Revista mosaico

ISSN - 2176-8943



23

V.15 | 2023

Expediente

Volume 15 – Número 23 – Ano 2023

TRADIÇÕES POPULARES NOS “BRASIS”

Mosaico é a revista discente do Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais (PPHPBC) da Escola Superior de Ciências Sociais da Fundação Getúlio Vargas (FGV CPDOC) que tem como objetivo divulgar artigos e outras produções voltadas para as áreas de Ciências Humanas e Sociais.

Editoras-chefes

Aline Cristina Gomes Ramos

Ollivia Maria Gonçalves

Editor-secretário

Vitor Hugo Haidar da Silva

Conselho Editorial

Alexandre Botelho José, André Cesari Batista de Lima, Letícia Marcolan, Ludmila Neves Müller, Marcelle Lopes de Souza, Nathália Ronchete Borges, Rachel Pereira Neves e Talita Ribeiro da Silva

Professor Conselheiro

Bernardo Borges Buarque de Hollanda

Conselho Consultivo

Alexandre Moreli (IRI-USP, São Paulo, Brasil), Américo Freire (FGV CPDOC, Rio de Janeiro, Brasil), Ana Maria Colling (UFGD, Dourados, Brasil), Ângela de Castro Gomes (UNIRIO e FGV CPDOC, Rio de Janeiro, Brasil), Bernardo

Borges Buarque de Hollanda (FGV CPDOC, Rio de Janeiro, Brasil), Celso Castro (FGV CPDOC, Rio de Janeiro, Brasil), Giselle Martins Venâncio, UFF, Niterói, Brasil), Jairo Nicolau (FGV CPDOC, Rio de Janeiro, Brasil), Jimmy Medeiros (FGV CPDOC, Rio de Janeiro, Brasil), João Marcelo Ehlert Maia (FGV CPDOC, Rio de Janeiro, Brasil), Juniele Rabêlo, (UFF, Niterói, Brasil), Marco Aurélio Vannucchi (FGV CPDOC, Rio de Janeiro, Brasil), Maria Celeste Simões Marques (UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil), Maria Celina Soares D Araújo (PUC-RIO, Rio de Janeiro, Brasil), Martha Campos Abreu (UFF, Niterói, Brasil), Martina Spohr (FGV CPDOC, Rio de Janeiro, Brasil), Miriam Hermeto (UFMG, Belo Horizonte, Brasil), Pablo Antônio Iglesias Magalhães (UFOB, Barreiras Brasil), Paulo Fontes (UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil), Sérgio Praça (FGV CPDOC, São Paulo, Brasil), Viktor Chagas (UFF, Niterói, Brasil), Vivian Fonseca (FGV CPDOC, Rio de Janeiro, Brasil).

Pareceristas desta edição

Adir da Luz Almeida (UERJ, Rio de Janeiro, Brasil), Alfons Heinrich Altmicks (UCSAL, Salvador, Brasil), Aline Montenegro Magalhães (USP, São Paulo, Brasil), Amanda Alves Migliora (UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil), Américo Oscar Guichard Freire (FGV/CPDOC, Rio de Janeiro, Brasil), Ana Lúcia de Abreu Gomes (UNB, Brasília, Brasil), Antônio Maurício Dias da Costa (UFPA, Belém, Brasil), Antônio Oliveira Passos (UFBA, Salvador, Brasil), Beatriz Helena Furlanetto (UNESPAR, Curitiba, Brasil), Bernardo Borges Buarque de Hollanda (FGV/CPDOC, Rio de Janeiro, Brasil), Bianca Dorothéa Batista (EAMES, Vila Velha, Brasil), Bruno Viveiros Martins (ESTÁCIO, Belo Horizonte, Brasil), Carla Ladeira Pimentel Águas (UNICAMP, Campinas, Brasil), Carolina Dias Laranjeira (UFPB, João Pessoa, Brasil), Carolina Pazos Pereira (UFF, Niterói, Brasil), Cilaine Alves Cunha (USP, São Paulo, Brasil), Clarissa Alexandra Guajardo Semensato (UECE, Ceará, Brasil), Cristhian Teófilo da Silva (UNB, Brasília, Brasil), Dênio Mágno da Cunha (UNISO, Sorocaba, Brasil), Diego Antônio Galeano (PUCRio, Rio de Janeiro, Brasil), Diego da Costa Vitorino (UFRPE, Recife, Brasil), Diogo de Morais Silva (USP, São Paulo, Brasil), Divino Marcos de Sena (UFMS, Campo Grande, Brasil), Edinaldo Araújo Mota Junior (UFBA,

Salvador, Brasil), Eduardo Rizzatti Salomão (ESG, Rio de Janeiro, Brasil), Edson Silva (UFPE, Recife, Brasil), Elis Nazar Nunes Siqueira (UNICAMP, Campinas, Brasil), Éliton Perpetuo Rosa Pereira (IFG, Goiânia, Brasil), Emília Ferreira (UNL, Lisboa, Portugal), Erica Simone Almeida Resende (ESG, Rio de Janeiro, Brasil), Fábio Daniel da Silva Reis (UERJ, Rio de Janeiro, Brasil), Fábio Lanza (UEL, Londrina, Brasil), Felipe Araújo Xavier (UFJF, Juiz de Fora, Brasil), Felipe Santos Magalhães (UFRRJ, Seropédica, Brasil), Felipe Tavares Paes Lopes (UNICAMP, Campinas, Brasil), Filipe Fernandes Ribeiro Mostaro (UERJ, Rio de Janeiro, Brasil), Fernando Cesar Sossai (UNIVILLE, Joinville, Brasil), Flávio Rodrigo Freire Ferreira (IFRN, Canguaretama, Brasil), Francimário Vito dos Santos (IPHAN, Natal, Brasil), Francisco Luiz Corsi (UNESP, São Paulo, Brasil), Francisco Oiticica (UFAL, Maceió, Brasil), Frank Andrew Davies (UERJ, Rio de Janeiro, Brasil), Gilca Flores de Medeiros (UFES, Vitória, Brasil), Giovanni Cirino (UEL, Londrina, Brasil), Gizele Zanotto (UPF, Passo Fundo, Brasil), Gustavo Andrada Bandeira (UFRGS, Porto Alegre, Brasil), Helena Azevedo Paulo de Almeida (UFOP, Ouro Preto, Brasil), Ilanil Coelho (UNIVILLE, Joinville, Brasil), Inaldo Firmino Soares (UFRPE, Recife, Brasil), Indaia Dias Lopes (UPF, Passo Fundo, Brasil), Iraildes Caldas Torres (UFAM, Manaus, Brasil), Irlan Simões da Cruz Santos (UERJ, Rio de Janeiro, Brasil), Jamerson Kemps Moura (UFPE, Recife, Brasil), Joana A. Fernandes Silva (UFG, Goiânia, Brasil), Joana Miller, (UFF, Niterói, Brasil), João Paulo Ferreira dos Santos (UNB, Brasília, Brasil), Jorcemara Matos Cardoso (Friedrich-Schiller-Universität, Jena, Alemanha), José Guilherme dos Santos Fernandes (UFPA, Belém, Brasil), José Maria da Silva (UNB, Brasília, Brasil), Juliana Marques (FGV/CPDOC, Rio de Janeiro, Brasil), Junot de Oliveira Maia (UFMG, Belo Horizonte, Brasil), Lara Jogaib Nunes (UNIRIO, Rio de Janeiro, Brasil), Leonardo Davino de Oliveira (UERJ, Rio de Janeiro, Brasil), Leonardo Nascimento Bourguignon (SEDU-ES, Vitória, Brasil), Lucas Rocha Salgado (UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil), Luciana Ferreira Moura Mendonça (UFPE, Recife, Brasil), Luciene Jung de Campos (UCS, Caxias do Sul, Brasil), Marcelo Rodrigues Conceição (UNIFAL, Alfenas, Brasil), Marcelo Rodrigues Jardim (UEL, Londrina, Brasil), Márcia Rios da Silva (UNEB, Salvador, Brasil), Marcos

Câmara de Castro (USP, São Paulo, Brasil), Maria Cristina Caponero (USP, São Paulo, Brasil), Maria Gislene Carvalho Fonseca (UFOP, Ouro Preto, Brasil), Maria Idelma Vieira D'Abadia (UEG, Anápolis, Brasil), Maria Laura Wey Märtz (PUCSP, São Paulo, Brasil), Maria Lívia de Sá Roriz (UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil), Maria Lucia Indjaian Gomes da Cruz (PUCSP, São Paulo, Brasil), Maria Regina Emery Quites (UFMG, Belo Horizonte, Brasil), Marisa Alice Singulano Alves (UFOP, Ouro Preto, Brasil), Marta Maria Valeriano (UFG, Goiânia, Brasil), Mateus Roque da Silva (UNICAMP, Campinas, Brasil), Michel Justamand (UFAM/UNIFESP, Manaus, Brasil), Milene Gomes Ferreira Mostaro (UFJF, Juiz de Fora, Brasil), Nicolas Theodoridis (PMT, Teresópolis, Brasil), Nilson Almino de Freitas (UVA, Sobral, Brasil), Pablo Antonio Iglesias Magalhães (UFOB, Barreiras, Brasil), Patrícia Thomé Junqueira Schettino (UFOP, Ouro Preto, Brasil), Paulo Fernando Diel (UTFP, Curitiba, Brasil), Paulo Roberto Marques Segundo (UFSM, Santa Maria, Brasil), Pedro Mülbersted Pereira (IEE, Florianópolis, Brasil), Pedro Sismonard (UNIT-AL, Maceió, Brasil), Rachel Gomes de Lima (UCAM, Rio de Janeiro, Brasil), Rafael Andrade (UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil), Rafael Marin da Silva Garcia (SME, Alfenas, Brasil), Rafael Nascimento Gomes (UNB, Brasília, Brasil), Renata Valente (UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil), René Ernaini Gertz (PUCRS, Porto Alegre, Brasil), Ribamar Oliveira (UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil), Rita Lourdes Michelin (Atuaserra, Bento Gonçalves, Brasil), Rivaldo Capistrano de Souza Junior (UFES, Vitória, Brasil), Rômulo Bulgarelli Labronici (UFF, Niterói, Brasil), Rosana da Camara Teixeira (UFF, Niterói, Brasil), Rosangela Maria de Nazaré Barbosa e Silva (UFPA, Belém, Brasil), Roseli de Oliveira Machado (UNICENTRO, Guarapuava, Brasil), Rosemeri Maria da Conceição (UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil), Silvana Vieira de Sousa (UFCG, Campina Grande, Brasil), Simone Gibran Nogueira (Psicologia & Africanidades, Campinas, Brasil), Simone Rodrigues Amorim (ULisboa, Lisboa, Portugal), Soraia Sales Dornelles (UFMA, São Luiz, Brasil), Stephen Bocskay (SUNY, New York, United States of America), Suely de Oliveira Figueirêdo Puppi (UNIFIL, Londrina, Brasil), Tainah dos Santos Pereira (UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil), Tatiane Almeida Ferreira (FTC, Feira de Santana, Brasil),

Tatiana Colasante (UFMA, São Luiz, Brasil), Tchenna Fernandes Maso (UFPR, Curitiba, Brasil), Thiago Leandro Vieira Cavalcante (UFGD, Dourados, Brasil), Thomas Toledo Stella (USP, São Paulo, Brasil), Vanessa Soares de Castro (IRFS, Canoas, Brasil), Vitória Gomes Almeida (UFCA, Juazeiro do Norte, Brasil), Viviane Gonçalves Freitas (UFMG, Belo Horizonte, Brasil), Weber Lopes Góes (UNIFAI, São Paulo, Brasil), William Almeida de Carvalho (Université de Paris I - Pantheón Sorbonne, Paris, França), Willian Robson Soares Lucindo (SMESP, Osasco, Brasil) .

Revista mosaico

Sumário

APRESENTAÇÃO 10
CONSELHO EDITORIAL DA REVISTA MOSAICO

DOSSIÊ

O ZÉ PEREIRA NO CARNAVAL CARIOCA E O SEU MITO FUNDADOR 16
VITOR PADILHA MATTOS

(RE)INVENTANDO O POPULAR: UMA ETNOGRAFIA SOBRE OS COCOS URBANOS NA CIDADE DE FORTALEZA 43
RICARDO CÉSAR CARVALHO NASCIMENTO
JOEL OLIVEIRA DE ARAÚJO

JONGO, CULTURA E RESISTÊNCIA NEGRA NO BRASIL 69
NAYARA FERREIRA LACERDA

FESTIVIDADE DO SILÊNCIO: AS NARRATIVAS DOS FOLIÕES DE SÃO BENEDITO DE BRAGANÇA NA PANDEMIA 98
ADISON C. SANTOS FERREIRA
VÂNIA MARIA TORRES COSTA

OS CICLOS RITUAIS E ROTAS DO BEIJU NA SEMANA SANTA EM ARAÍ, NA AMAZÔNIA ATLÂNTICA 120
MIGUEL DE NAZARÉ BRITO PICANÇO

A PATRIMONIALIZAÇÃO DA FESTA EM LOUVOR À NOSSA SENHORA DA GUIA EM FIRMINÓPOLIS/ GO 147
WLLISSES CAVALCANTE SANTOS
MARIA DAILZA DA CONCEIÇÃO FAGUNDES

A DEFASAGEM NO ESTUDO DO PATRIMÔNIO CULTURAL: O CASO DA IGREJA DE SÃO PEDRO DOS PESCADORES 172
JOÃO LUCAS VIEIRA NOGUEIRA
THAÍS OLIVEIRA PONTE

BRUXAS, CURANDEIRAS E BENZEDEIRAS: EXISTÊNCIAS E RESISTÊNCIAS 201
RAFAELA WERNECK ARENARI MARTINS
ADRIELY DE OLIVEIRA CLARINDO
MAURO MACEDO CAMPOS

ALGUMAS VOZES ANCIÃS DA ALDEIA SEVERINO TEFÉ/AM: CONTAÇÃO DE HISTÓRIAS E IDENTIDADE ÉTNICA 226
POLIANA DE ALMEIDA BRUNO
CRISTIANE DA SILVEIRA

TRADIÇÃO E ORALIDADE: OS CONTOS POPULARES COMO MARCA DA IDENTIDADE DO CARIRI/ CE 252
RODRIGO GONÇALVES DUARTE
LEONARDO FELIPE GONÇALVES DUARTE

DO SERTÃO NORDESTINO PARA A SALA DE AULA: HISTÓRIAS DE ANIMAIS CONTADAS PELO CORDEL 282
RENATA JUNQUEIRA DE SOUZA
NAELZA DE ARAÚJO WANDERLEY

COMIDA, RELIGIÃO E OUTRAS HISTÓRIAS EM *DONA FLOR E SEUS DOIS MARIDOS*, DE JORGE AMADO 305
ANNA CAROLINA DEODATO

BRASIL EM TRÂNSITO: DEBATENDO A CANÇÃO BRASILEIRA ATRAVÉS DE *TRANSA*, DE CAETANO VELOSO 327
ELZIMAR FERNANDA NUNES RIBEIRO

A EXPOSIÇÃO *MEMÓRIA DAS CATARATAS* E A PRODUÇÃO DE MEMÓRIAS NO PARQUE NACIONAL DO IGUAÇU 354
ISABELA SORAIA BACKX SANABRIA

O COTIDIANO NA COLÔNIA ALEMÃ DE JUIZ DE FORA/MG: MEMÓRIAS DOS DESCENDENTES DOS IMIGRANTES 382
RITA DE CÁSSIA LARA COUTO

UM PATRIMÔNIO DECOLONIAL É POSSÍVEL? UM ESTUDO SOBRE A CIDADE DE GRAVATAÍ/RS 406
HELENA THOMASSIM MEDEIROS
DANIEL MAURÍCIO VIANA DE SOUZA
DIEGO LEMOS RIBEIRO

CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS DA CULTURA GAÚCHA EM UMA CIDADE NO INTERIOR DO PARANÁ 430
TATIANE PERUCELLI
MIGUEL ARCHANJO DE FREITAS JUNIOR
FERNANDO RENATO CAVICHIOLLI

ENTREVISTA

ENTREVISTA DE MESTRE KARABAYARA 461
VITOR HUGO HAIDAR DA SILVA
ALINE CRISTINA GOMES RAMOS

PRODUÇÃO ARTÍSTICA VISUAL

AY – DÍPTICO NACIONAL 488
GIULIA DOS SANTOS ARAÚJO

ARTIGO LIVRE

AS LEGISLAÇÕES ECLESIÁSTICAS E O BATISMO DOS CATIVOS DE ITAPEMIRIM/ES ... 500
LARYSSA DA SILVA MACHADO

PRÁTICA DE EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA EM UMA ESCOLA PÚBLICA DE SÃO PAULO 524
VAGNER MATIAS DA SILVA

Revista Mosaico – Volume 15 – Nº 23 – Ano 2023
ISSN (versão online): 2176-8943

ANCESTRALIDADE E PRODUÇÃO DE CONHECIMENTOS AFRO-BRASILEIROS, NO CEJAP, DE GONGOGI/BA 551
EUDES BATISTA SIQUEIRA
CARLOS ALBERTO MACHADO NORONHA
MARISE DE SANTANA

CATEGORIAS DE ANÁLISE E ESPAÇO DA MULHER NEGRA 576
CYNTIA BARBOSA OLIVEIRA

***ETHÉ* DE COMANDOS FEMININOS DE TORCIDAS ORGANIZADAS COM BASE EM IMAGENS DE FACEBOOK 597**
THIAGO MADUREIRA ALVARENGA

A MÍDIA INTERNACIONAL NAS COPAS DA FIFA: ANÁLISE DA ÁFRICA DO SUL, BRASIL, RÚSSIA E CATAR..... 626
MARCO BETTINE

LUÍS SIMÕES LOPES: UM INFORMANTE DE GETÚLIO VARGAS NA EUROPA 653
FILIPE QUEIROZ DE CAMPOS

PARA ALÉM DA HOMOSSOCIABILIDADE: A ESCRITA HOMOERÓTICO-SUBVERSIVA DE MICHEL GALL 676
ROBERTO MUNIZ DIAS
MARGARETH TORRES DE ALENCAR COSTA
SEBASTIÃO ALVES TEIXEIRA LOPES

REVISÃO TEÓRICA SOBRE O PROCESSO DE INDEPENDÊNCIA DO BRASIL E A INFLUÊNCIA MAÇÔNICA 697
ANA MÁRCIA CALDEIRA NILSON

META-ANÁLISE DA AVALIAÇÃO DO IPEA SOBRE EFEITOS DA FILOSOFIA E SOCIOLOGIA NO ENSINO MÉDIO..... 717
RODRIGO CALDEIRA DE ALVARENGA LAMES BORGES

NOTA DE PESQUISA

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE AS CUDINAS, TRAVESTILIDADES INDÍGENAS MBAYÁ-GUAICURU 745
DANDRIEL HENRIQUE DA SILVA BORGES

EDUCAÇÃO DO CAMPO NA RDS DO TUPÉ: IMPLEMENTAÇÃO DAS POLÍTICAS PÚBLICAS EDUCACIONAIS 758
RIULMA VENTURA MULLER
CAMILA FERREIRA DA SILVA

RESENHA

REVISITANDO A OBRA *O SEGREDO DAS SENHORAS AMERICANAS* 773
EDINEI PEREIRA DA SILVA

Apresentação

Como preâmbulo desta seção, o Conselho Editorial da presente edição salienta a honra de participar deste momento da Revista Mosaico, elevada à classificação Qualis-CAPES A3 na última avaliação, no final do ano de 2022. Destacamos a confiança depositada por autores e pareceristas neste projeto e conscientes de que usufruímos dos resultados obtidos graças ao empenho de grupos de editores anteriores, atuantes desde 2009, agradecemos a todos que se dedicaram em fomentar este legado e esperamos representá-los a contento.

A Revista Mosaico dedica esta edição às Tradições Populares dos vários "Brasis", suas impressões e representações, propondo uma reflexão especial e repleta de significado. Após uma sequência de edições que buscam elucidar/ denunciar problemas enfrentados na realidade brasileira, o Conselho Editorial opta por um Dossiê Temático que valoriza o processo de construção sócio-histórica-cultural, sem desconsiderar suas descontinuidades e contradições, com o intuito de apresentar a diversidade da cultura brasileira, os muitos Brasis, encontrados em uma identidade fluida, que se une e se distingue a partir de festas, culinária, saberes, rezas, músicas, sotaques, medicinas, ritmos e cores. Adentro das Tradições Populares dos “Brasis”, o periódico apresenta uma abordagem que tenta expor a influência dos vários povos e etnias que formam a brasilidade e seus meandros.

Colocar em perspectiva a ideia das Tradições dos “Brasis” em suas várias facetas é substantivo para traduzir o nosso país e a nossa gente. Nesse contexto, são relevantes as obras que traduzem o Brasil com suas virtudes e contradições que se entreolham. Por isso, as discussões propostas envolvem a formação dos múltiplos vieses dos nossos traços identitários, buscando assinalar a ampliação do debate sobre os variados espaços de representações populares, como experimento matriz de identificação, de resistência e até subversão.

A grandeza e a pluralidade do Brasil vão muito além da extensão do seu território e da trivial máxima “Oiapoque ao Chuí”, envolvendo a sua pluralidade e seus mais férteis diálogos multidisciplinares. Assim, estudos voltados a observar

as práticas socioculturais estão contemplados nessa proposta, contribuindo com o fomento do diálogo com diferentes produtores de saberes nos seus respectivos campos de atuação.

Deste modo, apresentamos na sequência artigos e pesquisas acadêmicas que demonstram parte da miríade e da riqueza das tradições. O Dossiê é iniciado com o texto de Vitor Padilha Mattos sobre o mito fundador do Carnaval Carioca, enfocando a figura do Zé Pereira e sua trajetória durante seis décadas (1850-1910), além da tentativa de alguns cronistas de “tradicionalizar” o folguedo.

Continuando sobre manifestações que se apropriam do espaço público, Ricardo César Carvalho Nascimento e Joel Oliveira de Araújo trazem os Cocos Urbanos do município de Fortaleza, uma mescla de dança, música e performance popular do nordeste brasileiro, que tem se destacado por sua inserção no mercado da cultura nos grandes centros urbanos.

Para o sudeste, Nayara Ferreira Lacerda descreve o Jongo, patrimônio imaterial registrado em 2005, uma referência cultural afro-brasileira que desde o século XIX desempenha um papel de resistência negra, consolidado como importante canal de articulação das comunidades jongueiras e de remanescentes de quilombos na luta por direitos socioculturais.

Adison Cesar Sousa dos Santos e Vânia Maria Torres Costa caracterizam, por sua vez, o ritual de devoção popular ao São Benedito de Bragança, um santo negro na Amazônia Brasileira, a partir do relato de grupos que efetivam a prática da esmolação, cortejo prejudicado durante a pandemia de Covid-19.

Igualmente na Amazônia e vinculada à Semana Santa, Miguel de Nazaré Brito Picanço descreve os movimentos operados nos ciclos rituais, nas rotas e trajetórias da mandioca e suas implicações na vida coletiva dos católicos durante a festa da Páscoa em Araí, onde a raiz é convertida em um bolo sagrado (beiju), produzido, trocado, retribuído e coletivizado pelos e entre os católicos daquele lugar.

Ainda dentro das vivências da religião católica refletidas nas experiências culturais e sociais, têm-se as tentativas de patrimonialização da Festa em Louvor

à Nossa Senhora da Guia, em Firminópolis, e da Igreja de São Pedro dos Pescadores, em Fortaleza. Wllisses Cavalcante Santos e Maria Dailza da Conceição Fagundes são os autores do primeiro trabalho, e procuram observar as relações entre memória, identidade e bens culturais, valendo-se da ideia de que o patrimônio cultural deve ter significado para a comunidade na qual está presente. Seguindo raciocínio semelhante, João Lucas Vieira Nogueira e Thais Oliveira Ponte utilizam a arquitetura como forma possível de construção de redes culturais e de saberes, relacionando questões econômicas, políticas e sociais na interlocução de um tombamento.

Já em transição entre os costumes conectados com o sagrado e os fazeres, as rezadeiras e as curandeiras são elencadas na busca de evidenciar processos de colonização entrelaçados às tentativas de apagamento político dos conhecimentos tradicionais femininos. Rafaela Werneck Arenari Martins, Adriely de Oliveira Clarindo e Mauro Macedo Campos escrevem sobre a "caça às bruxas", que visa o extermínio epistemológico desses saberes, ao passo que desvaloriza e demoniza corpos e subjetividades.

Concomitantemente, todavia de maneira mais harmoniosa, Poliana de Almeida Bruno e Cristiane da Silveira relatam a ciência transmitida pelas vozes anciãs de uma aldeia indígena, inclusive para cura e parto, demonstrando a importância da transmissão de experiências e códigos de conduta/ bem viver, a partir da contação de histórias durante os momentos de trabalho e descanso.

A oralidade e a literatura são temas também de outros três artigos, de Rodrigo Gonçalves Duarte e Leonardo Felipe Gonçalves Duarte, Renata Junqueira de Souza e Naelza de Araújo Wanderley, e Anna Carolina Deodato da Silva, com análises de contos, cordéis e narrativas que tratam o cotidiano brasileiro, sobretudo da Região Nordeste.

Enquanto abordagem mais específica sobre a língua portuguesa, algo que representa o país como nação, a dualidade entre o nacional e o internacional é, em certa medida, objeto do trabalho de Elzimar Fernanda Nunes Ribeiro, visto criticamente por intermédio da música brasileira, sobretudo o LP Transa de Caetano Veloso e a Tropicália.

Os quatro últimos artigos refletem pontos de regionalismos, de influência

de migrações e de desenvolvimento dos locais, inclusive por meio das interações socioambientais. Isabela Soraia Backx Sanabria trabalha identidades culturais, memórias e discursos, a partir de uma exposição realizada no Parque Nacional do Iguaçu. A exposição Memória das Cataratas apresenta uma operatividade simbólica, com recursos que distinguem e aproximam as diversas comunidades locais, que se relacionam entre si, no oeste do Paraná. Já Rita de Cássia Lara Couto resgata memórias familiares de descendentes dos imigrantes alemães e tiroleses, revelando nuances de legados imateriais em Juiz de Fora. Helena Thomassim Medeiros, Daniel Maurício Viana de Souza e Diego Lemos Ribeiro analisam a cidade de Gravataí, localizada na região metropolitana de Porto Alegre, e interrogam a possibilidade de um patrimônio decolonial dentro do contexto brasileiro, valorizando bens materiais e tradições de origens diversas e não apenas de heranças europeias. Por fim, Tatiane Perucelli, Miguel Archanjo de Freitas Junior e Fernando Renato Cavichiolli fecham os artigos da seção temática com a explanação acerca da identidade cultural gaúcha e a formação/ manutenção desta fora do Rio Grande do Sul.

O Dossiê é contemplado com uma entrevista de Raimundo Medeiros de Carvalho Filho (Mestre Karabayara) concedida aos integrantes do Conselho Editorial, Aline Cristina Gomes Ramos e Vitor Hugo Haidar da Silva. Mestre Karabayara é sacerdote umbandista há trinta e dois anos, gerenciando a Tenda de Umbanda Estrela Matutina, localizada em Campinas, São Paulo. Em depoimento, no qual recupera parte de sua experiência e trajetória dentro da Umbanda Iniciática, suas falas se concentram em transmitir “amor e sabedoria”, sendo uma leitura descontraída e leve que favorece esclarecimentos sérios, trazendo-os de forma lúdica e crítica para dentro do meio acadêmico, em um período de tanta intolerância religiosa.

Finalizamos com uma proposta iniciada nesta edição, as produções artísticas visuais, ou seja, reproduções de pinturas, fotografias, gravuras, desenhos, colagens, charges, dentre outras obras autorais, com alinhamento à temática do Dossiê. Assim, destaca-se o trabalho de Giulia Araújo, com uma obra que provoca uma reflexão decolonial sobre o uso da matéria-prima, miscigenação, bem como o próprio tempo, além de elementos que representam o

Brasil historicamente.

Para edição Nº23, recebemos, até o encerramento da chamada em fevereiro, 73 trabalhos e contamos com a colaboração de 123 pareceristas, doutores e doutorandos vinculados a diversas instituições acadêmicas de todas as regiões deste país, somado a: Alemanha, Estados Unidos e Portugal. Em consequência, além dos textos relacionados com o Dossiê, oportunizamos a leitura de artigos livres, notas de pesquisas e uma resenha, representativos de diversas áreas das humanidades.

Desejamos a todos uma boa leitura.

Conselho Editorial da Revista Mosaico

Dossiê



O Zé Pereira no Carnaval carioca e o seu mito fundador

Revista mosaico

Vitor Padilha Mattos[1]
https://orcid.org/0000-0002-8508-5976

Zé Pereira in the Carioca Carnival and his founding myth

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88868

Resumo

Surgido na folia carioca em data incerta, por volta da metade do século XIX, o Zé Pereira quando aparece na imprensa já é considerado como algo tradicional e característico deste Carnaval. Seu introdutor teria sido o sapateiro português José Nogueira de Azevedo Paredes. O propósito do artigo é dissertar sobre a trajetória do Zé Pereira durante as seis décadas (1850-1910) em que teve relevância no Carnaval carioca, analisando a tentativa de alguns cronistas – em especial, França Júnior – de "tradicionalizar" este folguedo. Para isto, trabalharemos com os conceitos de **invenção da tradição** e **fabricação da autenticidade**. Ademais, o texto pretende discutir o pioneirismo e a própria existência de José Nogueira, utilizando o conceito de **mito fundador**.

