com Base Nacional Comum Curricular “a escola, como espaço de aprendizagem e de democracia inclusiva, deve se fortalecer na prática coercitiva de não discriminação, não preconceito e respeito às diferenças e diversidades” (BRASIL, 2018, p. 14). Nos Parâmetros Curriculares Nacionais sobre Pluralidade Cultural, “trouxeram outras possibilidades de se ensinar história”, de maneira “que contemplasse as diversas realidades presentes em nosso país”, priorizando “conteúdos que fossem mais significativos para os

educandos” (ILVA, ARAÚJO, IVAZAKI e FIALHO, 2016, p. 4), sendo um dos critérios utilizados para seleção dos conteúdos foi “a possibilidade de capacitar o aluno a compreender, respeitar e valorizar a diversidade sociocultural e a convivência solidária em uma sociedade democrática.” (BRASIL, 2001, p.47). O foco se volta, principalmente após a promulgação das leis 10.639/2003 e 11.645/2008, que incluiu a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Africana” e Indígena no currículo escolar da Educação Básica. Para isso é necessário “mostrar a imagem positiva do negro na progressão de valores, tradições, cultura e o respeito para uma sociedade democrática sem omissão e injustiça de desigualdades” (HEES & RAMIREZ, 2021, p. 27).

É importante ressaltar que o debate sobre a diversidade cultural deve ser em conjunto com a decolonialidade, visando um outro olhar diferente do eurocentrismo. Compreendida como matriz de poder que funda a modernidade, a colonialidade assenta-se na ideia da raça como aspecto estruturante da lógica moderno/colonial (QUIJANO, 2005). Para Mignolo, “a conceitualização mesma da colonialidade como constitutiva da modernidade é já o pensamento de-colonial em marcha” (MIGNOLO, 2008, p. 249). Reis ressalta que

A colonialidade do saber confere as premissas epistêmicas para a subordinação cultural, edificando as estruturas do racismo/sexismo por meio da despossessão material e simbólica, bem como do bloqueio à humanização plena de sujeitos subalternizados (REIS, 2020, p. 6).

Pelúcio afirma que

Falar de saberes subalternos não é, portanto, apenas dar voz àquelas e àqueles que foram privados de voz. Mais do que isso, é participar do esforço para prover outra gramática, outra epistemologia, outras referências que não aquelas que aprendemos a ver como as “verdadeiras” e, até mesmo, as únicas dignas de serem aprendidas e respeitadas. (PELÚCIO, 2012, p. 399).

Anibal Quijano em seu artigo de quebra-de-bases “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad” (1990, 1992) propõem uma desobediência epistêmica. Nessa direção, Mignolo (2008) acredita que “sem essa iniciativa permaneceremos no domínio da oposição interna aos conceitos modernos e eurocentrados”, ou seja, “ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento”.

Descolonial significa pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia epistêmica que cria, constrói, erige um exterior a fim de assegurar sua interioridade (MIGNOLO, 2008, p. 304). O autor ainda acrescenta que “descolonial implica pensar a partir das línguas e das categorias de pensamento não incluídas nos fundamentos dos pensamentos ocidentais” (MIGNOLO, 2008, p. 305).

Através da “atitude decolonial o sujeito busca mudanças em relação às colonialidades do saber, do ser e do poder”, nesse sentido, “decolonialidade opera resistindo as colonialidades impostas aos grupos subalternos”, ou seja, “pensar a partir do pensamento decolonial pode significar resistir à dominação epistêmica que também é, talvez, uma das mais significativas formas de colonizar” (OLIVEIRA & LUCINI, 2021, p. 12).

O negro nos livros de História do 5º ano do Ensino Fundamental na Escola Municipal Raimundo Coelho dos Santos me Aparecida de Goiânia.

Dos materiais didáticos mais utilizados nas salas de aulas brasileiras ainda é o livro didático. Talvez pela facilidade do acesso, pois as editoras sempre enviam exemplares para que professores e professoras possam fazer suas escolhas para o ano seguinte. Isso ocorre em cumprimento ao artigo 208 da Constituição Federal de 1988 que fala que “o dever do Estado com a educação será efetivado mediante a garantia de: [...] VII - atendimento no ensino fundamental, através de programas suplementares de material didático-escolar, transporte, alimentação e assistência à saúde” (Brasil, 1988).

O objetivo desse trabalho é promover uma reflexão sobre as imagens do negro nos livros didáticos do Ensino Fundamental anos finais. O motivo da escolha desses anos foi para observar quais situações o negro está sendo representado e como essas imagens influenciam na formação identitária dessa faixa etária. “Na nossa historiografia oficial, como nos livros didáticos da história do Brasil, não há o reconhecimento do valor do negro como construtor e participante da vida brasileira” (Branco, 2005, p. 95).

Saliba (2010) afirma que “um bombardeio contínuo de imagens em velocidade afasta-nos cada vez mais do mundo real e tende a diminuir o espaço temporal de nossas experiências”. Bittencourt (2010) corrobora que “cabe ao professor à tarefa de utilizar uma metodologia que possibilite leitura e interpretação que despertem o sentido histórico nas relações triviais da sala de aula”. É importante o professor/professora deixar o discente olhar e interpretar a imagem sem interferências, evitando ler as legendas, assim, o aluno poderá relacionar com suas experiências ou até mesmo relacionar com outras imagens. A partir dessa leitura individual observar que conhecimentos conseguiram adquirir por meio das imagens. (Bittencourt, 2010).

Optou-se por analisar os seguintes livros que estão sendo utilizados pelos professores do 5º ano do Ensino Fundamental na Escola Municipal Antônio de Souza Lopes, pertencente à rede municipal da cidade de Aparecida de Goiânia.

Livro do 5º ano

À medida que vamos folheando o livro nos deparamos com poucas imagens dos grupos subalternizados. Encontramos duas imagens na quais os negros aparecem ocupando cargos importantes. Na figura 3, na página 204, mostra a primeira mulher negra nomeada desembargadora no estado do Rio de Janeiro, Ivone Ferreira Caetano, no dia 26 de maio de 2014. A primeira juíza negra do Brasil foi Luislinda Valois, que tomou posse no dia 20 de dezembro de 2011, como desembargadora titular do Tribunal de Justiça da Bahia.

Na página 229, podemos observar a primeira deputada negra eleita no Brasil e a primeira mulher do estado a ser eleita deputada, a jornalista Antonieta de Barros. Como podemos observar nas imagens abaixo.

Também foi observado que nas demais páginas as fotografias eram de pessoas não subalternizadas em situação privilegiada, ocupando função de maior relevância.

Segundo Correa (2000, apud FAGUNDES, 2020, p. 66), o negro foi frequentemente associado na historiografia brasileira, à condição social de escravo, pois é o que está sendo representado, principalmente nos livros didáticos de história. Como se pode constatar na fotografia na página 51, onde a pessoa que está fazendo pão é negra, associando a cor da pele com trabalhos de pouca relevância.

Na fotografia da página 163 nós temos uma manifestação de trabalhadores lutando por seus direitos, contra demissões em fábricas da cidade de São Bernardo do Campo no estado de São Paulo, em 2015. Pode-se observar que a presença dos subalternizados é mínima. Situação que se repete na página 238, na figura 8, onde podemos observar outro grupo de pessoas de maioria branca,

trabalhadores da área da educação protestando contra a política de educação do governo do estado, nas ruas de Curitiba, em 2016.

É importante ressaltar que “[...] o Movimento Negro brasileiro, têm comprovado o quanto é dura à experiência dos negros de ter julgados negativamente seu comportamento, ideias e intenções antes mesmo de abrirem a boca ou tomarem qualquer iniciativa” (BRASIL, 2004, p. 14). Nesse ponto é necessário citar Larissa Pelúcio

Falar de saberes subalternos não é, portanto, apenas dar voz àquelas e àqueles que foram privados de voz. Mais do que isso, é participar do esforço para prover outra gramática, outra epistemologia, outras referências que não aquelas que aprendemos a ver como as “verdadeiras” e, até mesmo, as únicas dignas de serem aprendidas e respeitadas (PELÚCIO, 2012, p. 399).

Considerações finais

Através da pesquisa, ainda que esteja em processo, percebe-se que mesmo após a promulgação das leis 10.639/2003 e 11.645/2008, que incluiu a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Africana” e Indígena no currículo escolar da educação básica é frequente associar à imagem do negro a papéis sociais de menor relevância, o que dificulta muito legitimá-lo como um cidadão com igualdade de direitos e deveres, isso se torna mais agravante quando a falta da imagem, ou seja, a invisibilidade dos grupos subalternizados em livros de História, principalmente, a História do Brasil se torna comum. Pois além de não ser representado positivamente, os tratam como se não fizessem parte da construção desse país e conseqüentemente não teriam seus direitos como cidadãos garantidos por lei.

Referências

ALVES, Ronaldo Cardoso. **Representações sociais e a construção da consciência histórica**. 2006. 133 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

ABRIC, Jean-Claude. Las representaciones sociales: aspectos teóricos. In: ABRIC, Jean- Claude (ed.). **Prácticas sociales y representaciones**. México, DF: Coyoacán, 2001. p. 11-32.

ALVES-MAZZOTTI, Alda Judite. Representações sociais: aspectos teóricos e aplicações à educação. **Rev. Múltiplas Leituras**, v. 1, p.18-43, jan/jun. 2008.

BITTENCOURT, Circe. Livros didáticos entre textos e imagens. In: **O saber histórico na sala de aula**. 11 ed. São Paulo: Contexto, 2010.

BRANCO, Raynette Castello, **O negro no livro didático de História do Brasil para o Ensino Fundamental II da rede pública estadual de ensino, no Recife**. Recife: O Autor, 2005.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília, 2018.

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros curriculares nacionais: História, geografia / Secretaria de Educação Fundamental**. – Brasília: MEC/SEF, 1997.

BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira**. Brasília: MEC-SECAD/SEPPIR/INEP, 2004.

CARVALHO, João Gilberto da Silva; ARRUDA, Angela. Teoria das representações sociais e história: um diálogo necessário. *Paidéia* (Ribeirão Preto), Ribeirão Preto, v. 18, n. 41, p. 445- 456, Dec. 2008. Available from: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-863X2008000300003&lng=en&nrm=iso. A ccess on 26 dez 2022.

CERRI, Luis Fernando. Os conceitos de consciência histórica e os desafios da didática da história. **Revista de História Regional** 6(2): 93-112, Inverno 2001.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Quando as imagens tocam o real. In: Pós. Belo Horizonte: UFMG. v. 2, n. 4, p. 206-209, nov. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistapos/article/view/15454/12311>. Acesso em: 23 dez. 2022.

FERREIRA, Ricardo Frankllin. CAMARGO, Amilton Carlos. As Relações Cotidianas e a Construção da Identidade Negra. **Psicologia: ciência e profissão**, 2011, 31 (2), 374-389.

FRUCHON, Pierre (org.). O problema da consciência histórica. Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998. In: CERRI, Luis Fernando. Os conceitos de consciência histórica e os desafios da didática da história. **Revista de História Regional** 6(2): 93-112, Inverno 2001.

GADAMER, Hans-Georg. Problemas epistemológicos das ciências humanas. In: FRUCHON, Pierre (org.) O problema da consciência histórica. Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998. In: CERRI, Luis Fernando. **Os conceitos de consciência histórica e os desafios da didática da história**. *Revista de História Regional* 6(2): 93-112, Inverno 2001.

GILLY, M. Les représentations sociales dans le champ éducatif. In. JODELET, D. Les représentations sociales: un domaine en expansion. Paris: Presses Universitaire de France, 1989. In. ALVES-MAZZOTTI, Alda Judite. Representações sociais: aspectos teóricos e aplicações à educação. **Rev. Múltiplas Leituras**, v. 1, p.18-43, jan/jun. 2008.

HEES, L. W. B., & RAMÍREZ, G. P. de L. **Diversidade étnica e cultural na escola de educação básica**. *Docent Discunt*, 2(1), 2021. 23–37. <https://doi.org/10.19141/2763-5163.docentdiscunt.v2.n1.p23-37>.

MIGNOLO, Walter D.; BRUSSOLO VEIGA, Isabella. Desobediência Epistêmica, Pensamento Independente e Liberdade Decolonial. **Revista X**, [S.l.], v. 16, n. 1, p. 24-53, feb. 2021. ISSN 1980-0614. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/revistax/article/view/78142>. Acesso em: 31 dec. 2022.

PELÚCIO, Larissa. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. **Rev. Contemporânea** v. 2, n. 2 p. 395-418 Jul.– Dez. 2012.

PINTO, R. P. A representação do negro em livros didáticos de leitura. *Cadernos de Pesquisa*, 63, 1987, 88-92. In: FERREIRA, Ricardo Franklin. CAMARGO, Amilton Carlos. *As Relações Cotidianas e a Construção da Identidade Negra. Psicologia: ciência e profissão*, 2011, 31 (2), 374-389.

MACEDO, E. A imagem da Ciência: folheando um livro didático. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 25, n. 86, p. 103-129, 2004.

MARTINS, V. R. **O ensino da física moderna nos livros didáticos do início do século XX**. 2015. 90 f. Dissertação (Mestrado em Ensino de Ciências) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

MARTINS-SILVA, Priscilla de Oliveira. JUNIOR, Annor da Silva. PERONI, Guilherme Gustavo Holz. MEDEIROS, Carolina Porto de. VITÓRIA, Nádia Ortolan da. Teoria das representações sociais nos estudos organizacionais no Brasil: análise bibliométrica de 2001 a 2014. *Cad. EBAPE.BR*, v. 14, nº 4, Artigo 3, Rio de Janeiro, Out./Dez. 2016.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, no 34, p. 287-324, 2008.

MOSCOVICI, S. Das representações coletivas às representações sociais: elementos para uma história. In: JODELET, D. (Org.). **As representações sociais**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001. 45-66 p.

MARTINS-SILVA, Priscilla de Oliveira. JUNIOR, Annor da Silva. PERONI, Guilherme Gustavo Holz. MEDEIROS, Carolina Porto de. VITÓRIA, Nádia Ortolan da. Teoria das representações sociais nos estudos organizacionais no Brasil: análise bibliométrica de 2001 a 2014. *Cad. EBAPE.BR*, v. 14, nº 4, Artigo 3, Rio de Janeiro, Out./Dez. 2016.

OLIVEIRA, Elizabeth de Souza. LUCINI, Marizete. **O Pensamento Decolonial: Conceitos para Pensar uma Prática de Pesquisa de Resistência**. Edição v. 8 n. 01 (2021): Jan./Mar. 2021 - **Revista Boletim Historiar**.

PELÚCIO, Larissa. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. **Rev. Contemporânea** v. 2, n. 2 p. 395-418 Jul.– Dez. 2012.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad y modernidad/razionalidad. En *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las América*. In: BONILLA, Heraclio (compilador). **Quito: Tercer Mundo-Libri Mundi Editors**, 1992. p. 447.

REIS, D. S. Saberes encruzilhados: (de)colonialidade, racismo epistêmico e ensino de filosofia. **Educar em Revista**, Curitiba, v. 36, 2020b.

RIBEIRO, M. L. História da Educação Brasileira: organização escolar. Campinas, SP: Autores Associados, 2003. In: SANTOS, Vanessa dos Anjos dos. MARTINS, Liziane. **A importância do livro didático**. Candombá – Revista Virtual, v. 7, n. 1, p. 20-33, jan – dez 2011.

RIBEIRO, Regina Maria de Oliveira. **A “máquina do tempo”**: representações do passado, história e memória na sala de aula. 2006. 272 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

REIS, Aaron Sena Cerqueira e SILVA, Joilson Pereira. **Da Consciência histórica e representações sociais**: um estudo acerca das percepções de jovens estudantes sobre o Brasil 1 - Trabalho realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Educação e Pesquisa [online]. 2021, v. 47 [Acessado 27/12/2022], e226702. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1678-4634202147226702>>. Epub 16 Abr 2021. ISSN 1678-4634.

ROQUE, Isabel Rebelo. NICARETA, Wagner. **Vem voar interdisciplinar**: ciências, geografia e história, 5º ano: ensino fundamental, anos iniciais/obra coletiva. ed. São Paulo: Scipione, 2017.

SALIBA, Elias Thomé. Experiências e representações sociais: reflexões sobre o uso e o consumo das imagens. In: **O saber histórico na sala de aula**. 11 ed. São Paulo: Contexto, 2010.

SILVA, Ezequiel Theodoro da. Livro didático: do ritual de passagem à ultrapassagem. Em Aberto. Ministério da Educação e Desporto SEDIAE/ INEP, v. 16, n. 69, 1996. In: SANTOS, Vanessa dos Anjos dos. MARTINS, Liziane. A importância do livro didático. **Candombá – Revista Virtual**, v. 7, n. 1, p. 20-33, jan – dez 2011.

SILVA, Ezequiel Theodoro da. Criticidade e leitura: ensaios. Campinas, SP: Mercado de Letras: Associação de Leitura do Brasil (ALB), 1998. In: SANTOS, Vanessa dos Anjos dos. MARTINS, Liziane. A importância do livro didático. **Candombá – Revista Virtual**, v. 7, n. 1, p. 20-33, jan – dez 2011.

SILVA, Hayana Crislayne Benevides da; ARAÚJO, Patrícia Cristina de Aragão; IVAZAKI, FIALHO, Michelle Santino. Livro didático de história: tecendo diálogos entre a educação do campo e diversidade cultural. **Anais III CONEDU...** Campina Grande: Realize Editora, 2016. Disponível em: <https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/21371>. Acesso em: 04/01/2023 23:05.

SILVA, Hayana Crislayne Benevides Da; MELO, Margareth Maria de. Livro didático de história: análise da categoria diversidade cultural. **Anais III CONEDU...** Campina Grande: Realize Editora, 2016. Disponível em: <https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/19607>. Acesso em: 04/01/2023 23:54

SILVA, Marco Antônio. A fetichização do livro didático no Brasil. Educação e Realidade, Porto Alegre v. 37, n. 3, 2012, p. 803-821. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/edreal/v37n3/06.pdf>. Acesso em dezembro de 2022.

WITZEL. G. Z. **Identidade e Livro Didático**: Movimentos Identitários do Professor de Língua Portuguesa, 2002. 181 p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, UME, Maringá, 2002.

Regeneración: um periódico de combate

Fulano

Introdução

O período que compreende o processo histórico conhecido como Revolução Mexicana, teve início segundo os marcos historiográficos em fins do ano de 1910 sendo encerrada, como convencionam os historiadores, em 1917, com a promulgação de uma nova Constituição Federal no dia 5 de fevereiro de 1917, na qual trazia avanços do ponto de vista social, conquistas parciais para o proletariado e previsão de futura Reforma agrária.³²⁷ Após o longo governo (1876-1911) ditatorial de *Don Porfíro Diaz*, o Estado mexicano se encontrava em uma encruzilhada de desdobramentos complexos. O modelo oligárquico de Estado, já não produzia soluções e respostas para a sociedade mexicana em fins do século XIX, o novo, o moderno e o progresso pediam passagem para uma efetiva consolidação de um novo modelo de Estado no qual a premissa democrática fosse de fato estabelecida no México.

Após anos de substancial crescimento econômico, estabilidade política³²⁸ e forte presença do capital estrangeiro, sobretudo de bancos e empresas americanas e europeias, o *Porfiriato*³²⁹ em fins do século XIX, passou a conviver com o avanço exponencial de problemas sociais que, gradativamente foram minando as bases do regime *Porfirista* dando indícios de sua eminente decadência. Acerca desses pontos, Maria Ligia Prado e Gabriela Pellegrino também apresentam um quadro geral do impacto das políticas de expansão econômica do regime de *Porfíro Diaz*. De acordo com as autoras:

³²⁷ Entre outros pontos sensíveis a Constituição Federal de 1917 trazia em seu bojo: O ensino laico com o Estado sendo o principal fomentador, a expropriação de terras não cultivadas em favor dos ranchos e dos *ejidos* (antigo sistema indígena de comunidades coletivas), fixava as relações entre Capital e Trabalho, como por exemplo, a jornada de 8 horas, regulamentação do trabalho do menor e da mulher, salários iguais para tarefas iguais, direito de greve, organização sindical, justiça do trabalho para arbitrar os conflitos entre o Capital e o Trabalho, diminuição do poder da Igreja, secularização do clero transformando os padres em trabalhadores comuns e estabelecimento do casamento civil como único obrigatório e válido. Informações disponíveis em: <http://www.memoriapoliticademexico.org/Texto/s/6Revolucion/1917COF.html> acesso em 04/08/2022

³²⁸ É importante destacar que tal crescimento econômico bem como a estabilidade política, só foram “conquistados” mediante a expropriação de terras indígenas, salários baixos para os trabalhadores mexicanos, oferta de terras a preços baixos a especulação financeira e silenciamento total e violento de qualquer voz ou forma de oposição ao longo de governo de *Díaz*.

³²⁹ O Porfiriato ou Porfirismo na história do México, é o período de 30 anos durante o qual governou o país o general Porfirio Diaz intermitentemente desde 1876, suscedido no final pelo governo de Sebastián Lerdo de Tejada, com o rompimento do presidente Manuel González, que governou de 1880 a 1884, em maio de 1911 Porfíro Díaz renunciou à presidência por força da Revolução Mexicana.

Durante o longo governo de Díaz o México passou por acelerado processo de modernização e crescimento econômico. Nas terras do norte e do sul praticava-se, em geral, a agricultura de exportação, mantendo-se relações de trabalho assalariadas. Mas, nessas regiões, também havia a modalidade da parceria, assim como a de trabalho forçado, como era o caso dos índios Yaqui em estado de semi-escravidão no Yucatán. Na parte central do México, desenvolvia-se a agricultura de subsistência. O Estado de Morelos é uma exceção, pois lá se cultivava a cana-de-açúcar para exportação. É de se notar que a produção de alimentos básicos de consumo cotidiano, como o milho, diminui a ponto de o país precisar importar esse cereal tradicional nas mesas mexicanas. (PRADO, PELEGRINO, 2014: 102)

No fragmento citado acima, notamos que, as contrariedades vividas pelo México transitavam de norte a sul indo do campo as grandes cidades, o que foi paulatinamente fortalecendo a ideia de oposição concreta contra o governo de *Díaz*. Dentre os opositoristas do governo de os primeiros movimentos foram feitos por algumas alas da Igreja Católica, que, historicamente eram perseguidos desde a promulgação da Constituição de 1857.³³⁰

As lideranças católicas influenciadas pela *Carta Encíclica Rerum Novarum* do Papa Leão XIII, visavam apresentar alternativas para os graves problemas sociais oriundos dos antagonismos de capital e trabalho. Era preciso incentivar e fortalecer os princípios éticos e morais, tão difundidos pelo humanismo ainda nos séculos XIV-XV, mediante a isso na visão das lideranças católicas mexicanas, um novo modelo de sociedade na qual o campo social gradativamente se converteria como principal motor da nação. Em termos gerais, o objetivo central era evitar ao máximo as influências socialistas que ganham força em solo europeu.