Palavras-chave: Zé Pereira; Carnaval; Hibridismo Cultural; Invenção das Tradições; Mito Fundador.

Abstract

Emerging in Rio de Janeiro at an uncertain date, around the middle of the 19th century, when Zé Pereira appears in the press, he is already considered something traditional and characteristic of this Carnival. Its introducer would have been the Portuguese shoemaker José Nogueira de Azevedo Paredes. The article's purpose is to discuss Zé Pereira's trajectory during the six decades (1850-1910) in which it had relevance in the Carioca Carnival, analysing the attempt of some chroniclers – in particular, França Júnior – to "traditionalize" this merriment. For this, we will work with the concepts of *the invention of tradition* and *fabricating authenticity*. In addition, the text intends to discuss the pioneering and the very existence of José Nogueira, using the *founding myth's* concept.

Keywords: Zé Pereira; Carnival; Cultural Hybridism; Invention of Traditions; Founding Myth.

Introdução

O Zé Pereira teve um papel decisivo no Carnaval brasileiro. O folguedo é considerado pela historiografia brasileira como o precursor do carnaval de rua, popular e do pobre no Brasil. Seu percurso, porém, é bastante intrigante. Trazido por imigrantes portugueses, sem uma data precisa quanto ao seu primeiro cortejo ou qualquer documentação dos seus anos iniciais, na década de 1860 já eram vários os grupos de Zés Pereiras que desfilavam durante os dias de carnaval pelas ruas do Rio de Janeiro. A maioria dos investigadores aponta que o primeiro desfile do Zé Pereira no Rio de Janeiro teria ocorrido entre os anos de 1846 e 1852, e seu desaparecimento entre 1906 e 1908.

Na historiografia do carnaval brasileiro, ao Zé Pereira comumente são dispensadas apenas poucas páginas, na introdução ou no primeiro capítulo destas obras. Neste espaço, geralmente ressalta-se sua importância no início do Carnaval de rua e conta-se a mesma história sobre a sua fundação: o dia em que, numa segunda-feira de carnaval, o português José Nogueira de Azevedo Paredes, junto a alguns patrícios, saiu pelas ruas do Rio a rufar tambores e foi aclamado pela população.

O motivo do desaparecimento da folgança também seria notório: o progresso e a modernização do Rio de Janeiro fizeram com que manifestações consideradas primitivas, inadequadas para os novos tempos, ficassem para trás. Como a narrativa se repete, fica a impressão de que não há fontes inéditas a serem encontradas e de que toda a história do folguedo na folia carioca já foi revelada. Porém, ao imergir na investigação de fontes e bibliografia, percebe-se que há muito a ser questionado e revelado.

Este artigo tem por objetivos principais analisar a busca de “tradicionalizar” o Zé Pereira, por parte de alguns jornalistas, e questionar o pioneirismo e a própria existência do português José Nogueira de Azevedo Paredes, considerado o precursor desta folgança no carnaval brasileiro.

A origem do Zé Pereira

No Norte de Portugal, Zé Pereira é sinônimo de bombo – instrumento

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88868

usualmente chamado de zabumba ou bumbo, no Brasil –, ou do tocador deste e da caixa de rufo. Estes dois instrumentos, mais a gaita de foles, muitas das vezes formam um trio chamado de Zés Pereiras ou, às vezes, de *tamborileiros* ou de *gaiteiros*. Os Zés Pereiras têm forte uso cerimonial. Faziam-se presentes no compasso pascal mas, principalmente, eram – e ainda são – utilizados para anunciar e animar as romarias e as procissões:

> O sino repica alegremente, a musica vibra triumphante, os morteiros fazem estremecer os alpendres! É a procissão que vae dar volta ao cruzeiro, mas que difficilmente poderia romper o enorme agrupamento humano, se o *Zé Pereira*, um damnado para estas coisas, não abrisse caminho com as suas evoluções phantasticas! (VIEIRA, 1887, p. 782).

O pesquisador brasileiro Edigar de Alencar (1969) afirmava quase não ter dúvidas sobre a origem portuguesa do Zé Pereira. Seu receio em confirmar a procedência lusa dava-se simplesmente por conta de um fator: não ter descoberto, em suas pesquisas em Portugal, menção ao Zé Pereira anterior a 1852 (ano que Luís Edmundo afirmara ter a brincadeira surgido no Brasil). A primeira referência encontrada por Edigar de Alencar estava num folhetim escrito por Júlio Dinis (1864, p. 1), em que o escritor portuense escreveu que “ao longe ouvia-se o Zé Pereira”. Quatro anos depois, em 1868, o mesmo autor publicaria o romance *A Morgadinha dos Canaviais*, em que abordaria com mais riqueza de detalhes a arte do tocador zabumba, através do personagem tio Zé Pereira, morador de uma pequena aldeia do Minho (DINIS, 2000).

Alencar (1969, p. 1) lembra que a outra hipótese seria deduzir que “a ‘invenção’ do sapateiro português no Rio, logo depois, se tivesse transplantado para as terras lusas e lá criado raízes”. O autor complementa dizendo que existiria o exemplo do fado e da modinha. Entretanto, ressalta que isto não seria inconcebível, mas improvável. Pois como uma brincadeira forjada no Brasil, entre 1846 e 1852, já estaria difundida e considerada tradicional em Portugal em 1864?

Um argumento semelhante é apresentado pelo folclorista Renato Almeida (1961, p. 147) e de forma ainda mais perspicaz: “A hipótese de ter ido para Portugal não seria absurda, mas seria absurdo a gente aldeã de Portugal fazer um empréstimo do carnaval carioca para incorporar a procissões tradicionais”.

Durante a nossa pesquisa, encontramos um texto de Alexandre Herculano

(1855, p. 324) em que o historiador cita “o estrepito do Zé Pereira, pio invento da santinonia bracharense”. Escrito em 1854[1], o texto por si só deixa a discussão sobre a origem do Zé Pereira sem sentido e os argumentos de Alencar e Almeida, irrefutáveis. Não há como discutir que a naturalidade do folguedo é portuguesa. Sabe-se, aliás, que o costume é longínquo. O jornal *O Vianennense*, de 7 de março de 1858, dizia que: “tão antiga é essa pratica que nem sabemos de quando é a data; é certo, porém que teve princípio em tempos muito pouco cultos […]” (*apud* LOUREIRO, 2002, p. 158).

O Zé Pereira Carnavalesco

Durante o período do Brasil colonial, a diversão que existia durante os dias de Carnaval era o Entrudo. Com relatos de presença na então América portuguesa já em 1553, em Pernambuco (SILVA, 2000, p. 14), o Entrudo tinha algumas características que predominavam, como “as brincadeiras de jogar água e molhar as pessoas” (ARAUJO, 2011, p. 45). Dele participavam todas as classes sociais, inclusive as elites. No entanto, durante o século XIX, o Entrudo passa a ser constantemente atacado pela imprensa, que fará campanha por sua proibição, por considerá-lo um divertimento bárbaro e violento.

Os bailes de máscaras abertos ao público, durante o Carnaval, apareceriam no Rio de Janeiro durante a década de 1830 e era uma diversão exclusiva da elite. Em 1835, a cidade tinha festas carnavalescas deste tipo em pelo menos dois lugares: o Hotel Itália e o Café Neuville (COARACY, 1988, p. 132). Eram inspiradas nos bailes que aconteciam em Paris, a capital cultural do século XIX.

O Carnaval somente ganharia as vias públicas do Rio de Janeiro com o surgimento das sociedades carnavalescas, dos Zés Pereiras e dos “máscaras avulsos”[2], a partir da segunda metade do Oitocentos. Isto possibilitaria a participação popular e transformaria o Carnaval carioca numa festa muito mais democrática.

O primeiro desfile de uma sociedade carnavalesca pelas ruas da cidade teria ocorrido em 1855, com a associação denominada *Congresso das Sumidades*

[1] O autor assinalava ter escrito na cidade de Guimarães, em 11 de agosto de 1854.
[2] Nome dados aos indivíduos que não pertenciam a nenhuma agremiação, mas que, individualmente, se fantasiavam e saíam as ruas para brincar o Carnaval, acompanhando principalmente os cortejos de Zés Pereiras.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88868

Carnavalescas (FERREIRA, 2004, p. 129). As sociedades carnavalescas, também chamadas de clubes carnavalescos ou Grandes Sociedades, reuniam principalmente gente das classes média e alta. Caracterizavam-se pelos seus bailes de salão, pelo esplendor e organização dos seus desfiles – que faziam críticas de política e costumes – e o luxo de suas alegorias e fantasias (CUNHA, 2001, p. 23). Seus cortejos seriam a maior atração do Carnaval carioca na segunda metade do século XIX, com ampla cobertura dos jornais.

Quanto ao Zé Pereira, seu marco de origem até hoje é indefinido. Eneida de Moraes (1958, p. 46), aponta o ano de 1846; o memorialista Luís Edmundo (2003, p. 475), o de 1852.; e Hiram Araújo (2003, p. 92), ao entrar no tema, diz que: “Para uns, foi em 1846, para outros, em 1848 ou mesmo em 1850”. Entretanto, não encontramos relatos sobre o Zé Pereira em jornais cariocas entre as décadas de 1840 e 1850, apenas do uso de zabumbas e caixas de rufo, geralmente utilizadas em festas particulares ou em procissões, nunca vinculadas ao Carnaval.

Na historiografia do Carnaval brasileiro, usualmente as primeiras referências ao Zé Pereira citadas são da revista *Semana Illustrada*, de 18 de fevereiro de 1866 (FARIA, 2015; FERREIRA, 2004). Neste texto, a visão do Zé Pereira é positiva e ele aparece como um elemento tradicional deste Carnaval:

> Uma das cousas mais características do nosso carnaval é o chamado *José Pereira*. A cousa não é feia, é mesmo muito bonita, e muito barata: um zabumba, alguns tambores, e dahi nasce uma doce harmonia, que encanta os ouvidos, não móe a pacienia do proximo, e atrahe os suffragios dos moleques. É uma cousa muito divertida! (NOVIDADES…, 1866, p. 2).

Encontramos uma menção ao Zé Pereira do ano anterior, no periódico *O Portuguez*, de 2 de março de 1865. Os dois textos possuem algumas semelhanças, como designar o folguedo de “José Pereira”, sem a maior informalidade e proximidade do “Zé”, e mostrá-lo como uma manifestação consolidada e popular da folia carioca; porém, em *O Portuguez*, o jornal discorre de maneira pejorativa sobre os “[…] Josés Pereiras maçantes que inundavam as ruas” (CARNAVAL, 1865, p. 3). Temos aqui outro traço que vai permear muitos dos textos sobre o Zé Pereira carnavalesco: o preconceito de classe vindo dos intelectuais.

Os Zés Pereiras teriam os seus defensores e opositores na imprensa. Na edição da terça-feira gorda de 1874, o *Diário do Rio de Janeiro* noticiava que o dia

anterior passara sem nenhum incidente notável, e que apesar da chuva, “alguns grupos percorreram as ruas com o decantado *Zé Pereira*, quebrando a cabeça a toda a gente com o infernal zabumba e as desesperadas caixas de rufo, que lhe fazem o seu harmonioso acompanhamento” (CARNAVAL, 1874, p. 2).

A relação da elite intelectual brasileira com o folguedo era dúbia. Quando convinha, ela enaltecia o caráter popular e alegre do Zé Pereira. Porém, nunca deixou de haver reclamações na imprensa quanto ao barulho dos tambores e comentários irônicos sobre os modos e vestuários dos integrantes destes grupos. Para mais, quando a busca era por escolher um ritmo genuinamente brasileiro para ser exaltado, o Zé Pereira era então desconsiderado, por não ser tão brasileiro assim.

Um dos momentos cruciais da trajetória do folguedo na folia carioca é a peça *O Zé Pereira Carnavalesco*. A montagem, que estrearia no dia 3 de julho de 1869, no teatro Fênix Dramática, foi um enorme sucesso e depois dela, o Zé Pereira se converteria em um verdadeiro ícone do Carnaval brasileiro. A apresentação era uma cena cômica que parodiava *Les pompiers de Nanterre*, uma peça francesa que havia feito sucesso naquele mesmo ano, no teatro Lyrique Français, também no Rio. Segundo José Ramos Tinhorão (1991, p. 115), até então as batidas dos Zés Pereiras cariocas não produziam qualquer tipo de música, “apenas um estrondar compassado”. Através das quadrinhas e estribilho compostos por Vasques, finalmente aquelas batidas ganhavam acompanhamento.

Os Zés Pereirais logo seriam adotados também pelas sociedades carnavalescas, que começariam a usar tocadores de bombos na frente de seus cortejos maiores e para animar os bailes carnavalescos em suas sedes, e a chamar de Zés Pereiras os seus préstitos menores. A incorporação deles nos cortejos e nos bailes de salão das Grandes Sociedades resultaria numa expansão de significado, uma vez que se transformariam na personificação de uma “folia irmanadora, independente das classes, etnias e demais desigualdades e diferenças sociais” (CUNHA, 2002, p. 376).

A “tradicionalização” do Zé Pereira

O Zé Pereira carioca aparece num curto e específico espaço de tempo –

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88868

sem que se tenha alguma documentação destes primeiros momentos – e ganha projeção e se consolida de uma maneira muito rápida. Em poucos anos, passa de uma situação de "não-existência" para ser considerado um elemento característico, popular e tradicional deste Carnaval. É uma trajetória que se encaixa, perfeitamente, no conceito formulado pelo historiador Eric Hobsbawm, de "tradição inventada":

> O termo "tradição inventada" […] Inclui tanto as "tradições" realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo – às vezes coisa de poucos anos apenas – e se estabeleceram com enorme rapidez (HOBSBAWM, 1997, p. 9).

Hobsbawm (1997, p. 10) explica que esta tradição não precisa ser longínqua. As tradições "inventadas" estabelecem com o passado histórico uma continuidade deveras superficial, pois "são reações a situações novas que ou assumem a forma de reverência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase obrigatória". Algo que é fruto do embate entre as incessantes mudanças e novidades do mundo moderno e a tentativa de se organizar de maneira imutável e invariável pelo menos parte dos aspectos da vida social. Neste entendimento, "tradição" distingue-se do que seria "costume" para as sociedades tradicionais. As "tradições", inclusive as inventadas, objetivam a invariabilidade e, para isso, impõem práticas de repetição.

No dia 13 de fevereiro de 1866 (mesma data do texto da *Semana Illustrada*), a revista *Bazar* Volante publicava uma crônica assinada por Sesostris[3], que descrevia um cortejo de Zé Pereira que não desfilava só com instrumentos percussivos, mas também com alguns de sopro; possuía porta-estandarte e vestuários simples e chistosos; e era composto por trabalhadores braçais (CARNAVALLOGIA, 1866).

Na edição seguinte da revista, a primeira pós-Carnaval, o mesmo Sesostris escreveria outra crônica, em que se dizia apaixonado pelos Zés Pereiras e que "o verdadeiro prazer do Carnaval está n'um Zé Pereira". Nela descrevia com ainda mais detalhes um cortejo de Zé Pereira, o porta-estandarte, o vestuário dos integrantes, narrando a alegria, o improviso, o humor e o consumo em excesso de

[3] Evidentemente, é um pseudónimo. Sesostris é o nome de um lendário rei do antigo Egito que, segundo Heródoto, liderou uma expedição militar em partes da Europa.

álcool, presentes nestes desfiles. Desenhava o folguedo como invariável e tradicional, evidenciado explicitamente na frase: “O Zé Pereira é um Zé Pereira” (EU E OS PEREIRAS, 1866, p. 6).

Este texto tem trechos exatamente idênticos aos publicados dois anos depois, no *Correio Mercantil* (1868, p. 1), assinada por Osiris[4]. Ambos dizem que o Zé Pereira é “o grande prato de carne cozida do banquete carnavalesco”; recontam uma mesma experiência pessoal do escritor com um Zé Pereira, em que o autor adere a um grupo desses, ao dobrar a rua Senhor dos Passos, e, entorpecido pelo desfile, quando dá conta de si, já estava na Gamboa, “tendo percorrido a rua do ouvidor 3 vezes, o largo do Rossio, a rua dos Ciganos, campo de Santa Ana, rua do Conde […]”; e no fim, ressaltava a embriaguez reinante, ao comentar que “A tropa que fechava o Zé Pereira já arrastava a língua e não dizia coisa com coisa”.

Nos dois textos, os autores descrevem o cortejo afirmando que o porta-bandeira, que vinha a frente do séquito era um açougueiro, detalham a roupa dele, a bandeira do grupo, que, geralmente, era uma esteira velha pendurada num bambu, enfeitada com latas de graxas e trapos coloridos, seguida dos bombos, usualmente três, que eram “tangidos por valentes carniceiros, que se servem neste dia com a prata da casa, isto é, vestem-se de capim”.

Os tocadores dos tambores, que vinham na sequência, vestiam trajes variados: um usava uma calça de mouro com um rodaque de *princez*; aquele, um capacete gaulês encapelado sobre uma máscara de arame e botas de montar; outro vestia-se de mulher, “pondo em cima de si quanto trapo encontrou em casa”; alguns só usavam máscaras. Depois dos tambores, seguiam as flautas rachadas, as rabecas, os ferrinhos e “toda a espécie de instrumentos de tortura, que se tem inventado contra o tympano. Estes vão acompanhando, gingando com o corpo, o compasso ternário dos bumbos e tambores”. E arrematava: “E qual o mortal que vendo o Zé Pereira, não o acompanha?!” (EU E OS ZÉS PEREIRAS, 1866; CORREIO MERCANTIL, 1868).

Por conta dos muitos trechos idênticos, constata-se que ou Osiris teria plagiado Sesostris, ou os escritores destes textos, além de amantes da cultura do Antigo Egito e de um pouco escondido desprezo de classe em relação ao folguedo,

[4] Deus do julgamento, na mitologia egípcia.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88868

seriam a mesma pessoa. A pista não é tão difícil de encontrar, pois a crônica do *Correio Mercantil* seria publicada em livro, quase cem anos depois, o que a transformaria numa fonte bastante utilizada pela historiografia. Com o título de *Políticas e Costumes: Folhetins Esquecidos (1867-1868)*, a obra estampa o nome verdadeiro do seu autor: França Júnior[5]. Como o jornalista também foi colaborador de *Bazar Volante*, não nos parece restarem dúvidas de que ele seria o autor de ambos os textos.

No texto do dia 23 de fevereiro de 1868, no *Correio Mercantil*, algumas informações, porém, são novas. França Júnior (1957, p. 175) usaria uma sentença que retrataria bem o estrato social dos componentes da brincadeira: “Os Zés Pereiras tramam-se nos cortiços; em cortiços são discutidos e saem dos cortiços. Eis porque eles reúnem em si a nata do quarteirão”. Mais do que a origem racial, o que França Júnior indicava era a condição social destes Zés Pereiras. Trazidos por imigrantes portugueses, não eram todos que participavam destes séquitos, mas sim, aqueles de uma posição social específica: os trabalhadores braçais, “os aguaceiros, carroceiros e carniceiros” da cidade do Rio de Janeiro.

A segunda questão a ser destacada é que, tramado nos cortiços, nestes espaços em que conviviam negros alforriados e brancos pobres, trabalhadores e vadios, lavadeiras e prostitutas, o Zé Pereira do Carnaval brasileiro afastava-se, aos poucos, de algo simplesmente transposto das romarias portuguesas para uma manifestação cultural com influências mais diversificadas. No Brasil, aliás, o folguedo adotaria alguns elementos do Entrudo português, presentes nas vestimentas, na dança, na ridicularização das classes superiores e na zombaria (CUNHA, 2002, p. 390). Entretanto, nos cortiços e nos bairros populares, os Zés Pereiras carnavalescos receberiam também contribuições de outras etnias[6].

O argentino Néstor Garcia Canclini, que explora o fenómeno da hibridização, não considera a cultura popular como propriedade ou invenção de um único grupo social. Para Canclini (1992, p. 205): “O popular se constitui em processos híbridos e complexos, utilizando como signos de identificação elementos procedentes de

[5] Joaquim José de França Júnior (1838 – 1890) foi advogado, dramaturgo, jornalista, pintor e patrono da cadeira n. 12 da Academia Brasileira de Letras.

[6] Eugênio Soares (2002), por exemplo, narra a presença de capoeiras em cortejos de Zés Pereiras na década de 1880. Os capoeiristas eram utilizados para defenderem o porta-estandarte do seu grupo ou ajudarem a tomar a bandeira de um grupo rival.

diversas classes e nações". Outro a trabalhar com o conceito de hibridismo cultural, e mais recentemente, foi Peter Burke. O inglês afirma que "Devemos ver as formas híbridas como o resultado de encontros múltiplos e não como o resultado de um único encontro, quer encontros sucessivos adicionem novos elementos à mistura, quer reforcem os antigos elementos" (BURKE, 2003, p. 31).

Num texto pós-carnaval de 1868, França Júnior afirmava que os Zés Pereiras não eram mais os mesmos: "o Zé Pereira de hoje não é o Zé Pereira de ontem" (CARNAVAL, 1868, p. 1). O escritor reclamava da inserção de bandeiras de colchas e cobertores encarnados, e da introdução de um *chicard*[7] como porta-estandarte (FRANÇA JÚNIOR, 1957, p. 175). Quatro anos depois, na revista *A Vida Fluminense (*1872, p. 886), um texto assinado apenas por Z., diria que o Carnaval daquele ano não deixara saudades e que "O Zé Pereira, o próprio Zé Pereira, o graude Zé Pereira; o clássico Zé Pereira […] morreu". Mais à frente, queixava-se do disparate de colocarem um *chicard* de porta-estandarte do folguedo. Culpava o progresso. Ao pesquisarmos, constatamos que França Júnior também foi um dos mais proeminentes colaboradores desta revista. Seria, mais uma vez, França Júnior a demonstrar seu descontentamento com as mudanças e a cobrar uma suposta autenticidade do folguedo? Pela similaridade do conteúdo dos dois textos, parece que sim.

Neste ponto, recordamos novamente o conceito de "invenção das tradições". Se de acordo com Hobsbawm, as "tradições", até mesmo as inventadas, visam a invariabilidade e para tal fim utilizam-se de práticas de repetição, podemos identificar em França Júnior alguém que se colocou a tarefa de "tradicionalizar" este Zé Pereira carnavalesco. Ao escrever detalhadamente os desfiles de Zés Pereiras, considerando-os únicos e excepcionais, com características bem definidas e singulares (que o distinguiriam dos demais folguedos), e que se repetiam invariavelmente em cada cortejo, França Júnior – ele próprio repetindo-se, ao reutilizar partes de textos já publicados nos textos seguintes – desenhava uma manifestação cultural tradicional e imutável.

As críticas que França Júnior escreveu sobre as modificações que começara a enxergar nos cortejos do Zé Pereira demonstram todo o seu inconformismo com

[7] *Chicard* era uma fantasia de um personagem criado para os bailes de máscaras franceses, muito popular no século XIX.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88868

as mudanças que ele percebia na sociedade (imbuída dos ideais de progresso), e, em particular, no Zé Pereira, que já não era o mesmo – portanto, não mais autêntico.

Sabemos, porém, que o Zé Pereira do Carnaval carioca não possui uma autenticidade intrínseca. Um conceito criado por Richard Peterson (1992), "fabricação da autenticidade", funciona bem para ilustrar este argumento. O norte-americano afirma que "a autenticidade não é um traço inerente ao objeto ou ao acontecimento que se declara autêntico; trata-se de fato de uma construção social que deforma parcialmente o passado" (PETERSON, 1992, p. 4). Inquestionável é a essência popular deste folguedo, tramado nos cortiços e nos subúrbios cariocas. Para Hiram Araújo (2003, p. 93) o Zé Pereira era o "carnaval do povão", ou, como definiu Eneida de Moraes (1958, p. 48): "Ele foi essencialmente o carnaval do pobre".

O Zé Pereira não desaparece na primeira década do século XX

Em 1907, um artigo de Mário Pederneiras na revista *Kosmos* considerava o Zé Pereira como desaparecido da folia carioca àquela altura. Seu texto é carregado de um tom nostálgico e com os elogios a um folguedo narrado no passado, o que seria uma prova inconteste de um Zé Pereira falecido (PEDERNEIRAS, 1907). Outra fonte que corroboraria este fim são as memórias do escritor Luís Edmundo, publicadas em 1938[8]. Seu relato é importante por múltiplos aspectos.

Apesar de ter nascido em 1878 e de não revelar quais teriam sido as suas fontes, Edmundo relata com desenvoltura como teria sido o primeiro desfile do Zé Pereira no Carnaval carioca, além de deixar explícita a sua repulsa a esta brincadeira popular e de distinguir o comportamento do homem de elite do da plebe. Sobre o desaparecimento da folgança, o memorialista afirma que os Zés Pereiras teriam desaparecido do Carnaval entre 1906 e 1908, época em que o Rio de Janeiro se civiliza e não caberiam mais certas práticas antigas, ultrapassadas e consideradas rudes (EDMUNDO, 2003, p. 475–478).

Tanto para Edmundo quanto para Pederneiras, o desaparecimento dos Zés Pereiras seria culpa da modernização do país – e do Rio de Janeiro, em particular.

[8] Luís Edmundo (1878 – 1961) foi, além de escritor e membro da Academia Brasileira de Letras, jornalista, poeta, cronista, memorialista, teatrólogo, historiador e orador.

Por conta do progresso, os Zés Pereiras e os cucumbis, considerados primitivos e inadequados para os novos tempos, teriam ficado para trás. Entretanto, muitos grupos que se autodenominavam na altura como cordões ou blocos, poderiam facilmente ser caracterizados como Zés Pereiras, pois muitas das vezes não havia distinções muito claras entre os cortejos.

Além disso, os Zés Pereiras desapareceram do Carnaval carioca de forma mais gradual. Em 1922, a revista *Careta* continha um hino ao Zé Pereira em que, entre outras estrofes, dizia: “O entrudo passou de moda, / E era o *clou* da brincadeira; / Foi-se o limão, a bisnaga / Mas perdura o Zé Pereira” (RIALTO, 1922, p. 18). E, em 1934, em *O Malho*, Berilo Neves (1934, p. 31) escrevia que “Há côres fortes pintalgando as ruas, e o zabumba alegre dos Zés Pereiras…”.

Somente na década de 1940 é que não encontramos mais menções ao Zé Pereira no Carnaval carioca. Nesta altura, contudo, o folguedo já havia se espalhado pelo Brasil e atualmente há Zés Pereiras em estados como Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo, Minas Gerais, Goiás, Pernambuco e Piauí (MATTOS, 2022).

O mito fundador

Foi José Vieira Fazenda[9], no artigo *O Zé-Pereira*, publicado em *A Notícia*, de 15 de fevereiro de 1904, quem apresentou José Nogueira de Azevedo Paredes à historiografia do Carnaval brasileiro, reclamando para o sapateiro luso a autoria da introdução dos bombos portugueses no Carnaval carioca. Este texto seria posteriormente reproduzido num número da *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, em 1920. A reivindicação deu certo, e praticamente todos os pesquisadores do Carnaval carioca que vieram depois reproduziram a versão de Vieira Fazenda.

Eneida de Moraes (1958, p. 49), em *História do Carnaval Carioca*, no

[9] José Vieira Fazenda (1847-1917) formou-se bacharel em letras, em 1865, e doutor em medicina, em 1872. Trabalhou como médico até 1895, quando se elegeu vereador da capital federal. Em 1898, assumiu como bibliotecário do IGHB, cargo em que permaneceria até o seu falecimento (TAPAJÓS, 1993). Entre 1919 e 1924, em cinco tomos da *Revista do IGHB*, sairiam compiladas mais de 600 destas suas crónicas publicadas na imprensa carioca, sobre o nome de *Antiqualhas e Memórias do Rio de Janeiro.*

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88868

capítulo dedicado ao Zé Pereira, começa dizendo que todos que escreveram sobre o Zé Pereira na folia carioca baseiam-se exclusivamente em Vieira Fazenda; reproduz na íntegra a crônica dele; e antes de encerrar o capítulo, reforça: “Fiquemos com Vieira Fazenda porque ficaremos muito bem”.

Quase meio século depois, Felipe Ferreira (2004, p. 209) salientaria que: “Todos afirmam que no Brasil a brincadeira começou quando um certo José Nogueira desfilou pelas ruas do Rio de Janeiro, durante os dias de Carnaval, batendo um grande bumbo”. E Marcelo Fecunde de Faria (2015, p. 63), ao destacar as controvérsias sobre a origem da folgança, complementa que, se não podia especificar exatamente como se iniciara o Zé Pereira no Brasil, “[…] não podemos negar que […] as informações referem-se a José Nogueira como ponto chave para o desenvolvimento da manifestação”. Utilizamos os exemplos destes três autores, de diferentes períodos, para ilustrar como que, apesar das ditas lacunas e incertezas sobre a origem do Zé Pereira no Brasil, quanto a paternidade parece não haver dúvidas.

Ao reivindicar para José Nogueira a fundação do Zé Pereira carnavalesco, Vieira Fazenda, antes de mais nada, deixava claro o que, em sua opinião, teria sido a melhor contribuição deste folguedo: ajudar a acabar com a prática do Entrudo entre as classes populares (FAZENDA, 1904, p. 3).

O historiador, memorialista e bibliotecário narra com bastantes detalhes algumas passagens da vida de José Nogueira e humaniza-o, carregando de cores e vitalidade à história narrada. Porém, algumas informações que seriam importantes não são dadas, outras levantam mais suspeitas que certezas, e parte do texto tem claramente um viés ficcional. Ademais, o autor não apresenta fonte alguma sobre as informações que apresenta, o que nos leva a um questionamento fundamental: o sapateiro português José Nogueira realmente existiu, ou seria ele apenas um mito fundador?