Sobre este aspecto, o pesquisador e professor *Javier Garciadiego*, especialista em temas relacionados à Revolução Mexicana, em texto contido na obra: “*Nueva historia mínima de México*”, 2009, 315.p), aponta que, com esse novo ideal a Igreja Católica mexicana, somado às ideias do então Partido Liberal Mexicano (PLM), tentava dar uma resposta cristã aos graves problemas sociais:

A pesar del acercamiento entre el gobierno porfirista y la iglesia católica, se reprochaba moderadamente a Díaz por conservar los principios liberales anticlericales de la Constitución de 1857. A estos reclamos se sumó la crítica socio-política, luego de que aquella encíclica, pensada para el mundo industrial europeo, fuera adaptada por los católicos mexicanos para su entorno, abrumadoramente rural. (GARCADIIEGO, 2009: 226)

No excerto acima *Garciadiego*, aponta para um problema recorrente no debate sobre a história das ideias latino-americana, isto é, a importação de modelos, correntes filosóficas e estrangeirismos

³³⁰ Como o estabelecimento da Constituição de 1857, sob o então governo de Ignacio Comonfort, a Igreja Católica teve seus interesses, terras e posses questionados, o que, levou alas conservadoras do país a se opor totalmente à sua aprovação, o que anos mais tarde seria um dos principais estopins para a Guerra da Reforma ou Guerra dos Três Anos (1858-1861) que culminou na derrota dos conservadores e o estabelecimento do governo liberal de Benito Juárez.

sobretudo europeias, para lidar com problemas locais dos então jovens países latinos³³¹. Nesse passo o estabelecimento das identidades nacionais passava primeiro pela consolidação das “histórias nacionais”. Nessa etapa formativa, muitos intelectuais tiveram que atuar em duas frentes: Primeiro, receberam a incumbência ou se auto atribuíram o dever de escrever a história da nação e, como desdobramento, envidaram esforços para estabelecer as bases identitárias que dariam sustentação às mesmas. Sobre esse processo, BITTENCOURT (2010), no estudo: “O Crisol americano e as identidades nacionais: O lugar das Américas no pensamento hispano-americano nos séculos XIX e XX”, faz uma reflexão sobre o papel dos intelectuais que buscavam elaborar narrativamente as histórias nacionais:

Os projetos que pretendiam forjar “nações” tinham de, simultaneamente, reconhecer a diversidade e a peculiaridade latino-americanas, considerando a matriz cultural da colonização, que conferiu sentido à constituição americana. Sob essa perspectiva, a identidade latino-americana se confrontava com o desejo e a dificuldade em se libertar do paradigma colonial. Fazia-se urgente superar esse paradigma, rompendo com os mecanismos de dependência, reinventando ideias que valorizassem as características quase atávicas desse novo ser que se posicionara no Ocidente, sem ser reconhecido inteiramente como tal; havia algo mais que era preciso descobrir e valorizar para confirmar esse novo lugar histórico e historiográfico (BITTENCOURT, 2010: 5)

Pensar a formação mexicana em especial, é pensar na contradição. O México que era um país eminentemente rural e latifundiário em fins do século XIX e início do XX, nos leva a ponderar sobre as condições de trabalho, concentração de terras nas mãos de poucos e exploração mestiça e indígena, remetendo aos momentos iniciais da luta por independência, lideradas pela figura mítica do Padre *Hidalgo* em 1808. Dessa forma, a busca por um rompimento com esse movimento cíclico de exploração e violência tão presente na história do México, não seria na figura da Igreja Católica, do início do século XX, já bastante enfraquecida política e economicamente, a entidade capaz de propor meios para uma mudança cabal na política mexicana.

Dessa forma, um outro grupo de indivíduos de corrente política liberal, a partir de 1900, liderados por *Camilo Arriaga* (1836-1945), começou a movimentar pessoas das mais diversas camadas da classe média das grandes cidades mexicanas, para discutir e pensar os rumos da nação para o novo século que se iniciava. A figura de *Arriaga*, é secular para os rumos da política mexicana, pois em 30 de agosto de 1900, lança o manifesto: “*Um Convite para Ingressar no Partido Liberal*”, que em termos gerais reafirmava os princípios liberais e fortalecimento de um sentimento anticlerical.

³³¹ Sobre o tema da história das ideias latino-americanas, ver a excelente obra: “Pensadores da América Latina: o movimento latino-americano de história das ideias”, 2009, 120.p) do pesquisador e professor do departamento de história da Universidade Federal de Goiás, Eugênio Rezende de Carvalho. Na obra Carvalho, parte de uma análise sistêmica acerca dos escritos de três autores latinos: O mexicano *Leopoldo Zea*, o uruguaio *Arturo Ardao* e o argentino *Arturo Andrés Roig*.

Após a divulgação do referido manifesto, *Arriaga*, foi gradativamente angariando interessados em sua causa liberal, entre jornalistas, professores, estudantes e pequenos comerciantes, *Arriaga* em 13 de setembro de 1900, funda na cidade de *San Luis Potosí*, o *Clube Liberal “Ponciano Arriaga”*. Retomando às elucubrações de *Garciadiego*, (2009), a criação do *Clube Liberal*, foi fundamental para unir e aproximar as alas liberais divergentes, que começa criticar de maneira mais incisiva o governo de Díaz:

Alegaban que el gobierno se hubiera de los principios liberales y se proponían reorganizar el grupo político decimonónico llamado “partido liberal, con el objetivo de presionar a Díaz para que aplicara dichos principios: sobre todo el anticlericalismo, pero también la libertad de expresión, una adecuada administración de justicia y la autonomía municipal. (GARCIADIEGO, 2009: 226)

De maneira geral boa parte do ideário do Partido Liberal mexicano, pode ser detectado na citação acima. É importante destacar que ao longo do tempo novos objetivos e anseios foram sistematicamente adicionados aos desejos liberais. É o caso dos irmãos *Jésus, Ricardo e Enrique Flores Magón*, que, em 7 de agosto de 1900, publicaram a primeira edição do periódico intitulado “*Regeneración*”, o nome do periódico não poderia ser mais apropriado, pois o momento em questão, isto é, na alvorada do novo século, representava para além de qualquer outro elemento, uma fase de regeneração nacional, aos olhos dos liberais mexicanos.

Sobre este aspecto, João Batista Pinheiro Cabral, em sua obra medular: “*O Partido Liberal Mexicano e a Greve de Cananea*, (1981) sintetiza de maneira nuclear o periódico *Regeneración* no campo de oposição ao governo de Díaz:

Em sua fase inicial, *Regeneración* se dedicou primordialmente a publicar artigos sobre as irregularidades cometidas por juízes facciosos nos processos e nas ações das cortes de justiça da República Mexicana. Como já dissemos anteriormente, o sistema judiciário mantido pelo governo de *Porfirio Díaz* era visceralmente corrupto e se destinava apenas a servir os interesses daqueles que comiam o *Pan* governamental. Deste modo, *Regeneración* logo deixou de ser um periódico jurídico e tornou-se um jornal político. (CABRAL, 1981: 21)

Com críticas mais acidas ao governo, os científicos e mesmo liberais como no caso de *Bernardo Reyes*, figura que na visão dos *Flores Magón*, representava a continuidade do modelo político de *porfirista*. O periódico *Regeneración*, representou uma nova fase de oposição política-ideológica, tendo a corrente anarquista como baluarte de ardor ante os atrasos do então modelo/forma de sociedade vigente até então em solo mexicano.

O papel da imprensa

O professor e pesquisador Júlio Ramos³³², em estudo basilar sobre América Latina, intitulada “Desencontros da Modernidade na América Latina: Literatura e política no século 19”, publicada em 2008, pela editora da UFMG, entre outros tópicos não menos importantes, discorre sobre as relações e aproximações entre jornalismo, imprensa e literatura em fins do século XIX e início do XX, no continente latino-americano. Ao longo da obra Ramos enfatiza que, a literatura e o jornalismo são ferramentas fundamentais para a interpretação das pretensas identidades latino-americanas³³³, sendo estes pontos heterogêneos e complexos.

Problemas editoriais, falta de estrutura física, ausência de um público cativo e baixa alfabetização dos jovens países latino-americanos na virada do século XIX, eram para Ramos, indicativos cabais de como os veículos de imprensa foram cooptados e financiados por governos e políticos nacionais vigentes. Estes por tabela, podiam escolher ou mesmo ditar quais as linhas editoriais a serem seguidas, bem como negligenciar informações importantes, minando assim toda e qualquer crítica contundente às lideranças políticas. De acordo com Ramos:

Por mais contraditório e “marginal” que efetivamente fosse, é evidente que o discurso literário na Europa teve, entre outras coisas vários suportes institucionais, especialmente na educação e no mercado editoria. Na América Latina, esse desenvolvimento foi bastante desigual, limitando a vontade autônoma e promovendo a dependência da literatura de outras instituições políticas. (RAMOS, 2008: 98)

O entendimento de Ramos no excerto acima, é fundamental para pensar o papel do jornal após as consolidações nos Estados Nacionais latino-americanos, sendo este o principal meio de distribuição da escrita e fortalecimento de um imaginário nacional, ainda que, com as dificuldades já citadas anteriormente. Para Ramos, (2008, p.108) “o jornalismo era um dispositivo pedagógico fundamental para a formação da cidadania”., desta forma portanto, um instrumento racional. No caso mexicano, podemos notar claramente a forte ligação entre Estado *porfirista* e atuação dos veículos de imprensa. Periódicos como o “*La Libertad*”³³⁴, foram espaços destinados apenas ao fortalecimento pessoal e político de *Porfirio Díaz*. Sobre este ponto, Ramos aponta que:

³³² Nasceu em San Juan, Porto Rico, 1957. É PHD pela Princeton University, 1986. Atualmente é professor do Departamento de Espanhol e Português da University of California, Berkeley.

³³³ Sobre este aspecto ver a excelente obra da professora e pesquisadora Claudia Wasserman, em sua obra: “Nações e nacionalismo na América Latina: Desde quando?”, (2013, 158.p). A autora questiona a formação nacional no continente enquanto um dado ontológico, reforçando a constante atração por modelos estrangeiros e reiterando a circulação de ideias como incompletude, imaturidade, desvios e deformações na constituição dos países.

³³⁴ Os primeiros editores do periódico foram *Eduardo Garay, Telésforo Gárcia, Francisco G. Gomes*, os irmãos *Santiago e Justo Sierra*, este último com maior destaque e atividade política nos anos posteriores. O periódico tinha uma diretriz

Na medida em que se consolidavam as nações, com a esfera do político se tornando autônoma nos novos Estados que definiam seus domínios o conceito do público sobre profundas transformações. Trata-se em parte, dos efeitos de uma nova distribuição do trabalho concomitante a transformação dos laços que articulavam o tecido discursivo do social. (RAMOS, 2088: 110)

A crítica de Ramos, é estabelecida na condição amórfica que, se concebeu as relações entre o interesse público e privado na América Latina. *Porfirio Díaz* no México, por exemplo, usava todo o aparato e máquina pública em sua auto promoção ao passo que silenciava toda e qualquer voz destoante como no caso do periódico *Regeneración*, que sofreu ao longo de sua existência todo tipo de censura e perseguição.

Um periódico anarquista de combate

Ao longo do século XIX, em maior ou menor grau, boa parte da América Latina foi bombardeada por ideias e projetos político-sociais que visavam “organizar” e “civilizar” os jovens países. Correntes como o positivismo, socialismo, liberalismo e anarquismo foram gradativamente ocupando os espaços de debate público nos respectivos “projetos nacionais” de países como Argentina, Brasil e México que, enfrentavam problemas similares no que tange os processos de industrialização e modernização, que, em linhas gerais era totalmente desigual e deforme.

Para o presente estudo, destacamos o caso do anarquismo difundido no México, sendo caracterizado em sua forma “anarco-sindicalista”. Figuras como *Joseph Proudhon e Saint-Simon*, foram a fonte primária de inspiração para os irmãos *Flores Magón*, para a propagação das ideias anarquistas³³⁵. Para *Alfredo Gómez Muller*, pesquisador e autor da obra “*Anarquismo y Anarco-sindicalismo en América Latina: Colômbia, Brasil, Argentina y México*”, (2009), aponta que, os embates de ideias ocorridas em solo europeu, em especial na Espanha, foram determinantes para os rumos políticos latino-americanos:

En América Latina, el florecimiento de las “nuevas ideas” está ligado indisolublemente -aunque no exclusivamente- a su evolución en España. La afinidad cultural existente entre España y sus antiguas colonias, por una parte, y la fuerte migración de trabajadores peninsulares hacia el nuevo mundo, por otra, constitución factores que favorecieron la implantación del socialismo europeo en

clara em relação ao seu projeto de nação, fundamentado na manutenção da paz interna, que levaria o México ao avanço econômico e, conseqüentemente, ao progresso da nação.

³³⁵ É importante destacar que, em fins do século XIX o movimento operário europeu foi ganhando contornos mais claros, bem como suas reivindicações e anseios. Foi neste instante em que, o anarquismo e o marxismo socialista começaram disputar as mentes e corações do operariado europeu, com discursos equalitários e humanizados.

América, y en particular -dadas las características del movimiento de masas en la Península Ibérica- de las ideas anarquistas. (MULLER, 2009: 217)

As “novas ideias” consideradas por Muller, foram conquistando espaço no território latino-americano, de maneira orgânica, sobretudo a partir de 1870, com a criação da Federación Regional Española -FRE, juntamente com o processo de restauração da monarquia espanhola em 1874, fatos que levaram vários trabalhadores de orientação anarquista em solo espanhol, a migrarem para o continente americano em busca de melhores condições de vida e trabalho.

No caso mexicano às ideias anarquistas trilharam um caminho tortuoso e singular, como pontua *Françoise-Xavier Guerra*, em texto publicado em 1973 intitulado “*De l’Espagne au Mexique: le milieu anarchiste et la Révolution mexicaine (1910-1915)*”, de acordo com autor, a forte tradição religiosa (católica) no México, somada a pouca experiência operária colaborativa tornava o ambiente pouco amistoso para ideias anarquistas:

Mais ces liaisons, si importantes soient-elles pour la diffusion du mutualisme et du coopérativisme au Mexique, n’arrivent pas à y créer un véritable milieu anarchiste. Les couches ouvrières sont trop faibles et de type ancien, les masses rurales restent profondément catholiques — on assiste même à cette époque à une rechristianisation des campagnes — et les possibilités d’ascension sociale pour les espagnols immigrés restent suffisamment élevées pour détourner beaucoup d’exilés de leurs buts révolutionnaires. (GUERRA, 1973: 665)

Para Guerra, os dilemas e problemas sistêmicos do México, foram determinantes para o surgimento e fortalecimento de jornalistas, advogados, professores e liberais em prol ideias socialistas-anarquistas, com forte atuação na região de fronteira com os Estados Unidos da América, sendo os irmãos *Flores Magón* os mais destacados com a edição e distribuição do periódico de orientação anarquista *Regeneración*.

Regeneración, jornal idealizado e editado pelos irmãos *Jesús, Ricardo e Enrique Flores Magón* oriundos da região de *Oaxaca-México*, que há mais de século se tornou um instrumento de propaganda, denuncia das classes oprimidas que, com viés anarquista visava dar sentido e liderança para as camadas subalternas da sociedade mexicana em fins do século XIX e início do XX. Ao longo de suas publicações que são organizadas da seguinte forma: 1º parte entre os anos de 1900-1901, 2º parte entre os anos de 1904-1905, 3º parte 1906 e a 4º parte entre os anos de 1910-1918. O jornal era tido como uma forma de combate por parte de seus redatores, era o combate das ideias, nas quais os irmãos *Flores Magón*, lutaram antes, durante e depois da Revolução Mexicana de 1910-1917.

O jornal foi fundado em 7 de agosto de 1900, tendo como proposta ser um jornal jurídico independente, com um caráter sagaz e questionador. Seus editores tinham como proposta central apontar as mazelas e dificuldades enfrentadas pelo povo mexicano durante o governo de *Porfirio*

Díaz, tratava os estrangeiros sobretudo os franceses, como verdadeiros reis e rainhas, destinando a população humilde de seu país o desprezo e a miséria.

Com a exploração dos trabalhadores, dos camponeses e dos indígenas *Díaz* fortaleceu as bases do latifúndio e da especulação de empresas estrangeiras em solo mexicano. É impossível que qualquer aspecto ideológico e suas expressões sociais, sob pena de lutar com a realidade realmente existente, se deem em um tempo imutável e incontaminado, fora do mundo real atormentado por contradições sociais. E menos ainda no seio da sociedade moderna emergente no final do XIX e fundada nas primeiras décadas do século seguinte, onde uma nação em plena crise - onde o velho não acabou de morrer e o novo não acabou de nascer -, que abrigou o surgimento de uma esfera pública, alimentada, em contraposição à censura que poderia existir em alguns momentos, com expressões modernistas - jornais, revistas, livros, folhetos - à precária cidadania e a uma crescente opinião pública. Nesse passo, o professor *Armando Bartra*³³⁶, aponta que:

El espíritu de Regeneración... estuvo presidido por la idea de que “la democracia ha muerto” y se proponía, en total concordancia con la ideología del liberalismo clásico, desarrollar el “espíritu cívico” del pueblo para restablecer un régimen de libertades. Las “instrucciones de civismo” y la “prédica de la democracia” constituyeron la incipiente táctica política del grupo magonista durante 1900, por lo menos en la forma en que la expresó Regeneración. La “revuelta”, los “trastornos”, el “motín”, eran rechazados tajantemente, alertando al régimen contra estos peligros y “horrores” que se presentarían si persistía en negar los derechos ciudadanos. (BARTRA, 1977: 21)

Para *Bartra*, o jornal *Regeneración* tinha na luta pelos direitos dos mais pobres seu principal pilar. Nesse sentido os irmãos *Flores Magón*, constituíram as bases do anarco-sindicalismo, isto é, uma luta de operários que se transformou em uma luta camponesa, indígenas e urbana contra a opressão da ditadura de Porfirio Díaz. Nesse passo o escritor John M. Hart publicada em 1980 a obra “*El anarquismo y la clase obrera mexicana*” aponta que o movimento anarquista-operário que o jornal *Regeneración* tanto lutava, era algo original do México, um tipo de sentimento que ligava o camponês ao operário o indígena ou cidadão urbano, para além do viés de revolta, esse sentimento era a liberdade. Na figura abaixo destacamos a capa da 1ª edição do 3º ano de publicação do referido periódico:

³³⁶ Filósofo e antropólogo *Armando Bartra*, professor da Universidade Nacional Autônoma do México (*UNAM*)



Figura – 1 Capa da edição de nº 1 da 3º época do periódico *Regeneración*, de 01 de fevereiro de 1906. Hemeroteca Nacional de México/UNAM

Nesta edição, em especial destacamos um recorte crítico a forma servil que o governo de Díaz, ainda resistia em manter:

La Patria necesita hijos fuertes, y la tiranía procura la degeneración de la raza. La inmensa mayoría de niños no asiste á las escuelas. ¿Cómo ir á estudiar si es necesario emplear la débil fuerza del niño para aumentar con unos cuartos más el miserable jornal del padre? Y el niño marcha á la labor á deformar su cuerpo con el esfuerzo prematuro, á impedir su desarrollo mental y físico en beneficio de los que explotan la miseria de los hombres. Cuando esos niños no llegan á los veinte años con los brazos rotos, llevan un fardo de agotamiento que los hace impotentes para la lucha feroz por la existencia. ¿Qué puede esperar la raza de esos seres reblandecidos por hacer la riqueza ajena? ¿Qué puede esperar la nación de las inteligencias estranguladas por la miseria y por la injusticia? (Regeneración, “Porfirio Díaz es ele siervo”. nº 1 da 3º época – 01/02/1906)

Em 1901 devido o teor crítico de suas publicações, as oficinas onde eram feitas as copias do jornal foram fechadas por ordens do governo, sendo seus redatores os Flores Magón, ameaçados de mortes sendo pouco tempo depois presos. Após uma sucessão de prisões e libertações os irmãos se exilaram no Estado do Texas- EUA, em 5 de novembro de 1904, voltam a publicar o jornal

Regeneración, colocando o mesmo como um “jornal combativo”, como discursos e pautas cada vez mais ríspidas e diretas contra o governo de Díaz.

Em 1905 outro golpe é realizado contra o jornal, a mando de Díaz toda oficina de edição, impressão e distribuição do jornal foram destruídas, sendo os trabalhos do jornal retomados em 1906 ano de poucas publicações e início de um longo período fora de ação. O jornal só voltaria a ativar na chamada 4ª parte de atuação entre os anos de 1910-1918. Nossa proposta de estudo não propõe algo totalmente novo, o que propomos é uma abordagem original para o tema, partindo de uma análise dos discursos bem como seus espaços de ressonância durante as publicações de 1910-1918, questionando o papel do jornal enquanto ferramenta de mobilização social durante a Revolução Mexicana.

Referências

Fontes

Regeneración, 1900 – 1918. Disponível em: <http://archivomagon.net/periodicos/regeneracion-1900-1918/4ta-epoca/>. Acesso em 14/07/21.

Bibliografia

ANNA, Timothy. A Independência do México e da América Central. In: BETHELL, Leslie. **História da América Latina: Da Independência a 1870**, volume 3. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Imprensa Oficial do Estado; Brasília, DF – Fundação Alexandre de Gusmão, 2001.

ASSIS, Mauro Francisco da Costa. **Imprensa e magonismo: um estudo do periódico Regeneración (1900-1918)**. [S.l.] [s.n.] Dissertação (Mestrado História) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de São João del-Rei, São João del Rei, 2015.

BARBOSA, Carlos Alberto Sampaio. **A Revolução Mexicana**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

BARTRA, Armando. (Prólogo, recopilación y notas). **Regeneración (1900-1918). La corriente más radical de la Revolución de 1910 a través de su periódico de combate**. México: Ediciones Era S.A., 1977.

BARTRA, Armando. **Introducción. En Flores Magón, R. y otros. Regeneración 1900-1918**. México: ERA.

BITTENCOURT, Libertad Borges. **México: forjando pátria - a mestiçagem como projeto de nação**. In: SERPA, Élio Cantalício; MENEZES, Marcos Antonio (Orgs.). *Escritas da História: narrativa, arte e nação*. Uberlândia: Edufu, 2007.

BITTENCOURT, Libertad Borges. **O Crisol Americano e as Identidades Nacionais: o lugar das Américas no pensamento hispano-americano nos séculos XIX e XX**. 2010.

CABRAL, João Batista Pinheiro. **Partido Liberal Mexicano e a greve de Cananea: o estudo de um movimento precursor da Revolução Mexicana**. Brasília: EDU-UNB, 1981.

CARVALHO, Eugênio Rezende de. **Pensadores da América Latina: o movimento latino-americano de história das ideias**. Goiânia: Editora UFG, 2009.

COCKCROFT, J. D. *Precursores intelectuales de la Revolución Mexicana (1900 1913)*. México: Siglo Veintiuno editores S.A., 1971.

FLORES MAGÓN, Ricardo. *Obras Completas de Flores Magón*. Disponível em: <http://www.archivomagón.net> , acesso em: 08 julho 2021.

GARCIADIEGO, Javier. *La revolución. In: Nueva historia mínima de México. México, D.F.: El Colegio de México*, 2009.

GILLY, Adolfo. *Revolución Interrumpida: Una Guerra Campesina por Tierra y El Poder*, México, D.F: Ediciones “El Caballito”, 1980.

GÓMEZ-MULLER, Alfredo. *Anarquismo y anarco sindicalismo en América Latina: Colombia, Brasil, Argentina y México* / Alfred o Gómez-Muller. — 2a. ed. — Medellín: La Carreta Editores, 2009.

GUERRA XAVIER. *De l'Espagne au Mexique: le milieu anarchiste et la Révolution mexicaine (1910-1915)*. In: Mélanges de la Casa de Velázquez, tome 9, 1973. pp. 653-687. Disponible em: https://www.persee.fr/doc/casa_0076-230x_1973_num_9_1_1089. Acesso em 17/02/2023

HALE, Charles. “As idéias políticas e sociais na América Latina, 1870-1930”. In: BETTHELL, Leslie. **História da América Latina: de 1870 a 1930**, vol. 4. São Paulo: EDUSP; Imprensa Oficial do Estado; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2002.

KATZ, Frederich. “O México: a República Restaurada e o Porfiriato, 1867-1910”. In: BETTHELL, Leslie. **História da América Latina: de 1870 a 1930**, vol. 5. São Paulo: EDUSP; Imprensa Oficial do Estado; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2002.

PARRA, Fernando. *El anarco-magonismo: A visão anarquista de um México revolucionário (1900-1922)*. 2009. 170 f. (Doutorado em Historia) - Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2009.

PRADO, Maria Ligia, PELLEGRINO, Gabriela. **História Da América Latina**. São Paulo: Contexto, 2014.

RAMOS, Júlio. **Desencontros da modernidade na américa latina - literatura e política no século 19**/ Julio Ramos; tradução Rômulo Monte Alto – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

SAEZ, Carmen. “*‘La Libertad’, periódico de la dictadura porfirista*”. Revista Mexicana de Sociología, Vol. 48, No. 1 (Jan. - Mar., 1986), pp. 217-236. Disponível em: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/3540413?uid=3737664&uid=2&uid=4&sid=2110427358203> – acesso em 14/02/23

SOUZA, Fábio da Silva. **Revolução Mexicana e Imprensa Operária Brasileira: Leitura Libertária e Circulação de Ideias**. Patrimônio e Memória, Vol. 5, Núm. 1, pp. 175-194, outubro de 2009, p. 184.