Começamos por tentar localizar documentos que comprovassem a existência do sapateiro. A busca por suas pegadas começaria por Portugal. No *Arquivo Distrital do Porto* (2013), não foi encontrada nenhuma referência ao nome

José Nogueira de Azevedo Paredes[10]. No banco de dados do *Arquivo Nacional da Torre do Tombo* (2008), de Lisboa, também não há nenhum registro sobre alguém com este nome. Já no livro *Emigração e emigrantes do Vale do Lima*, o único José Nogueira identificado era natural de Anais, freguesia do concelho de Ponte de Lima, tinha 45 anos, era casado, mas saíra de Portugal rumo ao Brasil apenas em 1875 (RODRIGUES, 2006, p. 376)[11].

No *site* do Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade (CEPESE), o mais perto que chegamos foi de alguns Josés Nogueiras que eram naturais do concelho de Paredes (REMESSAS, 2013). O ponto negativo deste banco de dados é não ter o ano da partida para o Brasil destas pessoas. Contudo, cruzando estas informações com a de *sites* como o *FamilySearch*[12], conclui-se que nenhum deles teria migrado ao Brasil entre 1847 e 1860.

Nos arquivos brasileiros, no *site* do Arquivo Nacional do Brasil há uma plataforma que preserva os documentos de entrada e permanência no país, porém num período que se inicia em 1875 e vai até 1987 (ARQUIVO NACIONAL, 2022). Ainda no Arquivo Nacional, no portal do SIAN (2008), há os fundos com as relações de vapores com entrada no porto do Rio (a partir de 1875) e no de Santos (a partir de 1891), registo de imóveis (a partir de 1927) e registos civis, como casamento, nascimento e óbito (a partir de 1940). Entramos em cada um deles, e nada. Na pesquisa livre, quando se coloca o nome de José Nogueira de Azevedo Paredes, aparecem apenas dois arquivos, ambos referentes ao texto de Vieira Fazenda.

Na pesquisa avançada, investigamos dentro dos fundos da *Polícia da Corte (1808-1880)*, *Série Interior–Estrangeiros* e *Série Interior–Nacionalidades*, igualmente sem sucesso. O Arquivo Nacional brasileiro abriga também a base LUSO, que registra a movimentação de portugueses no Brasil entre 1808 e 1842, comportando

[10] O arquivo possui, entre os seus documentos, os fundos paroquias e notariais de Porto e dos concelhos do entorno. Além disto, abriga os tomos dos registos de passaportes nacionais para fora do reino, realizados desde 1834 (concentrava, durante o século XIX, o registo dos cidadãos de todo o Norte de Portugal). Com os arquivos digitalizados, conferimos, página por páginas, do livro 14 (08/09/1846 a 06/09/1847) até o 22 (26/07/1851 a 28/10/1851).

[11] O autor da obra, especialista em emigração do Alto Minho ao Brasil no século XIX, ainda nos cedeu, gentilmente, um arquivo contendo todos os nomes com apelido Nogueira, de sua base de dados com quase 34 mil entradas. Mesmo assim, nem sinal do herói de Vieira Fazenda.

[12] *Sites* como o *FamilySearch* e o *MyHeritage* são ferramentas bastante utilizadas atualmente para se encontrar os rastros de imigrantes europeus que seguiram para o continente americano. Não possuem somente investigadores acadêmicos como público final, mas principalmente indivíduos que querem encontrar os seus antepassados e fazer a sua árvore genealógica. Estas páginas, além de banco de dados públicos, utilizam-se de informações que os próprios usuários fornecem.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88868

mais de 63.189 registos, e da mesma forma nada foi achado (ARQUIVO NACIONAL, 2008). Nos *sites FamilySearch* (2022) e *MyHeritage* (2022) tampouco existe algum José Nogueira de Azevedo Paredes.

O fato de não ter sido descoberto o rastro do sapateiro português não significa, em si, uma prova inquestionável de que Paredes não tenha existido. Talvez, através de uma pesquisa com mais tempo e tenacidade se consiga, enfim, localizar um documento comprovante de sua existência. Havia, por exemplo, a possibilidade da viagem para o Brasil ser realizada de forma clandestina (ESTEVES, 2010, p. 499-588; GALVANESE, 2021). Todavia, era difícil que um indivíduo com uma profissão como sapateiro não tivesse nenhum documento e, ainda mais importante: dentro do próprio texto de Vieira Fazenda há razões suficientes para se questionar o seu testemunho, que possui aspectos deveras fantasiosos.

Vieira Fazenda descreve José Nogueira com pormenores, mas deixa lacunas e não informa datas. O memorialista afirma que o sapateiro era um miguelista inabalável, que havia andado nas revoltas da Maria da Fonte e da Patuleia, e que teria vindo ao Brasil por “Acidentes da vida, que não vêm ao caso” (FAZENDA, 1920, p. 294). Se seguirmos estas informações, o máximo que podemos tirar é que, por conta das datas das revoltas, como a Patuleia começou apenas em outubro de 1846, José Nogueira não teria chegado ao Brasil antes disto (ou seja, cai-se a possibilidade da data de Eneida de Moraes para o primeiro desfile estar correta).

No artigo, há uma descrição física de Nogueira, muito utilizada pela historiografia posterior:

> Carão amorenado e simpático, olhos brejeiros, bigode curto e grisalho, cabelo todo branco e à escovinha, barba escanhoada, altura regular, ombros e cadeiras largas, peito cabeludo, musculatura de atleta, sempre em mangas de camisa, calça de brim pardo apertada ao amplo abdome por estreita correia, negação ao suspensório, chinelos de liga, vendendo saúde, sadio e robusto, sem, nunca ter tomado um remédio – eis, em rápidos traços, o retrato do patriarca do nosso Zé-Pereira, o conhecido e inolvidável José Nogueira de Azevedo Paredes (FAZENDA, 1920, p. 294).

É uma descrição repleta de adjetivos, em que ficamos sabendo, entre outras coisas, que José Nogueira tinha um aspeto simpático, era corpulento e saudável, além de popular e inesquecível. No texto, Vieira Fazenda cita também os endereços

de Nogueira no Rio de Janeiro, locais em que residira e tivera sua oficina: primeiro, na rua São José, n.º 22; depois, na rua do Cotovelo, n.º 38. Coincidentemente, são duas ruas caras ao escritor. Fazenda nasceu na rua do Cotovelo, em 1847, e durante a década de 1870, quando trabalhava como médico, teria clinicado em ambas as ruas (TAPAJÓS, 1993).

Entretanto, Vieira Fazenda, curiosamente, apesar de dizer que conhecera Nogueira pessoalmente, não menciona as suas próprias ligações com estas ruas. A utilização destes endereços, se Nogueira for uma criação do memorialista, terá sido apenas uma tentativa de passar mais fidedignidade ao seu depoimento – o que a numeração das casas, o detalhamento do sobrado da rua São José e a descrição física de uma antiga moradora reforçam.

A respeito da data e do local da morte de José Nogueira, Vieira Fazenda (1920, p. 296) é evasivo: “Foi sepultado, segundo é fama, no cemitério do Caju; mas amigos e conhecidos ignoram o paradeiro dos despejos mortais do velho Nogueira Paredes, que conheci de perto e com quem, às vezes conversei”. A narrativa de Fazenda desestimula a procura dos restos mortais de Nogueira, ao revelar o nome do cemitério, mas, ao mesmo tempo, que a localização do corpo era uma incógnita. O relato vago enfraquece a confiabilidade do seu testemunho, e talvez até por isso, Vieira Fazenda, para tentar reestabelecer a credibilidade da narrativa, emenda com a declaração de que conhecera e se relacionara pessoalmente com José Nogueira.

O historiador Mircea Eliade (1972, p. 9) afirma que “o mito conta uma história sagrada”, e que “relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. É sempre um relato de “criação”, a narração de como alguma coisa foi produzida e passou a existir. Para a filósofa Marilena Chauí, o mito não teria como missão validar a formação, o destino e a feição da realidade social, e sim, a origem. A autora analisa o termo **mito** através de três perspectivas: etimológica, antropológica e psicanalítica. Na primeira, seria a “narração pública de feitos lendários da comunidade”; na segunda, uma narrativa que propõe uma “solução imaginária para tensões, conflitos e contradições que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da realidade”; e na terceira, um “impulso à repetição de algo imaginário, que cria um bloqueio à percepção da realidade e impede lidar com ela” (CHAUÍ, 2000, p. 9).

Chauí (2000, p. 10) afirma que “o mito fundador oferece um repertório inicial

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88868

de representações da realidade e, em cada momento da formação histórica, esses elementos são reorganizados tanto do ponto de vista de sua hierarquia social […] como da ampliação de seu sentido". A filósofa faz questão de distinguir "formação" de "fundação", para justificar a expressão "mito fundador". De acordo com Chauí, os historiadores, ao falarem de formação não só estão se referindo às determinações econômicas, sociais e políticas que motivam um movimento histórico, mas também em transformação, na continuação ou interrupção dos eventos, compreendidos como processos temporais. A fundação, por outro lado, refere-se a um "momento passado imaginário, […] que se mantém vivo e presente no curso do tempo" e objetiva uma coisa permanente, "que traveja e sustenta o curso temporal e lhe dá sentido" (CHAUÍ, 2000, p. 10).

Em seu artigo, Viera Fazenda não utiliza datas em nenhum momento, e isto não nos parece ser apenas um lapso. Ao discorrer sobre mito fundador, Marilena Chauí (2000, p. 12) afirma que "A fundação pretende situar-se além do tempo, fora da história, num presente que não cessa nunca", e que o traço singular da fundação "é a maneira como ela põe a transcendência e a imanência do momento fundador".

Sobre o momento de origem do Zé Pereira brasileiro, Fazenda (1920, p. 294) descreve uma fundação sem data precisa, bem ao gosto da mitologia, em que José Nogueira, reunido com alguns patrícios e recordando-se das romarias da terra natal, resolve repentinamente sair batucando numa noite de folia: "Foi ali que, em uma segunda-feira de Carnaval, Nogueira, […], resolveu de súbito com eles sair à rua e ao som de zabumbas e tambores, alugados às pressas, dar uma passeata pelas ruas da cidade". Na sequência, afirma que no ano seguinte surgiram outros grupos, "mas nenhum deles levou de vencida o primacial Zé-Pereira do Paredes", que tocava de maneira inigualável.

Esta é outra forte característica do texto de Vieira Fazenda: o constante reforço da excepcionalidade e da fama de José Nogueira. Entretanto, esta popularidade, mencionada de forma recorrente pelo memorialista, gera uma indagação: se o sapateiro português era tão famoso e único, estimado pela sociedade carioca e fundador incontestável de um dos folguedos de Carnaval mais populares da cidade, por que não há menção alguma a ele nos jornais cariocas de segunda metade do século XIX? José Nogueira só passa a ser citado depois do texto de Vieira Fazenda, que é o único testemunho de sua existência.

Outra passagem repleta de dramaticidade e bastante romantizada é quando Vieira Fazenda descreve a ida do sapateiro português ao teatro para assistir à peça *O Zé Pereira Carnavalesco*, de Vasques. O parágrafo começa da seguinte forma: “Em certo dia, [Nogueira] soube que a companhia do Heler ia representar o *Zé-Pereira Carnavalesco* […]. Às 7 horas da noite, encartolado e de sobrecasaca, estava *rente que nem pão quente* na porta do teatro” (FAZENDA, 1920, p. 295). A introdução com “Em certo dia” requer análise, pois o período da exibição do espetáculo é bem conhecido e documentado, e mesmo se Fazenda não soubesse o dia exato ao qual Nogueira teria comparecido – apesar do texto fazer crer que teria sido a noite da estreia da peça – poderia mencionar o ano (no caso, 1869). Porém, ao não se comprometer com um recorte temporal específico, Fazenda continua a fabular um momento passado mitológico.

Ao descrever as reações de José Nogueira ao assistir ao espetáculo, Fazenda narra que escorreriam lágrimas de contentamento no rosto do sapateiro português, que viveria ali o seu momento de glória. E que Nogueira, arrebatado pela emoção, teve ganas de subir ao palco, mas seria contido por conhecidos. Contudo, o ápice desta narrativa, o momento em que o historiador e memorialista desprende-se, definitivamente, de uma possível missão de ater-se aos fatos, e abraça de vez a ficção, é quando narra uma cena de Nogueira na cama, depois do teatro: “Custou a conciliar o sono, – mas afinal dormiu. De madrugada acordou sobressalto; ouviram gritos. Era o Nogueira que em sonho e na força do entusiasmo fizera de zabumba a barriga da fiel companheira que, tranquila, dormia” (FAZENDA, 1920, p. 295). Bater na barriga da mulher pensando que era um bombo, enquanto sonhava? Não nos parece um relato histórico, tampouco verossímil.

Sobre a origem do nome Zé Pereira, Viera Fazenda também é responsável por fazer circular uma versão fantasiosa, que posteriormente será reproduzida por muitos pesquisadores do Carnaval brasileiro:

> Quanto à origem do nome, dizem uns que, em certas localidades de Portugal, é o bombo conhecido por Zé-Pereira; querem outros, e isto é mais provavel: na primeira noitada de bom sucesso os companheiros de Paredes, na força do entusiasmo e influenciados pela vinhaça, trocavam o nome do chefe e davam vivas ao Zé-Pereira, em vez de Zé Nogueira (FAZENDA, 1920, p. 294).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88868

Dá para se perguntar o que teria levado o historiador a este engano: ingenuidade, desconhecimento ou dissimulação? A publicação desta versão de que o nome Zé Pereira teria surgido de um equívoco regado à álcool, que levaria aos presentes a trocar Nogueira por Pereira, só seria aceitável se não se soubesse que havia tocadores de bombos denominados de Zés Pereiras, em Portugal, muito antes daquela segunda-feira de Carnaval narrada por Viera Fazenda.

O mais curioso é que Fazenda expõe a verdade – a real origem do nome – no mesmo parágrafo, como hipótese, antes de introduzir sua versão mistificada, que afirma ser a alternativa mais plausível. Ou seja, a verdade está ali o tempo todo, mas o próprio autor é o responsável por desmerecê-la. Todavia, se alguns estudiosos reproduziram, sem questionar, esta versão de Fazenda, não foram todos. Edigar de Alencar (1984, p. 19), por exemplo, apesar de elogiar bastante Vieira Fazenda, chamando-o, entre outras coisas, de pesquisador admirável e minucioso, admite ser “Fraquinha e quase inconsistente a hipótese do excelente pesquisador, que não deixa de aventar a possível origem lusitana do folguedo”.

Encontramos menções associando o nome Zé Pereira com zabumba mais de 40 anos antes do artigo de Viera Fazenda ser publicado. Havia por volta da metade do século XIX, um personagem da imprensa carioca que escrevia textos mordazes sob o pseudônimo de Zabumba e, em 1860, uma resposta de um jornalista a um artigo seu, começava assim: “O Sr. *Zabumba* ou Zé-pereira (como o povo lá de sua aldeola alcunha aquele instrumento) […]” (GABINETE…, 1860, p. 3). Isto prova que, na altura, já havia quem no Brasil soubesse da associação do nome Zé Pereira aos tambores, em Portugal.

Vieira Fazenda, que era filho de português, ainda teria outras maneiras de confirmar a origem do nome, e de datas muito próximas ao ano da publicação de seu famoso artigo. Em janeiro de 1897, por exemplo, apresentou-se na capital federal o “Kinetógrapho Portuguez”, de Aurélio da Paz dos Reis. O espetáculo que o fotógrafo português Aurélio dos Reis apresentaria no Rio de Janeiro era o mesmo que fora exibido no Porto, no ano anterior. Entre os doze quadros de fotografia animadas veiculadas, havia temas portugueses e estrangeiros. Entre eles, um que o *Jornal do Commercio* anunciava como: “O Zé Pereira, Zabumba, das romarias do Minho” (THEATROS…, 1897, p. 3).

Já em novembro de 1902, estreava no teatro Recreio Dramático, no Rio de Janeiro, o espetáculo *Lobos na Malhada*, do escritor, jornalista e advogado lisboeta José Soares da Cunha e Costa. Montada pela companhia teatral do ator Dias Braga, era uma peça de costumes portugueses, dividida em três atos, um deles que encenava uma romaria com cantadeiras vestidas com trajes originais de Viana do Castelo. Entre os personagens da montagem, estava Bento Zabumba, que representava o Zé Pereira da aldeia, e era interpretado pelo ator Marzulo (OS THEATROS, 1902, p. 372).

No dia três de março de 1903, a *Revista da Semana* noticiava que a peça teatral *Lobos na Malhada*, depois de uma passagem com sucesso pelas cidades de São Paulo e Santos, regressava ao teatro Recreio, no Rio (OS THEATROS, 1903, p. 504). Isto é, menos de um ano antes de Fazenda publicar o seu artigo.

Estes dois espetáculos ocuparam teatros e foram amplamente divulgados em distintos periódicos e revistas do Rio de Janeiro. Enquanto Viera Fazenda participava ativamente da vida intelectual da cidade, era considerado um pesquisador perspicaz, além de escritor e historiador de prestígio. Desta maneira, é difícil imaginá-lo não sendo um leitor assíduo dos principais jornais da capital federal.

Portanto, quando Viera Fazenda sustenta, em fevereiro de 1904, que em relação à origem do nome Zé Pereira, “dizem uns” que em certos lugares de Portugal o bombo era chamado assim, mas “querem outros, e isto é mais provável”, que os presentes no desfile pioneiro comandado por José Nogueira na folia carioca, ajudados pelo vinho, trocaram Nogueira por Pereira, será que escreve isto no papel de historiador ou com a liberdade de um contador de histórias? Há uma decisão deliberada de encaminhar o leitor para a escolha fantasiosa e, ao trilhar este caminho, Vieira Fazenda não está à procura de fazer um relato histórico, e sim, de estabelecer a narrativa de um mito fundador.

No último parágrafo, Fazenda (1920, p. 296) explicita o objetivo primordial do texto: “Está feita a reivindicação. Ao Nogueira ninguém ousará disputar a glória da descoberta do Zé-Pereira”. Páginas antes, ao caracterizar José Nogueira, o seu mito fundador, o memorialista afirmava com todas as letras o que estava retratando: o “patriarca do nosso Zé-Pereira” (FAZENDA, 1920, p. 294). Aí é que talvez esteja o objetivo não dito diretamente, mas que está impregnado no texto: escrever a

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88868

fundação do Zé Pereira brasileiro, que seria algo peculiar. Que aceitava as raízes lusas, mas que já era uma coisa da terra.

Entre as muitas homenagens póstumas recebidas, Vieira Fazenda seria exaltado como o homem-arquivo do Rio de Janeiro (O RIO…, 1922), a sala de leituras do IGHB leva o seu nome e ganharia até nome de rua. Sua versão da origem do Zé Pereira no Carnaval carioca, atribuindo ao sapateiro português José Nogueira de Azevedo Paredes a paternidade do folguedo, foi sendo repetida por estudiosos do Carnaval brasileiro até os dias atuais. Muitas das vezes, recebendo um acrescento aqui, ou uma mudança de rumo acolá, como num jogo de telefone sem fio.

Por exemplo, Luís Edmundo (2003, p. 475-477) acrescentou o local de origem de José Nogueira e a data do primeiro desfile (sem também apresentar fontes). Haroldo Costa (2001, p. 15) e Hiram Araújo (2003, p. 94) disseram que Eneida de Moraes conheceu pessoalmente o sapateiro português[13]. Américo Fluminense[14] trocou o Nogueira por Nóbrega (FLUMINENSE, 1907). E, atualmente, há quem escreva que, ainda em 1867, José Nogueira de Azevedo Paredes teria se mudado para Ouro Preto, em Minas Gerais, para trabalhar no Palácio do Governo, e nesta cidade fundado o Zé Pereira do Club dos Lacaios (CARNAXE, s.d., on-line).

Considerações finais

Se a data do primeiro desfile de Zé Pereira no Carnaval brasileira continua incerta, por falta de documentação, o mesmo não se pode dizer de sua origem portuguesa, da qual não nos restam dúvidas. O Zé Pereira, quando aparece na imprensa carioca, já é visto como elemento habitual do Carnaval da cidade. Demonstramos, no artigo, o percurso do que chamamos de tentativa de "tradicionalizar" o folguedo, tendo à frente a figura do dramaturgo e jornalista França Júnior que, durante pelo menos seis anos, vai continuamente caracterizar os Zés Pereiras em suas crônicas e reutilizar passagens de alguns de seus textos nos subsequentes.

[13] O que seria impossível. Eneida nasceu em outubro de 1904, em Belém do Pará, e no artigo de Fazenda, de fevereiro do mesmo ano, Nogueira já havia morrido.
[14] Pseudônimo de Luiz Gonzaga Duque Estrada (1863 - 1911), jornalista, crítico de arte, pintor e escritor brasileiro.

França Júnior cobrará autenticidade ao folguedo, através de práticas de repetição e invariabilidade. Dois anos depois de seu primeiro texto, criticava mudanças que considerava inadmissíveis, como uma pessoa vestida com a fantasia de *chicard* carregar o porta-estandarte. Mas que genuinidade seria esta pretendida por França Júnior? O jornalista cobrava autenticidade de uma manifestação cultural que, trazida por imigrantes portugueses das suas romarias, tinha sido transferida para a folia carioca de forma espontânea e há pouquíssimos anos. E sem as etiquetas e os cerimoniais das celebrações religiosas, os Zés Pereiras do Carnaval carioca não tinham dono. Nestes primeiros anos, eles brotavam, misturavam-se, transformavam-se e multiplicavam-se livremente, de acordo com a vontade dos seus integrantes, num processo de hibridismo.

Evidenciamos também que os Zés Pereiras não desapareceram do Carnaval carioca na primeira década do Novecentos, e que este processo foi um pouco mais gradativo. Além disso, levantamos uma série considerável de argumentos à questionar a posição de José Nogueira de Azevedo Paredes como o fundador deste Zé Pereira carnavalesco, reivindicação produzida por Vieira Fazenda, em 1904, e pouco contestada pela historiografia brasileira até hoje.

O que não se discute é a resiliência do Zé Pereira, que atualmente ainda se faz presente nas mais diversas regiões do Brasil, e que ajudando a trazer a folia carnavalesca para as ruas e ao alcance das classes populares, contribuiu imensamente para fomentar a festa pela qual o país é conhecido internacionalmente há décadas: o seu Carnaval.

Artigo recebido em 06 de fevereiro de 2023.
Aprovado para publicação em 18 de abril de 2023.

Referências

ALENCAR, Edigar de. **Claridade e sombra na música do povo**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.

ALENCAR, Edigar de. O Zé Pereira no carnaval brasileiro. **Correio da Manhã**, Rio de Janeiro, n. 23.267, Segundo Caderno, p. 1, 13 fev. 1969.

ALMEIDA, Renato. **Tablado folclórico**. São Paulo: Ricordi, 1961.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88868

ARAÚJO, Hiram. **Carnaval**: seis milênios de história. 2. ed. Rio de Janeiro: Gryphus, 2003.

ARAUJO, Patrícia Lopes Vargas de. Os festejos de entrudo no século XIX. **Textos escolhidos de cultura e artes populares**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 41–55, 2011.

ARQUIVO DISTRITAL DO PORTO. [Site institucional]. Disponível em: https://pesquisa.adporto.arquivos.pt/results?p0=UnitTitle&o0=1&v0=Jos%c3%a9+Nogueira+de+Azevedo+Paredes. Acesso em: 16 set. 2022.

ARQUIVO NACIONAL TORRE DO TOMBO. [Site institucional]. Disponível em: https://digitarq.arquivos.pt/. Acesso em: 16 set. 2022.

ARQUIVO NACIONAL. Movimentação de Portugueses no Brasil (1808-1842). 2008. Disponível em: http://www.an.gov.br/baseluso/menu/menu.php. Acesso em: 16 set. 2022.

ARQUIVO NACIONAL. Sistema de Informações do Arquivo Nacional. Disponível em: https://sian.an.gov.br/sianex/consulta/login.asp. Acesso em: 16 set. 2022.

BRASIL. Consultar registros de entrada de estrangeiros no acervo do Arquivo Nacional. Disponível em: https://www.gov.br/pt-br/servicos/consultar-registros-de-entrada-de-estrangeiro. Acesso em: 16 set. 2022.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas hibridas**: estrategias para entrar y salir da la modernidad. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1992.

CARNAVAL. **Correio Mercantil**. Rio de Janeiro, n. 57, 27 fev. 1868.

CARNAVAL. **Diário do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, n. 48, 17 fev. 1874.

CARNAVAL. **O Portuguez**. Rio de Janeiro, n. 16, 2 mar. 1865.

CARNAVALLOGIA. **Bazar Volante**. Rio de Janeiro, n. 21, p. 6–7, 13 fev. 1866.

CARNAXE. Zé Pereira: Resgate da trajetória carnavalesca. Disponível em: www.carnaxe.com.br/histor/zepereira/index.html. Acesso em: 18 fev. 2022.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Brasil**: mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.

COARACY, Vivaldo. **Memórias da cidade do Rio de Janeiro**. 3. ed. Belo Horizonte - São Paulo: Itatiaia - Edusp, 1988.

CORREIO MERCANTIL. Rio de Janeiro, n. 54, 23 fev. 1868.

COSTA, Haroldo. **100 anos de carnaval no Rio de Janeiro**. São Paulo: Irmãos Vitale, 2001.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. Vários Zés, um sobrenome: as muitas faces do

senhor Pereira no Carnaval carioca da virada do século. *In*: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). **Carnavais e outras f(r)estas**: ensaios de história social da cultura. Campinas: Editora da Unicamp, 2002. p. 371–418.

DINIS, Júlio. **A Morgadinha dos Canaviais**. Porto: Porto Editora, 2000. Disponível em: http://be.age-mgpoente.pt/view/62/A%20Morgadinha%20dos%20Canaviais%20-%20Julio%20Dinis.pdf.

DINIS, Júlio. Impressões do Campo. **O Jornal do Porto**, Porto, n. 189, 18 ago.1864.

EDMUNDO, Luís. **O Rio de Janeiro do meu tempo**. Brasília: Senado Federal, 2003.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ESTEVES, Alexandra Patrícia Lopes. **Entre o crime e a cadeia**: violência e marginalidade no Alto Minho (1732-1870). 2010. Tese (Doutoramento em História). – Universidade do Minho, Braga, 2010.

EU E OS ZÉS PEREIRAS. **Bazar Volante**. Rio de Janeiro, n. 22, p. 6–7, 18 fev. 1866.

FAMILYSEARCH. [Site institucional]. Disponível em: https://www.familysearch.org/pt/. Acesso em: 16 set. 2022.

FARIA, Marcelo Fecunde de. **Zé Pereira**: a performance carnavalesca em Itaberaí-GO, 2015. Dissertação (Mestrado em Performances Culturais) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

FAZENDA, José Vieira. Antiqualhas e memórias do Rio de Janeiro. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro,** Rio de Janeiro, v. 142, tomo 88, 1920. Disponível em: https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revista-ihgb/itemlist/filter.html?ftitle=tomo+88&moduleId=218&Itemid=174.

FAZENDA, José Vieira. O Zé-Pereira. **A Notícia**, Rio de Janeiro, n. 39, p.3, 15 fev. 1904.

FERREIRA, Felipe. **O livro de ouro do carnaval brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

FLUMINENSE, Américo. O carnaval no Rio. **Kosmos**, Rio de Janeiro, n. II, p. 33–37, 1907.

FRANÇA JÚNIOR, Joaquim José de. **Política e costumes**: folhetins esquecidos (1867-1868). Rio de Janeiro: Civilização Brazileira, 1957.

GABINETE - Chronica eleitoral. **Correio Mercantil**. Rio de Janeiro, n. 43, 13 fev. 1860.

GALVANESE, Marina Simões. **Os sentidos da emigração portuguesa**: discursos, diplomas e políticas entre Portugal e Brasil (1835 – 1914), 2021. Tese (Doutorado

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88868

em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

HERCULANO, Alexandre. Viagens no Minho. **O Panorama**, [*S. l.*], v. 12, n. 41, p. 322–325, 1855.

HOBSBAWM, Eric. Introdução: A invenção das tradições. *In*: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terrence (org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 9-23.

LOUREIRO, José Carlos de Magalhães. A participação popular nas manifestações religiosas e o discurso das elites urbanas oitocentistas. **Cadernos Vianenses**, [*S. l.*], v. 32, p. 143–170, 2002.

MATTOS, Vitor Padilha. **Das romarias minhotas ao Carnaval brasileiro**: a trajetória do Zé Pereira no Rio de Janeiro (1850-1910), 2022. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Minho, Braga, 2022.

MORAES, Eneida de. **História do carnaval carioca.** Rio de Janeiro: Civilização Brazileira, 1958.

MYHERITAGE. [Site institucional]. Disponível em: https://www.myheritage.com.pt/. Acesso em: 16 set. 2022.

NEVES, Berilo. Momo e as Mulheres. **O Malho**, Rio de Janeiro, n. 36, 8 fev. 1934.

NOVIDADES da semana. **Semana Illustrada**. Rio de Janeiro, n. 271, 18 fev. 1866.

O RIO desapparecido. **Fon-Fon**, Rio de Janeiro, n. 17, 29 abr. 1922.

OS THEATROS. **Revista da Semana**. Rio de Janeiro, n. 131, 16 nov. 1902.

OS THEATROS. **Revista da Semana**. Rio de Janeiro, n. 147, 8 mar. 1903.

PEDERNEIRAS, Mário. Tradições. **Kosmos**, Rio de Janeiro, n. II, p. 18–19, fev. 1907.