SOUZA, Fábio da Silva. **A Revolução Mexicana de Regeneración e as Redes Libertárias nas Américas**. Revista Eletrônica da Associação Nacional de Pesquisadores e Professores de História das Américas (ANPHLAC), São Paulo, núm. 9, p. 1-17, 2010. Disponível em: <http://revistas.fflch.usp.br/anphlac/article/view/1401>. Acesso em 21 de fevereiro de 2023.

WASSERMAN, Claudia. **Nações e nacionalismo na América Latina: desde quando?** Porto Alegre: Linus, 2013.

Socialismo ou Capitalismo no “Tribunal do Povo”:

notas sobre o debate entre Luiz Carlos Prestes e Roberto Campos em 1985

*Francisco Arantes Aranha*³³⁷

Introdução

Criado pelo jornalista e diretor de televisão Fernando Barbosa Lima (1933-2008), o “Tribunal do Povo” foi um programa apresentado pela emissora TV Educativa do Rio de Janeiro (TVE-RJ), a partir da segunda metade da década de 1980, no qual dois participantes defendiam suas teses que eram avaliadas por um corpo de sete jurados. De acordo com o idealizador do projeto, a exibição do programa em horário nobre era uma alternativa à tradicional telenovela (EBC, 2017). Com efeito, notabilizou-se por sua estreia na noite de 25 de junho de 1985 com um programa em que o socialismo e o capitalismo eram postos à prova, através das defesas realizadas pelo líder comunista e ex-senador Luiz Carlos Prestes (1898-1990) e o então senador, diplomata e ex-ministro do planejamento Roberto Campos (1917-2001).

Naquelas circunstâncias históricas, o país se encontrava num processo de transição de uma Ditadura Militar, que durara de 1964 a 1985, para a recém chamada “Nova República”. Sob a ótica econômica, a crise vivenciada pelo país nas décadas de 70 e 80 expressava mudanças estruturais nos rumos do desenvolvimento capitalista nacional.

A crise do “milagre” foi marcada por duas peculiaridades: tratou-se de uma crise de endividamento e de uma crise de esgotamento do fôlego do Estado na manutenção do ritmo do crescimento. A existência de empresas estrangeiras ocupando lugar de relevo na economia do país criara um nexos com o exterior de grande peso na formação desta crise. As multinacionais importavam muitos insumos básicos e bens de capital gerando um déficit na Balança Comercial. Ao mesmo tempo, como remetiam os lucros aqui realizados, geravam uma evasão de divisas onerosa para o Balanço de Pagamentos. O mediador nesta transação triangular entre exterior - multinacionais - exterior era o Estado, o grande tomador das divisas que alimentavam o circuito. (MENDONÇA, 1986, p. 100)

Do ponto de vista social, essa situação intensificaria o aumento da inflação, implicando na corrosão e desvalorização dramática do valor real dos salários dos trabalhadores. Com efeito, os

³³⁷ Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás. Endereço eletrônico: franciscoarantesaranha@gmail.com. Nome do orientador: Prof. Dr. João Alberto da Costa Pinto.

impactos dessas transformações em andamento na economia brasileira, conforme observou Hobsbawm (1995, p. 397), tornaram o Brasil “o campeão mundial de desigualdade social”, com indicadores sociais abaixo de países como Guatemala, México, Sri Lanka e Botsuana.³³⁸ Em vista disso, a pobreza e a miséria passaram a fazer parte da experiência diária dos brasileiros. Mas esse quadro, por sua vez, também colaborou para um cenário fiscal em que o Estado precisou recorrer aos empréstimos do FMI (cada vez com mais frequência e atrás de valores cada vez mais altos), para conseguir manter um frágil equilíbrio da economia brasileira. Com o fim do autoritarismo que caracterizou a Ditadura Militar, não obstante, o processo de restauração da democracia trouxe esperança de mudanças e crescimento à população brasileira. E, assim, neste contexto de crise, dúvidas e incertezas, era coerente a proposta de um debate sobre qual seria o melhor sistema econômico para o país: o Socialismo ou o Capitalismo?

Conhecido como o “debate do século”, o confronto entre essas duas visões de mundo alcançou índices de audiência elevados e mobilizou parte da sociedade (EBC, 2017), além de ficar marcado pelo enfrentamento de dois percursos intelectuais e institucionais fundamentais na história da esquerda brasileira e na história política do país. Mas afinal, quem eram os dois debatedores? Vejamos agora, em síntese, cada um deles.

Luiz Carlos Prestes pode ser considerado a figura mais importante da história do comunismo brasileiro e do Partido Comunista Brasileiro (MOTTA, 2002, p. 110). Nascido em Porto Alegre, Prestes foi um engenheiro militar de carreira que alcançou renome nacional ao liderar as revoltas tenentistas na década de 1920 em oposição à República Velha e às oligarquias da época. Entre 1925 e 1927, o movimento que ficou conhecido como Coluna Prestes percorreu cerca de 25 mil quilômetros pelo interior do Brasil, passando por 13 estados da federação com aproximadamente 1.500 homens.

Em termos de trajetória intelectual e institucional, em seu processo de formação socialista, integrou e participou da política oficial do PCB (a partir do início da década de 1930), foi preso durante o governo Vargas (1936) (circunstâncias em que sua esposa e militante comunista, Olga, então grávida, é enviada pelo governo brasileiro para as autoridades nazistas da Alemanha, onde viria a morrer executada), apoiou o governo de João Goulart, atuou na clandestinidade durante a Ditadura Militar, exilado político na União Soviética, voltaria anistiado ao Brasil em 1979, já expressando contundentes divergências no interior do PCB que acabariam o conduzindo a sair do partido que dirigira por mais de 30 anos. Morreu no Rio de Janeiro, em 1990 aos 92 anos de idade.³³⁹

³³⁸ “Nesse monumento de injustiça social” – escreve Hobsbawm ao se referir ao Brasil – “os 20% mais pobres da população dividiam entre si 2,5% da renda total da nação, enquanto os 20% mais ricos ficavam com quase dois terços dessa renda” (HOBSBAWM, 1995, p. 397).

³³⁹ Informações extraídas do *Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro pós 1930*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2001. Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/Jango/biografias/luis_carlos_prestes>. Acesso em: 25 jan. 2022.

Roberto de Oliveira Campos pode ser considerado um dos mais influentes divulgadores e defensores do liberalismo econômico na segunda metade do século XX no Brasil (SKIDMORE, 2001). Nascido em Cuiabá, Campos foi seminarista, diplomata de carreira, doutor em economia, um tecnocrata influente no segundo período Vargas e no governo de Juscelino Kubitschek, ministro do governo de Castelo Branco, senador e deputado após a redemocratização de 1985.

Em termos de trajetória intelectual e institucional, atuou na Embaixada brasileira em Washington (1942), integrou a Comissão Mista Brasil-Estados Unidos para o Desenvolvimento Econômico (1951), participou da criação do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico, atual BNDES (1952), além de ter organizado, planejado e efetuado inúmeras reformas, instituições e projetos econômicos. Fora do governo, foi um dos mais influentes publicistas do país, contribuindo para a difusão do neoliberalismo nas décadas de 1980 e 1990. Morreu no Rio de Janeiro, em 2001 aos 84 anos de idade.³⁴⁰

Feito esse esboço muito sucinto das trajetórias dos dois participantes, a seguir, passaremos a revisar e problematizar os principais momentos e ideias de suas atuações no programa “Tribunal do Povo”.³⁴¹

Luiz Carlos Prestes *versus* Roberto Campos

A rigor, planejado para funcionar no formato de blocos de até 12 minutos de exposição com alternância entre os participantes e uma conclusão ao estilo de um veredito feito pelos sete jurados presentes no auditório, o programa teve início com uma ponderação sobre o contexto em que o programa se inseria que merece menção.

(...) Anotando que é inacreditável, seria inacreditável um ano atrás, que este programa pudesse ser realizado em qualquer televisão do país. Luiz Carlos Prestes e Roberto Campos falando sobre esses temas. Há um ano atrás não seria possível. Hoje, dá-se esse milagre, com o milagre da Nova República. Dá-se esse que os senhores irão assistir. Não só o fato, como o fato de que tudo isso se passa numa televisão oficial.³⁴²

Colocada as questões nestes termos, efetivamente, o debate teve início com uma primeira fala de Luiz Carlos Prestes.

³⁴⁰ Informações extraídas do *Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro pós 1930*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2001. Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/Jango/biografias/roberto_campos>. Acesso em: 25 jan. 2022.

³⁴¹ À título de registro, um ponto relevante que merece ser mencionado é que, naquela altura da história, Prestes se encontrava então com 87 anos de idade e Campos com 68 anos.

³⁴² Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ty_nDu1bcTo>. Acesso em: 30 dez. 2021.

(...) Naturalmente, não vou propriamente fazer a defesa do socialismo. O socialismo... ele preocupa a mim aqui no Brasil. *Para defender o socialismo eu teria que defender as sociedades socialistas já existentes hoje no mundo, não só na União Soviética, Países Europeus e Asiáticos e inclusive na América Latina.* Isso a mim seria muito agradável, mas penso que o melhor e mais acertado para um programa de televisão é mostrar o que é o capitalismo aqui no Brasil.³⁴³ (Grifos nossos)

Estrategicamente, a linha de argumentação adotada inicialmente (e, diga-se de passagem, durante todo o programa) por Prestes foi no sentido de apresentar “os principais sintomas do que é a sociedade capitalista” na história do Brasil, principalmente no período republicano. Com isto em vista, temas urgentes tais como: a “miséria”, a “fome”, a “falta de emprego e de moradia”, a “falta de educação e saúde pública”, a “defasagem salarial” e o “aumento da inflação” assumiram o centro de sua linha de raciocínio, deixando para os últimos minutos de sua primeira participação o enfoque nos temas, digamos, mais estruturais tais como: a “má distribuição de renda no Brasil” e a “concentração de capital”. Com efeito, ainda acabou sobrando algumas críticas aos setores do Estado brasileiro que absorviam a parte decisiva do Orçamento (leia-se “as Forças Armadas, a Polícia, as burocracias e as mordomias”) em prejuízo das áreas da “reforma agrária” e da “educação e saúde pública”. Por fim, Prestes usou o exemplo de Cuba, sobretudo no que tange à essas mesmas áreas sociais, enquanto experiência de governo de grande sucesso. Mais adiante encontraremos ocasião para tratar com mais detalhes da questão de Cuba, pois aborda resumidamente princípios e os limites teóricos do pensamento dos autores.

Antes de prosseguirmos, porém, duas rápidas observações sobre a primeira participação de Prestes. Em primeiro lugar, ao tomarmos como base dados levantados por Oliveira (2003), é importante dizer que a leitura histórica realizada por este autor sobre o país durante o programa era coerente com a realidade empírica dos indicadores usuais da economia e sociedade brasileira da época. E, em segundo lugar, sobre a demarcação feita pelo Prestes de que no entendimento dele a “União Soviética, Países Europeus e Asiáticos e inclusive na América Latina” se tratavam de experiências de “sociedades socialistas já existentes no mundo”, deve-se sublinhar que essa terminologia expressa com clareza uma certa discussão política e teórica diretamente conectada com o que Hobsbawm qualifica com os termos “socialismo real” ou “socialismo realmente existente” (1995, p. 363-390). Vejamos o que diz o autor a esse respeito:

Essa era a parte do mundo cujos sistemas sociais em determinada altura da década de 1960 vieram a ser chamados, na terminologia da ideologia soviética, de países de “socialismo realmente existente”; um termo ambíguo que implicava, ou sugeria, que podia haver outros e melhores tipos de socialismo, mas na prática esse era o único que funcionava de fato. Foi também a região cujos sistemas econômicos e sociais,

³⁴³ Ibid.

assim como os regimes políticos, desmoronaram totalmente na Europa quando a década de 1980 deu lugar à de 1990. No Leste, os sistemas políticos ainda se mantiveram, embora a reestruturação econômica de fato que sofreram em vários graus equivalesse a uma liquidação do socialismo como fora até então entendido por esses regimes, notadamente na China. Os regimes dispersos que imitavam, ou eram inspirados, pelo “socialismo realmente existente” em outras partes do mundo, ou tinham desmoronado, ou provavelmente não iriam ter uma vida longa. (HOBSBAWM, 1995, p. 364)

Para fins de análise, compreendemos que os vínculos entre a trajetória intelectual e institucional de Prestes e o contexto histórico são altamente mediatizados. De qualquer forma, esse fragmento acima, no entanto, expressa um entendimento que nos parece o critério de coerência mais apropriado para compreender a fala desse autor, ou seja, afirmando que Luiz Carlos Prestes demonstrou uma certa concepção do socialismo enquanto “realmente existente”, ou nos termos definidos por Hobsbawm (1995, p. p. 367), dentro de uma “política lógica” que, “na verdade, era a única convincente para os comunistas, para transformar a economia e a sociedade atrasadas em avançadas o mais breve possível” – por sinal, desse ponto de vista, não é difícil observar o quanto Roberto Campos vai apontar as contradições acerca dos limites dessa perspectiva, em alguns momentos do programa “Tribunal do Povo”.

Continuando o programa, o debate prosseguiu com uma primeira fala de Roberto Campos.

(...) Em minha juventude também fui socialista. Acreditava no poder do Estado para reformar o mundo, senão cria-lo de novo, e cheguei mesmo em vista do meu ímpeto nas Nações Unidas, ímpeto crítico quanto aos seus líderes, cheguei a ser chamado pelo ilustre ministro Oswaldo Aranha de comunista. Verifiquei logo, entretanto, que é uma ilusão pensar que o socialismo reforma o mundo, torna apenas o mundo mais autoritário. *O mercado tem mais informações do que o governo, erra menos do que o governo, e se auto corrige mais. E além disso, o mercado é uma verdadeira forma de democracia econômica, equivalente ao voto da vida política. Na realidade, o mercado é uma democracia permanente em que cada cidadão vota diariamente, quando na vida política ele vota raramente.* Por isso passei a acreditar nos valores liberais. Valores liberais associados a ideia do capitalismo...³⁴⁴ (Grifos nossos)

Em seu turno, a estratégia argumentativa adotada inicialmente por Campos foi no sentido de estabelecer a tese de que até aquele momento o capitalismo ainda não havia se desenvolvido no Brasil (?) (“Ele [Prestes] critica o capitalismo que a meu ver não existe no Brasil, no máximo teremos um embrião de capitalismo. Na realidade, temos é um cripto-socialismo [?], ou um socialismo precoce [sic]”)³⁴⁵ para, logo em seguida, apresentar aos telespectadores e aos jurados uma série de

³⁴⁴ Ibid.

³⁴⁵ À título de registro, a definição oferecida por Campos sobre o que é o capitalismo merece menção: “(...) Não é, portanto, o tamanho das fatias de remuneração que define o capitalismo é o uso de processos capitalistas de produção, quer dizer a utilização de máquinas e de equipamentos através de um processo indireto...”. Em contraste, mais adiante, teremos a oportunidade de observar a definição oferecida por Prestes sobre o que é o capitalismo. Ibid.

comparações entre “países socialistas e países capitalistas” tais como: “China, Taiwan e Cingapura”, “Coreia do Norte e Coreia do Sul” e “Alemanha Oriental e Alemanha Ocidental” que, ao seu ver, demonstravam a superioridade do capitalismo sobre o socialismo – por sinal, Campos vai adotar essa tática durante todo o programa. Assim, temas tais como o “aumento da renda dos trabalhadores assalariados”, a “eficiência, crescimento e padrão de vida”, a “satisfação social”, a “eficiência econômica” e a “liberdade política” assumiram o centro de sua linha de raciocínio, deixando para os últimos minutos de sua participação o enfoque nos temas, digamos, mais acalorados e sensíveis tais como: a “ineficiência e sentido da existência do governo/Estado”, a “natureza do socialismo real” e o “real caráter tanto da União Soviética quanto do Partido Comunista”. Feitas essas colocações, vale chamar a atenção para três pontos presentes na primeira fala feita por Campos.

Primeiro, notar dentro da lógica argumentativa mobilizada pelo ex-ministro a ideia de que “ser socialista” significava alguém “acreditar no poder do Estado para reformar o mundo”. Aqui, é importante notar, de maneira implícita, a presença de uma certa perspectiva ideológica do equivalente a entender (ou, melhor dizendo, a convencer) de que “intervenção estatal na economia” seja igual “estatização da economia” que seja igual “processo de socialização da realidade social” que, por fim, seja igual “socialismo” – por sinal, essa foi outra linha de raciocínio muito utilizada por Campos durante o debate. Segundo, perceber que depois do próprio Prestes ter elencado quais experiências ele mesmo defendia enquanto exemplos de “sociedades socialistas já existentes no mundo”, não surpreendeu Campos ter usado as contradições expostas por estas mesmas “experiências socialistas” enquanto pontos de críticas em sua argumentação e defesa do capitalismo contra o socialismo. E, por fim, observar o uso estratégico dos temas “informação”, “liberdade” e “democracia” diretamente conectados à uma certa noção de “mercado”. Nesse caso, o que sobressai, ao contrário, é a lógica de que aonde não houvesse “liberdade de mercado” (ou seja, onde houvesse intervenção do Estado na economia) seria onde não haveria democracia – isso para não dizer do “ideal de democracia” sendo apresentado (ou, melhor, vendido) enquanto um bem de consumo ao alcance do que seria uma espécie de “cidadão-consumidor”.

Aqui, um breve parêntese. Uma questão digna de ser destacada é que, mesmo com todas as formalidades de respeito, há momentos durante o programa que a verve crítica e o tom da retórica de Campos é de sarcasmo e sutil provocação em seus comentários a respeito da história do comunismo – ao ponto do operador de câmera flagrar Prestes sorrindo das ilações formuladas pelo diplomata. Este último, por outro lado, manteve-se sério e entregou uma participação contida e sóbria.

Fechada a primeira parte do debate, retornamos a Luiz Carlos Prestes para o prosseguimento de sua defesa do socialismo. Encarado como um todo, a estratégia de Prestes continuará sendo a mesma de manter-se concentrado na realidade brasileira ao contestar a tese levantada por Campos.

(...) O que me admira na intervenção do ilustre senador é o conceito que tem de capitalismo. *O que é o capitalismo, afinal? É uma formação econômico e social. Se o Brasil não é um país capitalista, qual é a outra formação econômico e social que aqui já atingiu? É ainda escravagista? Transformações econômicas e sociais na ciência histórica são o campo comunismo primitivo, substituído mais tarde pelo escravagista, o feudalismo e, afinal, chegamos a um capitalismo, e o capitalismo leva inexoravelmente ao socialismo. É uma fatalidade histórica devida propriamente, justamente devido à lei da concentração do capital, e como eu disse: a miséria das massas é cada vez maior e a riqueza se acumula cada vez mais nas mãos de uma minoria. O capitalismo brasileiro já atingiu a etapa, particularmente com o movimento militar reacionário de 64, de capitalismo monopolista de Estado, mas é capitalismo! O trabalho é assalariado e a riqueza se acumula nas mãos dos monopólios....*³⁴⁶ (Grifos nossos)

Desse ponto de vista, Prestes conduzirá a debate para uma discussão mais teórica, recorrendo a “literatura sociológica brasileira” de autores tais como: “Euclides da Cunha”, “Alberto Torres” e “Oliveira Viana”, e aos “novos sociólogos que apareceram particularmente na década de 50” tais como: “Florestan Fernandes”, “Fernando Henrique Cardoso” e o “Celso Furtado” (em suas palavras: “um economista burguês, mas que trouxe contribuições valiosas para a análise da realidade brasileira”) para convencer os telespectadores e os jurados de que o país já se encontrava sim na etapa histórica do capitalismo (!). Feito esse acerto de contas dentro do debate, Prestes vai mais uma vez retomar o exemplo de Cuba, enquanto exemplo de sociedade socialista existente que conseguira superar os mesmos problemas sociais que assolavam o Brasil (problemas esses já mencionados anteriormente).

O que chama a atenção nesta segunda participação de Prestes é a mobilização da sua percepção a respeito do processo histórico se basear num determinismo da sucessão unilinear de cinco modos de produção. Isto é, ao dizer que as “transformações econômicas e sociais na ciência histórica eram o campo comunismo primitivo, substituído mais tarde pelo escravagista, o feudalismo e, afinal, chegaríamos a um capitalismo, e o capitalismo levaria *inexoravelmente* ao socialismo” o autor expressou uma certa concepção da história que relacionava as diversas formações sociais no tempo, procurando conceber uma como historicamente derivada da outra.

Ora, é importante que se diga que, “esta imposição de uma sequência modelar constitui, na verdade, uma deformação das intenções de Marx e Engels, nos textos em que discutem as passagens entre modos de produção, pois os fundadores do materialismo histórico não pretendiam criar uma ‘lei a-histórica’ que submetesse a História”, como bem observou Barros (2012, p. 130).³⁴⁷ Em outras palavras, “se por um lado, o materialismo histórico sustentava-se na ideia de que a história se entretice

³⁴⁶ Ibid.

³⁴⁷ “Sabe que Stalin” – escreve Barros (2012, p. 130-131) –, “em seu exercício ditatorial durante a experiência socialista soviética, decidiu impor à historiografia russa sob seu controle a ideia de que haveria uma sucessão histórica única e unívoca de cinco modos de produção para quaisquer sociedades humanas: o comunismo primitivo, o escravismo antigo, o feudalismo, o capitalismo, o socialismo.”

da sucessão de modos de produção, por outro lado, não haveria qualquer sucessão única previsível, ou mesmo certos modos de produção que deveriam aparecer necessariamente no decurso da história” (BARROS, 2012, p. 131).

Ocorre que, do próprio ponto de vista do marxismo, ao não mostrar que “não se pode encontrar em Marx nenhuma síntese completa do processo efetivo do desenvolvimento histórico” (HOBSBAWM, 1998, p. 172), contraditoriamente, Prestes expressou nessa participação um certo limite teórico em sua argumentação que seria explorado e mobilizado por Campos em outro momento do debate (seja consciente ou não consciente das implicações teóricas que essas questões traziam, vale ressaltar).³⁴⁸

Antes de prosseguirmos, porém, cabe recuperar e deixar registrado a resposta dada por Prestes frente às críticas formuladas por Campos a respeito da União Soviética.

(...) É lamentável que um homem culto assim esteja tão equivocado a respeito da situação na União Soviética. Em geral os intelectuais brasileiros, que negam a democracia ou a verdade nos países socialistas, e isso se passa em geral porque como subjetivistas eles pensam que idealizam um marxismo, tem um marxismo-socialismo idealizado. E como esse socialismo ideal, tirado da cachola deles, não coincide com o socialismo real, então eles criticam o socialismo real e não quando deviam fazer a autocrítica do deles, aquele que eles imaginaram. Perguntaram a Marx certa vez, ‘o que vai ser do socialismo que você tanto fala?’ Marx disse: ‘não sei, não posso saber; porque o socialismo não nasce do nada, ele nasce da evolução do próprio capitalismo, de maneira que depende do grau de desenvolvimento de cada país’. (...) De maneira que o socialismo real é diferente desse socialismo idealizado pelos intelectuais brasileiros, que negam a democracia na União Soviética. Essa é a realidade desse terreno. É lamentável que o senador Roberto Campos, esteja tão equivocado a respeito da realidade real desse país. Eu passei oito anos e meio na União Soviética, e conheço o que é o regime econômico e a situação econômica desse país, é muito diferente do quadro por ele pintado.³⁴⁹

Pois bem: chegamos assim à última participação importante de Roberto Campos. Trata-se de uma fala que se sustenta em três momentos: em primeiro lugar, uma reafirmação teórica de que o país ainda não era capitalista (?) (“o Brasil seria no máximo um proto-capitalismo, quer dizer um capitalismo embrionário”) – notem que ele mudou os termos de “cripto-socialismo” e “socialismo precoce” do primeiro bloco para “proto-capitalismo” e “capitalismo embrionário” agora no segundo bloco; em segundo lugar, e como veremos no trecho a seguir, uma crítica à teoria marxista supostamente manuseada por Prestes; e, por último, uma avaliação dura da situação econômica e social de Cuba (voltaremos ao tema mais adiante).

³⁴⁸ Aliás, em relação a isso há um ensaio muito interessante do Hobsbawm chamado “Marx e a História” (1998, p. 181), onde é proposto a ideia segundo a qual os elementos desestabilizadores de um modo de produção implicariam muito mais a potencialidade para a transformação do que a certeza de transformação. Cf. *Sobre História* (São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 171-184).

³⁴⁹ Ibid.