PETERSON, Richard. La fabrication de l'authenticité: la country music. **Actes De La Recherche En Sciences Sociales**, [*S.l.*], v.93, p.3-20, jun. 1992.

REDE EMIGRAÇÃO EUROPA DO SUL AMÉRICA DO SUL (REMESSAS). A Emigração de Portugal para o Brasil, 2013. Disponível em: http://www.remessas.cepese.pt/remessas/mod/itsdatabase/view.php?id=10. Acesso em: 16 set. 2022.

RIALTO, João. Hymno ao Zé. **Careta**, Rio de Janeiro, n. 714, 25 fev. 1922.

SILVA, Leonardo Dantas. **Carnaval do Recife**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2000.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. Festa e violência: os capoeiras e as festas populares na corte do Rio de Janeiro (1808-1890). *In*: CUNHA, Maria Clementina

Pereira (org.). **Carnaval e outras f(r)estas**: ensaios de história social da cultura. Campinas: Editora da Unicamp, 2002. p. 281–307.

TAPAJÓS, Vicente. José Vieira Fazenda. *In*: **Dicionário biobibliográfico de historiadores, geógrafos e antropólogos brasileiros.** Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro - IHGB, 1993.

THEATROS e música. **Jornal do Commercio**. Rio de Janeiro, n. 5, 5 jan. 1897.

TINHORÃO, José Ramos. **Pequena história da música popular**: da modinha à lambada. 6. ed. São Paulo: Art Editora, 1991.

VIEIRA, José Augusto. **O minho pittoresco**. Lisboa: Livraria de Antonio Maria Pereira, 1887. v. II.

Sobre a autoria

[1]Mestrado em História (2023) pela Universidade do Minho, Portugal. E-mail: vitorpmattos@gmail.com.

(Re)inventando o popular: uma etnografia sobre os Cocos Urbanos na cidade de Fortaleza

Revista mosaico

Ricardo César Carvalho Nascimento[1]
https://orcid.org/0000-0001-5000-4649
Joel Oliveira de Araújo[2]
https://orcid.org/0000-0002-9412-4017

(re)inventing the popular: an ethnography about Urban Cocos in the city of Fortaleza

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88877

Resumo

Os cocos são um tipo de dança, música e performance popular do Nordeste brasileiro que tem se destacado por sua inserção no mercado da cultura nos grandes centros urbanos. Este artigo pretende problematizar as reinvenções das culturas populares, tendo como lente metodológica o conceito de performances culturais, realizando um estudo de caso sobre os cocos da cidade de Fortaleza. Neste trabalho tentamos perceber como tais práticas culturais populares, no contexto urbano, produzem novas combinações estéticas e políticas que possibilitam a continuidade e a produção de seus lugares culturais e populares. Através de uma etnografia, o estudo permitiu realizar um panorama das atividades dos cocos na capital cearense com foco particular sobre dois grupos locais, Coco das Goiabeiras da Rainha do Mar e Na Quebrada do Coco.

Palavras-chave: Cocos urbanos; Performances culturais; Cultura popular; Etnografia.

Abstract

Cocos are a type of dance, music and popular performance of the Brazilian northeast that has stood out for its insertion in the cultural market in large urban centers. This paper intends to problematize the reinventions of popular cultures, having as theoretical support the concept of cultural performances, performing a case study on the cocos of the city of Fortaleza. In this work we try to understand how popular cultural practices, in the urban context, produce new aesthetic and political combinations that enable the continuity and production of their cultural and popular places. The ethnography allowed us to realize a panorama of the cocos activity in the capital city of Ceará and focused particularly on two local groups, Coco das Goiabeiras da Rainha do Mar and Na Quebrada do Coco.

Keywords: Urban cocos; Cultural performances; Popular culture; Ethnography.

Introdução

A cultura popular é um termo guarda-chuva que expressa, grosso modo, a forma como as camadas populares, em seus diferentes segmentos, desenvolvem suas performances e práticas culturais, dando conta de elementos estéticos, sociais e políticos que concernem às suas vivências cotidianas. Sendo um termo genérico e impreciso, foi por diversas vezes escrutinado por autores(as) de áreas distintas. Em modo introdutório, preferimos utilizar a designação culturas populares (CANCLINI, 2015) para fazer referência a um leque de práticas, afins ou não, que melhor podem ser entendidas a partir da sua pluralidade e complexidade. Não é nossa pretensão, neste artigo, debater o termo, mas sim demonstrar como a reinvenção de certas culturas populares é capaz de fazer a manutenção e continuidade dos seus lugares culturais e populares.

Tal como toda forma de cultura, as culturas populares não se distanciam do atravessamento que as questões sociais contemporâneas lhes trazem. Neste artigo trataremos da reinvenção dos cocos no espaço urbano da cidade de Fortaleza, capital cearense, considerando as culturas populares como objeto de apreciação própria e de construção de uma identidade local, referenciada tanto pelos brincantes das culturas populares, assim como pelo estado e suas políticas públicas. Este trabalho tenta dar conta dos termos desta reinvenção, trazendo como estudo de caso os grupos da cidade que, em forma de bricolagem, cruzam elementos de outras brincadeiras populares, dentre os quais se destaca as espiritualidades de origem afro-indígena, os cocos locais cearenses e outros cocos de estados do Nordeste brasileiro. Não obstante, observamos como esta reinvenção incorpora ainda relações estéticas e, sobretudo políticas, com os lugares de origens dos brincantes, muitos deles periféricos, negros(as) e LGBTQIA+.

Diante do exposto, indicamos que as questões que nos inquietam são de várias ordens: Como a brincadeira se constitui? Quais suas características? Como o contexto cultural urbano atravessa as culturas populares? Como os brincantes reinventam os saberes tradicionais dos cocos para o contexto em que o grupo se insere além de refletir sobre a identidade dos brincantes? Com isso, pretendemos perceber como determinados grupos executam, experimentam e criam os cocos na cidade de Fortaleza, contextualizando o surgimento de uma cena cultural dos cocos

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88877

na cidade com ênfase no estudo dos grupos *Coco das Goiabeiras da Rainha do Mar* e *Na Quebrada do Coco*. Não obstante, a origem afro-indígena dos cocos contrasta com um discurso negacionista e histórico no estado do Ceará, que afirmam um território onde não há negros nem indígenas.

É importante destacar que os cocos, hoje em Fortaleza, têm seu impulso a partir do encontro de brincantes de cultura popular, diferente de outras regiões em que os cocos são de tradição familiar, passado de geração para geração. Os grupos estudados não são compostos por sujeitos que vieram de um contexto de tradição familiar de transmissão dos cocos, apesar do *Coco das Goiabeiras da Rainha do Mar* ser mantido por uma família. Ambos os grupos se encontram com os cocos a partir das suas experimentações culturais e artísticas, nas periferias, nos espaços urbanos da cidade e até na universidade. E é a partir das mais diversas vivências que os brincantes se reúnem para em algum momento constituir um grupo. Neste artigo, enfatizamos a cidade como *locus* aglutinador de pessoas e formas estético-políticas, que dão sentido ao que aqui chamamos de reinvenção dos cocos. Deste modo, é possível perceber como se dá a reinvenção da tradição dos cocos por parte dos grupos, sejam através de influências dos cocos do Ceará, ou de outros estados, dos terreiros de candomblé, de umbanda e da jurema, e de como estas contribuições diversas vêm recriando uma maneira própria de fazer a brincadeira.

A utilização do termo (re)invenção é aqui trazida para que se possa compreender que os brincantes não redescobriram, não resgataram e, claro, não mantêm a brincadeira em seu caráter “puro”. Neste caso, os brincantes estão ressignificando, inventando a partir do que já foi inventado, trazendo a produção da brincadeira pautada nos contextos e demandas contemporâneas. A ideia de (re)invenção surge a partir da constatação de que se trata de um processo criativo, que se dá a partir da observação e manipulação de elementos performáticos de outros cocos e outras práticas populares, e que se faz por uma sensibilidade estética refinada dos brincantes, num processo de trocas, encaixes, experimentação e bricolagem, que não dispensam a inserção de elementos políticos da luta social contemporânea.

O termo Cocos Urbanos foi criado pelos autores da pesquisa em questão, para designar formas particulares de culturas populares, como os grupos de coco que habitam o espaço urbano, que são afetadas pela cidade e que as afetam do

mesmo modo, a partir de intervenções de reconstrução do seu imaginário cultural. A (re)invenção é um *modus operandi* dos(as) agentes da cultura que tem particular relevância no espaço urbano, onde grupos de diferentes origens e matrizes se organizam culturalmente (NASCIMENTO; MONTEIRO, 2021). A questão dos cocos urbanos surge a partir da leitura e visão crítica de Michel Agier (2011), sobre a Antropologia da Cidade. O autor compreende a necessidade de uma operação de ordem epistemológica que desloca a pergunta fundamental, o que é a cidade para o que faz a cidade. Este deslocamento, permite que a pesquisa se centre nos sujeitos atuantes no espaço urbano, nas suas capacidades criativas e no seu potencial de agencialidade. Fazer a cidade, neste sentido, possibilita direcionar o foco das atenções nas produções imateriais e simbólicas da construção do espaço urbano. Deste modo, falar de cultura popular, sobretudo no campo de suas subjetividades, é também falar de performance que encontra seu palco na cena cultura urbana.

Não sendo objeto estrito deste artigo, mas enquanto pesquisadores e também brincantes da cultura popular, julgamos ser pertinente enumerar um elenco empírico de atravessamentos contemporâneos das culturas populares, que também fazem parte de questões experimentadas pelos grupos de cocos por nós estudados:

1 - **A digitalização das culturas e práticas culturais**: o uso das redes sociais, plataformas e instrumentos digitais têm dado novo formato de produção, divulgação e consumo das culturas populares. Esta experiência foi vivida com particular ênfase no período da Covid-19, sendo, contudo, uma tendência que já se verificava muito antes desta situação sanitária.

2 - **Os limites da relação estado, políticas públicas e culturas populares**: em tempos recentes assistimos um crescimento do interesse do estado no fomento de políticas próprias para as culturas populares, muitas vezes definindo oficialmente, através de documentos, o que elas são e como devem ser constituídas para concorrência de certames e editais públicos. Enfatizamos também aqui as políticas de patrimônio e salvaguarda de bens imateriais, por vezes como políticas paternalistas ou de tutela destas práticas locais.

3 - **A politização das culturas populares**: no contexto brasileiro atual, este atravessamento político nas culturas populares pode significar a sua afirmação enquanto movimento social que acolhe pensamentos periféricos, comunidades que exercem formas de ativismo de gênero e raça, bem como a atual marcação de

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88877

políticas conservadoras alinhadas com o crescimento dos grupos de direita no Brasil, caso da capoeira gospel marcadamente de expressão evangélica e conservadora.

4 - **A transnacionacionalização das culturas populares**: as culturas populares sempre foram vistas a partir de uma territorialidade ancorada num domínio local, que supostamente forja as características específicas destas práticas. Contudo, muitas delas fazem parte de um acervo de bens e serviços que circulam no mercado cultural global.

Grosso modo, é importante que se saiba que a literatura sobre os cocos no Brasil, e em particular no Ceará, ainda é muito exígua. Poucos pesquisadores(as) se interessaram por este tema ao longo do tempo. Em contato com alguns deles(as), foi possível apurar que a entrada do tema em seus projetos de pesquisa se fez com reservas, pois não havia quem compreendesse do assunto, ou porque o pouco que havia sobre o tema foi construído a partir de um aporte folclorístico. Primeiramente, propomo-nos ao levantamento e leitura da literatura escrita sobre os cocos, para compreensão das reflexões levantadas pelos pares. No contexto da etnografia específica do coco, apontamos dois grupos importantes e um contexto adverso da pesquisa realizada grande parte durante a pandemia da COVID-19. Dado este contexto, as primeiras informações foram levantadas pelas redes sociais, vídeos, mapas culturais, *lives* e chamadas. Embora os manuais de etnografia (HAMMERSEY; ATKINSON, 2022) nos possam dar pistas relevantes sobre o fazer etnográfico, o exercício desta tarefa requer um traquejo e uma maleabilidade no uso das ferramentas metodológicas. A combinação de estratégias permite juntar pedaços, e compreender como os grupos compõem as suas variadas estéticas e as ligações políticas e mercadológicas que desejam realizar. O desafio deste empreendimento etnográfico envolveu, por um lado, uma etnografia das performances culturais populares, por outro, o seu cruzamento com o fazer etnográfico nos espaços urbanos. A receita possível de uma etnografia das culturas populares nos espaços urbanos não está dada e, sim, ainda por construir, mas acrescentamos que a abertura necessária para as circunstâncias e situações variadas no campo é um dado prévio.

Os primeiros trabalhos de campo ocorreram ainda em outubro de 2021 e o último trabalho de campo foi em junho de 2022. Porém, estas idas ao campo não

foram constantes, pois em determinados momentos os grupos suspendiam as atividades, devido aos surtos de gripe e picos de casos de COVID-19 no estado. Com a ida ao campo, foi possível vivenciar o carácter comunitário, solidário, alegre e de autogestão que a brincadeira do coco mobiliza. A pesquisa, então, se fez através de informações diversas, com ênfase no procedimento de uma observação participante, em que os pesquisadores-brincantes se inseriram nas atividades.

O estudo das performances e as culturas populares

Os estudiosos das performances, como Richard Schechner (2003), compreendem que toda ação, desde a mais básica até a não convencional, quer seja desenvolvida por uma pessoa ou grupo, pode ser objeto de estudo das performances e ser compreendida a partir dela. Os cocos se enquadram no que chamamos de estudos das performances das culturas populares, campo que mais nos interessa neste trabalho, e que está relacionada ao estudo das manifestações culturais de um determinado povo, comunidade ou grupo. Através das performances podemos identificar uma gama de significados que moldam e caracterizam os indivíduos.

O conceito de performance, ao longo do tempo, também tem sido utilizado para compreender o que seria o teatro das populações tradicionais, fora da tradição e do modelo greco-romano. No caso, a “performance é utilizada como sinônimo de apresentação e representação, de folguedo e brinquedo, quase sempre possuindo caráter festivo e/ou religioso, mas muitas destas formas preservando o seu alto grau ritualístico” (LIGIÉRO, 2011, p. 68).

Os Estudos das Performances Culturais podem ser agrupados em três campos distintos, tais como a ***performance art*, performance da vida cotidiana, performance das culturas populares**. A primeira, são as performances que estão nas intersecções dos campos artísticos da dança, do teatro, da música, do vídeo arte e outros cruzamentos. A segunda, está vinculada à vida cotidiana dos indivíduos, ações corriqueiras do dia a dia e estão em um maior domínio dos estudos da sociologia e psicologia. Por sua vez, as Performances Culturais Populares se inserem num campo de estudos com grande incidência da Antropologia da Performance, dos estudos dos rituais onde o domínio artístico,

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88877

ritualístico da brincadeira, do jogo e das espiritualidades ancestrais podem estar presentes (LIGIÉRO, 2011), caso dos cocos que são objeto deste artigo.

As performances são compostas por comportamentos duplamente exercidos, em que toda ação performática requer uma aprendizagem, uma repetição, ensaio e aprimoramento. Com isso, entende-se que as “performances afirmam identidades, curvam o tempo, remodelam e adornam corpos, contam histórias” (SCHECHNER, 2003, p. 27). Os estudos das performances, dessa forma, pretendem compreender o desempenho dos papéis sociais, a sua relação entre cultura e sociedade, as ações, interações entre as coisas, sejam pessoas ou objetos, sons e movimentos. Onde se “combina antropologia, artes performáticas e estudos culturais, usando lentes interdisciplinares para examinar um conjunto de atos sociais: rituais, festivais, teatro, dança, esportes e outros eventos ao vivo” (LIGIÉRO, 2012, p. 69). Schechner (2003) enfatiza que a performance é a junção de fragmentos do que ele chama de comportamento restaurado, porém, mesmo sendo composta por esses fragmentos cada performance se diferencia de outra. O comportamento restaurado, segundo o autor:

> É o processo chave de todo tipo de performance, no dia-a-dia, nas curas xamânicas, nas brincadeiras e nas artes. O comportamento restaurado existe no mundo real, como algo separado e independente de mim. Colocando isto em termos pessoais, o comportamento restaurado é eu me comportando como se fosse outra pessoa, ou eu me comportando como me mandaram ou eu me comportando como aprendi (SCHECHNER, 2003, p. 33-34).

Diana Taylor (2013) enfatiza que as performances funcionam como atos de transferências vitais, onde o conhecimento, a memória e a identidade social são transmitidas pelo comportamento restaurado, constituindo assim, os objetos de estudos da performance que envolvem os comportamentos, sejam ensaiados, teatrais ou apropriados por ocasiões. Dessa forma, “dizer que algo é performance significa fazer uma afirmação ontológica" (TAYLOR, 2013, p. 27). Consolidando a perspectiva de que a performance se forma metodologicamente funcionando como epistemologia. Dessa forma, Taylor (2013) discute a performance através das noções de arquivo e repertório. A noção de arquivo seria o conhecimento que está escrito, fichado, guardado, arquivado, podendo ser consultado. Já o repertório é oposto, ele está no corpo que “encena a memória incorporada-performances, gestos, oralidade, movimento, dança, canto-, em suma, todos aqueles atos

geralmente visto como conhecimento efêmero, não reproduzível" (TAYLOR, 2013, p. 49). Podemos assim compreender que as performances possibilitam um agenciamento, uma comunicação, a manutenção de uma memória e de uma identidade, trazendo um caráter de resistência.

O uso do léxico conceitual da performance, tal como apresentado aqui, nos permite compreender as culturas populares, em particular os cocos, como práticas culturais dinâmicas e que são atravessadas por questões semelhantes, ainda que distintas em seus contextos. Permite ainda, reconstruir os sentidos particulares de cada brincadeira, marcadas pelas subjetividades das identidades dos seus brincantes. Ao utilizar o aporte teórico dos estudos das performances, tentamos também nos afastar de visões romantizadas das culturas populares, reafirmando o seu caráter heterogêneo e dinâmico.

No caso dos cocos por nós estudados, destacamos que a capacidade de reinvenção, desta e de outras culturas populares, se dá a partir da restauração dos comportamentos, tal como descrito pelos autores dos Estudos das Performances. A ideia de reinvenção associadas às práticas populares de coco também é uma forma de manipulação dos arquivos culturais, como pacotes de memórias que envolvem repertórios culturais de sons, gestos, movimentos corporais repetitivos, procedimentos rituais, que são recombinados para originar novas formas, aqui batizada de cocos urbanos. Por manipulação, compreendemos a capacidade operatória dos(as) agentes do campo em utilizar e reutilizar os elementos do coco, presentes na cultura popular afro-indígena cearense, o conhecimento dos cocos locais e de outras formas de coco que circulam na indústria cultural da Região Nordeste. O reforço desta cena cultural, urbana, segue na esteira de uma necessidade premente, sentida no final da pandemia, de resgate das atividades culturais e de renovação dos espaços de ocupação de mercados culturais e simbólicos, mas também de formas de sociabilidade associadas a uma "nordestinidade" fabricada no espaço da cidade. No entanto, a produção desta cena se dá como performatividade, que encontra sentido na forma como os grupos combinam os elementos da performance do coco que dispõem em sua prateleira.

No entanto, a designação de cocos urbanos não é uma categoria nativa, sendo apenas a constatação de práticas culturais populares que se ajustam nos territórios periféricos da cidade. De todo modo, os grupos por nós descritos se

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88877

entendem como ocupantes das periferias das grandes urbes, de onde se fertiliza o coco e outras práticas culturais locais como o Maracatu cearense, o Boi, o Reisado, as macumbas cearenses e tantas outras manifestações.

Os cocos no Ceará

O coco é uma manifestação cultural do Nordeste brasileiro, existente desde os sertões às regiões praieiras. Ninno Amorim (2008), afirma que “a manifestação cultural denominada ‘coco’ pode ser encontrada, praticamente, em todo o litoral do nordeste brasileiro” (AMORIM, 2008, p. 67). Por outro lado, no sertão nordestino, também podemos encontrar variantes do coco. A brincadeira surge de uma tradição afro-indígena, porém a origem da dança do coco traz incertezas. Ela apresenta estruturas simples, na qual um mestre ou mestra conduz a chamada de canções com respostas em coro, sendo sua dança executada por vezes em fileiras, pares e em círculos, tendo variações de grupo para grupo.

É importante enfatizar que, embora se possa situar a origem do coco nos estados da Região Nordeste, o coco hoje é estudado e praticado nas grandes capitais brasileiras, assim como no campo transnacional para onde o coco migrou, fazendo parte do repertório nacional e global de bens culturais periféricos. Tanto no sul do país, como fora dele, o coco exportado segue o modelo de estados da federação onde a indústria cultural melhor assimilou as culturas populares, caso do estado de Pernambuco.

O conceito de motrizes culturais, desenvolvida por Ligiéro (2011), enfatiza a forma porosa como as performances culturais populares são capazes de fazer uso indistinto de elementos que referenciam o imaginário cultural nacional, para dar conta de uma história ou narração que explica a construção da performance, que não é fixa e possui uma volatilidade cuja origem não é possível traçar. Quando falamos que o coco tem uma motriz afro-indígena, destacamos este sentido de porosidade, indicando que as Áfricas que referenciamos nestas práticas são múltiplas, assim como são múltiplos os aportes indígenas que podem servir de base para situar a origem da prática. Portanto, motrizes são referências simbólicas, mas também sociais, que atendem uma agenda para situar algo em um lugar e num tempo.

Enquanto performance cultural os cocos são uma manifestação de cunho popular, com algumas características marcantes. Os cocos são “uma brincadeira em que se misturam a dança, a música e a poesia oral, numa complexa troca de saberes e de gentilezas” (AMORIM, 2008, p. 11). Os primeiros registros feitos da brincadeira foram realizados pelos folcloristas, principalmente na primeira metade do séc. XX, que se deram a partir do movimento de reconhecimento do folclore como saber científico, além do trabalho de registro e preservação das tradições ditas populares. Mário de Andrade (2002), foi um dos primeiros autores a registrar os cocos, o autor realizou uma expedição nos anos de 1928 e 1929 no Nordeste, registrando e documentando uma série de manifestações culturais e poéticas populares, entre elas o coco. Outra missão de pesquisa folclórica foi realizada em 1938, na qual Mário de Andrade não estava presente, mas foi o orientador da comissão que refez seus passos pelo Nordeste. As duas expedições não chegaram a registrar manifestações no Ceará, diferente de como foi feito em outros estados, como no Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco.

Os cocos vêm ganhando seu reconhecimento na cena da produção cultural mercadológica durante os anos, e algumas importantes figuras na música popular brasileira beberam e bebem da musicalidade do coco. Entre os(as) coquistas que tiveram maior repercussão na cena musical, podemos citar Selma do Coco, Pandeiro de Mestre, Coco Raízes de Arco Verdes, Cila do Coco, Jackson do Pandeiro e Bezerra da Silva. Além disso, a musicalidade dos cocos é responsável por grandes influências na música popular, no rock e forró, como é o caso da sonoridade apresentada por bandas e cantores como Chico Science e Nação Zumbi, Cordel do Fogo Encantado, Luiz Gonzaga e tantos outros.

Importantes trabalhos ajudaram a diminuir a lacuna dos estudos sobre os cocos no estado do Ceará. Pesquisas mais aprofundadas, como as de Ninno Amorim (2008), Ridalvo Araújo (2013), Camila Farias (2016) e Alexandre Rocha (2019) que permitiram ampliar o debate sobre a manifestação. Amorim (2008) se dedicou ao estudo dos chamados cocos praieiro, estudando a brincadeira nas comunidades de Balbino e Iguape, no estado do Ceará. Já Araújo (2013) trouxe em seu trabalho o tema dos cocos no Cariri cearense, e Rocha (2019), que vem estudando a brincadeira na comunidade de Caetanos do Beberibe, no litoral leste do estado. Além do trabalho realizado por Camila Farias (2016) que desenvolveu

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88877

uma pesquisa sobre os grupos de coco mantidos por mulheres no cariri cearense. O fato de haver poucos trabalhos sobre a manifestação, além da falta de reconhecimento e negação histórica da existência de negros e indígenas, contribuíram para o mito de que no Ceará não tem cocos. Dizer que não há cocos no Ceará é dizer que não tem negros e indígenas no estado. Na verdade, sempre existiu um esforço das elites do país e do Ceará em apagar e criminalizar o que fosse oriundo das populações indígenas e afro-brasileiras.

Temos, como exemplo, o relatório de 9 de outubro de 1863 aprovado na Assembleia Provincial do Ceará, no qual foi declarado a extinção de indígenas no estado. Claramente um projeto elitista de extermínio e desaparecimentos dos povos tradicionais.

> Esta foi mais uma, das muitas outras ações do governo e das elites locais em prol de forçar o desaparecimento de uma população, que tinha como base de existência a estrutura comunal da terra. Essas ações eram empreendidas pela lógica assimilacionista de território e povos indígenas do segundo reinado, especialmente após a Lei de Terras de 1850. (ANTUNES, 2012, p. 10).

Esse é um projeto político do estado, em que a negação e invisibilidade das populações indígenas e negras são parte de um processo que afeta, até hoje, a insurgência das populações indígenas e negras locais e a notoriedade de suas práticas culturais. Versar sobre os cocos do Ceará é, neste caso, também afirmar a existência destas comunidades e suas identidades culturais. Importante afirmar que estas identidades estão em constante reconstrução, o que pode ser verificado em suas performances culturais que, neste caso, emergem no caldeirão dos espaços urbanos periféricos onde habitam parte destes(as) protagonistas.

Cocos urbanos em Fortaleza

Fortaleza, capital do estado do Ceará, é o município mais populoso do estado e umas das maiores cidades do país. Sua história entrelaça com a própria história do Ceará. Sua ocupação, diferente de outras regiões litorâneas, acontece de forma tardia, principalmente pela resistência dos povos originários que habitavam a região. O povoamento aconteceu a partir de 1612, com a construção do Fortim de São Sebastião, que se localizava na margem do rio Ceará, onde atualmente é o

bairro Barra do Ceará. Somente em meados 1726, o povoado ganha a elevação para vila e em 1823 o *status* de cidade.

O nome Fortaleza vem da referência ao forte histórico da cidade, construído pelos holandeses em 1649, batizado de Forte Schoonenborch. Nesse período, os holandeses invadiram Recife e expandiram seu território até onde hoje chamamos Fortaleza, porém, em meados de 1654, os portugueses conseguiram retomar o domínio da região e batizaram o forte com o nome de Fortaleza da Nossa Senhora da Assunção.

Fortaleza é uma cidade rica em movimentos culturais, e não podemos negar as importantes manifestações culturais que enchem as programações culturais no período de festividades, sejam programações oficiais do Governo do Estado do Ceará e da Prefeitura de Fortaleza, como Carnaval de Fortaleza, e programações independentes. Durante todo o ano, encontramos movimentações nas periferias, nos bairros universitários, em centros culturais, manifestações populares afro-ameríndias, religiosas e periféricas.

Os Maracatus, Afoxés, Reisados, Capoeira se destacam em Fortaleza, mobilizando muitas comunidades no entorno das periferias. Nas programações oficiais como o Carnaval, é tradição a presença dos Maracatus e Afoxés, tendo um espaço específico dentro da programação do evento. A Avenida Domingos Olímpio[1] é palco dos desfiles que movimentam um dos mais importantes momentos do Carnaval de Fortaleza.

Entre tantas manifestações, identificamos uma movimentação nos últimos anos de fomento da prática do coco, tendo em vista que a brincadeira está presente em quase todo litoral cearense, brincada, mantida e reinventada por habitantes do litoral de regiões como Caucaia, Iguape, Pecém, Balbino, Trairi, Caetanos de Cima e outras partes do estado. Em Fortaleza, existe uma narrativa de um tempo em que os cocos eram brincados por pescadores nos bairros do Mucuripe e da Barra do Ceará.

Nas pesquisas, não há muitas referências que remetem a brincadeira nessas duas localidades, porém, no bairro do Mucuripe encontramos citações de Blanchard Girão (1998) e Circe Souza (2019) que mencionam algumas lideranças

[1] Uma das principais avenidas da cidade de Fortaleza, onde ocorre os desfiles de Blocos, Maracatus, Afoxés e Escolas de Samba do Carnaval de Fortaleza.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88877

que mantinham a brincadeira, tais como Mestre Braúlio[2], Zé Taé[3] e Mestre João da Chaga[4]. Além da manutenção do coco, também mantinham outras manifestações culturais como os pastoris e os fandangos. Quando visitamos o Acervo Mucuripe, um espaço de preservação da história do Bairro do Mucuripe, tivemos acesso a duas fotografias, os únicos registros do Acervo sobre a prática do coco na comunidade (infelizmente não obtivemos informações temporais das fotografias). Sabemos, porém, que ainda nos anos 80, houve por parte da Prefeitura de Fortaleza uma tentativa de fortalecimento e apoio a essas manifestações na comunidade, como aponta Girão (1998):

> Na década de 80, o então secretário de Cultura, Barros Pinho, tentou um esforço para resgatar as tradições culturais próprias dos nossos bairros. Foram criados os Centros de Cultura Popular, responsáveis por um movimento restaurador das artes do povo, aquilo verdadeiramente nascido da criatividade popular, na dança, na música, na capoeira, no teatro, nas artes plásticas. O fandango, como a Caninha Verde, a dança dos cocos e outras reapareceram no Centro Cultural do Mucuripe, que funcionava na Praça Nossa Senhora da Saúde, defronte à Igreja. Ia tudo muito bem, mas mudou o Secretário e o que chegou não tocou a coisa pra diante. Tinha outros planos. Nunca mais se falou nisso, pois sem apoio, nestes tempos de dinheiros poucos, não se consegue fazer nada. (GIRÃO, 1998, p. 62-63).