Isto posto, a descrição mais contundente da posição defendida por Campos em relação ao pensamento de Marx consta na transcrição a seguir.

(...) Não sou tão fatalista como o nobre senador, ao predizer que ao capitalismo se seguiria o socialismo. Essa lei do determinismo histórico foi uma das grandes falhas da profecia marxista. A rigor, o profetismo marxista está desmoralizado. Marx fez três grandes profecias, todas as três falhas. Primeiro, que haveria uma tendência inevitável de proletarização. Ora, o que houve foi uma contínua ascensão das classes proletárias a situação de classe média. Não houve uma proletarização da classe média, houve um aburguesamento da classe proletária. Segundo, a profecia repetida agora pelo nobre senador é da explosão do capitalismo, mas hoje os analistas econômicos concluem que se há perigo de explosão econômica é muito mais nos países socialistas que estão com baixa produtividade, retardados na corrida tecnológica e que são, aliás, humildes mutuários nos países capitalistas. Estão recebendo empréstimos, estão altamente endividados. Ultimamente disciplinaram-se um pouco, mas são devedores. O sistema socialista, portanto, não foi capaz de prover um ritmo constante e estável de desenvolvimento econômico. (...) A terceira profecia falha, e esta é grave de Marx, foi que com a criação da sociedade sem classes supostamente feneceria o Estado. Desaparecido o conflito de classes dos países socialistas, feneceria a mão opressiva do Estado. Meus senhores, nunca o Estado foi tão opressor, tão tirânico, tão despótico como nos países socialistas....³⁵⁰

Em termos de análise, o que já sobressai aqui é a mobilização do determinismo unilinear apresentado pelo próprio Prestes (como analisado nos parágrafos anteriores) para o estabelecimento de críticas contundentes de Campos endereçadas às formulações elaboradas por Karl Marx. Ao fazer uso das palavras “lei” e “profecia” para se referir ao materialismo histórico e dialético, o ex-ministro tentou desacreditar e refutar a força intelectual do marxismo fazendo passar a ideia de que a concepção histórica de Prestes fosse a concepção histórica de Marx. Mas não é só: a estratégia adotada por Campos foi lançar dúvidas sobre a efetividade (e os méritos) do marxismo enquanto método e teoria capaz de compreender a história e a economia do capitalismo – é bem verdade que, na fala de Campos, é sobretudo o tom de difamação e não o conteúdo propriamente dito do pensamento de Prestes (e também de Marx) que é mais ressaltado em sua participação.

Agora para finalizar, resgato as principais críticas formuladas por Campos a respeito do regime de Cuba.

“Voltemos ao caso de Cuba. Sem dúvida nenhuma, Cuba conseguiu aquilo que Churchill chamava ‘uma distribuição equitativa da miséria’. (...) O que Cuba está fazendo é uma distribuição equitativa da pobreza. Fez uma obra social importante de saúde e educação primária, mas Cuba ao início do processo era um dos países de mais elevada renda por habitante da América Latina com terras fertilíssimas e dependia pouquíssimo de importação de alimentos. Hoje Cuba, após 25 anos de Revolução; [o] que é Cuba? Um país totalmente dependente da monocultura do açúcar, que ainda representa 90 92 por cento da produção agrícola. Cuba com terras fertilíssimas, ao em vez de ser exportador de alimentos, [o] que é Cuba? Gasta 25%

³⁵⁰ Ibid.

da receita de suas exportações para importar alimentos. O Brasil que não é um modelo de produtividade agrícola gasta apenas 5% da sua renda de exportações para produzir alimentos, ou para importar alimentos quer dizer. Lembro-me da Conferência de Punta del Este, em 1961, quando vi de Che Guevara afirmações do seguinte tipo: em dez anos, Cuba será o maior produtor de aço da América Latina e maior produtor de níquel. Senhores, não é uma coisa nem outra, é ainda uma melancólica monocultura, é um país que visivelmente se empobreceu, e um país que perdeu dez por cento da sua população. Imagine se fosse esse paraíso terrestre que nos indica o senador, fugiriam os cubanos de canoa para Miami e para outras áreas do Caribe? Não, não fugiriam; ficariam neste paraíso terrestre, onde tem tudo a educação, o saneamento. Na realidade, Cuba não fez outra coisa senão distribuir equitativamente a pobreza. (...) É isso que os países socialistas não tenham assegurado. (...) Ora, acabemos com esse romantismo de Cuba. Quem examina as estatísticas de produção agrícola de Cuba chega à conclusão que foi um grande desastre agrícola, e não houve de maneira nenhuma a diversificação que se esperava, não houve industrialização. Hoje ainda é total a dependência do açúcar importado, e, a rigor, Cuba é um melancólico cliente da União Soviética, em que ele tem que fornecer petróleo abaixo do custo e comprar açúcar acima do custo para manter o país flutuando. Triste. Triste, colossal, miserável e dependente.”³⁵¹

Embora Campos tenha expressado reconhecimento a respeito da realização de obra social importante nas áreas da saúde e educação primária, nenhum de seus principais argumentos contra o regime cubano (tais como: a ideia de que “ao início do processo [de revolução] era um dos países de mais elevada renda por habitante da América Latina”, ou de que “dependia pouquíssimo de importação de alimentos”, ou de que após a revolução Cuba se empobreceu em relação ao antes da revolução, ou a respeito da fuga de cubanos da ilha) pode oferecer uma análise confiável da realidade histórica de Cuba. Em termos de análise, coerente com suas premissas liberais, Campos vai focar principalmente nos direitos políticos dos Cubanos.

Em sentido contrário, porém, Prestes se concentrou nas conquistas sociais realizadas pelo regime cubano após a revolução. Colocada assim os termos, é possível perceber no debate que o apoio ou a crítica à ilha virou critério para separar “o que é ser socialista” do que “o que é ser capitalista”.³⁵² Passaremos, agora, a algumas considerações finais.

Considerações finais

³⁵¹ Ibid.

³⁵² Em última instância, deve-se sublinhar que, durante todo o debate, Prestes foi sempre muito objetivo e econômico em suas participações, quase não utilizando o tempo de 12 minutos que tinha à sua disposição. Campos, por outro lado, ainda que tenha sido tão assertivo quanto o opositor, demonstrou maior interesse em ultrapassar os limites de tempo à sua disposição. Talvez esse detalhe não seja nada, talvez se trate de um traço da personalidade de Prestes, ou vai ver é uma sensação sem importância da nossa parte. Em todo caso, fica aqui registrado a impressão de que Prestes não se encontrou confortável dentro do debate – quiçá em alguns momentos incomodado.

E assim chegamos ao tão aguardado veredito do programa “Tribunal do Povo”. A rigor, os jurados decidiram: quatro votos a favor do capitalismo, três a favor do socialismo. Vitória, então, para o capitalismo e seu representante no debate.³⁵³ Com efeito, mais do que assinalar a vitória simbólica do capitalismo, a recuperação dos principais momentos e ideias deste debate entre o líder comunista e ex-senador Luiz Carlos Prestes e o diplomata e ex-ministro do planejamento Roberto Campos se inscreve no legado e na historicidade do Partido Comunista Brasileiro como referência importante na história da esquerda brasileira e na história política do Brasil.

Nesta altura, importa frisar que, como defensor do liberalismo, Campos recusava o “socialismo real” ou “socialismo realmente existente” por entender que ele atentava contra dois de seus postulados teóricos: por um lado, sufocando a liberdade e praticando o autoritarismo político e, por outro, destruindo o direito à propriedade, na medida em que desapossava os particulares de seus bens e os estatizava (MOTTA, 2002, p. 64). E, em termos práticos, acreditamos que foi possível apontar essa certa perspectiva de Campos, ao recuperar os principais momentos do debate entre ele e Prestes no programa organizado pela TV Educativa do Rio de Janeiro, em 1985.

Referências

BARROS, José D’Assunção. Revisitando uma polêmica: a noção de ‘determinismo’ no materialismo histórico (uma exposição das alternativas teóricas). **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 43, n. 01, jan./jun., p. 121-135, 2012. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/revcienso/artic le/view/425/407>. Acesso em: 10 jan. 2022.

DEL ROIO, Marcos. Os comunistas, a luta social e o marxismo (1920-1940). In: RIDENTI, Marcelo; REIS, Daniel A. **História do marxismo no Brasil. V. 05. Partidos e Organizações dos anos 1920 aos 1960**. Campinas/SP: Universidade Estadual de Campinas, 2002.

DREIFUSS, René Armand. **1964: a conquista do Estado**. Rio de Janeiro: Vozes, 1981.

EMPRESA BRASIL DE COMUNICAÇÃO (EBC). TV Brasil resgata debate entre Luiz Carlos Prestes e Roberto Campos nesta terça (1º). *EBC*, 31 jul. 2017. Disponível em: <https://www.ebc.com.br/sobre-a-ebc/noticias/2017/07/tv-brasil-resgata-debate-entre-luis-carlosprestes-e-roberto-campos>. Acesso em: 30 dez. 2021.

HOBSBAWM, Eric. **Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

³⁵³ À título de registro, na composição dos jurados se encontrava o e- Ministro da Economia do governo do ex-presidente Jair Messias Bolsonaro, o economista Paulo Guedes.

HOBBSAWM, Eric. Marx e a História. In: **Sobre História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 171-184.

HOBBSAWM, Eric. O Dr. Marx e seus críticos vitorianos. In: **Os trabalhadores: estudo sobre a história do operariado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000. p. 281-292.

MENDONÇA, Sônia Regina. **Estado e Economia no Brasil: opções de desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

MOTA, Rodrigo Patto Sá. **Em guarda contra o “perigo vermelho”: O anticomunismo no Brasil, 1917-1964**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

OLIVEIRA, Francisco de. **Crítica à razão dualista & O ornitorrinco**. São Paulo: Boitempo, 2003.

ROCHA, Camila. **Menos Marx, mais Mises: O liberalismo e a nova direita no Brasil**. São Paulo: Todavia, 2021.

SKIDMORE, Thomas. Campos conjugou desenvolvimentismo e neoliberalismo. **Folha de S. Paulo**, 10 out. 2001.

Trajetórias de mulheres negras a universidade: escrevivências e resistências

Talita Michelle de Souza

Trilhando possibilidades....

Antes de adentrar nas reflexões que contribuem para a pesquisa em andamento, é necessário colocar-me no texto e assumir uma postura ética e crítica frente as pautas dos Feminismos Negros. Essa atitude acadêmica e pessoal tem sua origem a partir das provocações advindas da produção intelectual acadêmicas pretas e não pretas, e também de pesquisados e intelectuais pretos e não pretos, como por exemplo, de bell hooks, Djamila Ribeiro, Vilma Piedade, Sueli Carneiro, Grada Kilomba, Audre Lorde, Conceição Evaristo, Neusa Santos Souza, Carla Akotirene, Maria Izilda Matos, Joan Scott, Patricia Hill Collins no qual reverberam outros tipos de trajetórias e escrevivências de mulheres pretas na Universidade.

Um dos marcos para essa reconstrução de escrita e leitura são marcadas pelo meu ingresso e permanência na universidade pública, espaço esse que é desautorizado para as mulheres pretas, de diferentes margens que transitam além da interseccionalidade de classe, gênero, raça, etarismo, mães, esposas e como se situam em relação ao seu gênero. Situada na teoria feminista compactuo com a ideia de sair da margem para o centro trazendo inquietações e reflexões aos/ as leitores/ leitoras como protagonista de sua própria história e não como um abjeto.

Começando pelo fim?

Uma das questões que inicio como debate primordial consiste em um dos primeiros textos ofertados na disciplina: *História das relações de gênero, sexualidades e maternidades- perspectivas e desafios*, em específico foco nas sensibilidades que o artigo trouxe aos meus ânimos: *Sensibilidades e masculinidades no século XV* da autora Maria Izilda Matos. Essa leitura em especial despertou a minha análise sobre as relações de Gênero que tem como grande expoente a historiadora Joan Scott no texto: *Gênero- Uma categoria útil para análise histórica*, mas nesse ponto toco nos estudos sobre as masculinidades.

Todavia, apesar da ampla produção na área de estudos de gênero e dessas instigantes contribuições, pouca atenção é dada à história dos movimentos feministas e ainda

são raros os estudos na produção historiográfica brasileira sobre as masculinidades, deixando a impressão de que os homens existem em algum lugar além, constituindo-se num parâmetro extra-histórico e universalizante. Pode-se dizer que a emergência da masculinidade como tema-questão, entre outros fatores, foi fruto das próprias alterações das pautas feministas e desdobramentos dos estudos de gênero, que também apontam novas e diferentes estratégias de busca da equidade entre homens e mulheres. Isto amplia o interesse pela temática e possibilita o surgimento de algumas tendências que discutem questões como a construção social da masculinidade, a paternidade, os arranjos familiares, a chamada “crise da masculinidade”, que, além de tornar os homens alvos de políticas públicas específicas, envolvem ONGs e instituições internacionais. (MATOS, M. I. S. 2001, p. 46)

Imersa em referenciais teóricos que situam outras perspectivas a respeito dos feminismos plurais até o momento não tinha refletido sobre as masculinidades e como ela é nociva para os homens cis, uma vez que há grandes expectativas e performances que é esperado por “ser homem”, (situações essas que são vivenciadas e reforçadas ao longo do tempo). De acordo com Maria Izilda Matos, até a década de 1950 os textos, livros, artigos publicados que falavam sobre esse conceito era situado no campo das Ciências Biológicas e atualmente tais reflexões são sinalizadas no campo gay, existindo uma carência de debates a respeito das masculinidades e as parentalidades:

A História Social sempre tendeu a conceitualizar o sujeito da história como neutro e universal. Essa universalização impõe dificuldades de se trabalhar com a masculinidade, que varia de contexto para contexto, sendo, portanto, múltipla, apesar das permanências e hegemonias. Assim, sobrevêm a preocupação em desfazer noções abstratas de “homem” enquanto identidade única, a-histórica e essencialista, para pensar a masculinidade como diversidade no bojo da historicidade de suas inter-relações, rastreando a como múltipla, mutante e diferenciada no plano das configurações de práticas, prescrições, representações e subjetivações, campos de disputa e transformações minadas de relações tensas de poder.

Ao historiador cabe tanto a tarefa de desconstruir no tempo as diferenças quanto desnaturalizá-las. É quem procura: desvendar o estabelecimento das hegemonias discutindo com rigor as questões de subordinação/ dominação; adotar uma perspectiva de gênero □relacional, posicional e situacional, lembrando que gênero não se refere unicamente a homens e mulheres e que as associações homem-masculino e mulher-feminino não são óbvias, devendo-se considerar as percepções sobre masculino e feminino como dependentes e constitutivas às relações culturais, procurando não essencializar sentimentos, posturas e modos de ser e viver de ambos os sexos. (MATOS, M. I. S. 2001, p. 47).

Esse texto reforçou em específico a questão da neutralidade axiológica que não se sustenta, porque parto da ideia de que no campo da ciência nada é neutro ou despido de interesses pessoais. A problematização do artigo relacionando a pesquisa de doutorado me fez pensar na construção da masculinidade. Vale destacar que entre as décadas de 1940-1950 o “ser homem” estava intimamente ligado a questão do trabalho.

Abro leques de reflexões das velhas perguntas para novas respostas (provisórias) a respeito do peso dado a mulher nessa “missão” que cabe a nós construir o homem bom, justo e ideal e que o

sucesso ou fracasso depende da mulher, pois é notório a quantidade de livros, esquemas, “orientações” e cursos de como conduzir o matrimônio, maternidade, sem perder a feminilidade. Atrevo-me a sugerir uma inversão de lugares, ou seja livros, artigos em revistas de como o homem deve se portar em uma relação afetiva e quais atitudes devem ser realizadas para desempenhar a função de esposo, pai, profissional, filho sem perder a beleza.

Cabe dizer nessa breve pincelada sobre as masculinidades trouxe uma reflexão sobre a tese de doutorado, e instigou outras leituras e posicionamentos acerca da reinvenção e estereótipos sobre o assunto. Esse é um debate que não esgota em livros ou seminários e a partir do descortinar das teorias busco refletir sobre novas margens que desestabilizam as certezas dos/das historiadores/ historiadoras sobre a pluralidade humana. Ou nas palavras de Maria Izilda Matos:

Que o universal masculino (homem branco, heterossexual, ocidental, classe média) deixe de ser generalizável e identificável como natural, possibilitando o questionamento de clivagens e permitindo a descoberta de outras subjetividades, até então, pouco visíveis e insondadas. (MATOS, M. I. S. 2001, p. 48).

Compactuo com as pesquisas que reforçam a construção das relações de gênero e que, vale sinalizar que isso implica na desconstrução de uma narrativa eurocêntrica e heteronormativa que por séculos contemplou um tipo específico de escrita e enredos a serem destacadas. Como pesquisadora compreendo que as pesquisas e narrativas hegemônicas são marcados pelo androcentrismo e que é necessário traçar novos rumos da narrativa histórica, ou na perspectiva da intelectual Sueli Carneiro os epistemicídios que ocorreram ao longo da humanidade, e resultaram na promoção de um tipo de História e ocultaram outros saberes.

Ser e Experimentar o Feminismo Negro

Nesse debate em específico reflito a respeito do feminismo prático levanto a primeira reflexão: O que é ser feminista? Qual a praxes que é legitimada como “ser feminista” Qual a teoria que alicerça a prática feminista? Uma mulher que nunca teve leituras sobre as relações de gênero pode ser feministas?

Direciono as minhas leituras e análises nos Feminismos, pois ao utilizar o plural amplio o leque de possibilidades de entendimento a respeito dos Feminismos e suas especificidades, ou seja, que cada mulher passa por seus atravessamentos que foram negligenciados por toda uma História.

Atrevo-me a fazer essas críticas que são pertinentes, pois observo que os feminismos contemporâneos tem sido marcado por uma “onda” e de certa forma tem perdido a sua essência. Nesses últimos anos, há grandes indagações dos feminismos e suas atuações concretas, ou seja, no campo do cotidiano, distanciando do “feminismo de gabinete” que atrela em reflexões que não saem

dos livros ou das discussões enfadonhas da Universidade, ou de uma escrita inacessível para grande parte dos/das excluídos/ excluídas da História dentre eles/ elas: povos originários, operários/ operárias, mulheres pretas, mulheres brancas e pobres, pardas, cis, trans, idosas dentre outras centenas de grupos que sequer adentraram nos livros didáticos. Por isso é de suma importância promover as discussões e debates entre o público e o privado, promovendo novas formas de escrever a História, haja vista, que *os documentos e arquivos pulam das caixas* sendo necessário olhar essas documentos em outras nuances e direções e encontraremos múltiplas possibilidades de pesquisas que caminham em outra perspectiva do conhecimento.

Almejo na pesquisa do Doutorado pensar nos Feminismos Possíveis, ou seja, flexionar como uma prática cotidiana e analisando as subjetividades e multiplicidade de corpos e corpas do sujeito e não como anexos da História, como referência central as corpas de mulheres pretas, diante disso reflito a respeito de uma fala em nossa disciplina que direcionou a amarga reflexão: “*Ninguém ama um corpo gordo e preto*” e isso me faz conectar com bell hooks e em outras autoras e autores que discutem a respeito da solidão da mulher negra e a objetivação do corpo negro, seja masculino ou feminino, como por exemplo Djamila Ribeiro ao afirmar: quem olhará pela menina negra que odiará o seu cabelo pelas piadas?

Necessário de faz estacionarmos nessa última colocação a respeito das/ dos corpos/corpas que amamos ou odiamos (do ponto de vista do/da leitor/ leitora e de sua perspectiva pois ele fundamenta grande parte das minhas escolhas e opções teóricas, ao mesmo tempo que se presta para dimensionar outros centros de olhares e representações a respeito “ Tornar-se Negro” na ótica de Neusa Soares, parto de do questionamento de examinar que olhares são esses marcados por estereótipos e expectativas a respeito do/das corpos/corpas negros/negras e a afetividade construída.

Caro/a leitor/a quais são as representações das mulheres e homens pretos e pretas que carrega ou vem a sua cabeça a respeito desse grupo? Suas referências contemplam outras narrativas ou ainda está enraizada na perspectiva eurocêntrica? Entro nesse momento a respeito de dismantelar uma única histórica que é divulgada entre nós, narrativa essa que reflito sob outra ótica que traz as afetividades e sensibilidades, conceitos esses que são cruciais para a escrita e reflexão e pela escolha metodológica da tese que utiliza a entrevista e acolhimento de mulheres negras na Universidade Federal de Goiás no curso de Licenciatura Plena em História, seus afetos e desencantos com esse espaço que as ignora.

A começar pelas personagens em romances, em leituras acadêmicas que reverberam um tipo de existência, ou em seriados, filmes dignos de Oscar. Não esquivo da minha postura intelectual e pessoal e nesse contexto julgo dentro das minhas limitações e entraves por isso faço reverência a Conceição Evaristo e sua escrevivência respeitando a sua própria História. E nesse sentido faz necessário desvencilhar de uma pesquisa neutra, objetiva e imparcial;

Escrever história(s) é um processo de escuta, experimentação e de racionalização. Misturam-se experiências minhas e de outras/os que narram suas vidas, seus sonhos, suas dores e que se decompõem em minhas mãos em palavras escritas. Transformar estas vivências em texto dentro das normas e métodos estabelecidos pelos cânones acadêmicos é um desafio e requer algumas viragens e transposições. (MACHADO, Flávia Pereira, 2021 p. 22).

Navegando entre o esperado da Universidade e o vivido, Conceição Evaristo rompe com a frieza de textos que elucidam uma narrativa distante das vivências e experiências de grupos que sequer foram mencionados ou legitimados como produtores de conhecimento, ou que não fazem sentido para as outras margens ou se distanciam totalmente de sua própria experiência. A minha trajetória acadêmica dialoga diretamente com os Feminismos Possíveis e palpáveis e ao ter o primeiro contato com as relações de gênero na especialização com a professora Ana Carolina, por um tempo defendia o Feminismo (no singular) e a categoria de Mulher, como única, ou seja partia do equívoco de que todas as mulheres deviam unir ao movimento feminista partilhando das mesmas pretensões como forma de fortalecimento e união das mulheres feministas.

Entretanto ao ter contato com a historiadora Joana Maria Pedro reorientei os pressupostos teóricos e adotei o termo Mulheres entendendo a pluralidade de pautas e necessidades específicas de diferentes formas de cada mulher, seja a branca intelectual, pobre, mãe, analfabeta, trans dentre outras formas de identificação com o gênero.

No artigo “Traduzindo o debate: O uso da categoria gênero na pesquisa histórica” (2005) Joana Maria Pedro coloca uma discussão muito apropriada ao incluir a mulher na categoria universal do homem:

A categoria usada na época era “Mulher”. Esta, pensada em contraposição à palavra “Homem”, considerada universal, ou seja, quando se queria dizer que as pessoas são curiosas, por exemplo, dizia-se de forma genérica “o homem é curioso”. Aqui, a palavra homem pretendia incluir todos os seres humanos. Até hoje, é muito comum na nossa fala ou na escrita, quando nos referimos a um grupo de pessoas, mesmo sendo em sua grande maioria mulheres, mas tendo apenas um homem presente, usamos o termo plural no masculino. O que as pessoas dos movimentos feministas estavam questionando era justamente que o universal, em nossa sociedade, é masculino, e que elas não se sentiam incluídas quando eram nomeadas pelo masculino. Assim, o que o movimento reivindicava o fazia em nome da “Mulher”, e não do “Homem”, mostrando que o “homem universal” não incluía as questões que eram específicas da “mulher”. Como exemplos podemos citar: o direito de “ter filhos quando quiser, se quiser” –, a luta contra a violência doméstica, a reivindicação de que as tarefas do lar deveriam ser divididas, enfim, era em nome da “diferença”, em relação ao “homem” – aqui pensado como ser universal, masculino, que a categoria “Mulher”, era reivindicada. (PEDRO, 2005, p. 80).

Partindo do pressuposto que é necessário escrever a história reajustando os papéis que foram negados ou privilegiados, optamos por utilizar as mulheres como referência inicial, ou seja, quando

referirmos às produções realizadas na historiografia, incluiremos as mulheres como foco inicial: pesquisadora/ pesquisador, escritora/ escritor e assim por diante, temos como intenção produzir uma pesquisa na qual as mulheres são mencionadas em primeiro plano. De antemão justifico que alguns/ alguns leitores/ leitoras podem considerar que há uma contradição no texto, pois faço referência a feministas brancas, intelectuais brancos e negros, mas aprendi na disciplina ofertada pela professora Ana Carolina Eiras que não podemos ser conduzidos/ conduzidas por rótulos ou seja, não parto da ideia excludente que elimina qualquer tipo de aproximação a leitura do feminismo branco, eurocêntrica, debates promovidos por homens brancos.

Agora é que são elas: Mulheres Pretas com a palavra

Todas as elucidações feitas anteriormente foram como um esboço geral de pensar o Feminismo Negro suas historicidades e necessidades específicas. Saindo dos silêncios da História e de todo o negligenciamento dado as mulheres pretas que grande parte de sua história era marcada pela escravidão e os traumas consequentes desse processo violento que ainda ecoa entre as trajetórias e reverberam em práticas atuais de racismo e esgotamento emocional, solidão e também de muita luta as mulheres pretas não aceitaram um espaço que foi dado e organizaram em lutas, congressos, feminismos diários com trocas de saberes produzindo narrativas e protagonizando e decidindo suas vidas. Respeitando as pautas e as contribuições de intelectuais não pretas, entenderam que muitas das lutas das mulheres brancas não cabiam a elas por isso é importante frisar que em muitos textos do século XIX e XX não experimentavam as demandas das mulheres pretas. Essa experiência também foi sentida por mim a cada nova leitura e por isso comecei a trilhar novos caminhos e respeitando muito a luta das mulheres brancas passei a buscar a minha própria trajetória respeitando as que vieram antes de mim,

Partindo da perspectiva de mulheres pretas no centro da discussão, a filósofa Djamila Ribeiro na Obra: *Lugar de Fala* como uma voz potente, empretecida e abrindo novos caminhos para as outras feministas brancas e não brancas me permite regressar contra as narrativas hegemônicas que podem ser analisadas a luz das escrevivências, conceito esse muito bem elaborado por Conceição Evaristo e as trajetórias das mulheres pretas que não podem ser pensadas de forma única.

Em muitos momentos recuei a falar ou escrever sobre a minha própria trajetória, porque não queria abrir nenhuma ferida que não tinha sido pensada, e aqui cabe falar sobre a importância do acolhimento que tive no GEPEG e principalmente o respeito e a admiração que nutro pelas minhas amigas, intelectuais, professoras, escritoras, mães que se identificam como não pretas, mas que possibilitaram que eu chegasse nesse momento de retomar a minha própria História. Teorizar a

experiência de ser negra no campo acadêmico é uma tarefa árdua que não tem fim entretanto a sororidade e a dororidade andam juntas nesse caminhar.

Os atravessamentos das mulheres pretas caminham em diversas direções e muitas dúvidas podem surgir como por exemplo, o que é representatividade, lugar de fala, dororidade, intercessionalidade, escrevivências, racismo recreativo, epistemicídio dentre tantos outros conceitos que foram cunhados por pesquisadores; pesquisadoras autodeclarados; autodeclaradas como negros/negras e na tese busco tratar desses conceitos de forma didática, pontual e acessível.

Para compreender a importância do Lugar de Fala e representatividade para as ativistas Negras e os espaços dado as intelectuais encontramos muitos entraves e resistências dentro das Universidades Públicas e Particulares, uma vez que apenas em datas que retomam a concepção de escravidão Negra (Dia 20 de Novembro) somos autorizadas para falar em público.

Consideramos empretecer as tramas ocultadas da História e para isso recorreremos a filósofa, intelectual, escritora, pesquisadora, coordenadora dos Feminismos Plurais e muito contribui com reflexões importantíssimas sobre ações políticas e culturais das mulheres negras, indígenas, homens negros, que trazem em comum a insurgência desses grupos subalternizados e sua luta por ser reconhecida como sujeita em uma sociedade que insiste em negar a nossa existência. A respeito do Lugar de fala, compreendo que o falar não restringe em apenas verbalizar palavras, mas de poder existir. Na perspectiva de Djamila Ribeiro:

Antes de chegarmos ao que se entende sobre o conceito de lugar de fala propriamente dito, é importante falarmos dos percursos intelectual e de luta de mulheres negras durante a história. A escolha por Sojourner Truth não é aleatória, ao contrário, serve para nos mostrar que, desde muito tempo, as mulheres negras vêm lutando para serem sujeitos políticos e produzindo discursos contra hegemônicos. (RIBEIRO, Djamila 2019 p. 13)

Segundo Djamila Ribeiro, a origem do termo Lugar de Fala é impreciso, acredita-se que tenha sido criado da tradição da teoria racial crítica e de algumas autoras negras que começam a discutir a questão não somente negra, mas latinas, indianas e pensando nessa ótica de lugar de fala dialogo também com Spivack levantando a questão de quem pode falar em uma sociedade patriarcal, racista e onde o discurso legitimado é a fala do homem branco e heterossexual e como as outras vozes são consideradas “ O Outro” que é aquele/ aquela que não é a norma e como esse regime de autorização discursiva impedisse que esses outros/ outras façam parte desse regime e possam falar e emitir voz.

Nesse contexto Djamila Ribeiro amplia a subjetividade da palavra voz, uma vez que em seu entendimento no sentido de existência mais ampla, ou seja, de discutir o poder de fato e a quem ele pertence. Vale destacar que ao referirmos ao Lugar de Fala estamos falando de um lugar social, de localização de poder dentro da estrutura e não da vivência. Nesse ponto em específico busco discutir

como o grupo social negro compartilham experiências em comum e como são atravessadas pela matriz de dominação que impede que esses grupos mais especificamente das mulheres pretas existam na esfera de dominação que é branca e como esse grupo privilegiado pode refletir a respeito dos seus próprios espaços, ou seja, pensar a questão racial a partir da branquitude, e na perspectiva de Grada Kilomba (2016) o racismo é uma problemática branca.

Para pensar nesses problemas da questão racial que acomete ainda mais as mulheres negras, convido aos/as leitoras/leitores do artigo a lerem o discurso de, Isabella Baumfree, que adotou o nome de Sojourner Truth que ainda no século XIX questionava o conceito de mulher, uma vez que não se via dentro dos cuidados oferecidos para a mulher branca. Esse discurso de certa forma, trouxe um dilema para a hegemonia do feminismo que não conseguiu abarcar todas as mulheres em suas reivindicações:

Esse debate de se perceber as várias possibilidades de ser mulher, ou seja, do feminismo abdicar da estrutura universal ao se falar de mulheres e levar em conta as outras interseções, como raça, orientação sexual, identidade de gênero, foi atribuído mais fortemente à terceira onda do feminismo, sendo Judith Butler um dos grandes nomes. Entretanto, o que percebemos com o discurso de Truth e com as histórias de resistências e produções de mulheres negras desde antes do período escravocrata e, conseqüentemente, com a produção e atuação de feministas negras é que esse debate já vinha sendo feito; o problema, então, seria a sua falta de visibilidade. (RIBEIRO, Djamila, 2019, p 20-21).

Para quem ainda não a conhece apresento uma das maiores oradoras da História cujo nome é Sojourner Truth que utilizou a palavra que nunca foi dada dentro das esferas do público (uma vez que era negra e liberta) e, rompendo com o esperado, participou da Primeira Convenção Nacional Pelos Direitos das Mulheres em Akron, Ohio, em 1851. Sendo a única mulher preta a potencializar, naquele espaço e tempo, os sentimentos em relação ao tratamento diferenciado dado a mulheres brancas e pretas, atentemos o seu discurso:

Muito bem crianças, onde há muita algazarra alguma coisa está fora da ordem. Eu acho que com essa mistura de negros (negrões) do Sul e mulheres do Norte, todo mundo falando sobre direitos, o homem branco vai entrar na linha rapidinho. Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher? Daí eles falam dessa coisa na cabeça; como eles chamam isso... [alguém da audiência sussurra, “intelecto”]. É isso querido. O que é que isso tem a ver com os direitos das mulheres e dos negros? Se o meu copo não

tem mais que um quarto, e o seu está cheio, porque você me impediria de completar a minha medida? Daí aquele homenzinho de preto ali disse que a mulher não pode ter os mesmos direitos que o homem porque Cristo não era mulher! De onde o seu Cristo veio? De onde o seu Cristo veio? De Deus e de uma mulher! O homem não teve nada a ver com isso. Se a primeira mulher que Deus fez foi forte o bastante para virar o mundo de cabeça para baixo por sua própria conta, todas estas mulheres juntas aqui devem ser capazes de conserta-lo, colocando-o do jeito certo novamente. E agora que elas estão exigindo fazer isso, é melhor que os homens as deixem fazer o que elas querem. Agradecida a vocês por me escutarem, e agora a velha Sojourner não tem mais nada a dizer. (citação).

Diante da fala impactante de Sojourner Truth, entende-se a necessidade de enegrecer a história, protagonizando experiências de mulheres negras no campo da ciência e seus trajetórias. Ao indagar sobre o ingresso e permanência de mulheres negras na Universidade, a seleção dos textos, palestras, conferências raramente as mulheres negras são convidadas como participante especial, ficando nas margens desse espaço, por isso que constamos um total apagamento sobre a produção de mulheres negras no Brasil e em Goiás.

Giovana Xavier, docente da Universidade Federal do Rio de Janeiro e organizadora do grupo de estudos e catálogo “Intelectuais Negras Visíveis”, reivindica a prática feminista como sendo negra. Em seu artigo *denominado Feminismo: direitos autorais de uma prática linda e preta*, ela afirma:

Nesse diálogo, que também se refere a protagonismo, capacidade de escuta e lugar de fala, façamo-nos as perguntas: Que histórias não são contadas? Quem, no Brasil e no mundo, são as pioneiras na autoria de projetos e na condução de experiências em nome da igualdade e da liberdade? De quem é a voz que foi reprimida para que a história única do feminismo virasse verdade? Na partilha desigual do nome e de como os direitos autorais ficam com as *Mulheres negras*, as grandes pioneiras na autoria de práticas feministas, desde antes da travessia do Atlântico. Como herdeiras desse patrimônio ancestral, temos em mãos o compromisso de conferir visibilidade às histórias de glória e criatividade que carregamos. Esse *turning point* nas nossas narrativas relaciona-se com a principal pauta do feminismo negro: o ato de restituir humanidades negadas.

Não esquivo do meu lugar de fala e da importância da representatividade em lugares de privilégios e partindo de Patrícia Hill Collins me situo dentro do feminismo negro e me autodefino como preta e subalterna e nessa encruzilhada como constatou Lélia Gonzalés da necessidade das mulheres pretas se posicionarem dentro de suas trajetórias. Sinalizo também que de acordo com Grada Kilomba é importante termos cautela ao pensar no protagonismo “universal” dos homens mudando a pergunta para: qual é o tipo/ perfil de homens que estamos falando?

É muito importante perceber que homens negros são vítimas do racismo e, inclusive, estão abaixo das mulheres brancas na pirâmide social. Trazer à tona essas identidades passa a ser uma questão prioritária. Em sua análise, ao não universalizar nem a categoria mulher e nem a homem, Kilomba cumpre esse

papel. Reconhecer o status de mulheres brancas e homens negros como oscilante nos possibilita enxergar as especificidades desses grupos e romper com a invisibilidade da realidade das mulheres negras. (RIBEIRO, p 39)

Lélia Gonzalez também refletiu sobre a ausência de mulheres negras e indígenas no feminismo hegemônico e criticou essa insistência das intelectuais e ativistas em somente reproduzirem um feminismo europeu, sem dar a devida importância sobre a realidade dessas mulheres em países colonizados. A feminista negra reconhecia a importância do feminismo como teoria e prática no combate às desigualdades, no enfrentamento ao capitalismo patriarcal e desenvolvendo novas formas de ser mulher. Entretanto, Gonzalez afirmava que somente basear as análises no capitalismo patriarcal não dava conta de responder às situações de mulheres negras e indígenas da América Latina, pois, para a autora, faltava incluir outro tipo de discriminação tão grave quanto as outras citadas: a opressão de caráter racial.

Reverenciando a filósofa Sueli Carneiro, fundadora do grupo Geledés (Instituto da Mulher Negra), no texto *Mulheres em Movimento*, reflete a respeito do significado de enegrecer histórias e pensamentos na ótica do/a negro/a. De acordo com o seu parecer,

Enegrecendo o feminismo é a expressão que vimos utilizando para designar a trajetória das mulheres negras no interior do movimento feminista brasileiro. Buscamos assinalar, com ela, a identidade branca e ocidental da formulação clássica feminista, de um lado; e, de outro, revelar a insuficiência teórica e prática política para integrar as diferentes expressões do feminino construídos em sociedades multirraciais e pluriculturais. Com essas iniciativas, pôde-se engendrar uma agenda específica que combateu, simultaneamente, as desigualdades de gênero e intragênero; afirmamos e visibilizamos uma perspectiva feminista negra que emerge da condição específica do ser mulher, negra e, em geral, pobre, delineamos, por fim, o papel que essa perspectiva tem na luta anti-racista no Brasil. (CARNEIRO, 2003, p. 118).

Projeta-se enegrecer a História a partir reflexões e experiências históricas, construindo um caminho para colocar em evidência a escrita produzida por mulheres negras; uma vez que a História que foi contada carrega uma visão heteronormativa e por isso concordo com o com os conceitos de epistemicídio e enegrecer a História. A produção intelectual a respeito de raça, gênero, classe e silenciamentos históricos tem sido reportada pelas vozes de ativistas negras que desafiam a norma do pensamento branco e europeu, colocando em perspectiva o racismo institucionalizado e acadêmico. Em relação às diferenças entre mulheres brancas e negras, muitas/os teóricas/os têm se debruçado sobre o tema. No que tange aos resquícios da escravidão, a relação entre gênero e raça causou inquietações à pesquisadora Sueli Carneiro, que concebe a subalternização do gênero segundo a raça.

As imagens de gênero que se estabelecem a partir do trabalho ensurdecido, da degradação da sexualidade e da marginalização social, irão reproduzir até os dias de hoje a desvalorização social, estética e cultural das mulheres negras e a supervalorização no imaginário social das mulheres brancas, bem como a desvalorização dos homens negros em relação aos homens brancos. Isso resulta na concepção de mulheres e homens negros enquanto gêneros subalternizados, onde nem a marca biológica feminina é capaz de promover a mulher negra à condição plena de mulher e tampouco a condição biológica masculina se mostra suficiente para alçar os homens negros à plena condição masculina, tal como instituída pela cultura hegemônica. (CARNEIRO, 2003 *apud* AGUIAR; FERREIRA, ano, p. xx).

Atentando a essas problematizações, muitas narrativas deram notoriedade ao homem branco, em seguida à mulher branca e, por fim, ao homem negro e à mulher negra – nesta ordem na disciplina já citada que faz toda a “costura” do artigo tive um apontamento sobre Racismo e Educação “Nas creches, os bebês negros são os últimos a serem cuidados, e que os/as bebês brancos e brancas são mais abraçadas que as crianças negras. Entrelaçada nessa trama construída em cada narrativa que leio e ouço por intelectuais negras me transmuto de um contexto urbano e acadêmico em que me localizo como preta, acadêmica, doutoranda, mãe e dentre inúmeros outros marcadores para ser a “ponte” das entrevistadas.

Por isso que além de uma tese, essa pesquisa é cheia de trajetórias, sensibilidades, escrevivências, uma vez que permite um diálogo intenso com as interlocutoras e busca entender o fato do curso de História ter uma tradição e consistência com 50 anos de existência e não ser composto por docentes negras. A tese em andamento é um reflexo de grande parte das Universidades Públicas e Federais do Brasil, que não contam com intelectuais negras no campo de discussões.

A disciplina do Doutorado ofertado nesse primeiro semestre de 2022 elucidou ainda mais a perspectiva de interseccionalidade pois, as mulheres negras passam por outros tipos de enfrentamento que são demarcados pela raça, classe e gênero. Nesse viés trago para o debate Ana Maria Veiga que pondera:

Se um homem é pobre e branco, sua exclusão dos espaços de poder se dará pela questão econômica. Se ele é pobre e preto, já podemos observar um cruzamento de opressões, cujo resultado multiplica cada um dos elementos colocados inicialmente. Se uma mulher é pobre, preta, periférica podemos ainda acrescentar outras categorias, como lésbica (sexualidade), velha (geração), deficiente (capacitismo), o cruzamento desses marcadores de diferença atua diretamente sobre ela e seu lugar no mundo, já que ela é tudo isso ao mesmo tempo, inclusive mulher, estando situada na base de uma pirâmide social, cujo peso ela tem que suportar enquanto o topo é ocupado por aqueles que não têm qualquer carga a assumir, como homens, brancos, heterossexuais e bem sucedidos – modelos inquestionáveis de uma tradição cultural herdada da modernidade. (VEIGA, Ana Maria, 2020, p 5).

Nessa concepção entendemos que as mulheres pretas passam por outros tipos de enfrentamento que envolve além do fato de ser “mulher” carregando outros tipos de enfrentamentos. Esse conceito tem sido utilizado para pensar o ocultamento das mulheres não brancas na

Universidade, e partimos da ideia de que a Educação é primordial para que as mesmas ascendam em outros espaços que são negados. Se pouco lemos, ou as nossas referências são escassas em relação a quem nos instiga ou nos comove ou inspira temos que olhar para a Educação de Básica, porque a partir de muitas leituras chego a uma ideia provisória de que não só nas escolas públicas ou privadas (que muitas estudantes não tem acesso) é o primeiro contato que as crianças tem contato com as práticas racistas.

Concordo com Sueli Carneiro que em uma de suas entrevistas usa o termo: *saberes sepultados* que foram cometidos ao longo de toda História, por isso as meninas negras crescem em um espaço de silêncio, não são as protagonistas em festas, ou apresentações, não participam dos jogos, e vivem de certa forma “ esquecidas na cadeira, no recreio e essas violências simbólicas são repetidas em suas trajetórias afastando-as de conhecer outros horizontes de possibilidades em assumir cargos como juízas, desembargadoras, médicas, advogadas, atrizes, cantoras, roteiristas dentre outras funções que são legitimadas e reconhecidas com destaque social.

Enquanto escrevo no quintal da minha casa que é aberto para a rua, vejo uma mulher preta com duas crianças na bicicleta que parece ser seus filhos, olhos cansados, o sol está muito quente e penso nas oportunidades negadas a essa mãe com dois filhos, do outro lado e imersa na escrita fico paralisada com a realidade escancarada aos meus olhos. E sinto mais empenho em continuar nessas travessias que vão além de um texto acadêmico, pensando na inserção das mulheres negras desde a infância até a entrada ou não na universidade relaciono essas reflexões ao artigo: Quando raça conta: um estudo de diferenças entre mulheres brancas e negras no acesso e permanência ao Ensino Superior, escrito por um pesquisador negro João Bôsko Horas Góis que buscou pensar no acesso e permanência de mulheres pretas na Universidade Federal Fluminense que me permite utilizar nomenclaturas pretas e negras a priori:

Cabe também lembrar que neste texto, seguindo critérios adotados por boa parte da literatura contemporânea sobre relações raciais no Brasil, o vocábulo “negra” abarca as mulheres que se autotransferem como pretas e pardas. Do corpo discente feminino da UFF, em 2003, as negras representavam 32,42% das alunas (27,37% de pardas e 5,05% de pretas) contra 67,58% de brancas. As análises comparativas entre mulheres desses dois grupos raciais neste artigo partem dessa diferença de participação no universo feminino na UFF. (GÓIS, João Bosco, 2008, p. 746).

A realidade da Universidade Federal Fluminense não destoa das universidades federais do Brasil, que é composta majoritariamente por homens brancos, e ao penso na possibilidade de expandir os cursos a serem analisados partindo da inquietação: quais são os cursos que as mulheres negras tem “escolhido”, utilizo as aspas para justificar que não é uma escolha sendo o resultado de uma gama de fatores que entrecruzam as questões de classe:

A definição de cursos mais valorizados pode ser feita a partir de dois critérios. O primeiro deles pode ser chamado de “mérito natural” e está associado ao modo como certas carreiras são percebidas no imaginário social: possuidoras de uma função intrinsecamente relevante e merecedoras de melhores condições de trabalho e assalariamento. Por esse critério, pelo menos três cursos devem ser destacados: Medicina, Direito e Engenharias. (GÓIS, João Bosco, 2008, p. 746 e 747).

Partindo da análise dos dados acima, entendemos que para a população negra por situarem entre os segmentos mais pobres da sociedade brasileira, o acesso ao nível superior é fortemente delimitado por questões econômicas que incluem não somente a gratuidade, mas como permanecer na universidade.

Assim, em diálogo com as interlocutoras convido para a reflexão a Mestre Érika Costa Silva-2019 com a sua dissertação: Trajetória profissional de mulheres negras docentes na Universidade de Brasília (UnB): estratégias e resistências que muito contribui para a tese de Doutorado. A partir da entrevista com docentes negras Érika Costa revela dados de desigualdade e como a própria universidade deslegitima ou não reconhece a docente negra na Universidade que apesar de toda a trajetória e títulos não é vista como uma intelectual competente entre o corpo docente e nem mesmo entre os/as discentes:

A desigualdade de gênero e raça na carreira docente em instituições públicas de ensino superior é uma realidade. Na Universidade de Brasília as mulheres negras representam cerca de (7%) do quadro docente total. A participação das mulheres negras na docência da instituição apresenta primeiramente nas áreas de conhecimento das Ciências Sociais Aplicadas e Humanas. As áreas como das Ciências Exatas e Engenharias constituem lugares que a presença das mulheres é muito ínfima, sobretudo para as mulheres negras. (SILVA, 2019, p 7).

Um dos fatos que vem contribuindo para o acesso de estudantes negros e negras consiste nas cotas raciais, visto que apresenta uma “luz no fim do túnel” e abre uma possibilidade para que de fato a Universidade seja marcada pela diversidade:

Dezesseis anos após a aprovação das cotas na instituição o corpo discente da UnB alterou, de acordo com o levantamento produzido pelos decanatos de Ensino de Graduação (DEG) e de Planejamento, Orçamento e Avaliação Institucional (DPO), dos recém matriculados no ano de 2017, cerca de (33,53%) se autodeclararam pretos e pardos (VELOSO, 2019).

Mas se houve uma alteração estrutural e significativa no quadro discente, o mesmo não pode ser observado em relação ao quadro docente da instituição, que ainda apresenta-se disparidades na participação das mulheres negras. Atualmente docentes autodeclarados brancas/os correspondem a (60%), negras/os (pretas/os e pardas/os) (16,8%), amarelas/os (2,0%), indígenas (0,39%). Os dados observados a partir da categoria sexo e cor/raça indicam que as docentes do sexo feminino negras (pretas e pardas) representam (7%) do total geral.

Mais uma vez me coloco na tese utilizando a minha trajetória de mulher negra na Universidade uma vez que ao adentrar no espaço da Universidade que era um sonho impossível, durante toda a minha graduação em Licenciatura Plena em História na Universidade Estadual de Goiás realidade também que vivenciei na Universidade Federal de Goiás, tanto no *latu sensu* e *strictu sensu* não via (e ainda não vejo os meus semelhantes).

Isso é muito importante, porque explica o meu percurso metodológico e crítico que ser e existir na academia enquanto mulher preta e com letramento racial, e com trajetórias diferentes das mulheres não pretas que apesar de terem muitas dificuldades no reconhecimento de sua produção e se enxergarem como intelectuais nossos caminhos foram separados pela minha cor:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos de desempoderamento .(Crenshaw, 2002, p. 177)

Confesso que apesar das mudanças que tem ocorrido na Universidade Federal é inexistente a presença de mulheres autodeclaradas negra como docentes e aos poucos (reforço, bem lentamente as acadêmicas pretas tem ocupado e resistindo nesse espaço com o uso das cotas raciais).

O lixo vai falar e numa boa....

E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos) que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa. Lélia Gonzalez, Racismo e sexismo na cultura brasileira.

O subtópico pode despertar o interesse de possíveis leitores/ leitoras que podem interrogar de qual lixo se trata, por isso dialogo com Lélia Gonzáles (1935- 1994) que ainda existe entre nós com a sua potência e diálogos tão urgentes e necessários, além de desempenhar vários papéis como intelectual, negra, política, professora e antropóloga brasileira afirmou em muitos textos que existe uma distribuição de espaços entre os lugares de privilégios é o lugar destinado às pessoas brancas e não brancas. Ainda na ótica de Lélia Gonzáles na equação dos saberes o modelo valorizado e universal de ciência e de intelectualidade é do homem branco.