Na imagem a seguir, vemos Mestre João da chaga dançando. Podemos observar algumas características da brincadeira: a vestimenta dos brincantes que utilizam roupas dos(as) profissionais da pesca artesanal, a presença de homens e mulheres, e como podemos observar, a brincadeira acontece em círculo, com dois

[2] Luiz Julião Cavalcante conhecido como Bráulio ou “Braula”. Foi um pescador morador do Mucuripe, importante figura nos principais movimentos ocorridos no século XX no bairro, como a construção do cemitério onde quase foi impedido de ser enterrado após sua morte, a construção da igreja e outras ações. Esteve no elenco do filme “It’s All True” do diretor norte-americano Orson Welles, filme do qual não lhe rendeu nenhum retorno financeiro. Bráulio também ajudou na manutenção da tradição do fandango e da dança do coco. Faleceu aos 94 anos, o texto de Girão (1998) aponta duas datas: 3 de fevereiro de 1994 e 16 de fevereiro de 1994.

[3] José Jacinto conhecido como Zé Taé nasceu no Mucuripe, filho de pescador. Zé Taé foi uma importante liderança da comunidade, cuidava da igreja e prestava uma série de favores aos moradores. Gostava de organizar festas religiosas e não-religiosas, promovia festividades como os pastoris de fim de ano, os fandangos e os cocos.

[4] João de Paula Castro, mais conhecido como João da Chaga, era pescador, mas não sabia nadar, foi um dos importantes nomes do Bairro do Mucuripe. Mestre João da Chaga ganhou o título de “pescador-simbolo” da Marinha, mesmo não sabendo nadar sobreviveu a oito acidentes no mar e chegou a salvar a vida de três companheiros. De 1928 a 1989 durante 61 anos trabalhou diariamente no mar. Também foi uma das figuras que mantinha a dança do coco, fandangos e outras manifestações populares na comunidade. Mestre João da Chaga faleceu em 1 de maio de 1994.

brincantes dançando no centroda roda, talvez parecido com o que encontramos nos cocos da praia do Iguape[5].



Figura 1 – Coco do Mucuripe.
Fonte: Acervo Mucuripe, s.d.

Na próxima fotografia, podemos ver uma atividade junto às crianças da comunidade assistidas pelo Instituto Terre des Hommes. Conseguimos identificar que utilizavam como instrumento a Timba, Pandeirola, Pandeiro e Ganzá. Observa-se que, ao dançar, as crianças estão saltando, o que nos permite supor que os passos eram parecidos com os que encontramos em todo o litoral do Ceará.



Figura 2 – Coco do Mucuripe junto a crianças.
Fonte: Acervo Mucuripe, s.d.

[5] O coco do Iguape se tornou conhecido pela sua inserção no mercado da cultura local e nacional.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88877

Em uma das visitas realizadas ao grupo *Cocos das Goiabeiras da Rainha do Mar*, surgiu em meio a conversas com os integrantes o tema da brincadeira feita pelos pescadores da Barra do Ceará. Liana Cavalcante, que é integrante do grupo, comentou que a brincadeira era mantida em um tempo passado. Ao ser questionada sobre o assunto, ela contou que o coco era brincado pelos pescadores na Barra do Ceará, mas com o tempo a prática foi se perdendo. Contou também que alguns pescadores mais velhos ficaram chateados ao saber que o grupo tinha retomado a brincadeira e não tinham conversado com eles. Porém, o grupo não sabia da existência desses mais velhos que mantêm a memória do coco. São pescadores que ficam geralmente no mercado dos peixes e mantêm a brincadeira em suas memórias de infância. Atualmente, desconhecemos que os cocos estejam sendo realizados por pescadores tanto do Mucuripe quanto na Barra do Ceará.

Grupos de coco sempre existiram na cidade, desde os mais antigos aqui citados aos mais recentes. A maioria destes grupos era mantida por jovens brincantes, participantes de outras práticas culturais populares. Os dois grupos por nós estudados se beneficiaram deste movimento prévio que abriu caminhos para o surgimento de uma cena do coco na cidade. Entre estes grupos destacamos: *Maria das Vassouras, Coco do Norte, Coco da Farra Sadia* e *Coco de Luar* que atuaram a partir do início da segunda década do século atual. Esses grupos já não estão em atividade, mas tiveram um papel determinante para o surgimento de novos agrupamentos de brincantes. Importante destacar que os grupos por nós estudados não só se beneficiaram dos caminhos abertos pelos coletivos anteriores, mas também se aperceberam da insurgência de uma cena artística do coco, onde podiam se inserir buscando pequenos nichos de mercado. O que há de peculiar entre os grupos aqui descritos, é o sentido de nordestinidade atribuído ao coco, e a capacidade performática de mobilizar elementos dos diversos cocos nordestinos na sua construção, situando-os no contexto urbano a partir de um procedimento performático de bricolagem e fusão de influências. Embora os cocos do Ceará, encontrados no litoral cearense e na região do Cariri, possuam uma marca peculiar de cearensidade, os cocos urbanos se distinguem desse rótulo, preferindo construir outros arranjos estéticos baseados em motivações que a cultura urbana fornece. Se a ênfase dos cocos ditos cearenses se dá no contexto da etnicidade associada aos povos do mar e do sertão, de origem afro-indígena, os cocos urbanos reutilizam

esses sentidos politizando-os e agregando, por exemplo, discursos de gênero. Não obstante, nunca é demais afirmar que o surgimento desses grupos se dá por um contexto e ocupação de mercados locais, que reagem bem aos arranjos estéticos que os cocos urbanos se dispõem a oferecer.

Um dos grupos que se destaca em Fortaleza é o *Na Quebrada do Coco*, surgido no ano de 2015 a partir do encontro de 4 brincantes da cultura popular: Laís Santos, Lucas Vidal, Adriano Kanu e Daniel Leão. O grupo já tem grande referência na cena do coco cearense, tendo relações com políticas públicas culturais e participando de eventos de grande porte, como o Encontro Sesc Povos do Mar[6] e o Festival Maloca Dragão[7]. O grupo também já se apresentou em outros centros culturais locais, em eventos, como o *Caruru de Oyá*, a *Festa de Yemanjá* e no *Carnaval de Fortaleza*, inclusive possui um bloco carnavalesco independente, o *Rala Coco*, que neste ano de 2023 retornou de forma presencial.

É importante destacar que o grupo *Na Quebrada do Coco* não tem um(a) mestre(a) de referência que cumpra o papel de patriarca ou de matriarca do grupo. Além disso, o grupo destaca-se porque os seus integrantes compõem letras que fazem fortes críticas sociais, firmando posicionamentos políticos em defesa das minorias. As letras do grupo, por exemplo, combatem a LGBTfobia, o machismo, o racismo e o racismo religioso.

O grupo estudado, diferentemente dos demais grupos no Ceará, apresenta uma relação singular com a dança. Em geral, nos grupos de coco do Ceará, há dançarinos próprios. Contudo, na dinâmica do *Na Quebrada do Coco*, quem dança é o público. Essa estrutura também permite uma grande interação entre o grupo e o espectador, que passa a ser integrante da brincadeira, pois torna-se dançante durante as apresentações.

O grupo, até o momento da pesquisa, é composto por Laís Santos, Lucas Vidal, Kadu Lopes e Mailton Rodriguez e está configurado da seguinte forma: Laís no pandeiro e no vocal, Lucas no ganzá e no vocal, Kadu e Mailton revezando entre os atabaques, caixas, alfaia e respondendo aos coros, o canto e a embolada são divididos entre Laís e Lucas. É importante lembrar que os(as) integrantes participam

[6] O Encontro Sesc Povos do Mar é realizado pelo Sesc Ceará, onde propõe celebrar as culturas e tradições de comunidades litorâneas, acontecendo anualmente e já está indo para sua 11º edição.
[7] Maloca Dragão é um festival cultural em celebração ao aniversário do Centro Dragão de Arte e Cultura, organizado pela Secult – CE.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88877

noutros tipos de manifestações populares, como o tambor de crioula, o samba de roda e o maracatu. Esse tipo de trânsito entre as brincadeiras da cultura popular também é vivido pelos coquistas dos sertões e das áreas litorâneas. Segundo Néstor García Canclini, em seu livro *Culturas Híbridas* (2015), os produtos culturais não são mais de pertencimento de grupos fixos tal como no contexto urbano em que se inserem as manifestações populares do coco. É possível perceber que as culturas populares já não são pertencentes a um só povo ou local, as práticas culturais estão relacionadas à realidade contemporânea, locais, rurais e urbanas, sendo "possível pensar que o popular é constituído por processos híbridos e complexos" (CANCLINI, 2015, p. 220-221).



Figura 3 – Na Quebrada do Coco.
Fonte: Na Quebrada do Coco, 2021.

Quanto ao grupo *Coco das Goiabeiras da Rainha do Mar*, surgido em meados do ano de 2017, é encabeçado por Liana Cavalcante, Hesse Santana, Taciana Bezerra, Demétrius Vieira, Eliziário Andrade, Tatiane Albuquerque, além das crianças Rosa Cavalcante e Matheus Cavalcante. Porém, no período em que a pesquisa deu início foi também o momento em que começaram a se aproximar novas pessoas, dado o contexto de retomada das atividades. O grupo também compõe o *Yabás Coletivo* e a *Casa das Negas*, espaço e sede do *Coletivo Yabás*, que desenvolve duas manifestações culturais o *Coco das Goiabeiras da Rainha do Mar* e o *Boi Canarinho*. Neste espaço é desenvolvido um trabalho sociocultural, focado no apoio e na valorização da cultura negra, das mulheres negras e da comunidade LGBTQIA+, dos direitos humanos e do território do bairro Barra do

Ceará. O *Coco das Goiabeiras da Rainha do Mar* possui um viés político e uma forte atuação social, trabalhando com crianças, jovens e adolescentes a partir do teatro, da dança e da cultura popular. Inclusive, identificam-se como coco de praia, coco de axé e coco de preto na periferia. Em suas vestimentas, em suas danças e em suas músicas é possível perceber a forte influência das religiões afro-brasileiras.

A espiritualidade é considerada como elemento fundamental para os cocos de Fortaleza. Em alguns casos, a própria brincadeira é responsável por abrir portas para os brincantes explorarem as relações com o sagrado. Como é o caso de Lucas Vidal:

> A partir do coco também que eu fui fazendo conexões com a minha espiritualidade, eu não era uma pessoa de Candomblé e entrei no coco, foi o coco que me ligou a tudo que eu sei hoje, a tudo que me pertence também, que me pertenceu. Então eu tenho esse reconhecimento do coco como essa porta, desse lugar de acesso ao saber, a ciência e tal. (VIDAL, 2022, informação verbal)[8].

A brincadeira é o local de encontro, seja com a espiritualidade, com a ciência, com os conhecimentos, com os saberes, com o autoconhecimento, com as pessoas. Para os brincantes, o coco é a porta, é a ação que permite a construção formativa enquanto pessoa, cidadão e até mesmo profissional. O coco é ciência. Laís Santos declara em entrevista:

> Acho que para mim também o coco é muito esse lugar de encontro, não só de encontrar as pessoas, mas esse encontro de ciência, de saber, e aí saber tanto de conhecimento de sabedoria, como de si. A gente se conhece, a gente se encontra no coco, esse encontro com o coco, com os brinquedos da cultura em si, tem muito essa dimensão, a minha vida toma rumos diferentes a partir desse encontro. (SANTOS, 2022, informação verbal)[9].

Compreendemos que as religiosidades afro-brasileiras, na qual os membros vivenciam, como o Candomblé, a Umbanda e Jurema, são responsáveis por mobilizar um sentido de fazer os cocos. Dessa forma, elementos como a religiosidade, raça e gênero aqui problematizados são os pilares dos cocos de Fortaleza, pois esses são os elementos que potencializam a constituição das identidades dos grupos que imprimem na brincadeira o que lhes atravessam.

[8] Depoimento fornecido por Lucas Vidal a Joel Oliveira, em Fortaleza – CE, em 01 de fevereiro de 2022.
[9] Depoimento fornecido por Laís Santos a Joel Oliveira, em Fortaleza – CE, em 01 de fevereiro de 2022.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88877

Nas últimas décadas, as mulheres passaram a ocupar um espaço de mais destaque, grupos de culturas populares passam a romper certos padrões. Nos cocos isso é mais fluido, sendo possível, por exemplo, encontrar hoje grupos de cocos composto somente por mulheres, onde aqueles que exigem as dualidades de gênero, como pares, são performados pelas próprias mulheres, como é o caso dos grupos do Cariri Cearense *A gente do Coco da Batateira* e o *Amigas do Saber* estudados por Farias (2016).

Cícera Nunes, em um de seus artigos, apresenta o papel das mulheres negras nas culturas afro-brasileiras com recorte no Cariri Cearense. Uma das mulheres apresentada em seu trabalho foi Maria Josefa da Conceição, conhecida como mestra Maria de Tiê, nascida na Comunidade Quilombola de Souza, em Porteiras no Ceará. Ao longo do texto, percebemos, a partir das narrativas, sua posição de referência comunitária, o protagonismo feminino na manutenção da tradição, do saber e do fortalecimento das ações político-sociais da comunidade. Onde a cultura tradicional na comunidade é fundamental no processo de organização popular, se mostrando como uma ferramenta de resistência, luta comunitária e fortalecimento de identidades. Vejamos:

> No quilombo de Souza, a música e a dança são elementos de resistência, por meio das quais se reivindicam melhores condições de vida, sendo também elementos de afirmação da identidade étnica, por meio das quais são produzidos conhecimentos importantes no reconhecimento do legado africano no Cariri cearense. (NUNES, 2021, p. 1080).

No *Coco das Goiabeiras da Rainha do Mar,* temos como mobilizadores Hesse Santana, um Homem Trans, e Liana Cavalcante, uma Mulher Cis. Como já relatamos, constituem uma família LGBTQIA+, na qual mobilizam a brincadeira. Esse contexto é bastante elucidativo da forma como o grupo pensa as questões relacionadas a gênero e sexualidade. Em entrevista com os interlocutores, eles narraram algumas situações enfrentadas no meio da cultura popular, espaço que ainda hoje tem a predominância de homens cis heterossexuais.

> Nós somos uma família LGBT, então a gente encontrou também muitas dificuldades dentro da cultura tradicional de modo geral, em relação a isso é questão de respeito mesmo. Em relação à questão de gênero, geralmente não é só aqui em Fortaleza, mas um modo geral na cultura tradicional, os homens cis, héteros têm mais visibilidade. E a palavra dele sempre é considerada melhor.

(CAVALCANTE, 2022, informação verbal)[10].

Ainda sobre as questões de gênero e sexualidade, Liana descreveu que existe uma disparidade na relação de tratamento, credibilidade e respeito dentro da cultura popular, assim como em outros espaços sociais que são carregados de traços preconceituosos.

> Então, é muito complicado assim, sobre essa questão do respeito, até nos “Povos do Mar” mesmo, quando a gente tá reunido com outros grupos tradicionais, outras comunidades tradicionais, a gente nota o estranhamento das pessoas em relação. Hoje em dia eles já estão mais acostumados. Mas ainda tem sim, uma ou outra pessoa que se assusta, que se espanta. E a gente entende que muitas vezes a diferença de tratamento. (CAVALCANTE, 2022, informação verbal)[11].

No grupo, Liana é quem puxa os cocos, Hesse também canta, mas Liana é quem assume esse papel com uma voz potente. Liana conta que no início teve bastante dificuldade para cantar, ela afirma que se deu pelo fato das tonalidades das músicas, que muitas vezes são desproporcionais para a voz aguda. Com isso, foi necessária uma série de estudos para adaptação, além das questões que as mulheres enfrentam ao adentrarem em um ambiente dominado por homens.



Figura 4 – **Coco das Goiabeiras da Rainha do Mar**.
Fonte: Coco das Goiabeiras da Rainha do Mar, 2021.

[10] Depoimento fornecido por Liana Cavalcante a Joel Oliveira, em Fortaleza – CE, em 19 de março de 2022.
[11] Depoimento fornecido por Liana Cavalcante a Joel Oliveira, em Fortaleza – CE, em 19 de março de 2022

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88877

O grupo é configurado da seguinte forma: Liana no vocal e na dança, Hesse também divide o vocal e toca pandeiro, Taciana toca caxixi e responde o coro, Demétrius toca o timba e responde os coros, Eliziário responde os coros, Tatiane dança, assim como as crianças Rosa e Mateus que também compõe a dança. Os membros transitam por outras manifestações culturais e linguagens artísticas como, o boi e o teatro.

O grupo também mantém atenção às políticas públicas da cultura, participando de importantes eventos culturais e concorrendo a editais. Além disso, seus integrantes participam ativamente de formações e oficinas, onde levantam discussões sobre a cultura afro-indígena. Com raízes na comunidade das goiabeiras na Barra do Ceará, o *Coco das Goiabeiras da Rainha do Mar* foi um dos premiados pela Secretaria de Cultura no I Prêmio de Expressões Culturais Afro-brasileiras (2020).

Conclusão

Embora os cocos tenham sido pouco estudados, é possível verificar um interesse crescente na sua difusão e crescimento nos últimos anos. Este interesse se deve ao fato de que o coco, tendo origem em zonas periféricas do Nordeste, tomou as capitais do país, e até se internacionalizou. Não obstante, os cocos têm sido um indicativo curioso do que ocorre atualmente com as culturas populares, seu dinamismo e inserção nos espaços urbanos e consumo cultural em classes sociais distintas. No Ceará, este impulso tem sido dado a partir da realização do I Seminário de estudos sobre o Coco, que ocorreu em 2017, dinamizado pelos autores deste artigo, em sua instituição de origem, a Universidade da Integração Internacional da Lusofonia afro-brasileira (UNILAB), com a presença dos grupos estudados.

Do ponto de vista da aplicação metodológica da etnografia nas culturas populares, o que este trabalho nos indicou é que não existem receitas prévias. Precisamos estar atentos às falas, tanto quanto aos gestos, movimentos e sons em forma de canção, eles nos dizem muito sobre as performances culturais populares. No entanto, no tratamento etnográfico das performances culturais populares enfatizamos a vivência de proximidade, quando possível, colaborando e construindo a brincadeira, permite realizar observações mais precisas, revelando detalhes que

passariam despercebidos. Regra geral, este grau de aproximação possibilita um reconhecimento afetivo dos sujeitos brincantes, e da brincadeira, que podem evitar narrativas romantizadas e folclorizadas das culturas populares. Compreendemos que o fazer etnográfico nas culturas populares é uma composição, seguindo a lógica de construção das performances culturais que são também composições de camadas estéticas, políticas e mercadológicas.

Diferente de outras práticas culturais muito estudadas, como o samba, os cocos carecem ainda de pesquisas mais aprofundadas que tragam aportes interdisciplinares, a fim de que se possa compreender melhor o fenômeno do seu crescimento. Aqui trouxemos o olhar dos Estudos das Performances Culturais, como lente interpretativa das culturas populares. Os estudos das performances tem se revelado uma área do saber muito potente para análise das práticas culturais tradicionais, em que se incluem os cocos, uma vez que seu aporte teórico e metodológico não dispensa os diálogos entre várias áreas do saber, tais como as Ciências Sociais e Humanas e as Artes. No que tange a aplicação das metodologias, os estudos das performances se efetivam por uma inserção no campo, que não abre mão das vivências, da experimentação das brincadeiras e da verificação dos fenômenos num terreno de proximidade.

Quanto aos cocos urbanos, compreendemos que cada vez mais as cidades se constituem como espaços de experimentação cultural, em particular no Nordeste brasileiro, onde o crescimento das grandes urbes se deu juntamente com o fortalecimento de suas identidades locais, construídas no contexto das culturas populares. Fortaleza, por exemplo, foi formada a partir das migrações de populações oriundas do litoral e do interior do estado e, não obstante ao seu atual cosmopolitanismo e crescimento turístico, a cidade conseguiu construir culturas peculiares em suas periferias.

Os cocos urbanos resultam destas trocas, experimentações, vivências e atravessamentos que a cidade oferece, sem deixar de lado a marcação de conteúdos de etnicidade, gênero ou classe. A estética dos cocos urbanos é fluida, somando influências locais e regionais, mas trazendo uma linguagem global que pode ser consumida para além das fronteiras da cidade. Contudo, ainda que seus brincantes almejem falar para além dos muros periféricos, não deixam de lado o sentido de reconstrução do popular, que se reinventa no coco. O popular, neste

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88877

caso, não está dado a partir da simples pertença periférica, se faz em diálogo cultural com atravessamentos estéticos e políticos que tornam seu estudo mais complexo e estimulante.

A fim de que se entenda a motivação deste artigo, concluímos que tem particular importância em nosso estudo o ato da reinvenção. Como foi possível constatar, os grupos culturais por nós estudados têm sua origem nas periferias da cidade, a partir de um lugar artístico liminar de encontros com as culturas populares, as artes e a espiritualidade afro-indígena. Para além desse aporte, os participantes fazem parte de grupos sociais específicos como homens e mulheres negras e LGBTQIA+, em que se encaixa o ativismo cultural. O conjunto destes elementos serve de base para reinvenção do coco na cidade de Fortaleza, como confluência de possibilidades que os espaços urbanos suscitam. Entenda-se que o ato de reinvenção dos cocos não se reduz a uma dimensão estética das culturas populares, mas um ato político de reinvenção das vidas, muitas delas em situação de vulnerabilidade. A capacidade de reinventar é um atributo particular destas populações na mobilização de saberes, que dela necessitam para a manutenção de suas identidades culturais e de gênero, mas também como forma de protesto, ativismo e sustentabilidade econômica.

Artigo recebido em 08 de fevereiro de 2023.

Aprovado para publicação em 03 de março de 2023.

Referências

AGIER, Michel. **Antropologia da cidade**: lugares, situações e movimentos. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.

AMORIM, Ninno. **Os Cocos no Ceará**: dança, música e poesia oral em Balbino e Iguape. 2008. 112f. – Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Sociologia, Fortaleza (CE), 2008.

ANDRADE, Mário de. **Os Cocos**. Belo Horizonte, MG: Itatiaia, 2002.

ANTUNES, T. O. 1863: o ano em que um decreto - que nunca existiu - extinguiu uma população indígena que nunca deixou de existir. **Revista Aedos**, *[S. l.]*, v. 4, n. 10, 2012. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/view/29051. Acesso em: 4 abr. 2023.

ARAÚJO, Ridalvo Felix de. **Na batida do corpo, na pisada do cantá:** inscrições poéticas no coco cearense e candombe mineiro. 2013. 149 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós- Graduação em Estudos Literários, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas:** Estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

CAVALCANTE, Liana. [Entrevista cedida a] Joel Oliveira. Fortaleza, 19 mar. 2022. Entrevista concedida para fins de pesquisa.

COCO DAS GOIABEIRAS DA RAINHA DO MAR. Coco das goiabeiras no sarau @aliumresistencia no Pirambu. Fortaleza, 31 jul. 2021. Instagram: cocodasgoiabeirasdarainhadomar. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CR-pX1yNTwl/. Acesso em: 03 abr. 2023.

FARIAS, Camila Mota. **“O Coco tá no sangue”:** a (re)invenção de uma tradição em fluxos dançantes por mulheres no Cariri-CE (1979 – 2012). 2016. 193 f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2016.

GIRÃO, Blanchard. **Mucuripe:** De Pinzón ao Padre Nilson. Fortaleza: Edições Fundação Demócrito Rocha, 1998.

HAMMERSLEY, Martyn, ATKINSON, Paul. **Etnografia**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2022.

LIGIÉRO, Zeca. **Corpo a corpo**: estudo das performances brasileiras. Rio de janeiro: Garamond, 2011.

NA QUEBRADA DO COCO. “Esse balanço é pesado e a língua é afiada, é coco do Na Quebrada, é o coco do Na Quebrada”. Fortaleza, 14 jul. 2021. Instagram: naquebradadococofc. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CRURHImlH0n/. Acesso em: 03 abr. 2023.

NASCIMENTO, Ricardo César Carvalho; MONTEIRO, Igor Silva. Por uma política da vadiação: a capoeira “fazendo” cidades em Fortaleza. **Revista Entrerios**, Entre Rios/SC, v. 4, n. 2, p. 98-125, 2021. Disponível em: https://revistas.ufpi.br/index.php/entrerios/article/view/12794. Acesso em: 4 abr. 2023.

NUNES, Cicera. Narrativas de mulheres negras: cultura de base africana e educação no cariri cearense**. Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)Biográfica**, Salvador, v. 06, n. 19, p. 1070-1083, 24 dez. 2021. Disponível em: https://www.revistas.uneb.br/index.php/rbpab/article/view/10575. Acesso em: 4 abr. 2023.

ROCHA, Alexandre dos Santos. **Coco de Roda em Caetano - Beberibe - Ce**: Produção de identidade, resistência e dimensão educativa. 128f. - Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Estadual do Ceará, Programa de Pós-graduação Intercampi em Educação e Ensino, Limoeiro do Norte/CE, 2019.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88877

SANTOS, Laís. [Entrevista cedida a] Joel Oliveira. Fortaleza, 01 fev. 2022. Entrevista concedida para fins de pesquisa.

SCHECHNER, Richard. O que é performance? **O Percevejo**. Rio de Janeiro, UFRJ, ano 11, n.12, p. 25-50, 2003.

SOUZA, Circe Macena de. **Embarcados:** corpos em criação a partir do Fandango do Mucuripe - CE. 2019. 133f. Dissertação (Mestrado Profissional em Artes) - Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará/ Campus Fortaleza, Fortaleza, 2019.

TAYLOR, Diana. **O arquivo e o repertório**: performance e memória cultural nas Américas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

VIDAL, Lucas. [Entrevista cedida a] Joel Oliveira. Fortaleza, 01 fev. 2022. Entrevista concedida para fins de pesquisa.

Sobre a autoria

[1]Doutorado em Antropologia (2015) pela Universidade Nova de Lisboa. Docente do Instituto de Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. E-mail: ricardonascimento@unilab.edu.br.
[2]Doutorado em Antropologia (2023 – atual) pela Universidade Federal de Goiás. E-mail: joeloliveiraarauj@gmail.com.

Jongo, cultura e resistência negra no Brasil

Revista mosaico

Nayara Ferreira Lacerda[1]
https://orcid.org/0000-0001-6441-688X

Jongo, Culture and Black Resistance in Brazil

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88837

Resumo

O Jongo no Sudeste constitui uma referência cultural afro-brasileira que desde o século XIX desempenha um papel de resistência negra. Em 2005, adquiriu o título de Patrimônio Cultural Brasileiro, uma conquista estritamente ligada à resistência cultural de comunidades familiares negras que mantiveram essa tradição viva ao longo do tempo. Consideramos, ainda, que o Jongo se relaciona diretamente com a luta dos quilombos contemporâneos. Partindo desse princípio, o objetivo do presente trabalho constitui-se em destacar o papel social da prática do Jongo no contexto das lutas atuais, como a titulação dos territórios negros dos remanescentes de comunidades quilombolas que veio à tona com a Constituição Federal de 1988.

Palavras-chave: Jongo; Referência Cultural; Patrimônio Cultural; Jongueiros; Comunidades Remanescentes de Quilombos.

Abstract

In the Southeast, Jongo is an Afro-Brazilian cultural reference that has played a role in black resistance since the 19th century. In 2005, it won the title of Brazilian cultural heritage, an achievement linked to the cultural resistance of black family communities that have kept this tradition alive over time. We also consider that Jongo is directly related to the struggle of contemporary quilombos. Based on this principle, the objective of this work is to highlight the social role of the practice of Jongo in the context of current struggles such as the titling of black territories, recognized in the Federal Constitution of 1988, remnants of quilombola communities.

Keywords: Jongo; Cultural Reference; Cultural heritage; Jongueiros; Quilombo Remnant Communities.

Introdução

O Jongo é uma expressão cultural de matriz africana e suas origens estão nos saberes, ritos e tradições dos povos de língua *Bantu*, resultantes da diáspora africana, incitada pela escravidão no Brasil. Se consolidou, sobretudo, entre os escravizados que trabalhavam nas lavouras de cana-de-açúcar e café, localizadas nos estados de Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo, se destacando, principalmente, na região do Vale do Rio Paraíba, região que compreende parte da bacia hidrográfica do rio Paraíba do Sul, - que se estende por parte de São Paulo e ao longo de quase todo o comprimento do estado do Rio de Janeiro e parte do estado de Minas Gerais.

A partir do fim da escravidão, grande parte das populações negras do campo migraram para os centros urbanos, em busca de maiores oportunidades de trabalho, e levaram consigo a cultura de seus ancestrais. Desse modo, o Jongo também é uma referência presente nos morros cariocas, que, em seu processo inicial de formação, recebeu um contingente populacional de antigos escravizados oriundos de regiões rurais do interior do estado. Assim, o Jongo também fez parte das populações periféricas que moravam em grandes cidades como o Rio de Janeiro, a partir do início da Primeira República, sendo expressiva a sua influência no surgimento do samba.

O Jongo tem, hoje, valor de referência cultural, compondo o patrimônio brasileiro. A conquista desse reconhecimento (institucional) se deu através da atuação dos grupos jongueiros (grupos familiares) e da luta dos movimentos sociais negros na busca de seus direitos, como o aceso à terra.