A consequência dessa hierarquização legitimou como superior a explicação epistemológica eurocêntrica conferindo ao pensamento moderno ocidental a exclusividade do que seria conhecimento válido, estruturando-o como dominante e, assim, inviabilizando outras experiências do conhecimento. Segundo a autora, o racismo se constituiu “como a ‘ciência’ da superioridade eurocristã (branca e patriarcal)”. Essa reflexão de Lélia Gonzalez nos dá uma pista sobre quem pode falar ou não, quais vozes são legitimadas e quais não são. (RIBEIRO, p.24)

Diante disso critico com veemência o mito democracia racial, encrustado no pensamento social brasileiro, que sobrevive e na prática das interações socioculturais e políticas, os lugares seguem racializados. Desta forma, dialogo com as pautas das mulheres pretas na Universidade, sua forma de ingresso, entraves, permanências, desafios por adentrar no espaço que não foi pensando para a população negra no Brasil. No Debate: *Mulheres e a Ciência* com Carla Akotirene e Sônia Guimarães evidenciou-se a responsabilidade da Universidade em excluir mulheres pretas da Ciência seja ela humana ou exata.

Inúmeras denúncias foram feitas por ambas que são perseguidas, negligenciadas e oprimidas por estarem ocupando a vaga de docente na Universidade dessa forma reflito que o racismo institucionalizado afeta principalmente as mulheres pretas como se não fossemos capazes de estarmos na Ciência como pesquisadoras e protagonistas do conhecimento e como sujeitas da pesquisa e não meros objetos de apreciação a serem analisados. Essas violências são desde atitudes e gestos simples a verbalização da violência simbólica, como bem elucida Pierre Bourdieu:

Os ‘sistemas simbólicos’, como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. O poder Simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo que Durkheim chama o conformismo lógico, quer dizer, ‘uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências. (BOURDIEU, 1989: 9)

O racismo, sexismo e a desigualdade no Brasil estão intimamente ligados a intercessionalidade conceito esse defendido por intelectuais que entendem as múltiplas opressões vivenciadas por mulheres pretas que no meu parecer vão além da classe, gênero e raça, como escancarou bell hooks “no momento do meu nascimento dois fatores determinaram o meu destino são eles: ter nascido negra e ter nascido mulher”. Partindo dessa e de inúmeras outras falas de ativistas e intelectuais pretas dialogo com dois textos que cruzaram diretamente com a pesquisa, são eles; *Mundo de Mulheres no Brasil: “Escrevivendo uma experiência de construção e Uma virada epistêmica feminista (negra): conceitos e debates* ambos os textos escritos por Ana Maria Veiga.

O lixo vai falar e numa boa, mesmo que ao olhos dos/ das leitoras/ leitora soa como agressivo utilizo como respaldo Audre Lorde, mais especificamente no texto: “*Os usos da raiva: Mulheres respondendo ao racismo*”, nós acadêmicas pretas vivemos em constante disputa territorial para ocupar e resistir em espaços hegemônicos de poder constituídos por homens brancos e isso causa um adoecimento mental muito forte no qual as imposições são tantas que desistimos de estar nesse espaço de privilégio e poder. Por isso que muitas vezes ao responder sobre o racismo e reflexões de cunho teórico e metodológico ouço a expressão que estou raivosa e que não é bem assim, por isso a prática da leitura tem sido mais constante e convido Audre Lorde para entrar nesse ponto tão delicado de como as mulheres respondem ao racismo:

[...] Minha resposta ao racismo é raiva. Eu vivi boa parte da minha vida com essa raiva, ignorando-a, me alimentando dela, aprendendo a usar antes que jogasse minhas visões no lixo. Uma vez fiz isso em silêncio, com medo do peso. Meu medo da raiva não me ensinou nada. O seu medo dessa raiva também não vai te ensinar nada. Mulheres respondendo ao racismo significa mulheres respondendo a raiva; raiva da exclusão, dos privilégios não questionados, das distorções raciais, do silêncio, do maltrato, estereotipização, defensividade, má nomeação, traição, e captação.

Minha raiva é uma resposta às atitudes racistas e às ações e presunção que surgem dessas atitudes. Se você lidar com outras mulheres reflete essas atitudes, então minha raiva e seus medos são focos que podem ser usados para crescimento, da mesma forma em que eu usei aprender a lidar com a raiva para o meu crescimento. Mas para controle de danos, não para culpa. Culpa e defensividade são tijolos numa parede contra a qual todas nós batemos; ela não serve a nenhum de nossos futuros. (LORDE, Audre, 1981. p 1).

O lixo está falando sem reservas e com muito afeto dialogando com a citação acima, Audre Lorde expurga as suas inquietações em como responder discursos que “fomos ensinados a ser racistas”, ou que “o problema é da cultura” trago a responsabilidade para a permanência do racismo estrutural como uma problemático dos brancos que se privilegiam dessa estrutura racializada no Brasil. Desarte, compreendo que a nossa escrevivência não pode ser projetada para ninar os da casa grande e sim para incomodá-los em seus sonhos injustos e por isso considero o conceito de escrevivência crucial para a tese de Doutorado e escolha não é feita de forma neutra ou imparcial, uma vez que:

[...] Escrever Becos foi perseguir uma escrevivência. Por isso também busco a primeira narração, a que veio antes da escrita. Busco a voz, a fala de quem conta, para misturar à minha. Assim nasceu a narrativa de *Becos da Memória*. (EVARISTO, 2017, p. 11).

Amparamos pela escrevivência para a seguinte inquietação: Quantos/as docentes e discentes negros e negras fazem parte do corpo acadêmico das universidades públicas a particulares? Entende-

se que esta mesma questão pode ser feita pensando no ingresso e permanência de estudantes negros e negras na universidade no curso de Licenciatura Plena em História. A historiadora Bebel Nepomuceno, na obra: Nova história das mulheres no Brasil, mais especificamente no artigo Mulheres Negras: Protagonismo Ignorado, destaca a importância de refletir a questão da mulher negra em outras perspectivas: economia, sociedade, trabalho, lazer e educação. Ela afirma:

Entretanto, tal trajetória não se aplica do mesmo modo a todas. Mulheres de grupos sociais distintos viveram-na de maneiras e ritmos variados. Partiram de patamares desiguais e, no desenrolar dos acontecimentos, não caminharam juntas nem no mesmo passo, com determinadas situações de nítidos privilégios para umas e exclusões para outras. (NEPOMUCENO, 1994, p. 382-383).

Entende-se que o curso da História possibilita uma criticidade que é problematizada a partir de discussões teóricas e metodológicas e, se pouco se lemos trabalhos de estudantes negros e negras significa que o ingresso e permanência desses/ dessas estudantes ainda não é o suficiente para tal. Nesse sentido, apesar da ampla discussão em diferentes campos do saber, o espaço acadêmico não engloba grupos que foram e continuam sendo marginalizados ou exercendo funções que exigem apenas uma formação básica.

Estudantes de baixa renda relatam suas dificuldades de adentrar, permanecer e continuar na vida acadêmica. Há inúmerxs graduandxs que têm pessoas próximas na universidade como docentes, técnicos ou discentes de graduação e pós-graduação, que não acessam os grupos de pesquisa, inclusive porque o número de bolsas é pequeno. Para estudantes de baixa renda e, particularmente, para negros e indígenas, dentre outros segmentos subalternizados e subrepresentados no espaço acadêmico a entrada neste campo raras vezes era acompanhada pelo acesso à pesquisa. O contato com grupos de estudos da questão etnicorracial e/ou com pesquisadorxs (negrxs ou não) estudiosxs da questão etnicorracial amplia a vivência acadêmica para além da sala de aula e propicia a (re)elaboração de uma identidade negra. Relatos que lemos de estudantes negrxs da UFMG e da UFG exemplificam este cenário. (RATTS; SANTOS 2015, p. 8).

Com a finalidade de continuar os argumentos apresentados no introito, apresenta-se as palavras de Jocélio Teles dos Santos, na introdução do livro: O negro na universidade, onde ele levanta a seguinte problematização: Qual é o lugar do negro nas universidades públicas, principalmente as consideradas de tradição e prestígio na sociedade brasileira? (SANTOS, 2002). Pensando no viés do sexismo, busca-se entender como se dá a atuação das jovens negras na universidade em determinados cursos, refletindo a respeito dos programas de permanência e pesquisa que englobam essas mulheres negras e segundo Djamila Ribeiro naturalizamos a ideia de ver a mulher preta limpando o chão e a mulher branca desempenhando outros tipos de função que são mais aceitas na sociedade.

Segundo Nilma Gomes (2002), as crianças negras ou pardas começam a sentir na pele as práticas racistas e discriminatórias ainda muito cedo. E para tal, acredita-se que estes estereótipos depreciativos envolvendo a aparência refletem na autoestima e se estendem ao longo da vida. Diante disso, é impossível discutir o racismo acadêmico na Universidade Federal de Goiás sem passarmos pela discussão que envolve a Educação, uma vez que, todo o processo de racialização de espaços começa na escola, e a partir das reflexões na disciplina do Doutorado ficou mais evidente, fato esse que impulsiona a pesquisa para pensar desde da Educação Básica até o Mestrado e Doutorado das acadêmicas pretas na Universidade Federal de Goiás.

Em relação à questão da afetividade (que é negada a mulher negra), especificamente, em se tratando do assunto de ela ser preterida para os relacionamentos estáveis, é compreensível que elas não queiram falar, por tratar-se de uma temática dolorosa para muitas, de modo que nem todas estão dispostas a se abrir com alguém, e isso pode afetar diretamente a pesquisa, mas como pesquisadora compreendo que o silêncio, a pausa prolongada das entrevistadas, os olhos marejados, mãos trêmulas e desconforto na fala revelam feridas abertas.

. A escolha em trabalhar pelo percurso metodológico da História Oral de Vida e as escrituras, não requer meramente localizar mulheres negras e acadêmicas dispostas a relatarem suas experiências, vivências, aflições, alegrias e afetividades para coletar as informações cabíveis, o trabalho requer cuidado com a história de alguém que confiou o relato de suas experiências a uma pesquisadora.

A partir do percurso descrito anteriormente tornou-se possível compreender o procedimento de realização da entrevista, após localizar as mulheres negras sozinhas ou com uma rede de apoio, sendo mães solo, trabalhadoras. Ademais, no intuito de coletar os depoimentos, lancei mão de um roteiro composto por tópicos para a orientação do trabalho. Isso proporcionou uma maior organização sequencial das informações coletadas e em consequência disso um melhor norteamto e liberdade no diálogo, o que gerou uma interação maior com as colaboradoras/ interlocutoras, possibilitando refletir sobre seus discursos de maneira lógica e ordenada. A partir dos conceitos que são fundamentais para qualquer trabalho entendo que o conceito de sororidade, e conforme uma entrevista no ano de 2017 Vilma Piedade para o Grupo mulher do Brasil afirma que: A sororidade une, imana, mas não basta. A partir dessa reflexão amplio o debate de sororidade e dororidade uma vez que o primeiro conceito não consegue abarcar as subjetividades das mulheres negras e suas trajetórias acadêmicas, por isso utilizo o termo Dororidade de Vilma Piedade que rompeu com as formas hegemônicas de pensar a respeito da dor da mulher preta:

Quando eu argumentei que Dororidade carrega, no seu significado, a Dor provocada em todas as Mulheres pelo Machismo, destaquei que quando se trata de Nós, Mulheres Pretas, têm um agravo nessa Dor, agravo provocado pelo Racismo. Racismo que vem da criação Branca para manutenção de Poder... E o Machismo é

Racista. Aí entra a Raça. E entra Gênero. Entra Classe. Sai a Sororidade e entra a Dororidade (PIEDADE, 2019, p. 46).

Compreendo a carga semântica da palavra dororidade, sinto-me confortável para utilizar esse conceito de Vilma Piedade e diante disso, vejo e sinto também as minhas dores sendo espelhadas nessa obra tão rica e que muito reflete na tese de Doutorado. A partir dessa leitura, entendo que as interlocutoras não seguem apenas um curso definitivo, e por isso aposto no diálogo e na escuta para o respeito com as trajetórias das minhas semelhantes.

Compreendo que a Dororidade quer falar das sombras que só as mulheres negras reconhecem. Da ausência histórica. Da invisibilidade”. Dororidade nasce na minha aposta, esperança, de ouvirmos mais umas às outras, especificamente as mulheres negras. E vejo que é possível que a Sororidade dialogue com Dororidade.

Ainda nessa encruzilhada de sensibilidades, trajetórias e escrituras, Feminismos Negros e também um olhar de decolonialidade e em busca de novas formas de diálogo com a acadêmica e as ementas curriculares que não contemplam as vozes das subalternas, por isso, quando, como, onde e em que condições a subalterna e o lixo vai falar.

O racismo acadêmico presente na Universidade Federal de Goiás

Justifica-se esta tese a partir da indagação: Quantos/as docentes e discentes negros e negras fazem parte do corpo acadêmico dessa instituição? Entende-se que esta mesma questão pode ser feita pensando no ingresso e permanência de estudantes negros e negras na universidade no curso de Licenciatura Plena em História. A historiadora Bebel Nepomuceno, na obra: Nova história das mulheres no Brasil, mais especificamente no artigo Mulheres Negras: Protagonismo Ignorado, destaca a importância de refletir a questão da mulher negra em outras perspectivas: economia, sociedade, trabalho, lazer e educação. Ela afirma:

Entretanto, tal trajetória não se aplica do mesmo modo a todas. Mulheres de grupos sociais distintos viveram-na de maneiras e ritmos variados. Partiram de patamares desiguais e, no desenrolar dos acontecimentos, não caminharam juntas nem no mesmo passo, com determinadas situações de nítidos privilégios para umas e exclusões para outras. (NEPOMUCENO, 1994, p. 382-383).

Seu texto reforça as hipóteses pensadas para esta pesquisa. Entende-se que o curso da História possibilita uma criticidade que é problematizada a partir de discussões teóricas e metodológicas e, se pouco se lê trabalhos de estudantes negros e negras significa que o ingresso e permanência desses estudantes ainda não é o suficiente para tal. Nesse sentido, apesar da ampla discussão em diferentes

campos do saber, o espaço acadêmico não engloba grupos que foram e continuam sendo marginalizados ou exercendo funções que exigem apenas uma formação básica.

Estudantes de baixa renda relatam suas dificuldades de adentrar, permanecer e continuar na vida acadêmica. Há inúmerxs graduandxs que têm pessoas próximas na universidade como docentes, técnicos ou discentes de graduação e pós-graduação, que não acessam os grupos de pesquisa, inclusive porque o número de bolsas é pequeno. Para estudantes de baixa renda e, particularmente, para negros e indígenas, dentre outros segmentos subalternizados e subrepresentados no espaço acadêmico a entrada neste campo raras vezes era acompanhada pelo acesso à pesquisa. O contato com grupos de estudos da questão etnicorracial e/ou com pesquisadorxs (negrxs ou não) estudiosxs da questão etnicorracial amplia a vivência acadêmica para além da sala de aula e propicia a (re)elaboração de uma identidade negra. Relatos que lemos de estudantes negrxs da UFMG e da UFG exemplificam este cenário. (RATTS; SANTOS 2015, p. 8).

A ascensão social pela educação é sempre uma boa aposta. Porém, desde muito cedo a população negra, e a mulher negra em particular, teve maiores dificuldades em integrar o quadro educacional e os reflexos disso podem ser sentidos ainda nos dias atuais. A partir dessas problematizações, a pesquisa proposta justifica-se pela necessidade de verificar como a UFG tem se posicionado de forma crítica e prática a respeito do racismo institucionalizado nos cursos de graduação e pós-graduação de História.

A partir do levantamento de fontes referentes à inserção e permanência de acadêmicas negras na UFG, entende-se que ainda há um distanciamento em relação à quantidade de estudantes negras que permanecem no âmbito universitário.

Ao se pensar nas experiências no âmbito acadêmico e as referências de erudição é fato que esse espaço é ocupado majoritariamente por homens brancos. Neste sentido, a pesquisadora Bell Hooks aponta algumas experiências conflitantes em sua carreira acadêmica, no qual suas alunas tinham muita dificuldade em citar nomes de intelectuais negras.

Sempre que peço a minhas alunas que citem intelectuais negros sem solicitar que os especifiquem pelo gênero elas invariavelmente citam nomes de homens, Du Bois, Delaney, Garvey, Malcolm X e até contemporâneos como Cornel West e Henry Louis Gates Se peço que os especifiquem por gênero citam de saída os nomes desses negros e hesitam na busca mental a nomes de negras Após longa pausa começam a citar escritoras negras contemporâneas famosas em geral Alice Walker ou Toni Morrison Vez por outra aparece na lista o nome de Angela Davis Não conhecem a obra das intelectuais negras do século XIX. Desconhecem pensadoras críticas negras que seriam contrapartidas perfeitas para Du Bois e Delaney Os nomes de Anna Juba Cooper Mary Church Terrel e até o mais amplamente difundido de Ida B Wells não estão na ponta da língua de todo mundo Em sua introdução ao texto da edição Schomburg de 1892 de *A Voce From The South* (Uma voz do Sul) de Anna Juin Cooper Mary Helen Washington enfatiza tanto a importância da obra da intelectual negra quanto a realidade de que ainda não recebeu os merecidos reconhecimento e aceitação Mary Helen afirma Sem mulheres como Fannie Barner Williams Ida B

Wells Fannie Jackson Coppin Victoria Earle Matthews France Harper Mary Church Terrell e Anna Juba Cooper muito pouco sabemos sobre as condições da vida de negras no século XIX e no entanto a tradição intelectual negra até bem pouco praticamente as ignorava e desvalorizava sua erudição como visivelmente subordinadas a produzida por negros homens. Embora não surpreenda muito que as alunas não consigam citar intelectuais negras do século XIX e chocante que não conheçam a obra de pensadoras negras contemporâneas como Hortense Spillers Hazel Carby Patricia Williams e Beverly Guy Sheffall para citar apenas algumas A subordinação sexista na vida intelectual negra continua a obscurecer e desvalorizar a obra das intelectuais negras Por isso e tão difícil as alunas nos citarem E as que lembram os nomes de Walker e Morrison raras vezes leram sua obra não ficcional e frequentemente não têm a menor ideia do âmbito e alcance do pensamento delas As intelectuais negras que não são escritoras famosas (e nem todos os escritores são intelectuais) continuam praticamente invisíveis nessa sociedade Essa invisibilidade e ao mesmo tempo em função do racismo do sexismo e da exploração de classe institucionalizados e um reflexo da realidade de que grande número de negras não escolhem o trabalho intelectual como sua vocação. (HOOKS, Bell. 1995. p.460-461)

Diante do exposto por Hooks (1995), fica evidente a falta de leituras e discussões na própria universidade que potencializem outras narrativas, que apresentem outras experiências protagonizadas pelas mulheres – que passam pelo triplo processo de exclusão: racismo, sexismo e silenciamento. Muitas são silenciadas nesse espaço que deveria marcado pela pluralidade, mas que nem sempre acolhe essas mulheres, as quais, por vezes, acabam desistindo dos cursos. A partir da revisão bibliográfica sobre o tema do projeto, encontrou-se muitos relatos de professoras que afirmam categoricamente sentir falta de encontrar seus pares na academia; que esse espaço é marcado pela solidão e que, a todo momento, sua intelectualidade é colocada à prova.

As intelectuais negras trabalhando em faculdades e universidades enfrentam um mundo que os de fora poderiam imaginar que acolheria nossa presença mas que na maioria das vezes encara nossa intelectualidade como suspeita. O pessoal pode se sentir vontade com a presença de acadêmicas negras e talvez até as deseje mas e menos receptivo a negras que se apresentam como intelectuais engajadas que precisam de apoio tempo e espaço institucionais para buscar essa dimensão de sua realidade. [...]E o conceito ocidental sexista/racista de quem e o quê e 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 as 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. Desde a escravidão até hoje o corpo da negra tem sido visto pelos ocidentais como o símbolo quintessencial de uma presença feminina natural orgânica mais próxima da natureza animalística e primitiva. (HOOKS, 1995, p. 468).

A partir das leituras feitas para a construção deste projeto, convida-se também, para a discussão, Márcia Lima (1995), que discute a respeito do ingresso das mulheres no âmbito acadêmico no ensaio: Trajetória socioeconômica das mulheres negras esboça as relações de poder na academia. Neste texto ela

ressalta que o espaço universitário não abrange de forma pontual as mulheres negras. Nessa mesma corrente de pensamento, Bell Hooks (ênfatiza as diversas razões que levam as mulheres negras a desistir da carreira universitária:

Quando eruditos negros escrevem sobre a vida intelectual negra em geral só focalizam as vidas e obras de homens. Ao contrário da maçuda obra de Harold Cruse *The Crisis of the Negro Intellectual* (A crise do intelectual negro) que não dá nenhuma atenção a obra das intelectuais negras o ensaio de Cornet West O Dilema do Intelectual Negro foi escrito num momento historic^o em que a existência de um enfoque feminista sobre o gênero sexual devia ter levado qualquer estudioso a considerar o impacto dos papéis sexuais e do sexismo Contudo West não olha especificamente a vida intelectual da negra. Não reconhece o impacto do gênero nem discute o modo como as ideias sexistas de papéis masculino/ femininos são fatores que informam e moldam tanto nosso senso do que e ou pode ser a intelectual negra quanto sua relação com um mundo de ideias que transcende as produções individuais. Apesar do testemunho historic^o de que as negras sempre desempenharam um papel importante como professoras pensadoras críticas e teóricas culturais na vida negra em particular nas comunidades negras segregadas muito pouco se escreveu sobre intelectuais negras. Quando a maioria dos negros pensa em grandes mentes quase sempre invoca imagens masculinas. (HOOKS, 1995, p. 466).

No artigo Negra e acadêmica: a solidão no diálogo entre pares nos espaços de poder é problematizado o espaço universitário com um jogo de relações de poder e suas experiências nesses espaços foram marcados pelo racismo e pela solidão, o que pode ser verificado na escolha teórica da pesquisa:

Referências

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019 (Col. Feminismos Plurais).

BAIROS, Luiza. Nossos femininos revisitados. **Revista Estudos Feministas**. v.3 n.2, Rio de Janeiro: UFRJ, 1995

CARNEIRO Sueli Aparecida. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. Feusp, 2005. (Tese de doutorado)

CRENSHAW, Kimberlé. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. In: VV.AA. **Cruzamento: Raça e Gênero**. Brasília: Unifem, 2004.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. 3^a ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

GOMES, Nilma Lino. **Alguns Termos e Conceitos Presentes no Debate Sobre Relações Raciais no Brasil**: uma breve discussão. In: Educação anti-racista: Caminhos Abertos pela lei 10.639. – Brasília: Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

GOMES, Nilma Lino. **Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou ressignificação cultural.** Set/Out/Nov/Dez, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n21/n21a03>.

LIMA, Aline Cardoso. **A voz que quer ser ouvida e precisa ser escrita:** memórias afetivas de mulheres negras “sozinhas” moradoras da cidade de São Francisco-MG (1979-2010) - Dissertação de Mestrado.

MATOS, M. I. S. Por uma história das sensibilidades. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 34, p. 45-63, 2001. Editora da UFPR.

SOUZA, S. Neuza. **Tornar-se Negro.** Rio de Janeiro, Edições Graal, 1983.

PEDRO, Joana Maria. **Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica.** In: Revista História. São Paulo: Editora UNESP, 2005, vol. 24 (1), p. 77-98. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010190742005000100004&lng=en&nrm=iso&tlng=pt.

PIEIDADE, Vilma. **Dororidade.** São Paulo: Editora Nós, 2019.

RIBEIRO, Djamilia. **Quem tem medo do feminismo?** 1ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RIBEIRO, Djamilia. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 2017. Artigo: <https://www.grupomulheresdobrasil.org.br/tocando-no-assunto-com-vilma-piedade/>

Usos da memória e o projeto de nação brasileiro

*Daniel Silva Seixas*³⁵⁴

Introdução

As discussões acerca da memória são extensas e muitas vezes, quase sempre, polemicas. Contudo os desdobramentos dos níveis de memória são objeto de pesquisa essenciais para historiadores, e também essenciais para uma manutenção social, onde os mecanismos culturais são renovados e mantidos em uma sociedade devida à rememoração social que atende a demanda de manutenção da cultura.