A patrimonialização dos bens culturais de referência afro, como o Jongo, abriu novas possibilidades para o debate, valorização e reparação histórica com a cultura e a história do povo negro no Brasil. O Jongo se constitui como uma referência à identidade afro-brasileira e se consolidou como um elemento de resistência cultural e social para várias comunidades remanescentes de quilombo. Alcançou o título de Patrimônio Cultural através do registro no *Livro de Registro das Expressões*, em 2005, concomitante ao processo de regularização fundiárias das terras dos remanescentes de comunidades quilombolas, iniciada, de fato, no ano de 2003 e por meio do Decreto Nº 4.887.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88837

No presente ensaio, procuramos fazer uma síntese dos caminhos do Jongo nesse processo de sair da marginalidade e se tornar uma referência que compõe o Patrimônio Cultural Brasileiro. O objetivo principal deste trabalho consiste em destacar o papel social da prática do Jongo no contexto das lutas atuais, como a reivindicação dos territórios negros, reconhecido na Constituição Federal de 1988 como remanescente de comunidades quilombolas.

Inicialmente, no item *Jongo, Cultura e Resistência Negra,* buscamos uma descrição do que é o Jongo: etimologia da palavra; e simbologia de seus elementos - instrumentos, fogueira, dança em roda e os pontos. Procuramos neste item abordar o seu caráter de memória da escravidão e como se desenvolveu no contexto de pós abolição.

Na segunda parte, intitulada de *Breve trajetória do Patrimônio cultural no Brasil*, traçamos uma síntese das primeiras concepções a respeito da legislação sobre patrimônio cultural no Brasil. Um período que corresponde à década de 1930, quando foram criadas as primeiras instituições de preservação do patrimônio cultural, até os anos 2000 quando se inicia os processos de registro das referências culturais. O objetivo aqui é ter conhecimento de como o patrimônio cultural foi compreendido pelo Estado e como as políticas de preservação foram conduzidas e se transformaram ao longo desse período.

Por fim, abordamos os *Remanescentes de comunidades Quilombolas e a patrimonialização do Jongo,* com o objetivo de abordar a estreita ligação que o Jongo tem com os quilombos contemporâneos. Neste sentido, apresentamos as frentes de atuação que a Constituição Federal de 1988 traz com relação à população negra, tanto no âmbito do patrimônio cultural, quanto na regularização de seus territórios. Neste caminho, descrevemos o processo de patrimonialização do Jongo e a efetivação de seu registro no *Livro de Registro das Formas de Expressão*, em 2005. Além disso, traçamos um breve panorama do Jongo atualmente dentro das comunidades remanescentes de quilombo, destacando a importância que este ainda tem no processo de luta por melhores condições de vida da população detentora dessa cultura.

Jongo, cultura e resistência negra

Como dito na anteriormente, o Jongo é uma expressão cultural de matriz

africana e suas origens estão nos povos de língua *Bantu*. Embora *Bantu* seja uma denominação linguística, com o passar do tempo seu significado se estendeu e, atualmente, compreende-se como *Bantus* muitos grupos étnicos do centro, do sul e do leste do continente africano. Além de terem características linguísticas comuns, compartilham um modo de vida semelhante, como na organização política e na religiosa. A etimologia da palavra Jongo parece vir de *ndJongo*, termo quimbundo que significa criação, descendência e que aqui teria tomado o sentido de reunião de familiares" (LOPES, 2011, p.188).

A prática do Jongo remete ao final do século XIX, sobretudo nas fazendas de produção de açúcar e café da região sudeste do Brasil, com destaque para a porção denominada como Vale do Paraíba, localizada no eixo Rio-São Paulo, e que recebe esse nome por seu território abrigar a nascente do rio Paraíba do Sul, entre a Serra do Mar e a Serra da Mantiqueira. A história e identidade cultural do Vale foi fortemente influenciada pela produção cafeeira. Atualmente, compreende 35 municípios e em muitos deles o Jongo ainda é praticado, sobretudo em territórios remanescentes de comunidades quilombolas.

O Jongo tem suas variações conforme a comunidade que o pratica, assumindo também nomes como caxambu (Noroeste do estado do Rio de Janeiro, Zona da Mata Mineira e em algumas comunidades no sul do Espírito Santo). Assim como outras expressões culturais de descendência africana, o Jongo também associa percussão de tambores e dança coletiva em roda, composta de elementos lúdicos e poéticos. Assemelha-se, por exemplo, ao candombe de Minas Gerais, ao batuque em São Paulo, ao tambor de crioula e ao zambê existentes no Maranhão.

> Nesses registros, a referência ao Jongo é dada pelos chamados batuques, nome de qualquer expressão cultural praticada por africanos e escravos. O termo também era encontrado em códigos municipais, de repressão e controle, das principais cidades. Nas Posturas Municipais de Vassouras, por exemplo, em 1890, o batuque era proibido nas ruas da cidade e em qualquer casa particular. E isso depois da Abolição! Entendia-se o Jongo, de uma forma depreciativa, como uma prática "bárbara" ou "coisa de preto". (ABREU; MATTOS, 2008, p.27).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88837

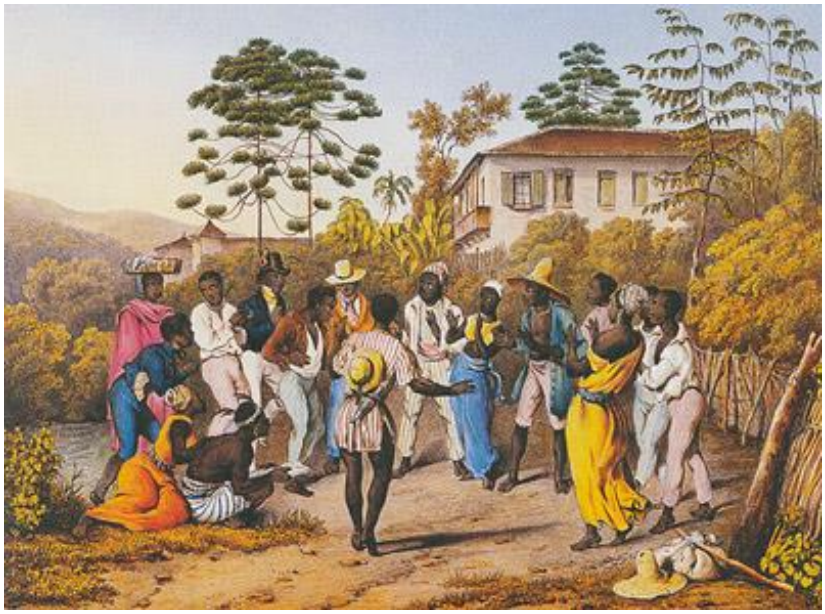


Figura 1- Batuque.
Fonte: Johann Moritz Rugendas, 1835. Litogravura.

O canto é chamado de ponto e é composto de letras cuja narrativa remonta a realidade dos negros escravizados e quilombolas do Brasil, mas também são expressão de fé e celebração da vida, a conquista da liberdade. Os pontos se diferenciam em temas que distinguem os diferentes momentos da roda: existem pontos para abrir (saudação) e fechar a roda. Também há pontos de louvação aos santos e entidades; existem ainda os pontos denominados como gurumenta ou grumenta, que são de desafio; o ponto de briga; pontos de demandas - que seriam de magia ou de despedida de uma pessoa; e os pontos de animação ou ponto de bizaria ou visaria.

Além disso, as letras constituem uma afirmação das tradições de origem africana, onde os negros falam de si e de sua identidade, utilizando palavras em português e algumas expressões de origem *Bantu*. Em algumas regiões, como no Rio de Janeiro, utiliza-se a palavra ‘machado’ para encerrar um ponto. Geralmente os pontos são enigmas que devem ser ‘desatados’ (decifrados) pelos jongueiros, quando isso não ocorre diz-se que o ponto ficou ‘amarrado’. Quando a pessoa não explica o ponto, significa que ela foi amarrada.

Pode ser dançado em pares, no centro da roda, ou mesmo individualmente, e qualquer pessoa pode dançar. O local onde o Jongo é praticado geralmente é denominado como ‘terreiro’. “A roda se forma normalmente com homens e mulheres. Um par sai dançando, logo seguido de outros, até que todo mundo tem par, e

dança". (RIBEIRO, 1984, p.12). Uma característica marcante da dança é o elemento da 'umbigada', gesto onde dois dançarinos se aproximam tocando seus umbigos. Esse movimento pode ocorrer no final da dança ou quando um dançarino assume o lugar do outro.

Os instrumentos também podem variar, mas, em geral, a roda é composta por dois ou três tambores feitos artesanalmente, com madeira e pele animal. O nome destes tambores pode variar, todavia predominam em muitos grupos que o maior tambor seja denominado como 'tambu' ou 'angoma' e o tambor menor de candongueiro. Também costuma-se compor a roda a 'puíta' (semelhante a cuíca) e o 'guaiá', um tipo de chocalho. "Os tambores são elementos centrais no Jongo, reverenciados pelos jongueiros. São os instrumentos que fazem a ligação com as entidades do mundo espiritual" (IPHAN, 2010).

O Jongo não está necessariamente ligado a uma cerimônia religiosa, porém não deixa de expressar a fé e a tradição dos praticantes, seja em pontos de louvação, seja em elementos considerados 'mágicos', como os tambores e a fogueira, este último outro elemento importante na roda de Jongo.

A fogueira é fundamental na afinação dos tambores que, com o calor do fogo, têm o couro distendido, chegando na afinação ideal para se começar o Jongo (conforme Figura 2). Além de servir para iluminar e aquecer os participantes, a fogueira exerce a função de proteção aos jongueiros nas noites em que se pratica o Jongo. Maria de Lourdes Borges Ribeiro, pesquisadora da cultura Valeparaibana, descreveu o papel de destaque da fogueira na roda de Jongo da seguinte forma:

> Junto ao terreiro do Jongo arde uma grande fogueira. Destina-se de modo especial, à conservação da sonoridade dos tambores. Quando sua voz enfraquece, os tocadores aproximam-se com eles do fogaréu. Carinhosamente, umedecem o couro com pinga e, devagarinho, vão batendo, experimentando com as pontas dos dedos, até que a pele aquecida se retesa e lhes dê o timbre perfeito. Ali se esquentam os jongueiros quando desce a friagem nas longas noites de inverno. E quantas vezes as suas caras reluzem ao clarão das labaredas, com ar abstrato, concentrados em recolhimento íntimo, quando fazem o seu praticado, sortilégio que lhes dará ascendência sobre o adversário e afastará qualquer malefício. (RIBEIRO, 1984, p. 14).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88837



Figura 2 - Tambores afinados no calor da fogueira.
Fonte: Dossiê Jongo no Sudeste (2007, p. 43). Foto: Thiago Aquino.

Durante o período da escravidão, o Jongo constituiu momento de lazer dos escravizados. Também constituiu forma de burlar a opressão sofrida nas fazendas, onde os praticantes se comunicavam por meio de metáforas, as quais os capatazes e senhores não conseguiam compreender. Através do canto de pontos de Jongo, nas lavouras em que os negros trabalhavam, era possível a comunicação entre eles, mesmo sob a supervisão. Os jongueiros criaram um vocabulário próprio onde podiam combinar fugas ou emitir alertas aos seus companheiros.

> Exemplo: quando algum escravo via o senhor chegando, avisava aos outros através do ponto:
> Ei campo quimô
> Ei campo quimô
> Piquira tá curiando
> Piquira tá curiando, é… (COSTA, 2004, p.2).

No entanto, nem sempre se restringia às senzalas, servindo também de espetáculo aos brancos, conforme relatou Maria Teresa em entrevista ao músico Spirito Santo, em 1973. No período de decadência das fazendas cafeeiras "foi hábito comum entre os 'Barões do Café' demonstrar, ostensivamente, os resquícios de fausto que lhes restavam, forçando seus escravos a se exibir para visitas, vindas, não raro, da Corte" (SANTO, 2014, online). Escravizada em Paraíba do Sul, na Fazenda de João Gomes Ribeiro de Avellar, conhecida como Visconde do Paraíba, Maria Teresa Bento da Silva[1] fez o seguinte relato do que viveu em 1874:

[1] Teresa Benta da Silva, havia sido escravizada do ventre livre e estava prestes a completar 117 anos quando foi entrevistada em 1973, pelo pesquisador Spirito Santo. A entrevista foi inspiração para o

> Era um terreiro grande, tocava o caxambu e os brancos vinham e a gente cantava pra eles vê a gente cantar e dançar. Era só pra eles vê. Que a gente era escravo, tava na fazenda. O que é que ia fazer? E se não dançasse, ó…!Era sábado e domingo. As vezes fazia na festa de São João. Foi meu avô quem trouxe o Jongo da África e botou na fazenda pra todo mundo (A ROÇA DE TERESA, 2015).

O relato registrado em 1973 por Spírito Santo constitui um importante material referente ao Jongo e ao cotidiano da escravidão, através da memória de Maria Teresa, que, junto com seus familiares, levou o Jongo para o bairro de Madureira na cidade do Rio de Janeiro.

A partir do fim da escravidão, o Jongo, assim como outras expressões culturais afro-brasileiras, sofreu forte preconceito, seus praticantes foram intimidados e perseguidos por autoridades públicas. Além do preconceito racial, durante cerca de um século após o fim da escravidão, a população negra teve que lidar com o completo abandono de políticas públicas voltadas a uma reparação histórica sociocultural. Apesar das dificuldades, mantiveram guardiões de sua cultura. O Jongo sobreviveu, ainda que com muitos prejuízos, fruto do descaso do Estado, mas não deixou de ser praticado. Apesar das particularidades de cada grupo jongueiro, eles têm em comum a organização familiar que passou esse conhecimento entre gerações, uma conduta importante para permanência de sua prática ao longo do tempo.

Ao contrário do que acreditavam os folcloristas, o Jongo não desapareceu, ele se reinventou no período pós abolição[2] e foi capaz de promover uma importante articulação social que atravessou séculos. Conforme constatou a pesquisadora Elaine Monteiro:

> O Jongo/caxambu também foi reprimido, invisibilizada e fadado ao desaparecimento após a abolição da escravidão. Mas resistiu. E alcançou visibilidade e valorização na sociedade porque comunidades jongueiras souberam mantê-lo vivo como um patrimônio. Lutas e conquistas dessas comunidades se deram, e ainda se dão, pelo papel que o Jongo/caxambu assume em suas formas de organização, articulação e resistência. (MONTEIRO, 2018, p.297).

---

docdrama, *A roça de Teresa* (2015), dirigido por Pedro Sol.

[2] No final da década de 1940 o historiador norte-americano Stanley Stein, coletou no Brasil gravações únicas de Jongo na cidade de Vassouras - RJ. Essas gravações deram origem a duas publicações importantes sobre o Jongo na região do Vale do Paraíba: 1. *Cangoma Calling!: Spirits and Rhythms of Freedom in Brazilian Jongo Slavery Songs* - Editado por Pedro Meira Monteiro e Michael Stone; e 2. Memória do Jongo - Silva H. Lara e Gustavo Pacheco (orgs.).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88837

Neste sentido, compreendemos o Jongo sob a ótica de uma cultura de resistência: tanto da escravidão no século XIX quanto do esquecimento ao longo do tempo. Além disso, enquanto uma referência cultural do Brasil, título que conquistou no ano de 2005, o Jongo emergiu através de um processo de luta pela terra das comunidades negras rurais. Luta por direitos sociais e culturais, pela primeira vez incluídos na Constituição Federal de 1988, reforçando, portanto, nossa compreensão de Jongo como resistência. Desse modo, abordaremos a seguir os contextos culturais e políticos em que emergiu o Jongo a partir do século XX, concentrando nossa análise no campo do patrimônio cultural e na luta pelo acesso à terra no século XXI.

Breve trajetória do patrimônio cultural no Brasil

O debate a respeito da preservação do patrimônio cultural no Brasil teve início a partir da segunda metade de 1930, conforme o interesse do Estado em formular uma identidade nacional. Sob a égide do governo de Getúlio Vargas (1937) foram organizadas as primeiras instituições de preservação. Neste período, foi delegado a Mário de Andrade a tarefa de redigir um projeto, com o intuito de organizar a preservação do patrimônio artístico nacional. Neste período, o intelectual era funcionário do Departamento de Cultura e Recreação do estado de São Paulo.

Mário de Andrade foi o precursor da ideia de um patrimônio cultural integral, que contemplasse as variadas formas e as diferentes representações identitárias do Brasil, se afastando da dicotomia erudita e material x popular e imaterial. O poeta desenvolveu viagens e estudos acerca da cultura popular e tinha uma visão de cultura muito diversificada[3]. O documento, atualmente denominado como *Anteprojeto para a criação do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional* (IPHAN, 2022), compreendia inclusive a cultura denominada como imaterial. Também incluía a arte, o vocabulário, os cantos, lendas, medicina e culinária ameríndia, na sessão denominada como arte arqueológica ou arte ameríndia. Desse modo, o anteprojeto

[3] A obra *O turista aprendiz (1943),* de Mário de Andrade, trata de um diário das viagens que o autor realizou pelo Brasil na segunda metade da década de 1920, com o objetivo de registrar a cultura dos lugares onde passou. Ver mais detalhes na publicação disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/O_turista_aprendiz.pdf.

de Mário de Andrade foi de fato muito inovador em sua época, visto que as "convenções de Haia de 1899 e 1907, o "Pacto Roerich" de 1935, e os projetos preparados sob o patrocínio da Liga das Nações não faziam menção aos bens imateriais". (SILVA, 2002, p. 133-134).

No entanto, a visão antropológica de Mário de Andrade a respeito da cultura não refletiu significativamente no decreto-lei nº 25/1937, que adotou uma visão mais restrita de patrimônio voltado ao "monumental e histórico". Foi criado, a partir desse decreto-lei, o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), "integrado à estrutura do Ministério da Educação e Saúde (MES), na categoria de Instituições de Educação Extraescolar dos Serviços relativos à Educação" (IPHAN, 2015, p.2).

A inclusão do conceito de histórico em seu título reflete um interesse do Estado em fomentar o sentimento de nacionalismo e conservadorismo. Predominou a preocupação com a preservação de monumentos e objetos representativos da elite econômica e religiosa, por isso, nesta conjuntura, os bens referenciais de outros grupos sociais foram deixados de lado e dentre eles estão os bens culturais de matriz africana. Em 1946, o SPHAN torna-se uma instituição com o propósito de preservar, e o que antes era um setor de serviço passa a ser denominado de Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

O tombamento[4] foi eleito como instrumento de proteção, o que limitou muito o reconhecimento da diversidade cultural do país, especialmente de tradições cuja cultura se transmite oralmente. De acordo com Antonio Albino Canelas Rubim, pesquisador do campo das políticas culturais, as primeiras iniciativas de preservação patrimonial se voltavam, de modo geral, à cultura branca, de estética barroca e teor monumental. Foram preservadas, em geral, igrejas católicas, fortes e palácios do período colonial. (RUBIM, 2007, p.104).

Somente a partir da década de 1970, é que se iniciou de fato no Brasil uma nova perspectiva no campo do patrimônio, não apenas de sua gestão, mas sobretudo de sua compreensão. Neste período, o debate referente aos *bens*

[4]Segundo o IPHAN, "Tombamento é o instrumento de reconhecimento e proteção do patrimônio cultural mais conhecido, e pode ser feito pela administração federal, estadual e municipal. Em âmbito federal, o tombamento foi instituído pelo Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937, o primeiro instrumento legal de proteção do Patrimônio Cultural Brasileiro e o primeiro das Américas, e cujos preceitos fundamentais se mantêm atuais e em uso até os nossos dias".

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88837

imateriais é retomado e foi criado, em 1975, o Centro Nacional de Referências Culturais (CNRC), tendo à frente o *designer* Aloísio Magalhães.

> A noção de bens culturais é um conceito central no pensamento de Aloísio Magalhães, ela extrapola em muito a definição de patrimônio histórico e artístico nacional utilizada até então na política de preservação. (FREITAS,1998, 84).

Segundo Márcia Chuva, "essa frente traz novos olhares para antigos conceitos: não trabalhava com o conceito de folclore, mas de cultura popular e trazia o termo **bem cultural** em detrimento de patrimônio cultural" (CHUVA, 2012, p.158). Na prática, valorizava-se, assim, a cultura plural e diversificada em suas expressões, denominadas como cultura popular, ao mesmo tempo em que se reafirmava a preservação do patrimônio histórico e artístico já valorizado pelo IPHAN.

A partir deste contexto, foi introduzida no vocabulário das políticas culturais a noção de referência cultural. A partir desse conceito, os bens culturais caracterizam-se pelas práticas e domínios da vida social, apropriados por indivíduos e grupos sociais como importantes elementos de sua identidade. Conforme explica Maria Cecília Londres Fonseca, especialista no campo do patrimônio cultural, foi a partir de uma reflexão sobre a 'função' do patrimônio e de uma crítica à sua dimensão histórica e artística que se passou a adotar mundialmente uma ideia mais ampla de patrimônio cultural, que contempla as relações sociais e "não mais centrada em determinados objetos - como os monumentos". (FONSECA, 2009, p.69).

Desse modo, compreende-se que as referências culturais de um grupo são transmitidas de geração a geração e são constantemente recriadas pelas comunidades em função de seu ambiente, sua interação com a natureza e sua história, gerando um sentimento de identidade cultural e pertencimento.

> Referências Culturais, são objetos, práticas e lugares apropriados pela cultura na construção de sentidos de identidade... 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 [...] para que se reviva o sentimento de participar e de pertencer a um grupo, de possuir um lugar. (FONSECA, 2000, p.14).

As referências culturais contribuíram para a promoção do respeito à diversidade cultural em nosso país. O conceito serviu de base para a definição de patrimônio cultural expressa no artigo 216 da Constituição Federal de 1988, que

alarga o conceito ao falar de bens culturais de natureza material e imaterial.

> 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).

No âmbito da preservação, o documento denominado como *Carta de Fortaleza*[5], de 1997, foi uma das primeiras ações que orientou sobre a salvaguarda dos bens de natureza imaterial. A partir das recomendações feitas neste documento, ficou instituída a realização do inventário desses bens a nível nacional, resultando, no ano de 1998, na criação do Grupo de Trabalho do Patrimônio Imaterial (GTPI), que reuniu um corpo de técnicos na área do patrimônio cultural para pensarem os meios mais adequados da preservação destes bens.

A partir deste contexto, no ano 2000, o Grupo apresentou a proposta técnica do Decreto nº 3.551/2000, que propõem um novo instrumento jurídico de salvaguarda, denominado como Registro e a proposta do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI). Entre o ano de 2000 e 2004, o IPHAN ordenou e avaliou a metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), realizando o registro de dois bens culturais: o ofício das Paneleiras de Goiabeiras no Espírito Santo, e o registro da arte Kusiwa dos índios Wajãpi do Amapá. Neste período (2004), foi incorporado ao IPHAN o Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP) e foi criado o Departamento do Patrimônio Imaterial (DPI), quando, de fato, foram implementadas ações mais estruturadas e sistemáticas sobre os bens imateriais.

O Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), abrange os bens de

[5] Resultante do *Seminário Internacional do patrimônio Imaterial: estratégias e formas de proteção*, O objetivo do seminário foi recolher subsídios que permitissem a elaboração de diretrizes e instrumentos legais e administrativos visando a identificar, proteger, promover e fomentar os processos e bens “portadores de referências à identidade, à ação e a memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira (Artigo 216 da Constituição), considerados em toda a sua complexidade, diversidade e dinâmica, particularmente, as formas de expressão; os modos de criar, fazer e viver; as criações científicas, artísticas e tecnológicas, com especial atenção àquelas referentes a cultura popular (IPHAN, 1997, p.01).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88837

natureza material e imaterial por entender o patrimônio cultural de modo mais holístico, compreendendo que os bens são passíveis tanto de subjetividade quanto de materialidade. Por meio deste instrumento, são identificadas as diversas expressões culturais, com o objetivo de compor um banco de dados que permita o planejamento de valorização e salvaguarda do bem inventariado, assim como ações de pesquisa e educação patrimonial. A partir desta identificação, realizada através do INRC, é dado o andamento aos processos legais para a efetivação do Registro.

Seguindo uma série de pré-requisitos necessários para a identificação e caracterização dos bens imateriais e após análise desses dados por uma equipe técnica do IPHAN, ele é protocolado em um dos *Livros de Registro*, sendo estes divididos em quatro categorias: *Livro de Registro dos Saberes*; *Livro de Registro das Celebrações*; *Livro de Registro das Formas de Expressão* e *Livro de Registro dos Lugares.*

Ressaltamos que, um dos grandes diferenciais alcançados pelos inventários é a possibilidade da atuação dos próprios detentores culturais no processo de inventariar seus bens culturais. E, neste quesito, o Jongo tem grande destaque, pois conforme exposto, a sua prática resistiu com o passar do tempo e se reinventou ao longo da história graças a atuação dos jongueiros dentro de seus territórios e núcleos familiares.

Remanescentes de Comunidade Quilombola e a patrimonialização do Jongo

Quando se fala em quilombo é necessário ter em mente a grande diversidade de abordagens sobre esse tema. O fato é que as formações quilombolas, assim como a cultura africana, estão presentes na história do Brasil desde a colonização e passaram por consideráveis transformações ao longo desse tempo.

> Os primeiros registros que temos sobre mocambos no Rio de Janeiro são de 1625. Vinte anos depois, o Senado da Câmara já regulava os pagamentos dos capitães do mato que percorriam a cidade, os subúrbios e o interior. Em 1659 surgem denúncias de continuadas fugas e estabelecimento de quilombos nas margens do rio Paraíba. (GOMES, 2015 p.94).

Segundo Flávio dos Santos Gomes (2015, p.10-11), tais comunidades

ficaram conhecidas primeiramente com a denominação ‘mocambos’ e, a partir do final do século XVII, passou a ser utilizado o termo ‘quilombos’. Se formavam quase sempre por meio de escravizados fugitivos e constituíam, de modo geral, uma transgressão à ordem escravista. Por abrigar pessoas vindas de diferentes regiões do continente africano e outras pessoas marginalizadas pela sociedade colonial, era composto por uma grande diversidade cultural e foi um reduto de uma mescla cultural entre Brasil e África. O autor congolês, Kabengele Munanga, se referiu aos quilombos africanos da seguinte forma:

> Desenvolveram- se dentro do modelo transcultural, com o objetivo de formar identidades pessoais ricas e estáveis que não podiam estruturar-se unicamente dentro dos limites de sua cultura. Tiveram uma abertura externa em duplo sentido para dar e receber influências culturais de outras comunidades, sem abrir mão de sua existência enquanto cultura distinta e sem desrespeitar o que havia de comum entre os seres humanos. (MUNANGA, 1996, p.63).

Assim, a resistência à escravidão e a adaptabilidade que desenvolveram dentro dessas comunidades fez com que constituíssem verdadeiras formas de resistência, sendo a cultura uma delas. Para além do conceito histórico, datado dessas organizações sociais que atravessaram séculos, o termo foi sendo ressignificado com o passar do tempo e empregado como uma referência “atemporal” de luta dos negros no Brasil.

Quilombo tornou-se um termo referente à resistência negra, que nomeou movimentos culturais e políticos a partir do século XX. O *Jornal Quilombo*, fundado em 1948 por Abdias Nascimento, é um exemplo dessa ressignificação do termo quilombo. O *Jornal Quilombo* tratava de questões políticas, sociais e culturais, em sincronia com o Teatro Experimental do Negro também criado por Abdias Nascimento. Além de exaltar a beleza negra e promover poetas, bailarinos, atores e intelectuais negros desse período, atuava como importante ferramenta de resistência às discriminações raciais do período.

Na década de 1980, Abdias Nascimento traz à tona o termo “Quilombismo” que, segundo o autor, trata-se de um “conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras” (NASCIMENTO, 2020, p.286). *Quilombismo* nomeia uma de suas obras que reuniu uma série de ensaios, intitulados como ‘documentos’, que abordam diferentes análises acerca de questões raciais no Brasil. Tendo como foco principal a luta para transformar a vida da

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88837

população negra no Brasil racista, o autor tece reflexões como *A Luta Antiga da Persistência Cultural*[6] dos Negros.

A partir da Constituição de 1988 alguns avanços foram iniciados com relação à cultura, conforme exposto anteriormente, e no tocante a regularização fundiária da população rural que se encontrava em territórios de antigos quilombos. O artigo 68 do Ato Constitucional das Causas Transitórias (ADCT) determina que, "aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos [...]" (BRASIL,1988). Após um século do fim da escravidão e o subsequente esquecimento do Estado para com as populações negras ao longo desse tempo, pode-se dizer que foi uma grande conquista dos movimentos sociais/negros. Inicia-se, a partir de então, uma mobilização inédita no sentido de viabilizar a titulação desses territórios. Além disso, é a partir desse momento que surge a denominação remanescentes das comunidades dos quilombos.

Neste sentido, é importante compreender que o Jongo, enquanto patrimônio cultural, está estritamente ligado aos remanescentes de comunidades quilombolas, pois é nesse momento que se inicia o registro da história do Jongo contemporâneo.

O Decreto Nº 4.887, de 2003, delega ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), como a autarquia competente, na esfera federal, pela titulação dos territórios quilombolas. Segundo o Instituto, "as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos são aquelas utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural" (INCRA, 2020, n.p.).
A partir desse contexto, somam-se junto ao órgão o trabalho de pesquisadores - antropólogos, historiadores e sociólogos - na tarefa de redigir relatórios sobre a trajetória dessas comunidades negras. Conforme relatou Martha Abreu (2020), foi no ano de 2003 que se iniciou uma virada nos estudos sobre os quilombos[7]:

> Emergiu o quilombo contemporâneo que se difere do conceito de quilombo histórico que lutava contra a escravidão. [...] Através dos laudos técnicos realizados por Hebe Mattos na comunidade de São José da Serra - Valença RJ, ao INCRA, emergem duas forças muito

[6] Debate que compõe o Documento 3 da obra *O Quilombismo,* de Abdias Nascimento (2020).
[7] O Observatório do Patrimônio Cultural do Sudeste, se apresenta como uma "Rede de pesquisadores (as) sediados no Laboratório de Memória e Imagem do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO com o apoio da Faperj e do CNPq".

> grandes: a memória da escravidão - memória do cativeiro como uma memória muito estruturante na vida daquelas pessoas e o Jongo, outra força vital daquela comunidade negra no Vale do Paraíba. (ABREU, 2020, on line).

Além da divulgação da história das comunidades jongueiras, atualmente o Jongo tem se mostrado importante também nas questões que permeiam as comunidades remanescentes de quilombos, com relação à permanência em seus territórios e como uma forma de melhorar a qualidade de vida destas pessoas. O Jongo, assim como a 'tecnologia da festa' são importantes instrumentos no desenvolvimento social e econômico para comunidades negras, surgindo como um campo de trabalho, informação e trocas socioculturais.

As comunidades jongueiras, desde a década de 1990, promovem encontros anuais com o intuito de manterem viva a memória do Jongo. No ano de 1996, deram início ao *Encontro de Jongueiros*, encontro de comunidades jongueiras com o intuito de fomentar uma troca de saberes e o fortalecimento da memória e da prática do Jongo. No *V Encontro de Jongueiros* (2000) que ocorreu na cidade de Angra dos Reis-RJ, os participantes decidiram criar a *Rede de Memória do Jongo e do Caxambu,* onde, além da divulgação da história do Jongo, iniciaram uma luta por melhores condições de vida dos territórios jongueiros. A partir desse movimento, das comunidades jongueiras organizadas em rede e promovendo encontros periódicos, é que resultou no interesse destes na busca pelo reconhecimento do Jongo como um patrimônio cultural.

Através da articulação que as comunidades iniciaram junto a pesquisadores, conquistaram o registro do Jongo no *Livro de Registro das Formas de Expressão*, efetivado do dia 15 de dezembro de 2005, tendo como base a pesquisa realizada por meio do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), desenvolvido pelo já citado Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP/IPHAN).

> O inventário buscou as expressões de origem africana relacionadas à cultura do café e da cana-de açúcar na região Sudeste que têm elementos comuns: dança de roda ao som de tambores e cantoria com elementos mágico-poéticos. Foi observada uma variedade de representações musicais, coreográficas e simbólicas que, de modo geral, estão compreendidas nas mesmas categorias analíticas – Jongo, tambu, caxambu, tambor ou batuque. (IPHAN, 2007, p.13).

No processo de inventário foram visitadas sete comunidades jongueiras no

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88837

estado do Rio de Janeiro, cinco grupos no estado de São Paulo, dois no litoral do Espírito Santo, e um grupo em Minas Gerais. A partir da coleta dos dados, por meio do método do inventário, foi possível gerar uma série de documentos e registros físicos sobre o Jongo: fichas com extensa bibliografia, *CD's*, livros, vídeos, documentários; que foram encaminhados ao Departamento do Patrimônio Imaterial (DPI), o qual avaliou os subsídios reunidos e considerou justificável a circunscrição do Jongo como Patrimônio Cultural Brasileiro. Esse material coletado na formulação do INRC resultou na publicação do *Dossiê 5: Jongo no Sudeste*, em 2007 pelo IPHAN, como forma de tornar acessível ao público as particularidades dessa forma de expressão e os procedimentos de seu Registro.

Além disso, ao longo de todo o processo, a Universidade Federal Fluminense (UFF), teve uma relevante atuação como mediadora das comunidades jongueiras. A instituição é uma das principais responsáveis por registrar a história e as expressões culturais destas comunidades, disponibilizando o material para consulta pública, através de projetos de extensão que fomentam a organização comunitária e a consolidação de um acervo visual.



Figura 3 - Jongo do quilombo São José da Serra, Valença - RJ.
Fonte: Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu, 2009.

O Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI), da UFF, por exemplo, constitui-se como arquivo de fontes orais, visuais e digitais e como centro de referência de história oral e da imagem. Também foram responsáveis por produzir um filme didático e historiográfico, nos termos das *Diretrizes para o Ensino da História da África e da Cultura Afro-brasileira*, distribuído gratuitamente em escolas, bibliotecas públicas e centros culturais. Outra atuação importante da UFF, ocorreu

por meio do Núcleo de Pesquisa em História Cultural (NUPEHC/UFF), o qual desenvolveu o projeto *Jongos, Calangos e Folias: Memória e Música Negra* em comunidades rurais do Rio de Janeiro. No ano de 2005, Martha Abreu e Elaine Monteiro lançaram o primeiro filme sobre essas comunidades, denominado como *Memórias do Cativeiro.*[8]

Em 2007, o Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular realizou uma formação junto às comunidades jongueiras por meio de duas oficinas: elaboração de projetos e capacitação de recursos, com o intuito de que as comunidades pudessem elaborar um plano de salvaguarda. No ano seguinte, a partir da parceria entre a Universidade Federal Fluminense, as comunidades jongueiras e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), sob o acompanhamento do Centro Nacional de Folclores e Cultura Popular, consolidaram o programa de extensão *Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu*[9]. O programa compreende dezessete comunidades e tem entre seus objetivos a consolidação de um grande 'território jongueiro', envolvendo três eixos de atuação: capacitação e qualificação; articulação e distribuição; difusão e divulgação de produtos culturais.

Desse modo, é importante destacar que o registro do Jongo como um patrimônio cultural do Brasil foi de fato uma conquista das comunidades jongueiras e da cultura afro-brasileira como um todo. Porém, não se deve encerrar aí, haja visto que para além das práticas culturais estão os sujeitos culturais. No caso das comunidades remanescentes de quilombo, principais detentoras do Jongo, estamos falando de um grupo de pessoas que historicamente vem enfrentando desigualdades sociais que precisam ser superadas.

O Morro da Serrinha, no bairro de Madureira - zona norte do Rio de Janeiro, com o fim da escravidão recebeu um grande número de ex-escravizados, vindos principalmente da região do Vale do Paraíba, trazendo consigo a forte cultura do Jongo. Se distingue das demais comunidades aqui citadas, devido a sua localização

[8] Documentário desenvolvido pelo LABHOI-UFF (Laboratório de História Oral e Imagem) com apoio do CNPq e da FAPERJ, apresenta entrevistas genealógicas de camponeses negros das antigas áreas cafeeiras do Rio de Janeiro, de Minas Gerais e do Espírito Santo. O documentário foi dividido em 4 partes. Disponível em: http://www.labhoi.uff.br/passadospresentes/filmes_memorias.php.

[9] Programa de extensão desenvolvido pela Universidade Federal Fluminense - UFF e pela Fundação Euclides da Cunha - FEC,em parceria com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN e com as comunidades Jongueiras da Região Sudeste - iniciou suas atividades no ano de 2008.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88837

em área suburbana, mas igualmente enfrentam dificuldades, embora diferentes das comunidades rurais e mais comuns às periferias.

Relevante destacar a mobilização social que desempenharam por meio de suas práticas culturais, lideradas pelo mestre Darcy Monteiro, que na década de 1960, criou o grupo Jongo da Serrinha, com o objetivo de conter a extinção do Jongo na cidade. No ano 2000, o grupo fundou a Associação Grupo Cultural Jongo da Serrinha e, em 2001, o projeto Escola de Jongo (EJ), que ensina crianças da comunidade a arte do Jongo. Atualmente, constituem uma Organização Não Governamental, que, com o apoio da prefeitura do Rio de Janeiro e outros patrocinadores, promovem espetáculos e oficinas musicais, com o intuito de fortalecer a comunidade mantendo viva sua cultura e história.

Tendo o Jongo como principal instrumento de inclusão social e desenvolvimento sustentável, a Comunidade da Serrinha volta seu olhar para própria história e cultura, fazendo-se protagonista de sua trajetória e atraindo atenção de diversos atores sociais.

> A valorização da cultura popular e de patrimônios culturais locais desperta a curiosidade da cidade como um todo e resgata valores afetivos, fortalecendo laços familiares e criando vínculos sob a perspectiva do afeto e da autoconfiança. (JONGO DA SERRINHA, 2019).

Na pesquisa, *O Jongo de Pinheiral: entre história, memória e direitos,* realizada na comunidade jongueira de Pinheiral, as autoras constataram que as políticas públicas locais não são eficientes em atender a essa população remanescente de quilombo.

> Nesse sentido, consideramos que, se por um lado, o reconhecimento do Jongo enquanto patrimônio cultural imaterial, que integra os denominados direitos culturais foi fundamental para a sua preservação e renovação, por outro, é preciso que esse reconhecimento seja acompanhado de políticas sociais básicas (universais) articuladas às políticas específicas já existentes voltadas para os indivíduos desses grupos, conforme dispõe a PNPIR, o PLANAPIR e o Estatuto da Igualdade Racial. Assim, surgem novos questionamentos sobre a ação do poder público local como ator fundamental para implementação dessas políticas [...]. (CANTO; OLIVEIRA, 2014, p. *apud* LACERDA, 2022, p.63).

A comunidade quilombola de São José da Serra, no município de Valença – RJ, após seu reconhecimento como remanescente de quilombo na década de 1990,

começou a investir em atividades culturais como forma de reafirmar sua cultura e principalmente como uma articulação política. A tradicional festa do dia 13 de maio, realizada pela comunidade, é um exemplo de celebração que combina ritos religiosos e danças tradicionais como o Jongo, o Calango, a Folia de Reis e a Capoeira, que incide em um importante meio de atuação desta comunidade na divulgação e valorização de sua história e cultura. A festa reúne pessoas de diversas regiões, inclusive de outras comunidades quilombolas e jongueiras.

Desse modo, para além do sentido de celebração, adquiriu um caráter político na luta por reconhecimento e garantia de direitos dessa comunidade quilombola. A partir da festa, adquiriram maior visibilidade dentro do município e para além dele, visto que despertou interesse de acadêmicos em conhecer, pesquisar e registrar as atividades da comunidade.

> A comunidade de São José da Serra começou a ganhar visibilidade. Paralelamente, processo que acompanhamos de perto ao longo da primeira década do século XXI, novas disputas pelos significados das festas, protagonizadas pelos festeiros de São José da Serra, demonstram a politização de suas comemorações e abertura de novos canais de expressão. (ABREU; MATTOS, 2013, p.05).

Inspirados pelo exemplo do quilombo São José da Serra, a comunidade do quilombo Santana, no município de Quatis-RJ, tem buscado fortalecer as suas lutas pelo território e melhores condições de vida através do resgate de suas referências culturais. Na pesquisa de mestrado, *Referências culturais, territorialidade e identidade quilombola na comunidade de Santana (vale do Paraíba-RJ*), realizamos um estudo conciso sobre as referências culturais desta comunidade e a relação que estas estabelecem com as lutas por melhores condições de vida dos quilombolas. O trabalho desenvolvido dentro do Programa de Pós- Graduação em Patrimônio Cultura e Sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGPACS/UFRRJ), se utilizou da metodologia do Inventário Participativo (IPHAN) para catalogar as principais referências culturais, entre elas o Jongo, desta comunidade[10].

O Jongo foi deixando de ser praticado nesta comunidade, entre outros

[10]Para saber mais sobre essa metodologia aplicada no quilombo de Santana ver: Inventários Participativos como metodologia de pesquisa: sistematização das referências culturais no quilombo de Santana, no Vale do Paraíba - RJ (no prelo).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88837

motivos, devido a morte dos mestres jongueiros locais. Além disso, a questão religiosa foi outro fator que influenciou o enfraquecimento do Jongo. Segundo Jeferson Dias Eufrásio, morador desta comunidade:

> O Jongo aqui teve um tempo que era forte. Teve bastante apresentação, mas com o tempo foi se perdendo essa tradição. Eu acredito que tenha sido mesmo por essa questão religiosa, mesmo. Depois da chegada da igreja evangélica o pessoal começou a afastar (EUFRÁSIO, 2021, informação verbal)[11].

Atualmente, o Jongo tem sido resgatado principalmente pelos jovens do quilombo de Santana, através da criação de espaços culturais dentro do próprio território, como o Espaço Suinã, criado em 2021. Somado a isso, a Escola Municipal do Quilombo de Santana Irmã Elizabeth Alves introduziu aulas de música e trabalha questões como patrimônio cultural nas disciplinas. Neste sentido, destacamos o material produzido pelo programa de extensão Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu - *O Jongo na Escola* - designado às escolas com o intuito de divulgar o jogo.

> A coletânea *O Jongo na Escola* é uma das ações de difusão e divulgação do Pontão de Cultura. Destina-se às escolas como forma de divulgação do Jongo/caxambu e como incentivo e colaboração à formulação de ações educativas pautadas na Lei 11.645/2008, que inclui no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática de “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. A ideia, bastante simples, foi reunir em uma coletânea nove documentários, produzidos junto às comunidades jongueiras por diferentes parceiros, acompanhados de textos com reflexões e sugestões didáticas.(MONTEIRO; SACRAMENTO, 2009, n.p)[12].

A atual gestão da Escola Municipal do Quilombo de Santana, assim como em outras escolas quilombolas, está se dedicando ao diálogo com a comunidade para a elaboração de seu Projeto Político Pedagógico, que busca atender às reais necessidades da população.

Na comunidade quilombola de Santa Rita de Bracuí – RJ, os moradores sofrem com a especulação imobiliária e enfrentam grande dificuldade na demarcação de seu território pelos órgãos competentes, além de sofrerem com

[11]Entrevista realizada no dia 07 de julho de 2021 por Nayara Lacerda. A entrevista completa está disponível na dissertação de mestrado, *Referências culturais, territorialidade e identidade quilombola na comunidade de Santana - Vale do Paraíba-RJ*, (2022). PPGPACS-UFRRJ.

[12] Citação retirada da apresentação da coletânea, *Jongo na Escola*, sem número de página.

desmatamentos e poluição hídrica. “O INCRA vem agindo com extrema morosidade e conivência com as invasões dos “imigrantes”. À medida que o território permanece não demarcado, mais estradas são abertas, mais lotes são vendidos de forma ilegal, árvores derrubadas e o rio Bracuí poluído”. (ABONIZIO; SOUZA; RAMOS, 2016, p. 401). Contudo, encontraram no fortalecimento de suas práticas culturais uma forma de manter viva as suas tradições. Em meio a descaracterização que vem sofrendo seu lugar, buscaram em sua tradição ancestral um caminho de resistência na luta pelos seus territórios e a afirmação da identidade do povo negro:

> O que fica nítido no caso do Bracuí é que o processo de revitalização do Jongo carrega em si uma centralidade agregadora de diversos enfrentamentos, como pelo reconhecimento da importância histórica de uma formação comunitária marcada pelo tráfico atlântico de pessoas escravizadas; a luta pela terra que se inicia imediatamente após a doação testamentária e a salvaguarda de sua tradição oral, que mantém viva a memória do tráfico negreiro, do cativeiro, da ocupação territorial e do seu patrimônio cultural. (ABONIZIO; SOUZA; RAMOS, 2016, p.407).

No dia 25 de junho de 2022, ocorreu na comunidade de Santa Rita de Bracuí, a *XVI Romaria da Terra e das Águas em Territórios de Povos Tradicionais - RJ,* uma marcha que reúne representantes dos movimentos sociais num encontro que busca a reflexão e o fortalecimento de suas lutas[13].



Figura 4 - Jongo na XVI Romaria da Terra e das Águas - RJ.
Fonte: Ágata Fiuza, 2022.

Ao longo do evento, além da marcha, que nesta ocasião ocorreu na BR 101

[13] Para saber mais sobre a *XVI Romaria da Terra e das Águas - RJ*, indicamos a leitura da *Carta Aberta*. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1aHSE4O192mRBkWpxAUqqQ7TFsuML6f-5/view.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88837

(Rio-Santos), o ponto de encontro foi às margens do rio Bracuí na cidade de Angra dos Reis-RJ, próximo a Escola Quilombola Aurea Pires da Gama. Lideranças dos movimentos sociais e quilombolas discursaram e celebraram o evento com roda de Jongo (Figura 4).

A partir deste contexto, percebe-se que a cultura afro-brasileira, referente às comunidades quilombolas, iniciou um processo de visibilidade dentro das discussões acadêmicas e jurídicas no Brasil. Segundo Nogueira (2008, p.251), a inserção de novos bens, de natureza imaterial, tem contribuído de forma decisiva para o fortalecimento de uma reeducação étnico-racial na luta contra qualquer forma de preconceito e discriminação e no fortalecimento da autoestima dos afrodescendentes. No entanto, há ainda uma longa trajetória a ser trilhada por aqueles que se propõem ao estudo do patrimônio cultural, em sua dimensão mais ampla, que envolve para além da cultura, também os detentores dela.

Considerações finais

Conforme visto, a prática do Jongo atravessou séculos, foi se adaptando, resistindo e se transformando a cada contexto político e social do país. Através do Jongo, é possível compreender parte do contexto da escravidão, visto que muitos historiadores trabalharam a temática da memória da escravidão com base na cultura negra.

Por outro lado, por meio do Jongo também é possível conhecer a realidade dos quilombos contemporâneos, e os desafios que enfrentaram ao longo de anos sem políticas de reparação social. Este foi o foco deste ensaio, que, para além de apresentar o Jongo enquanto uma prática cultural iniciada no século XIX, teve como finalidade compreender o papel social do Jongo e a relação deste com a luta pelo direito à terra dos remanescentes de comunidades quilombolas.

Neste sentido, compreendemos a tradição do Jongo como uma “cultura viva”, e "ativa" que continua sendo praticada e ressignificada por seus detentores. Atualmente, não se limita aos terreiros ou centros culturais, ele está nas universidades, nas escolas, nas ruas, passeatas e marchas. O Jongo ocupa hoje os espaços públicos mais variados possíveis e para além de rememorar os tempos da escravidão se consolidou como um meio de articulação contemporânea das famílias negras que o detêm.

Desse modo, reconhecemos o Jongo como representação de resistência negra, digno de ser respeitado no que tange a história de luta que ele remete, tanto no tempo da escravidão, mas sobretudo atualmente. A partir desse debate, reforçamos a importância do Jongo para as populações remanescentes de comunidade quilombola, na luta pela garantia de seus territórios. O Jongo e a luta pela terra caminharam juntos e emergiram juntos no âmbito das legislações no contexto da Constituição Federal de 1988.

Assim, a patrimonialização de expressões culturais, como o Jongo, repercute para além das questões patrimoniais, pois reflete também em questões econômicas e sociais na trajetória de vida dos sujeitos detentores da cultura jongueira. O processo de reconhecimento do Jongo como patrimônio cultural, conforme exposto, criou possibilidades para o debate, valorização e reparação histórica para com a cultura e a história do povo negro no Brasil, ultrapassando o campo restrito da preservação cultural. Essa interação entre cultura e sociedade é o que procuramos enfatizar em nossas reflexões, pois é essa relação entre patrimônio cultural e sociedade que acreditamos importante estabelecer.

Artigo recebido em 02 de fevereiro de 2023.
Aprovado para publicação em 14 de abril de 2023.

Referências

A ROÇA de Teresa. Direção: Pedro Sol. Imagine Films, 2015. 1 vídeo (26 min). Publicado pelo canal Imagine Filmes. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=5yjJlrDlc1Y. Acesso em: 23 de mar. 2023.

ABBONIZIO, Aline Cristina de Oliveira; SOUZA, Amanda; RAMOS, Emerson Luiz. A afirmação quilombola no Quilombo Santa Rita do Bracuí. **Revista e-Curriculum**, São Paulo, v.14, n.2, p. 393-413, abr./jun., 2016. Disponível em https://revistas.pucsp.br/index.php/curriculum/article/viewFile/27422/20334. Acesso em: 02 set. 2018.

ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. (orgs.). **Pelos caminhos do Jongo e do caxambu: história, memória e patrimônio**. Rio de Janeiro: EDUFF, 2008. Disponível em: http://www.pontaoJongo.uff.br/sites/default/files/upload/pelos_caminhos_do_Jongo.pdf. Acesso em: 10 jan. 2023.

ABREU. Martha; MATTOS, Hebe; Festas, patrimônio cultural e identidade negra. Rio de Janeiro, 1888-2011. **Open Edition Journals: Artelogie**, [*S.l*], v.4, p.1-21, 2013.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88837

ASSUNÇÃO, Mathias; ABREU, Martha. Da cultura popular à cultura negra. *In*: ABREU, Martha; XAVIER, Giovana; MONTEIRO, Lívia; BRASIL, Eric. (orgs.). **Cultura Negra**: Festas, carnavais e patrimônios negros. v.1. Niterói-RJ: Eduff, 2018, p. 15-29.

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil. Art.116 e Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais transitórias. Brasília: Senado Federal, 2018. Disponível em: http://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/ADC1988_12.07.2016/art_68_.ap. Acesso em: 09 mai. 2018.

BRASIL. Decreto-Lei nº 25 de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Planalto, 2020. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decretolei/del0025.htm#:~:text=DECRETO%2DLEI%20N%C2%BA%2025%2C%20DE,patrim%C3%B4nio%20hist%C3%B3rico%20e%20art%C3%ADstico%20nacional. Acesso em: 30 mar. 2020.

BRASIL. Lei n. 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: DF, 2018. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm. Acesso em: 02 mai. 2018.

CHUVA, Márcia. Por uma história da noção de Patrimônio Cultural no Brasil. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.** Rio de Janeiro, [*S.l.*], n.34, p.147-167, 2012. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/CHUVA_Marcia_Por-uma-historia-da-nocao-de-patrimonio-cultural.pdf. Acesso em: 05 maio, 2019.

COSTA, Maria Vergínia Chambela. A linguagem cifrada nos “pontos” de Jongo. *In*: CONGRESSO NACIONAL DE LINGÜÍSTICA E FILOLOGIA, 8., caderno 13, v.4. 2004. **Anais eletrônicos - Revista Filologia**. Disponível em: http://www.filologia.org.br/viiicnlf/anais/caderno13-04.html. Acesso em: 16 jan. 2023.

ENCICLOPÉDIA ITAÚ CULTURAL. **Batuque, 1835**. 2016. 1 reprodução fotográfica de litogravura de Johann Mortiz Rugendas. 400 x 269 pixels. Disponível em: http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra2992/batuque. Acesso em: 13 abr. 2023.

EUFRÁSIO, Jeferson Dias. [Entrevista cedida a] Nayara Ferreira Lacerda. Vale do Paraíba, 07 jul. 2021. Entrevista concedida para fins de pesquisa.

FIUZA, Ágata. **Jongo na XVI Romaria da Terra e das Águas - RJ**. 2022. 1. fotografia. Disponível em: https://drive.google.com/drive/folders/1YRPS2cxxQQPjnI2qVUb7725Dr08dHDG. Acesso em: 02 fev. 2023.

FONSECA. Maria Cecília, Londres**.** Referências Culturais: Base para novas políticas de patrimônio. *In:* IPHAN/Ministério da Cultura. **Inventário nacional de referências culturais: manual de aplicação.** Brasília, DF: IPHAN/Ministério da Cultura, 2000, p. 11-23.

FREITAS, Marcelo de Brito Albuquerque Pontes. Mário de Andrade e Aloísio Magalhães: Dois personagens e a questão do patrimônio cultural brasileiro. **Revista**

do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da FAUUSP, São Paulo, n. 07, p.71-93, 1998. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/posfau/article/view/137135. Acesso em: 13 abr. 2023.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil.** São Paulo: Claro Enigma, 2015.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN)/ Ministério da Cultura. Bens Tombados. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/ 126. Acesso em: 23 mar. 2023.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN)/ Ministério da Cultura. Anteprojeto para a criação do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional. *In*: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 30, p. 270-288, 2022. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat30_m.pdf. Acesso em: 23 mar. 2023.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN)/ Ministério da Cultura. **Carta de Fortaleza.** Brasília, 1997. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Carta%20de%20Fortaleza%201997.pdf. Acesso em: 31 jan. 2023.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (INCRA) /Ministério do Desenvolvimento Agrário. Quilombolas**,** 2020. Disponível em: https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/quilombolas#:~:text=Por%20for%C3%A7a%20do%20Decreto%20n%C2%BA,%2C%20social%2C%20 econ%C3%B4mica%20e%20cultura. Acesso em: 20 mar. 2023.

JONGO – Elaine Monteiro e Martha Abreu. [*S.l.: s.n*.], 2020. 1 vídeo (22 min). Publicado pelo canal Observatório do patrimônio cultural. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=obDB3oZxMuo&t=236s. Acesso em: 23 mar. 2023.

JONGO DA SERRINHA. A casa do Jongo. Disponível em: http://Jongodaserrinha.org/a-casa-do-Jongo-3/. Acesso em: 30 de maio. 2019.

JONGO do Sudeste: parte 2. [*S.l.: s.n*.], 2010. 1 vídeo (4 min). Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/videos/detalhes/103/jongo-do-sudeste-parte-2. Acesso em: 23 fev.2023.

LACERDA, Nayara Ferreira. **Referências Culturais, territorialidade e identidade quilombola na comunidade do quilombo de Santana (vale do Paraíba-RJ).** Orientadora: Raquel Alvitos Pereira. 2022. 249p. Dissertação de Mestrado. (Mestrado em Patrimônio, Cultura e Sociedade), Instituto Multidisciplinar da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2022.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

MONTEIRO, Elaine. Branco quer aprender dança de preto: valorização e

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88837

reconhecimento no registro do patrimônio imaterial afro-brasileiro**.** *In*: ABREU, Martha; XAVIER, Geovana; MONTEIRO, Lívia e BRASIL, Erik. **Cultura Negra:** Festas, carnavais e patrimônios negros. Vl.1. Eduff: Niterói-RJ, 2018. p. 294-324.

MONTEIRO, Elaine; SACRAMENTO, Mônica. (orgs). **O Jongo na Escola.** Niterói, RJ:UFF, PROEX, FEC, Pontão de Cultura/Caxambu, 2009, n.p.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, São Paulo, [*S.l.*], n. 28, p. 56-63, fev. 1996. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28364. Acesso em: 12 abr. 2023.

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade Uma Abordagem Epistemológica Inovadora**. São Paulo: Selo Negro, Coleção Sankofa, vol. 4. Matrizes africanas da cultura brasileira, 2014. Disponível em: https://universidadedasquebradas.pacc.ufrj.br/wp-content/uploads/2013/10/Pre-Leitura_QUILOMBISMO.pdf . Acesso em: 05 jan. 2020.

NOGUEIRA. Antonio Gilberto Ramos. Diversidade e sentidos do patrimônio cultural: uma proposta de leitura da trajetória de reconhecimento da cultura afro-brasileira como patrimônio nacional. **Revista do Programa de Pós-Graduação em História.** UFRGS, v. 15, n. 27, p. 251, 2008. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/6745/4047. Acesso em: 25 jul. 2019.

OBSERVATÓRIO DO PATRIMÔNIO CULTURAL DO SUDESTE. Jongo no Sudeste - Um legado centro-africano: Patrimônio familiar e luta antirracista no Sudeste. Disponível em: http://observatoriodopatrimonio.com.br/site/index.php/itens-de-patrimonio/jongo. Acesso em: 13 abr. 2023.

PONTÃO DE CULTURA JONGO/CAXAMBU. **Jongo do quilombo São José da Serra, Valença - RJ.** 2009. 1 fotografia. Disponível em: http://www.pontaoJongo.uff.br/Jongo-do-quilombo-sao-jose-da-serra-valencarj Acesso em: 1 jan. 2023.

RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges. **O Jongo.** Rio de Janeiro: FUNARTE, 1984.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. Políticas culturais no Brasil: tristes tradições. **Revista Galáxia**, São Paulo, [*S.l.*], n. 13, p. 101-113, jun. 2007. Disponível em: http://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/view/1469. Acesso em: 30 mar. 2020.

SERVIÇO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (SPHAN) 1937-1946. *In.* **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural.** Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/61/servico-do-patrimonio-historico-e-artistico-nacional-sphan-1937-1946. Acesso em: 31 jan. 2023.

SILVA, Fernando Fernandes da. Mário e o Patrimônio um anteprojeto ainda atual. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.** IPHAN/MINC, [*S.I.*], n.30, p.128-138, 2002. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat30_m.pdf. Acesso em: 23 mar. 2023.

SPIRITO SANTO. A Roça de Teresa revisitada - A pesquisa. **Blog Spirito Santo**. Rio de Janeiro, 3 set. 2014. Disponível em: https://spiritosanto.wordpress.com/ 2014/09/03 /a-roca-de-teresa-revisitada/. Acesso em: 23 mar. 2023.

VIANA, Letícia (Coord. Geral). **Jongo no Sudeste**: Dossiê 5. Brasília, DF: IPHAN/Ministério da Cultura, 2007. Disponível em: PatImDos_jongo_m.pdf. Acesso em: 20 fev. 2023.

Sobre a autoria

[1]Mestrado em Patrimônio, Cultura e Sociedade (2022) pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. E-mail: nayaluzdeluna@gmail.com.