Dentre os diversos aspectos da memória como o citado acima da manutenção cultural, em um nível ainda mais elevado se encontra os usos da memória a serviço da manutenção de uma comunidade nacional. Nesse sentido a presente pesquisa se destina a investigação dos usos da memória como uma ferramenta oficial e suas implicações. Com o objetivo de responder, “Como as memórias são usadas pelo Estado na constituição de uma unidade nacional e quais problemas sociais o uso dessas memórias podem causar?”

Para tal apreciação a pesquisa usará como meio de aplicação dos pressupostos metodológicos da memória o caso brasileiro de sua formação nacional. Assim o enfoque da pesquisa será sobre a obra de Francisco Adolfo de Varnhagen, buscando elencar os usos da memória nessa e como essa foi usada para atender a demanda oficial.

Assim a pesquisa contara no primeiro momento com uma definição do conceito de memória e uma análise dos seus usos. A definição do conceito vira acompanhada da análise da disputa, seleção e silenciamento de memórias, com intuito de fornecer as bases de análise da obra do Varnhagen. Outro conceito que será analisado nesse primeiro momento é o de nação afim de demonstrar como as memórias são utilizadas na formação de uma unidade nacional.

No segundo momento a pesquisa aplicará a análise dos conceitos de memória e nação na obra do Varnhagen afim de elencar os usos da memória as disputas e os possíveis silenciamentos.

³⁵⁴ Mestrando do programa de Mestrado em História - Cultura e Sociedade (PPGHIS) - Cultura e Relações de Poder, na Universidade Estadual de Goiás – Campus Sul – Morrinhos-GO

Por último o trabalho se dedicará a tecer considerações a partir dos frutos da análise das disputas de memórias presentes na constituição de uma memória oficial como componente da formação de uma unidade nacional.

Conceitualização sobre memória e nação

Apesar de serem dois conceitos distintos, a nação e a memória estão intimamente ligadas em uma relação na qual o primeiro necessita do segundo para legitimação e manutenção. Assim a memória desempenha papel fundamental na constituição da formação nacional e todas as nações no sentido moderno da palavra, fazem usos da memória para sua auto afirmação. Mas é preciso atentar que,

Memória, história: longe de serem sinônimos, tomamos consciência que tudo opõe uma à outra. A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censura ou projeções. A história, porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico. A memória instala a lembrança no sagrado, a história a liberta, e a torna sempre prosaica. A memória emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer, como Halbwachs o fez, que há tantas memórias quantos grupos existem; que ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. A história, ao contrário, pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas. A memória é um absoluto e a história só conhece o relativo. **Fonte bibliográfica inválida especificada.**

O fato é que a memória é um componente essencial para a promoção de uma identidade comum nacional, pois segundo Anderson, sobre a definição de nação, “é uma comunidade imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana” (2008, p. 32). Assim, Anderson caracteriza a nação como uma invenção a qual se usa de alguns artifícios para criação de uma identidade nacional, entre esses o que mais interessa a pesquisa é a “memória” e o “esquecimento”.

Em uma demonstração sobre os usos da memória e do esquecimento Benedict Anderson ressalta que: “Os manuais de história inglesa oferecem o espetáculo divertido de um grande Pai Fundador, e todas as crianças aprendem chamá-lo de Guilherme, o Conquistador. As mesmas crianças, porém, não aprendem que Guilherme não falava inglês” **Fonte bibliográfica inválida**

especificada. Verifica-se que ao mesmo tempo em que se cria um personagem patriótico um símbolo nacional que será lembrado, há também um esforço para o esquecimento daquilo que não interessa de ser lembrado. Essa manipulação do Estado sobre a história nacional é de grande interesse a pesquisa, pois nela está a base para às hipóteses para resolução da problemática.

Da mesma forma que Anderson, Paul Ricoeur em sua obra *A Memória, a História e o Esquecimento* (2007), trata sobre a formação da identidade nacional e a amnésia coletiva. Ricoeur em sua obra faz um alerta sobre os usos e abusos da memória. Seus alertas são no sentido de incomodar os leitores a pensar a quem a produção histórica oficial atende e em segundo sobre as alterações, as quais são submetidas para que se possa criar uma ideia de nação soberana e homogênea. A respeito história e da memória é preciso fazer uma diferenciação entre as duas, pois,

O historiador empreende “fazer história”, como cada um de nós se dedica a “fazer memória”. O confronto entre memória e história se dará, quanto ao essencial, no nível dessas duas operações indivisivelmente cognitivas e práticas.

A aposta última da investigação que se segue é o destino do voto de fidelidade, que vimos ligado ao alvo da memória enquanto guardião da profundidade do tempo e da distância temporal. De que maneira, quanto a essa aposta, as vicissitudes da memória exercitada são suscetíveis de interferir na ambição veritativa da memória? Respondamos numa palavra: o exercício da memória é se uso; ora, o uso comporta a possibilidade do abuso. Entre o uso e o abuso insinua-se o espectro da “mimética³⁵⁵” incorreta. É pelo espectro do abuso que o alvo veritativo da memória está maciçamente ameaçado. **Fonte bibliográfica inválida especificada.**

O fato é que a memória pode ser alvo de um abuso o qual interessa discorrer sobre na pesquisa. Os abusos da memória que receberam maior atenção aqui serão aqueles relacionados aos esquecimentos ou silenciamentos. Identificar os comportamentos acerca da memória ajuda a explicitar sobre características naturais e interessadas.

No fluxo normal das memórias é natural que aconteçam esquecimentos. Esses são causados devido as memórias serem maleáveis e as disputas sobre o que deve ser lembrado que acontecem dentro dos grupos sociais responsáveis por essa memória definem suas rememorações e seus esquecimentos. Mas em contraponto a esse esquecimento natural, pode haver um outro que são esquecimentos interessadas, definidos de silenciamentos. Esses silenciamentos podem ser causados por dois principais motivos, o primeiro é o do acontecimento traumático, onde a sociedade que sofreu o acontecimento evita em dizer sobre com intuito de prevenir um mal estra social. Onde,

O trauma é uma experiência abaladora, que distorce a memória no sentido “ordinário” e pode torna-la particularmente vulnerável e falível durante a narração dos eventos. O que se tem chamado de memória traumática está ligado a sintomas da experiência traumática, a exemplos pesadelos, *flashbacks*, reações sobressaltadas e comportamentos compulsivos. Dar testemunho envolve a tentativa de lidar, ou fazer um relato da experiência que a pessoa teve em primeira mão, ou pela qual

³⁵⁵ Algo que imita outro. No caso dos estudos acerca da memória seria a representação de algo através da mesma.

precisou passar. Em determinado sentido, a experiência de dar um testemunho pode ser entendida como uma tentativa falível de uma pessoa verbalizar, ou de outra forma, articular o que ela vivenciou como testemunha. O testemunho em si é, ao mesmo tempo, ameaçado e, de certo modo, autenticado ou validado, na medida em que contém as marcas dos efeitos sintomáticos de um trauma, podendo ser até mesmo completamente consumido e distorcido por eles. Mas o testemunho pode se desdobrar na forma de diversos tipos de comentários relacionados à experiência vivida e aos eventos que em seu entorno. **Fonte bibliográfica inválida especificada.**

Lacpra evidencia muito bem a dificuldade de se obter um relato de uma memória traumática vista que essa é interiorizada pelo dono do testemunho e quase nunca expostas. Assim em uma determinada sociedade os eventos traumáticos quase nunca possuem imediatamente uma reprodução memorialística pois os presentes dos acontecimentos não querem passar para seus descendentes os terrores que ocorreram. Sobre os esquecimentos traumáticos,

Não vemos, desde 1945, desaparecerem das comemorações oficiais os antigos deportados de roupa listrada, que despertam também o sentimento de culpa e que, com exceção dos deportados políticos, se integram mal em um desfile de ex-combatentes? "1945 organiza o esquecimento da deportação, os deportados chegam quando as ideologias já estão colocadas, quando a batalha pela memória já começou, a cena política já está atulhada: eles são demais." A essas razões políticas do silêncio acrescentam-se aquelas, pessoais, que consistem em querer poupar os filhos de crescer na lembrança das feridas dos pais. Quarenta anos depois convergem razões políticas e familiares que concorrem para romper esse silêncio: no momento em que as testemunhas oculares sabem que vão desaparecer em breve, elas querem inscrever suas lembranças contra o esquecimento. E seus filhos, eles também, querem saber, donde a proliferação atual de testemunhos e de publicações de jovens intelectuais judeus que fazem "da pesquisa de suas origens a origem de sua pesquisa". Nesse meio tempo, foram as associações de deportados que, mal ou bem, conservaram e transmitiram essa memória. **Fonte bibliográfica inválida especificada.**

Fica explícito que o silêncio causado nessas situações de trauma são uma tentativa de não o ressentimento da vítimas sobre o acontecido, mas que, no entanto, em um dado momento essas pessoas se levantam contra o esquecimento e procuram explicitar o que realmente ocorreu.

Um segundo esquecimento, que se caracteriza melhor como silenciamento está fortemente atrelado a memória coletiva no âmbito da memória oficial. Enquanto o esquecimento de uma memória traumática é gerado por escolha dos indivíduos em esconderem seus traumas esse segundo o silenciamento é uma ferramenta usada pelo estado na produção de uma memória oficial, onde diversas memórias não são ouvidas. Esses usos da memória na tentativa da formação de uma memória oficial sem conflitos e tendenciosamente articulada para atender determinados interesses é bem caracterizado por Ricoeur com abusos da memória

Assim a memória oficial é articulada para criação de uma história nacional, onde elementos memorialísticos precisam estar presentes na sociedade como veículo de manutenção da camaradagem e da autoidentificação com a nação. Sobre a história oficial, Anderson diz que, "ser *oficial* – isto é,

algo que emana do Estado, e serve antes e acima de tudo aos interesses dele”**Fonte bibliográfica inválida especificada.**

Essa história oficial carrega problemas pois é carregada de uma seleção de memórias que colocam a nação como uma unidade homogênea esquecendo-se de desigualdades sociais e outros problemas que são deixados de lado. Dentre esses problemas está o do silenciamento de determinadas camadas sociais.

Os usos da memória na constituição nacional brasileira

A obra a ser analisada para resposta a problemática é a de Francisco Adolfo Varnhagen, considerado o pai da historiografia brasileira. Sua obra *História Geral do Brasil: Antes de sua separação e independência de Portugal* (1877), foi uma das primeiras tentativas do IHGB em produzir uma historiografia propriamente brasileira. Essa obra se tornou um referencial da época na qual apontava o Brasil como uma nação já constituída e organizada, no entanto, esquecendo-se de tratar de fatores essenciais, como: a escravidão, invasão de terras e massacre indígena e deixando a margem a memória desses grupos em detrimento de uma memória oficial que mascarava os problemas sociais.

Varnhagen é preciso lembrar que tem um papel de intelectual orgânico que atendia a demanda da elite latifundiária brasileira onde,

a emancipação política do Brasil dá-se de forma muito particular. Liderada pelo próprio filho do rei de Portugal e com anuência deste, em 1822. Uma transição sem mudança, típica de um país que não reforma, concilia. A chamada “independência do Brasil” graças ao entusiasmo de camadas urbanas rarefeitas e educadas em Portugal, mas principalmente devido ao interesse dos latifundiários proprietários de escravos que pretendem com isso livrar-se do mercado português, ao seu ver beneficiário duplo da estrutura socioeconômica, na medida em que trazia escravos para o Brasil e levava o açúcar, o fumo e outros produtos para o mercado europeu. Falar em *consciência nacional* dos senhores proprietários de escravos não tem, pois, o menor sentido. Mas, contraditoriamente, o processo de emancipação política cria uma interiorização no processo decisório; estimula o comércio criando paulatinamente, o espaço nacional; aumenta o número e o porte das cidades, centros administrativos necessários, numa organização própria; encaminha, enfim, o país em direção ao Estado nacional.

Varnhagen representa esses interesses todos – e suas contradições – e sua obra procura passar a ideia de uma nação já constituída, não mais em construção como de fato ocorria. Assim, a edição de sua *história geral do Brasil* é o momento decisivo do surgimento da nação brasileira... no papel.**Fonte bibliográfica inválida especificada.**

A partir da observação de Pinsky é possível notar que a obra de Varnhagen era extremamente interessada em atender interesses políticos de uma elite latifundiária.

Varnhagen recorre a elementos da memória colonial para justificar uma nação brasileira como já constituída. Ao tratar sobre a invasão dos Holandeses na Bahia ele mostra com os bons índios aqueles que ajudaram o Brasil, ainda colônia, como patriotas e pertencentes a nação e os maus índios que aliaram aos holandeses como merecedores da morte.

Chegavam de reforço (aos Holandeses) trezentos soldados e duzentos índios, ao mando do tenente coronel Hiuderson que fora ferido no sitio da Bahia, e que depois de haver estado na mesma cidade de reféns em 1641, tinha sido mandado á conquista de Loanda, d'onde acabava de regressar. Logo no dia seguinte, saiu Ilinderson, á frente de quatrocentos soldados e cento e cincoenta índios, contra o quartel do Carmo, onde, como vimos, se achavam as forças vindas do Pará. Esse posto foi tomado sem grande dificuldade, sendo passados á espada todos os que o defendiam. O conceito de nacionalismo está intimamente ligado ao sentimento de pertencimento. No geral o nacionalismo é visto como ideia ou movimento de cunho político referente à disseminação de um espírito de unidade comum. **Fonte bibliográfica inválida especificada.**

Essa recordação do passado faz parte de uma estratégia para justificar uma nação que acabará de ser criada no papel, mas padecia de mazelas sociais aos quais foram silenciadas e deixadas de lado. Vê-se então o abuso dos usos da memória em detrimento do estabelecimento de uma história oficial.

O principal objetivo do nacionalismo é criar um sentimento de identidade entre os indivíduos de que convivem em uma mesma sociedade. Na Alemanha o movimento historicista foi caracterizado por ter como principal objetivo escrever a história do próprio país, na qual faria com que a sociedade partilhasse de um mesmo sentimento de pertencimento e origem. O certo é que:

Os intelectuais alemães trabalhavam, desde fins do século XVIII, para estabelecer as bases de uma cultura nacional calcada na unidade da língua. Recuperaram todo o tesouro de mitos e poesias transmitidos pela cultura popular até então menosprezada [...] (FONTANA, 2004, p. 221).

No Brasil não foi diferente, houve uma corrente teórica a qual teve como principal objetivo criar uma unidade nacional. Porém, é valido lembrar que pra cada fato, existem processos diferentes e até mesmo divergentes. Digo diferentes no sentido de os processos não serem iguais. Divergentes no sentido de serem contrários em ideais e desenvolvimento. O caso do Brasil é específico onde é possível notar que:

[...] ao contrário do que acontecera na França, Inglaterra ou mesmo nos Estados Unidos, havia o Estado, mas a Nação ainda não tinha se organizado. A especificidade da colonização portuguesa, a rala presença de imigração, de grupos familiares, a continuação do trabalho escravo, a ausência de comércio interno significativo são alguns fatores que retardam algo que se pudesse considerar uma nação no sentido moderno da palavra (PINSKY, 2002, p. 13).

O cenário no qual o Brasil se desenvolveu como Estado independente diz respeito à fragmentação da unidade persistente no país. O fato é que a história do Brasil quando contada deixa claro que foi constituída a partir de um movimento exclusivo de uma elite. É válido elencar que o Brasil possuía uma população extremamente heterogênea, composta por brancos descendentes de portugueses, negros descendentes dos escravos traficados de diferentes regiões do continente africano e os índios que já habitavam o Brasil antes mesmo da colonização.

A fragilidade dá constituição nacional brasileira é plausível quando lançamos um olhar a que forma ela foi constituída. A história do país é narrada a partir da chegada dos portugueses, o qual é retratada na maioria dos manuais didáticos como “O descobrimento do Brasil”. Esse termo é prejudicial à formação de uma unidade por excluírem tudo que os índios já tinham feito nos períodos anteriores e faz da história brasileira um modelo eurocêntrico, onde o único olhar lançado sobre o passado brasileiro é o mesmo deixado pelos portugueses.

Nesse sentido o primeiro ponto de exclusão do projeto de nação brasileiro foi o índio. Que culturalmente foram construídos estereótipos que estão arraigados até os dias atuais, as quais,

[...] não tem nenhuma comprovação etnográfica relativa às culturas indígenas, como a prática da antropofagia, a preguiça, a desorganização social, o primitivismo técnico e assim por diante. Estas concepções ficaram de tal ponto arraigadas, de tal maneira elas continuam sendo reproduzidas pelos manuais didáticos, que se torna difícil mostrar aos estudantes que são falácias, representações decorrentes de uma visão ideológica (PINSKY, 2002, p. 12).

A segunda exclusão é referente ao negro, escravizado no Brasil e expropriado de sua terra e o fim da escravidão foi um processo ao qual sabotaram novamente o negro. Como se não bastasse ter sido escravizado, passar por torturas e serem obrigados a se adaptarem com a cultura do país o mesmo se viu excluído mais uma vez com o fim do modo de produção escravocrata.

[...] No processo de passagem de mão-de-obra escrava para a livre, não se cogita transformar a característica da força de trabalho existente da força de trabalho existente (de escrava para livre), mas busca-se imigrantes brancos, europeus e cristãos que propiciem a ‘melhoria da raça’ (PINSKY, 2002, p. 15-16).

Sobre a questão do negro a exclusão acontece de forma mais intensa comparada aos índios. O fato de os índios evitarem uma aproximação cultura e social, os círculos de relações sociais acabam sendo mais estritos, por esse motivo houve menor intensidade no uso de ferramentas de exclusão visto que os mesmos por questões culturais não se interessam em estabelecer uma relação intensa com outros povos.

Os negros devido a sua deslocação cultural e territorial não tiveram escolhas a não serem se adaptarem a sociedade brasileira. No entanto, o fato é que os mesmos foram marginalizados e houve

uma elite intelectual a qual construíram teorias para excluir o negro. Digo construir, pois são teorias infundadas que denigrem o negro e a comparam com o branco como de “espécie” diferente.

Para os indivíduos que elaboram as teorias raciais, usadas para inferiorizar o negro pregavam uma pseudoideia de que a “[...] mestiçagem existente no Brasil não só descrita como adjetivada, constituindo uma pista para explicar o atraso ou uma possível inviabilidade da nação” (SCHWARCZ, 1993, p. 13)

Tendo em vista essa fragmentação comprovada pela história, falta analisar o modo em que a nação foi constituída no Brasil. O fato é que a independência do Brasil não foi um movimento organizado pela massa popular, o encabeçamento dessa causa se encontra na elite latifundiária brasileira que pretendia romper a dependência que tinha de Portugal. Por outro lado, é nítido que Portugal abriu mão do Brasil a partir do momento que passou a demandar uma alta despesa para a manutenção da soberania de Portugal sobre a colônia (PINSKY, 2002).

Desse modo, a independência ocorreu de modo questionável e sem um ideal ao qual nortearia os rumos do país, digo país, pois nesse momento havia uma formação estatal, porém ainda não havia uma nação constituída.

Segundo Jaime Pinsky, a constituição da nação ocorreu primeiro no papel, escrito por Francisco Adolfo Varnhagen, defendia uma tese ao qual afirmava a existência de uma unidade no país. Seu trabalho foi dedicado a usar fatos para construir um espírito de unidade (PINSKY, 2002). Veja o erro, não houve uma preocupação de se atentar aos problemas existentes. O fato de Varnhagen defender a tese que a nação já estava constituída deixava a margem qualquer assunto relacionado às exclusões sociais. Traçando um paralelo com a realidade atual possível observar que os mesmos excluídos por Varnhagen em seu projeto de nação continuam a viver em situação de marginalização semelhante. O fato é que ao ignorar a problemática da exclusão abriu-se margem para as discrepâncias sociais apresentadas no Brasil atualmente.

Considerações finais

A formação nacional brasileira é encabeçada de uma forma totalmente negligente, onde os reflexos são presentes na atualidade. Esses reflexos são percebidos nas mazelas sociais onde os dois povos excluídos do projeto nacional são os mais prejudicados. Em um primeiro ponto é latente a luta dos indígenas para manterem suas terras e desconstruir preconceitos criados sobre eles que ainda são reproduzidos como a aversão ao trabalho. O desconhecimento da cultura indígena e o silenciamento está presente desde o primeiro esforço em formar uma unidade nacional.

A forma a qual o projeto nacional foi escrito deixou de lados os problemas latentes acerca dos indígenas como a desapropriação das terras que originalmente pertencia a eles e que nos dias atuais são motivos de grandes e polêmicas discussões.

Em um segundo nível ainda mais prejudicado, os negros se encontram atualmente em sua grande maioria em situação de pobreza e com recorrentes casos de sofrimento de racismo. Pôde-se delegar que o racismo no Brasil ocorre de uma forma estrutura onde a discussão sobre fora negligenciada desde o princípio do surgimento da nação.

A unidade brasileira é falha pela política de silenciamento e negligência da tratativa das causas das mazelas que assolam a sociedade. Assim é possível perceber que as memórias foram usadas no projeto nacional para a afirmação de uma unidade onde o silenciamento serviu como principal ferramenta para deixar a margem a necessidade do atendimento às demandas das classes dominadas.

Referências

ANDERSON, Benedict R. O. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. 6^o. ed.

LACAPRA, Dominick. TRAUMATROPISMOS: Do Trauma ao Sublime Pela Via do Testemunho? In: FREDERICO, Fabiana D. S.; GOMES, Ivan L. **História e Trauma**: Linguagens e Usos do Passado. Vitória: Milfontes, 2020. Cap. I, p. 29-70.

NORA, Pierre. **Entre a Memória e a História**: A problemática dos lugares.

PINSKY, Jaime. **O Ensino de História e a Criação do Fato**. 14^a. ed.

POLLACK, Michael. Memória, Esquecimento e Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história e o esquecimento**.

SCHWARCZ, Lilia M. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930.

VARNHAGEN, Francisco A. D. **História Geral do Brasil**: antes da separação e sua independência de Portugal. 2^a. ed.

**“Você aqui jaz o necrotério dos vivos”:
a Necropolítica (re)apresentada por Eduardo Taddeo**

*Danillo Freire Pacheco*³⁵⁶

Introdução

O “direito” de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contradição que presidem sobre as vidas dos que estão “na minoria”.

Homi K. Bhabha, *O local da cultura*.

A construção histórico-estrutural, do que hoje denominamos América Latina, é marcado por desigualdades abissais, ainda presentes. É enraizada por um sistema econômico cada vez mais brutal e de demasiada exploração social, resultado do processo de acumulação do capital. Uma das marcas oriunda dessa exploração e ainda persistentes, é a violência e o racismo, os quais segregam nossa sociedade. Esse processo recebeu o nome de modernidade, o qual é impossível dissociar do racismo (QUIJANO, 2005).

Paul Gilroy descreve que “o sistema de escravidão racial e seu lugar no desenvolvimento do comércio global forneceram bases fortes para a análise da escravidão, da *plantation* e de outras modernidades coloniais” (2012: 11), esta característica corroborou para desumanização, subalternização, genocídio da população periférica, estes que são chamados por Eduardo Taddeo (2012) de “exército invisível”, que são os ambulantes, os carroceiros, os pedintes, os menores abandonados, etc. Estes que não gozam de direitos na realidade que se expressam a partir da periferia do poder, seja através da música, da literatura ou da arte, o indivíduo está a todo instante se reinventando, criando a própria poética e estética, os signos e símbolos, questionando o contexto sócio-histórico no qual estão inseridos, propondo novas histórias (BHABHA, 2013).

Nesse sentido, como movimento que dá vozes às minorias e (re)apresenta o cotidiano dos indivíduos periféricos, o *rap* se destaca como vertente expressiva da “cultura marginalizada”. Configurando como música de protesto e denúncia da violência que assola a periferia. Narrando a miséria, a criminalidade, a violência, o descaso do Estado e da polícia, a desumanização, a

³⁵⁶ Mestrando em História pelo PPGHIS/UEG. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8237562610255624>. E-mail: danillo.pacheco@aluno.ueg.br. Bolsista pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG). Orientador: Dr. Tiago de Jesus Vieira (UEG).

subalternização, as desigualdades social e econômica, a prostituição, a exploração dos indivíduos, a precarização da educação, o tráfico de drogas e armas, principalmente, o genocídio contra a juventude negra periférica. Estabelecendo um diálogo entre música e vida social.

No âmbito acadêmico, a relação entre História e Música tornou-se um tema presente nos programas de pós-graduação, “a música popular só a partir do final dos anos 70, sendo que o *boom* de pesquisas, no Brasil, ocorreu a partir do final dos anos 80” (NAPOLITANO, 2005: 7-8), no entanto, como a presente pesquisa objetiva analisar o *rap*, este passou a ter relevância e a ocupar as pesquisas a partir do final da década de 1990. Para tanto, o presente ensaio consiste na análise/interlocução das músicas “O Necrotério dos Vivos”, faixa-título do álbum *O Necrotério dos Vivos* (2020) do *rapper* paulista Carlos Eduardo Taddeo, Objetivamos a relação das músicas com os debates com pensadores pós-coloniais, como Achille Mbembe (2014; 2018) e Paul Gilroy (2012), no que tange temáticas sobre necropolítica, subalternização e violência e racismo.

Ex-vocalista e letrista do grupo Facção Central (1995-2006), Eduardo Taddeo segue carreira solo desde 2013, produziu dois discos, *A Fantástica Fábrica de Cadáver* (2014) e *O Necrotério dos Vivos* (2020); publicou em dois volumes a obra *A guerra não declarada na visão de um favelado* (2012; 2016). Eduardo, é conhecido como “Locutor do Inferno”, é parte viva da história do *rap* nacional. Em suas obras, impressiona a atualidade dos temas, a agressividade das narrativas, as contextualizações sociais e históricas, demonstrando a realidade em que vive e a conscientização política.

O *rap* é estética. Se consolidou em São Paulo na década de 1980, incorporando elementos do *funk*, tornando um símbolo de resistência da cultura negra, pobre e periférica (AZEVEDO, 2020). Ricardo Teperman, diz que a música, “além de carregar significados, [...] *produz* significados. E, entre os muitos gêneros que marcam nosso tempo, o rap se destaca como aquele que mais questiona seu lugar social” (2015: 9). Este gênero é abarcado por tensões temporais, acontecimentos sócio-histórico, construindo análise e interpretações do Brasil contemporâneo. Os *rappers* desnaturalizam as desigualdades sociais-culturais-econômicas, denunciam a violência Estatal e policial, constitui um discurso dissonante da ordem social hegemônica.

Através das narrativas de Eduardo Taddeo (2012; 2020), interessa-nos problematizar as experiências que são trabalhadas com a teoria pós-colonial, permitindo pensar o *rap* como “perspectivas epistemológicas das culturas das sociedades urbanas contemporâneas” (GOMES, 2019, p. 18), como música de protesto, denúncia e antirracismo. Através das músicas, propomos uma análise sob a óptica da necropolítica, do racismo e de uma narrativa como contracultura da modernidade, isto é, narrando a história a partir das experiências dos excluídos.

Nesse sentido, visamos analisar as crônicas narradas por Eduardo Taddeo (2020) em “O Necrotério dos Vivos” sob a perspectiva da necropolítica a partir de Achille Mbembe (2014; 2018),

expressam como as formas de colonização ainda estão presentes nos cotidianos das periferias e dos centros urbanos. Foram considerados os procedimentos metodológicos para utilização de músicas como fonte histórica de Marcos Napolitano (2005), destacando principalmente duas etapas: a) Mote (tema geral da canção), b) Identificação do “eu poético” e seus possíveis interlocutores (“quem” fala através da “letra” e “para quem” fala). Já para a relação entre música e teoria, utiliza-se a hermenêutica proposta por Jörn Rüsen (2010), a fim da interlocução e mudanças do espaço/tempo.

Por fim, a estrutura do ensaio se organiza em três partes. Na primeira, a introdução, objetiva-se apresentar um panorama da problemática e do *rap* como objeto de análise. Na segunda, dividido em dois tópicos: a) apresento brevemente a crítica pós-colonial de Achille Mbembe (2014; 2018) e a concepção de “democracia racial” de Clóvis Moura (2019), a fim de expressar a pertinência teórica destes conceitos com a realidade brasileira; b) a relação das músicas através de Mbembe, haja vista a política de eliminação do Estado. Na terceira, e última parte, tecemos breves considerações da narrativa de Eduardo Taddeo para compreensão do cotidiano brasileiro.

“Você aqui jaz no Necrotério dos vivos”: pós-colonialidade, necropolítica e democracia racial

Enquanto não pudermos impedir o genocídio, o racismo
[...] A pobreza extrema e a anulação social
Não passaremos de cadáveres que respiram
Meus pêssames para todos nós que vegetamos
No Necrotério dos Vivos
Eduardo Taddeo, *Estamos mortos*.

Pós-colonialidade, Necropolítica e Democracia Racial

Em *Sair da Grande Noite. Ensaio sobre a África descolonizada*, Achille Mbembe (2014), apresenta que a crítica pós-colonial se estrutura em três momentos centrais, destacando como ponto inaugural as lutas anticoloniais. Esta que surge pelo debate de classes, colonos e colonizados. O segundo momento, sucede na década de 1980, principalmente pela publicação da obra *Orientalismo* de Edward Said, o qual apresenta uma oposição à teoria marxista, apresentando uma alternativa para compreensão da modernidade, esclarecendo que o projeto colonial é um aparato de violência física e epistêmica. O terceiro momento, ao longo das décadas de 1980-1990, destaca-se os “estudos subalternos”, ou seja, a convergência do pensamento pós-colonial com as genealogias particulares, destacando Frantz Fanon, Paul Gilroy e W. E. B. Du Bois, os quais recupera e dá voz vencidos da descolonização: camponeses, mulheres, marginais (MBEMBE, 2014: 64-66). Mbembe afirma esta crítica,

É uma constelação intelectual cuja força e fraqueza provêm da sua própria eclosão. Resultado da circulação dos saberes entre diversos continentes e através de diversas tradições anti-imperialistas, é como um rio múltiplos afluentes (2014: 68).

Essa constelação apresenta dois pontos: a violência explícita (intelectual e física) entre os países colonizados e o ético europeu, e por outro lado, da humanidade por vir, a abolição das figuras coloniais. A descrição feita por Mbembe fornece luz para interpretação da realidade brasileira, principalmente na ação do Estado como agente da morte. Ao analisar a construção do Estado brasileiro, a exploração da mão de obra negra e indígena e o racismo, são rizomas que estão presentes hodiernamente. Apresenta-se de forma sintética os números que traduzem essa estrutura, a partir do *Atlas da Violência 2021*, coordenado por Daniel Cerqueira *et al.* (2021).³⁵⁷

O censo do IBGE (2016), aponta que a população negra dos brasileiros somava 54% (PRUDENTE, 2020). Em 2019, os negros representavam 77% das vítimas de homicídios, taxa de 29,2 por 100 mil habitantes. Já os não negros (amarelos, brancos e indígenas), a taxa é de 11,2 por 100 mil habitantes. A chance do negro ser assassinado é 2,6 vezes superior às pessoas não negras. Portanto, a violência letal contra as pessoas negras foi 162% maior que entre as não negras. Já as mulheres negras representam 66% do total de mulheres assinadas no Brasil, taxa de 4,1 por 100 mil habitantes, haja vista que as mulheres não negras somam 2,5. Por último os jovens de 15 a 29 anos, entre 2009 e 2019, foram 333.330 jovens vítimas da violência letal do Brasil, estes dados são extraídos do *Atlas da Violência 2021* (CERQUEIRA *et al.*, 2021).

A Rede de Observatório da Segurança (2020), evidencia a “dinâmica racista da letalidade policial”, com dados de 2019, baseado em cinco Estados: Bahia, Ceará, Pernambuco, Rio de Janeiro e São Paulo. Apontam que a Bahia “apresenta o maior percentual de negros mortos pela polícia e em números absolutos fica atrás apenas do Rio de Janeiro e São Paulo: 97% dos mortos em ações policiais são negros” (2021). Estes dados asseveram que a violência policial é racializada.

O cenário apresentado são dramas e experiências narrados pelos *rappers* em suas letras. A evidência da violência e do direcionamento da violência, caracteriza a necropolítica e o racismo de Estado. Onde os lugares periféricos existem uma “licença para matar”. Em “Democracia Racial de Sangue”, Eduardo Taddeo (2020a) assevera em seu refrão que o Brasil é “o país mais racista do mundo”, recuperando o contexto histórico da escravidão e do tráfico negreiro, evidencia a continuação que os indivíduos negros são violados e perseguidos.

³⁵⁷ O *Atlas da Violência 2021*, coordenado por Daniel Cerqueira, Helder Ferreira, Samira Bueno *et al.*, é um trabalho que busca retratar a violência no Brasil, a partir dos “dados do Sistema de Informações sobre Mortalidade (SIM) e do Sistema de Informação de Agravos de Notificação (Sinan) do Ministério da Saúde” (2021: 10). Estão envolvidos no trabalho o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP) e o Instituto Jones dos Santos Neves (IJSN).

Desse modo, destaca-se a definição de Achille Mbembe sobre necropoder, baseado no biopoder de Foucault, “funciona mediante a divisão entre as pessoas que devem viver e as que devem morrer. Operando com base em uma divisão entre os vivos e os mortos, tal poder se define em relação a um campo biológico – do qual toma o controle e no qual se inscreve” (MBEMBE, 2018: 17). Esta característica opera como instrumentalização da vida, mas também dos corpos. O deixar viver ou morrer, são os fundamentos que constituem a soberania.

Outro fator apontado por Mbembe (2018), é em relação ao “Estado de Exceção”, no qual o território se torna o campo de disputas, de terror, constituindo uma política da morte, onde opera a divisão feita por Frantz Fanon, entre a cidade do colonizado e do colonizador. De maneira análoga, Eduardo Taddeo, em *A guerra não declarada na visão de um favelado* (2012), descreve que teve:

[...] dificuldades para compreender o porquê das pessoas que tiveram aulas de boas maneiras praticar desumanidades de proporções bíblicas, devido à formação final do meu caráter num gueto ala Varsóvia chamado: Grajaú. O Grajaú é um bairro periférico paupérrimo da zona sul de São Paulo, que a exemplo de todos os seus iguais, foi originado a partir das políticas sociais discriminatórias, delineadas sob medida para os esquecidos. [...] O meu campo de concentração é o distrito mais populoso da cidade [São Paulo] (TADDEO, 2012: 17-18)

As partes em destaque demonstram as correlações entre a teoria de Mbembe (2018) e a realidade brasileira descrita por Eduardo Taddeo (2012). Este ainda diz que o Grajaú “ocupa atualmente o 4º lugar no ranking dos bairros mais violentos de São, ostentando uma média vergonha de 88,3 mortes violentas por vem mil habitantes” (2012: 18). Os dados apontados por Taddeo e o *Atlas da Violência*, são reflexos da política desenvolvida do Estado, constata a ineficácia segurança, a pobreza extrema, os subempregos, a criminalidade, chamado pelo *rapper* de “cinturões de pobreza”.

Aliado a essas mazelas, ainda tem o discurso de “Democracia Racial”, no qual o indivíduo negro não se sente pertencente a sua etnia, isto é, a ideologia da elite branca dominadora enraizou na sociedade brasileira fazendo que os não brancos criem outras realidades simbólicas. Clóvis Moura, em *Sociologia do Negro Brasileiro* (2019), afirma que essa democracia racial significa,

[...] mecanismo alienadores, a ideologia da elite dominadora introjetou em vastas camadas de não brancos os seus valores fundamentais. Significa, também, que a nossa realidade étnica, ao contrário do que se diz, não iguala pela miscigenação, mas, pelo contrário, diferencia, hierarquiza e inferioriza socialmente de tal maneira que esses não brancos procuram criar uma realidade simbólica onde se refugiam, tentando escapar da inferiorização que a sua cor expressa nesse tipo de sociedade. Nessa fuga simbólica, eles desejam compensar-se da discriminação social e racial de que são vítimas no processo de interação com as camadas brancas dominantes que projetaram uma sociedade democrática para eles, criando, por outro lado, uma ideologia escamoteadora capaz de encobrir as condições reais sob as quais contatos interétnicos se realizam no Brasil (MOURA, 2019: 92)

Esses mecanismos alienadores são bem narrados por Eduardo Taddeo na música “Democracia Racial de Sangue” (2020a), o qual descreve: “A pele escura tendo como remuneração / Metade do ganho do branco com os mesmos graus de instrução / Testemunho o ódio racial afetando crianças / Que mesmo negras, escolhem bonecas brancas”. Esta característica atesta como o racismo é enraizado na sociedade brasileira. Dessa maneira, explicita-se que a política de morte que se estruturou no processo de formação do Estado Brasileiro tem características como o fenótipo, o espaço geográfico e condições econômicas.

Necrotério dos Vivos: Política de eliminação

Eduardo Taddeo não apresenta nenhum eufemismo em suas narrativas, seja nas músicas ou nos livros. Quando era integrante do Facção Central, entre 1995 a 2006, na música “A minha voz está no ar”, do disco *Versos Sangrentos* (1999), narra que: “O meu assunto é favela, farinha, detença / *Sou locutor do inferno* até a morte / Facção é *uma gota de sangue em cada depoimento* / Infelizmente é rap violento” [Grifos do autor]. Estas características permanecem presentes em todas as obras, Facção Central e Eduardo, são os *raps* mais “indigestos”. Narram a realidade em que vivem, o descaso total do Estado, a violência policial, a prostituição, o tráfico de armas e drogas, a fome. N’A *guerra não declarada na visão de um favelado* (2014), Eduardo diz que:

[...] Nunca publiquei teses ou dissertações, porém, sou mais capacitado para escrever sobre a atmosfera agonizante abaixo da linha da pobreza, do que qualquer sociólogo playboy que estuda a crise humanitária nacional através de livros e computadores! Eu não assisti filmes, documentários ou matérias jornalísticas sobre a **Guerra Não Declarada** do Brasil, eu estou 24 horas diárias dentro de suas trincheiras” (TADDEO, 2012: 14) [Grifos do original].

Para o *rapper* estamos em uma eterna “guerra não declarada”, onde todas as mazelas acima assolam a todo instante os indivíduos da periferia. Nesse sentido, analisamos alguns trechos da faixa-título “O Necrotério dos Vivos” de Eduardo Taddeo (2020c), cuja a ideia central é a denúncia da violência institucionalizada, da necropolítica que marcam intelectualmente e fisicamente.

A Constituição Federal de 1988, destaca o Artigo 5º, assegurando: “I – todos são iguais perante a lei” e, “XLII – prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei” (BRASIL, 1988: 9). No entanto, essa assecuração é mais formal do que real. Notícias e mídias digitais estampam constantemente condutas que violam o presente artigo. Destacam recentemente os atos abusivos dos policiais, como a chacina de cinco jovens que foram metralhados com 111 tiros em 2015 (MARTÍN, 2016) ou o caso de João Pedro, de 14 anos, baleado em uma operação policial em 2020, ambos no Rio de Janeiro.

O *rap* urge como a “voz das minorias”, retratando a violência social que está arraigada no modo do sistema capitalista, nas contradições de classes, na criminalidade, no patriarcado, no machismo, em outras palavras, essa estrutura social que é a herança colonial. Sob a perspectiva Eduardo Taddeo (2020c), narra que:

Não teve vela no castiçal e crucifixo
mas desde o ventre materno tão te velando vivo
Quando se tem que sequestrar os filhos do gerente
Você existe biologicamente, mas não socialmente
Não passa de um escravo comprado
Com os direitos roubados pelo ministério do trabalho.

Eduardo Taddeo tece uma crítica ao atual sistema capitalista o qual corrói todas as esferas sociais. Mormente, se destaca que o indivíduo hodierno “vegeta no necrotério dos vivos”, enquanto não pudermos impedir o racismo, o genocídio, a alienação, o aprisionamento em massa e a anulação social, não passará de uma existência biológica (TADDEO, 2020b). Estes fatores violam o que é assegurado no Art. 5º. O *rapper* denuncia que:

Viver é ter a opção de não ser torturado
Pelo delegado pra sumir os homicídios do bairro
E pode criar uma sociedade onde os nossos ouvidos
Não ouça um comandante da Rota estuprar o Art. 5º
São iguais perante a lei um caralho!
Tem uma abordagem pra favela e outro pro bairro valorizado
No dia que fechar com algoz, tive morte encefálica
Odeio a casa grande, nasci na senzala (2020c).

No Art. 5º está assegurado que “III – ninguém será submetido a tortura nem a tratamento desumano ou degradante” (BRASIL, 1988: 9), no entanto, a realidade expressa ao contrário. A exemplo, ressalta o caso do jovem Gabriel mobilizado e sufocado pela Polícia Militar em Carapicuíba – SP, caso semelhante ao de George Floyd (LELLIS, 2020). Desse modo, demonstra que não existe igualdade e liberdade perante lei.

A narrativa de Eduardo Taddeo (2020c) e a relação com as notícias assevera as marcas da colonização ainda vivas. Estas são contínuas nos “cinturões da pobreza”. Onde a dialética de “vencedores” e “vencidos” está em constantes disputas. Essas operações apontam os instrumentos utilizados pelo racismo de Estado, desde a segregação sócio-econômica ao deixar viver e/ou morrer (MBEMBE, 2018). Como afirma Eduardo (2020c):

O pior é saber que a criança no chão da escola
Em breve vai tá liderando conflito lá fora
Vai ser vítima da polícia e do blogueiro
Que pede tratamento à pólvora pro povo brasileiro
[...]

Quando não se freiam os pelotões do terrorismo estatal
Quando não se vê que o ódio é a legítima defesa
Pra que o bebê não cumpra pena com a mãe presa.

Fica explícito a dialética dos “vencedores” e “vencidos” e a política de morte do Estado. Através da teoria de Mbembe (2014; 2018) percebemos a crítica que o Estado é mantenedor e reproduzidor das desigualdades e violência, constroem presídios para isolar a massa marginalizada, manifestando a guerra não declarada cotidianamente. Desse modo, refletir sobre a realidade através da teoria pós-colonial e do rap é (re)posicionar em um jogo de espelho, possibilitando uma reordenação das imagens para pensar teorias antirracista e anticolonial. Dessa forma, recuperando a tese “Atlântico Negro” de Paul Gilroy, diz que:

A contaminação líquida do mar envolveu tanto mistura quanto movimento. Dirigindo a atenção repetidamente às experiências de cruzamento e a outras histórias translocais, a ideia de Atlântico negro pode não só aprofundar nossa compreensão sobre o poder comercial e estatal e sua relação com o território e o espaço, mas também resume alguns dos árduos problemas conceituais que podem aprisionar ou enrijecer a própria ideia de cultura (GILROY, 2012: 15).

Portanto, a crítica pós-colonial rompe com esse ideário eurocêntrico, e tem por objetivo análise histórica da construção do capitalismo, sob a ótica da história das minorias, dos vencidos, dos excluídos, dos párias. O Atlântico foi esse ponto de fusão entre as culturas. O racismo, a violência, a dominação foram processos estruturados mediante essa fusão, os quais ainda são presentes.

Considerações Finais

O interior de um lar feito de compensados, é um verdadeiro observatório. Desse local estratégico, os telescópios além de captar os regimes individualizados e a ausência dos indivisíveis e universais parâmetros éticos, jurídicos e políticos, captam a existência de dois países distintos, coexistindo sob uma mesma bandeira.
Eduardo Taddeo, *A guerra não declarada na visão de um favelado*.

A necropolítica para Mbembe (2018: 5), é a decisão de “ditar quem pode viver e quem deve morrer. Por isso, matar ou deixar de viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais”. Este fator é análogo a narrativa de Eduardo Taddeo (2012; 2020), o espaço geográfico que é fundamental para o exercício do necropoder, é a periferia retratada pelo *rapper*. Local que se torna um laboratório de experiência. Desse ponto, existem dois Brasis, sistemas diferentes de tratamentos. No qual os indivíduos periféricos têm seus direitos violados cotidianamente, seja pela violência ou pela miséria.

Em “O Necrotério dos Vivos”, Eduardo expõe a hierarquia da escravidão, o mito da democracia racial, o Estado opressor, a criminalização, a violação aos direitos garantidos pela

Constituição Federal. Estas mazelas estão presentes na sociedade. Portanto, a relação que propomos analisar através do *rap* de Eduardo e a teoria da necropolítica de Mbembe, é como essas hierarquias são responsáveis pelo genocídio diário da população negra e pobre brasileira.

Referências

Fontes

CENTRAL, Facção. A minha voz está no ar. *In: Versos Sangrentos*. São Paulo: Discoll Box, 1999. 1 CD. Faixa 2 (4:56 min).

TADDEO, Eduardo. **A guerra não declarada na visão de um favelado**. Vol. 1. São Paulo: Carlos Eduardo Taddeo, 2012.

TADDEO, Eduardo. Democracia Racial de Sangue. *In: O Necrotério dos Vivos*. São Paulo: DJ Luiz Só Monstro, 2020a. 2 CD. Faixa 6 – 2 CD (4:41 min).

TADDEO, Eduardo. Estamos mortos. *In: O Necrotério dos Vivos*. São Paulo: DJ Luiz Só Monstro, 2020b. 2 CD. Faixa 1 – 1 CD (03:07 min).

TADDEO, Eduardo. O Necrotério dos Vivos. *In: O Necrotério dos Vivos*. São Paulo: DJ Luiz Só Monstro, 2020c. 2 CD. Faixa 2 – 1 CD (6:01 min).

Bibliografia

AZEVEDO, Amailton Magno. Estética Negra e Periférica: Filosofia, Arte e Cultura. *rth/*, Goiânia, v. 22, n. 2, p. 36–51, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/teoria/article/view/59887>. Acesso em: 18 abr. 2023.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BRASIL. [Constituição (1998)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. 51. ed. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2017.

CERQUEIRA, Daniel *et al.* Violência contra pessoas negras. *In: Atlas da Violência 2021*. São Paulo: FBSP, 2021. p. 49-57.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

GOMES, Matheus de Andrade. **“Os locutores do inferno”: representações de violências no rap do Facção Central (1995-2006)**. 2019. 91 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

MBEME, Achille. Abertura do mundo e ascensão em humanidade. *In: Sair da Grande Noite*. Ensaio sobre a África descolonizada. Portugal: Edições Peago, 2014. p. 49-77.

MOURA, Clóvis. Sincretismo, Assimilação, Acomodação, Aculturação e Luta de Classes. **Sociologia do Negro Brasileiro**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019. p. 59-88.

NAPOLITANO, Marcos. **História & Música** – história cultural da música popular. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. Dossiê América Latina. **Estudos Avançados**, n. 19 (55), p. 9-31, 2005.

RÜSEN, Jörn. **Reconstrução do passado**. Teoria da História II: os princípios da pesquisa histórica. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010.

TEPERMAN, Ricardo. **Se liga no som**: as transformações do rap no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

Páginas eletrônicas

DADOS inéditos comprovam que negros são o alvo da letalidade policial nos cinco estados monitorados pela Rede de Observatórios. **Rede de Observatórios da Segurança**, 9 dez. 2020. Disponível em: <http://observatorioseguranca.com.br/cor-da-violencia-negros-sao-o-alvo-da-letalidade-policial/>. Acesso em: 10 mai. 2013.

LELLIS, Leonardo. Jovem sufocado por PM poderia ser repetição do caso George Floyd. **CNN Brasil**, 22 jun. 2020. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/jovem-sufocado-por-pm-poderia-ser-repeticao-do-caso-george-floyd-diz-ouvidor/>. Acesso em: 10 mai. 2023.

MARTÍN, María. O eco dos 111 tiros de Costa Barros. **El País**, 25 dez. 2016. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2016/11/28/politica/1480370686_545342.html. Acesso em: 10 mai. 2023.

PRUDENTE, Eunice. Dados do IBGE mostram que 54% da população brasileira é negra. **Jornal da USP**, 31 jul. 2020. Disponível em: <https://jornal.usp.br/radio-usp/dados-do-ibge-mostram-que-54-da-populacao-brasileira-e-negra/>. Acesso em: 10 mai. 2023.



**III FÓRUM GOIANO DA PÓS-GRADUAÇÃO EM
HISTÓRIA**

**XVI SEMINÁRIO DE PESQUISA DA PÓS-GRADUAÇÃO
EM HISTÓRIA UFG/ PUC GOIÁS**

ANAI S