Festividade do Silêncio: as narrativas dos foliões de São Benedito de Bragança na pandemia

Adison Cesar Santos Ferreira[1]
https://orcid.org/0000-0002-8039-9781
Vânia Maria Torres Costa[2]
https://orcid.org/0000-0002-0493-8763

Festivity of silence: the narratives of São Benedito folioners, from Bragança, in the pandemic

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88862

Resumo

Este artigo analisa as narrativas dos integrantes das comitivas de esmolação de São Benedito, na cidade de Bragança, no Pará, durante o primeiro ano da pandemia de Covid-19. Caracterizada como um ritual de devoção popular ao “santo preto” na Amazônia Brasileira, esses grupos se configuram por meio de uma prática conhecida como esmolação, realizada por meio de três cortejos que levam a imagem do santo para os mais distantes lugares da região. Os depoimentos dos foliões, como são chamados os integrantes dessas comitivas, serão analisados a partir da Análise Crítica da Narrativa, de Luiz Gonzaga Motta. A pesquisa mostra que, além dos sentimentos de tristeza e frustração em relação ao momento atípico, a pandemia também intensificou a condição de vulnerabilidade social vivida por esses grupos.

Palavras-chave: Comitivas de esmolação, São Benedito, Narrativa, Pandemia.

Abstract

This article analyze is the narratives of the producers of the devotion groups of São Benedito, in the city of Bragança, state of Pará, during the first year of the pandemic. Characterized as a manifestation of resistance of popular culture from Amazonia. These groups are configured through a known practice with alms of holy, performed by three processions, taking the image of São Benedito to the most distant places in the region. The testimonies of the revelers, as the members of these entourages are called, will be analyzed from the Critical Analysis of Narrative, by Luiz Gonzaga Motta. The research shows that, in addition to feelings of sadness and frustration regarding the atypical moment, the pandemic also intensified the condition of social vulnerability experienced by these groups.

Keywords: Devotion groups, São Benedito, narrative, pandemic

Introdução

Marcada por dias festivos, multidão de devotos, reencontros, rezas, danças e alegria, a Festividade de São Benedito de Bragança, que ocorre tradicionalmente no mês de dezembro, no nordeste paraense, foi substituída pelo silêncio em 2020. Nos dias 25 e 26, o ápice da Festividade, as sonoridades da mazurca e do retumbão, ritmos característicos da festa, foram caladas. As danças em forma de agradecimento ao santo e as aglomerações de turistas e devotos ao redor do barracão da Marujada, espaço de apresentação dos rituais de louvor ao santo, foram trocadas pelo vazio do isolamento social gerado pela pandemia de Covid-19.

A Marujada está atrelada diretamente à Festividade de São Benedito. A bicentenária manifestação cultural se caracteriza como um ritual de dança, canto, ritmo e louvor ao santo padroeiro dos negros escravizados, também chamado carinhosamente de “santo preto” pelos devotos bragantinos. Segundo Silva (1959), a Marujada teve início a partir do momento que os senhores de escravos, em 1798, atenderam aos pedidos de seus servos para fundar uma Irmandade. O aval dos senhores foi muito comemorado pelos negros cativos que realizaram a primeira festa pública de louvor à São Benedito. Um ritual que passou a se repetir todos os anos.

Em 2020, o Museu da Marujada, palco das apresentações de danças em louvor à São Benedito, manteve-se de portas fechadas. A imagem do local em nada lembrava as festas do passado. Não houve música, danças e nem o tradicional leilão ao lado da igreja. Não houve aglomeração de marujos e marujas caminhando com seus trajes oficiais e nem ambulantes vendendo recordações da festa. É como se a alegria habitual da Festividade estivesse suspensa, distante do seu local de origem.

É a partir do cenário descrito acima que este artigo analisa as narrativas dos integrantes das comitivas de esmolação do Glorioso São Benedito de Bragança, um dos principais elementos de construção da devoção ao “santo preto” no município, durante o primeiro ano de pandemia. As comitivas se caracterizam por três grupos formados por devotos de São Benedito, a maioria[1] do gênero masculino, que saem

[1] Utilizamos as expressões “majoritariamente” ou “a maioria” porque, apesar das 3 comitivas que saem da Igreja de São Benedito para os 8 meses de esmolação serem compostas apenas pelo gênero masculino, existe relatos de mulheres que se juntam às comitivas para peregrinarem como

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88862

anualmente entre final de abril e início de maio da cidade de Bragança, distante 210 quilômetros de Belém, para percorrerem a região bragantina levando as imagens peregrinas do santo de casa em casa, angariando donativos para a festividade oficial, em dezembro[2].

Neste artigo, gerado a partir das pesquisas de Santos (2022) e Santos e Costa (2020), sobre as memórias e narrativas das comitivas de esmolação, temos como objetivo compreender como a pandemia afetou os foliões de São Benedito, em Bragança, no Pará, em relação ao presente e ao futuro dos rituais de devoção ao "santo preto". Desse modo, observaremos as estratégias narrativas desses sujeitos, a partir das produções de sentido transmitidas na tessitura narrativa.

Para alcançar nossos objetivos, utilizamos a metodologia de Luiz Gonzaga Motta (2013), que propõe três instâncias de análise narrativas: plano da expressão (discurso); plano da estória (conteúdo) e plano da metanarrativa (tema de fundo). De acordo com o autor, o plano da expressão é o que evidencia a intencionalidade do narrador e suas estratégias de linguagem para produzir determinados efeitos de sentido (comoção, medo, riso, etc.). O plano da estória é onde se concentra o conteúdo da narrativa, baseado na representação dos significados imaginados da trama. E o plano da metanarrativa é o que destaca situações éticas fundamentais constituídas pelo narrador no momento em que ele se dispõe a narrar.

O local da devoção

Fundado no século XVII, o município de Bragança, localizado a 210 quilômetros de Belém, é um dos mais antigos do Pará. Segundo Nonato da Silva (2006), os franceses foram os primeiros brancos a conhecerem a região habitada no ano de 1613 por indígenas da etnia Tupinambá. Mas somente anos mais tarde, com a criação do primeiro núcleo populacional organizado por portugueses, foi que a cidade passou a se desenvolver economicamente nos moldes europeus, sendo elevada à categoria de vila em 1763.

Situada às margens do rio Caeté e próxima ao litoral, em uma zona de

folionas em algumas casas de comunidades do interior de Bragança. Essa dinâmica é descrita em mais detalhes na página 8.

[2] O ápice da Festividade ocorre entre os dias 18 a 26 de dezembro, sendo este último o ponto culminante da festa, dia em que é realizada a procissão de São Benedito pelas ruas da cidade.

transição onde o rio encontra o mar, chamada de Amazônia Atlântica, a cidade possui uma rica geografia que lhe permite alicerçar sua economia na exportação de pescado e na agricultura ao mesmo tempo. Com uma área de 2.124,734 Km² e uma população estimada em aproximadamente 130 mil habitantes[3], a cidade abriga uma série de manifestações culturais muito peculiares, oriundas da miscigenação de etnias diversas: populações originárias, brancos europeus e negros africanos.

A localização estratégica entre os estados do Pará e Maranhão facilitou durante muitos anos a entrada de vários migrantes na cidade, principalmente nordestinos vindos dos estados do Ceará e Maranhão. Este fato foi determinante para a formação da identidade "Caeteuara", expressão derivada da palavra Caeté, rio que banha o município e que na língua Tupi significa "mato bom".

O "Santo preto"

Segundo o antropólogo Dedival Brandão da Silva (1997), a devoção a São Benedito em Bragança tem sua provável origem no final do século XVIII, auge do período escravocrata. A relação de proximidade com o santo inicia oficialmente com o Primeiro Compromisso ou Estatuto da Irmandade do Glorioso São Benedito de Bragança (IGSBB). O documento, assinado no dia 3 de setembro de 1798, estabelece no seu primeiro artigo que "A Irmandade do Glorioso São Benedito desta cidade será composta de pardos e pretos de ambos os sexos".

O historiador Ubiratan Rosário (2000) explica que o culto ao "santo preto" chegou às margens e cercanias do rio Caeté, principal rio da região bragantina, através dos colonizadores leigos europeus e não do Clero, como acontecia no caso de outros santos católicos. Esse diferencial, segundo Rosário (2000), foi determinante para a criação da Irmandade de São Benedito em Bragança. Outro fator decisivo foi a identificação imediata dos negros escravizados com a cor e a história do "santo preto".

De acordo com o historiador José Artulino Besen (2012), autor de diversas biografias de santos populares, Benedito Manasseri era filho de negros escravizados oriundos da Etiópia, na África. Os pais de Benedito foram comprados "em algum

[3] Estimativa populacional fornecida pelo IBGE em 2021.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88862

mercado da Sicília [...] eram cristãos e a fé cristã os fazia superar a humilhação e a degradação da vida escrava" (BESEN, 2012, p. 06). O autor afirma que os pais do futuro santo católico tinham se comprometido em não gerarem nenhum filho para ser escravo, mas compadecido com a decisão, o senhor Vicenzo Manasseri, escravista responsável pelo casal, prometeu que o primeiro filho deles nasceria livre.

E assim, no ano de 1526, na região da Sicília, Itália, Benedito nasceu livre e foi registrado com o sobrenome do patrão. Segundo Besen (2012), desde cedo o jovem Manasseri mostrou vocação para a vida eremita. Mesmo sendo negro liberto, suas origens e sua cor eram motivos para injúrias e desprezo social, que conseguia superar através da oração e da penitência. Diante de uma das situações de ultraje e humilhação pública, um frade franciscano que vivia como eremita, em peregrinação e penitência, profetizou em um momento de advertência aos jovens que repudiavam Benedito: "respeitem esse jovem: não levará muito tempo e ele me seguirá, fazendo-se religioso" (BESEN, 2012, p. 08).

As palavras proferidas pelo eremita ecoaram em Benedito, o que o levou a procurar uma vida espiritual longe, nas montanhas. Durante o tempo que viveu num mosteiro, na região de Palermo, Itália, Benedito praticava a caridade, orientava vocações, curava os doentes e previa acontecimentos futuros, conforme explica o historiador:

> Durante os 25 anos vividos em Palermo, Benedito cresceu sempre mais nestes dons que Deus concede a poucos eleitos: saber com antecedência, saber à distância, conhecer os pensamentos e os sentimentos, ler os corações, penetrar no mundo misterioso da consciência, conhecer além da vida terrena. (BESEN, 2012, p. 20)

Segundo Besen (2012), a bibliografia sobre os acontecimentos históricos que revelam a memória de São Benedito em seus antepassados aponta para uma relação entre história e memória. Essa relação, que se mantem até os dias de hoje, teve início por meio da implantação do seu culto público em 1743, na Itália, e pelo processo de canonização no ano de 1807, o que permitiu oficialmente a devoção a São Benedito no Brasil e no mundo.

Medeiros (2022) explica que a santificação no catolicismo é um processo religioso ordenado a partir de um conjunto de regras registradas pela Igreja que cumprem, simultaneamente, papéis mágicos e administrativos na organização da fé. Esse procedimento, que ocorre através da aprovação de uma série de etapas

burocráticas e administrativas chamada de canonização, tem como objetivo transformar em sagrada a vida de um determinado indivíduo, oficializando-o como parte do cosmos católico e ao mesmo tempo distanciando-o da simbologia profana do cotidiano terreno.

Nove anos antes de ser canonizado pelo Papa Pio Vll, o “santo preto” já era louvado e reverenciado na Irmandade do Glorioso São Benedito, em Bragança. Fato que mostra que Benedito Manasseri é um dos raros casos de pessoas que foram consideradas santas pelos devotos antes mesmo do processo oficial de canonização. “A devoção em seu nome e de sua prática religiosa se expandiram assim como a necessidade de se ter um elo cristão com os afrodescendentes, seja para propagar a fé cristã, seja para arrefecer os ânimos dos cativos” (ALENCAR, 2014, p. 33).

No Brasil, São Benedito obteve imediata devoção, uma vez identificado com os negros escravos necessitados de socorro e consolação. “Santo de pais africanos, tinha na Itália, fama de taumaturgo, fama que se espalhou pelo Brasil, atingindo as senzalas” (ROSÁRIO, 2000, p. 207). É nesse cenário de santo milagroso, apontado pelos devotos como o padroeiro dos pretos, pobres e oprimidos que os negros escravizados da então Vila de Bragança abraçam essa devoção.

Conforme reitera Rosário (2000), o santo agigantou-se, sendo visto como um irmão negro. Por isso, os cativos sentiram a necessidade de irmanarem-se nessa identificação humana e divina do santo. Alencar (2014) destaca que a representação de São Benedito durante o período escravocrata surge notadamente para uma espécie de “apaziguamento” dos negros, numa relação de identificação através das origens do santo, filho de escravos, aflorando um sentimento de pertencimento étnico-cultural.

Dessa forma, a representação simbólica da imagem do “santo preto” na Irmandade do Glorioso São Benedito, em Bragança, “possui uma força que vai além da religião católica, nuances da cultura afrodescendente também são observáveis e agregam sentidos a devoção ao santo” (ALENCAR, 2014, p. 31). Neste quesito, é válido citar aqui o conceito de representação simbólica descrito por Stuart Hall (2016, p. 31). Segundo o autor, “representação é uma parte essencial do processo pelo qual os significados são produzidos e compartilhados entre os membros de uma cultura. Representar envolve o uso de linguagem, de signos e imagens que

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88862

significam ou representam objetos".

Alencar (2014) reforça que a senzala era o único lugar em que se podiam reproduzir os cultos africanos, seus terreiros e rituais com danças e sonoridades particulares. Portanto, a estratégia dos negros escravizados na época, de tomarem para si um culto mais abrangente, em um espaço em que pudessem sair de suas restrições, só poderia ocorrer diante da religião dos dominadores, ou seja, o Catolicismo. Desta forma, "os negros pós-diáspora ressignificavam os ícones da ortodoxia católica, se apropriando em parte de uma concessão de liberdade para reproduzirem signicamente os sentidos dos cultos que prestavam nas suas origens africanas" (ALENCAR, 2014, p.31).

Nesse cenário, a figura de um santo negro surge como um elemento unificador, integrando o ritual católico aos ritos originários pré-diáspora. Para Alencar (2014), a imagem do santo passa a assumir "uma conotação de proximidade com o sagrado e o que, talvez, fosse mais respeitável para uma atmosfera religiosa em que não se consentia a espiritualidade de ascendência africana" (ALENCAR, 2014, p. 31). Por outro lado, os senhores utilizavam a organização da irmandade como uma estratégia política, pois, temiam as ameaças crescentes das revoltas de escravos e as fugas para os quilombos.

Os foliões e a interrupção da festividade

Denominadas de comitivas de "São Benedito da Colônia", "São Benedito dos Campos" e "São Benedito da Praia", cada grupo é responsável por percorrer a sua área geográfica específica. Vale destacar que o fato dessas comitivas saírem da cidade nesses meses citados acima obedece a um significado. "É a partir de maio que as águas começam a baixar, bem como o índice de chuvas diminuir na região, facilitando assim a visita dos foliões[4] e do santo (Figura 1) às casas dos 'irmãos'" (SILVA, 1997, p. 5). Desse modo, toda a peregrinação das esmolações costuma ser realizada no período conhecido regionalmente como verão amazônico.

[4] Nome como são chamados os integrantes das comitivas de esmolação.



Figura 1 – Imagens peregrinas de São Benedito conduzidas pelos foliões.
Fonte: Acervo pessoal. Adison Santos, 2020.

Cada comitiva é formada por 10 a 12 integrantes que se identificam como devotos de São Benedito. Liderados por um encarregado, pessoa indicada pela Irmandade da Marujada[5] e pela Diocese da Igreja Católica para coordenar cada grupo, essas comissões percorrem durante oito meses os lugares mais remotos da região bragantina, incluindo parte da região litorânea dos estados do Pará e Maranhão. São localidades onde muitas vezes nem a Igreja está presente, como as pequenas ilhas e vilas de pescadores.

Durante o período de peregrinação as comitivas visitam diariamente as casas de devotos do santo, levando as imagens de São Benedito para dentro de cada lar. Ainda com relação ao espaço da esmolação na cotidianidade dos bragantinos é válido citar aqui o minucioso relato feito por Silva (1997, p. 5) ao descrever o serviço de esmolação:

> O serviço de esmolação, que se caracteriza pelo deslocamento, se inicia diariamente às cinco horas da manhã, com o cantar da folia de

[5] De acordo com os estudos de Silva (1997), os primeiros relatos históricos sobre a fundação da Irmandade do Glorioso São Benedito de Bragança (IGSBB) remontam ao ano de 1798. O pesquisador explica que a história dessa associação se divide em dois momentos: o período da Irmandade religiosa – que se caracteriza pela subordinação à autoridade eclesiástica, e que vai de 3 de setembro de 1798 e se estende até o ano de 1947 e o da Irmandade civil – que se configura pela independência dessa associação em relação à Igreja, iniciada em 1947 e que vigora até os dias atuais

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88862

> alvorada, inaugurando o trabalho cotidiano da comissão e do grupo doméstico. A saída de cada comitiva das residências que a alojou se dá de forma variada: pode ocorrer de manhã bem cedo ou de tarde. Durante estes períodos, suas tarefas são de “esmolar com o santo”, isto é, recolher de casa em casa os donativos e as esmolas ofertados pelos devotos e promesseiros, até chegar àquela que aceitou ficar com o Santo para promover a pernoita d’Ele. Aqui a comissão permanecerá para, no dia seguinte, retomar a sua jornada. (SILVA, 1997, p.26)

O simbolismo presente na esmolação (Figura 2) é marcado por vários rituais. De acordo com Silva (1997), o momento da reza é o mais importante de todos, pois corresponde ao agradecimento do devoto. O promesseiro que aguarda essa visita por mais de um ano, prepara um altar na casa para acomodar a imagem de São Benedito. É ali, ao redor do altar caseiro ornamentado com flores, que ocorrerão as rezas, as homenagens e os encontros em devoção ao santo.

Dentre outros cerimoniais estão a sonoridade de tambores, pandeiros e reco-recos e a prática de cantar uma folia, isto é, uma quadra de versos com temas bíblicos, entoados na casa dos devotos em troca de um donativo que pode assumir a forma de dinheiro ou de um gênero alimentício[6].



Figura 2 – Comitiva de São Benedito da Praia, em Bragança.
Fonte: Acervo pessoal. Adison Santos, 2019

[6] De acordo com Silva (1997) é muito comum alguns devotos doarem aos membros das comitivas sacas de farinha d’água ou outras monoculturas produzidas em suas terras como feijão, macaxeira, milho.

É importante demarcar que esta pesquisa se utiliza do conceito de ritual proposto pelo antropólogo Victor Turner. Nas obras O Processo Ritual (1974) e Floresta de Símbolos (2005), o autor define ritual como uma manifestação povoada de simbologias e representações que podem estar associadas a uma cosmogênese ou a aspectos diretamente ligados ao cotidiano da sociedade. Para Turner (1974), este aspecto é muito importante para a definição de ritual, pois sem a representação simbólica – através de movimentos, bandeiras e outros objetos – não é possível o estabelecimento de uma atmosfera ritual, ou seja, de um ambiente diferenciado da realidade cotidiana, onde o ritual se desenvolve.

Para se referir a esse momento diferenciado da realidade, o antropólogo se apropria de um termo inicialmente utilizado por Van Gennep (2011) e afirma que o ritual se realiza em um momento que é liminar. Segundo Turner (1974, p. 117),

> os atributos de liminaridade, ou de personae (pessoas) liminares são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas se ou escapam furtam à rede de classificação que normalmente determina a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial.

O conceito apresentado por Turner (1974) nos ajuda a compreender que o processo ritual é realizado de modo que nem o tempo, o espaço e nem os indivíduos nele envolvidos são os mesmos da vida cotidiana. Pessoas, tempo e espaço estão sob influência de uma atmosfera simbólica que os ressignifica e transforma seus atributos e status. Este é o momento liminar do ritual, que segundo atribuições de Van Gennep (2011) adotadas por Turner (1974), é precedido por um momento de ruptura – quando o indivíduo é separado de sua vida cotidiana – e posterior a este momento liminar (agregação) – quando o indivíduo se reintegra à sociedade.

Este artigo destaca o depoimento de três foliões de São Benedito (Quadro abaixo) a respeito do cancelamento da festividade do santo em 2020, primeiro ano na pandemia. Os foliões entrevistados foram Antonio Ribeiro, 41 anos, encarregado da Comitiva dos Campos; Valdeci Silva dos Santos, 55, encarregado da Comitiva da Colônia; e José Moraes de Brito, o Zezinho, 47, encarregado da Comitiva da Praia. A entrevista foi realizada em 2020 durante a pesquisa de dissertação de mestrado “Foliões Mensageiros: memórias e narrativas das comitivas de esmolação de São Benedito, em Bragança/PA” de Santos (2022).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88862

Quadro – Relação de entrevistados na pesquisa de campo em Bragança/Pa.

Nome	Ocupação	Tempo de Devoção	Classificação Social na Pesquisa
Antonio Ribeiro	Folião	41 anos	Encarregado da comitiva dos Campos
Valdeci Silva dos Santos	Folião	55 anos	Encarregado da comitiva da Colônia
José Moraes de Brito, “Zezinho”	Folião	47 anos	Encarregado da comitiva da Praia

Fonte: Elaboração dos autores a partir de entrevistas e pesquisa de campo, 2021.

O questionário direcionado aos sujeitos investigados se centrou em dois tópicos. O primeiro relacionado à devoção do folião com o santo e o afeto dele com a festividade. As perguntas foram: “Conte um pouco sobre a sua história. Qual o seu nome, onde nasceu, onde cresceu e desde quando a devoção por São Benedito é presente na sua vida”? O segundo tópico se propôs a entender como a pandemia afetou a devoção com o São Benedito na região. Os questionamentos foram: “Como a pandemia afetou o trabalho realizado pelas comitivas e a dinâmica da devoção ao santo preto?”

Antes de apresentar os resultados da pesquisa, é válido destacar que quem coordena os grupos de esmolação é a Igreja Católica, através dos padres da Paróquia Nossa Senhora do Rosário[7], da Diocese de Bragança. O primeiro passo é escolher os encarregados das comitivas, um para cada grupo. Em seguida, o encarregado com a orientação da Igreja faz uma triagem para escolher aquelas pessoas que irão compor as comitivas. Essa formação do grupo não é fixa e costuma mudar de um ano para outro.

> No meu caso eu costumo escolher as pessoas que eu já conheço o trabalho ou então que eu ainda não conheço, mas foi muito bem recomendada por conhecidos. Faço a escolha dessa forma porque é preciso ter muita responsabilidade para seguir nessa caminhada. São quase oito meses de peregrinação. Tem o lado bom que é servir a São Benedito, levando ele de casa em casa, ajudando na devoção ao santo (...) mas tem o lado ruim, que é a ausência da família. Nem todo mundo está preparado para essa missão. Por isso, a importância da triagem, pois, quanto mais alinhada for a equipe, melhor será o resultado do nosso trabalho. (RIBEIRO, 2021,

[7] A Paróquia Nossa Senhora do Rosário existe desde o ano 1786. Com a criação da Diocese de Bragança, no ano de 1980, passou a ser a Catedral Diocesana. A paróquia é composta por 27 comunidades rurais e 12 comunidades urbanas, entre elas a igreja de São Benedito, onde ocorre a festividade do “santo preto" e a Marujada, em dezembro.

informação verbal)[8].

O relato de Antonio Ribeiro define bem a responsabilidade exigida para a função de encarregado. Geralmente o encarregado é alguém que já participa há muito tempo do serviço de esmolação e conhece todos os detalhes do ritual. Logo após a definição de cada comitiva, a Igreja assume o papel de assessoria das comitivas, distribuindo remédios, calçados e dando assistência financeira para os foliões. A Igreja também fiscaliza esses grupos, verificando se eles estão atendendo as necessidades da comunidade de promesseiros e devotos que recebem a imagem do santo em casa.

Fernandes (2011) afirma que participar de uma comitiva, na condição de encarregado ou folião, significa reconhecimento social e faz com que estes homens adquiram um capital simbólico pela importância dos seus atos. Além disso, também existe o capital financeiro, pois o encarregado e os foliões recebem pagamento mensal pelo trabalho. Até 2019, ano de realização da última caminhada da comitiva antes da pandemia, o pagamento mensal repassado a eles era de 200 reais. Ainda em relação ao suporte financeiro, Fernandes (2011, p. 68) descreve:

> Ao final dos oito meses de esmolação, os esmoladores têm participação percentual sobre o valor venal que foi arrecadado, para distribuição igualitária entre os membros de cada comitiva: em torno de 40% da arrecadação fica com eles, os 60% restantes fica com a Igreja. O dinheiro arrecadado com as vendas do leilão das promessas, no dia 26 de dezembro, fica integralmente com a Igreja.

A pesquisa mostrou que o cancelamento do ritual de esmolação em 2020, devido às restrições impostas pela pandemia, gerou um sentimento de angústia coletiva entre os foliões, sobretudo em relação ao futuro das comitivas. O sentimento de tristeza em não sair nas caminhadas de peregrinação e a aflição em não saber quando o ritual voltará às ruas foram alguma das situações citadas por eles.

“Não ter a caminhada foi muito triste não apenas para os integrantes das comitivas, mas para os devotos também. A gente ficou sem saber o que fazer, ficou com medo, angustiado. Eu nunca na vida imaginei que a esmolação ficaria suspensa, sem ter ideia de quando a gente voltará para as caminhadas”, relata

[8] Entrevista cedida por Antônio Ribeiro aos autores, em agosto de 2021.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88862

Antônio Ribeiro (2020, informação verbal)[9].

"Quando uma festividade termina a gente já fica planejando a caminhada com o santo para a próxima festividade. Sempre foi assim ou pelo menos, era assim. Mas em 2020 não foi isso que aconteceu", conta Valdeci Silva dos Santos (2020, informação verbal)[10]. Ele afirma que a notícia sobre a interrupção das esmolações o deixou muito abatido. "Em 30 anos como folião foi a primeira vez que eu não saí que não saí de casa para peregrinar com o santo. Eu senti uma tristeza tão grande em saber que não estaria caminhando com meu santinho", relembra (SANTOS, 2020, informação veral)[11].

"Eu reagi com tristeza. Pois eu pensava que isso não chegaria pra nossa terrinha de Bragança. Pra quem estava acostumado a sair todos os anos na comitiva foi um baque grande", afirma José Moraes de Brito, conhecido como Zezinho (2020, informação verbal)[12]. O encarregado do Santo da Praia lembra que antes da pandemia se alastrar pelo país, entre final de fevereiro e início de março[13], todos os três encarregados ainda participaram de uma reunião com os padres da igreja de São Benedito e Irmandade da Marujada, em fevereiro, para começar a definir o cronograma da caminhada de 2020. Mas semanas depois os planos precisaram mudar em razão das medidas sanitárias.

Além da melancolia, a paralisação das atividades também representou a ausência de recursos financeiros para os foliões. Como nenhum deles possui emprego ou renda fixa, a falta de dinheiro provocada pela interrupção das esmolações, que significava uma fonte de renda garantida durante 8 meses no ano, acabou intensificando a pobreza e a vulnerabilidade social entre a maioria dos integrantes das comitivas, conforme explica o folião:

> A verdade é que durante esse tempo ficamos desamparados tanto pela Igreja como pelo poder público, que fala tanto em preservar a cultura de Bragança, mas numa hora dessas não faz nada. Ninguém nos procurou, nem Igreja, nem Secretaria de Cultura do município, ninguém. Não tivemos auxílio, nenhuma ajuda dessas autoridades, nada. Eu reconheço que a minha situação era até bem melhor que

[9] Entrevista cedida por Antônio Ribeiro aos autores, em Bragança, no ano de 2020.
[10] Entrevista cedida por Valdeci Silva dos Santos aos autores, em Bragança, no ano de 2020.
[11] Entrevista cedida por Valdeci Silva dos Santos aos autores, em Bragança, no ano de 2020.
[12] Entrevista cedida por José Moraes de Brito aos autores, em Bragança, no ano de 2020.
[13] Segundo o portal de notícias G1, o primeiro caso confirmado de Covid-19 no Brasil ocorreu no dia 26 de fevereiro de 2020 na cidade de São Paulo (SP).

> muito dos meus colegas de comitiva, pois, mesmo não possuindo uma renda fixa, eu tenho casa própria, não pago aluguel e a minha esposa é funcionária pública. É ela que tem me dado esse suporte nesse momento de crise. Mas essa não é a realidade da maioria, infelizmente. Muitos dos meus colegas moram em casa alugada e não têm nenhuma outra fonte de renda. O dinheiro que sustentava eles, vinha das comitivas. Mas sem as esmolações como, eles vão receber? Isso é muito triste. Cheguei a ver gente em situação de miséria, passando necessidade mesmo. Eu tive que tirar do meu bolso, com a ajuda de amigos para ajudar. Isso não deveria acontecer, pois essas pessoas são trabalhadores, fomentam a cultura popular no município e ajudam a manter uma tradição de mais de duzentos anos [...] e por isso deveriam ser mais valorizadas. (BRITO, 2021, informação verbal)[14].

O desabafo do folião descreve a situação de vulnerabilidade social vivida pelos integrantes das comitivas e ao mesmo tempo cobra posicionamentos de instituições que deviam fornecer amparo social a esses homens que, como afirma José Moraes de Brito (2020, informação verbal)[15], “fomentam a cultura popular no município”. A reivindicação levantada pelo encarregado da Comitiva da Praia é compartilhada pelos foliões Valdeci Santos e Antonio Ribeiro, das comitivas da Colônia e dos Campos, respectivamente, que também reclamam da falta de apoio da Igreja e do poder público durante o período de paralisação das atividades.

As denúncias apresentadas pelos foliões a respeito da falta de atendimento e acompanhamento social tanto por parte da Igreja (representada pela Paróquia Nossa Senhora do Rosário), quanto da Prefeitura Municipal de Bragança, através da Secretaria de Cultura, foram encaminhadas às instituições citadas pelos entrevistados. Durante a pesquisa, os autores deste artigo entraram em contato com a paróquia de Nossa Senhora do Rosário, responsável pela administração da festividade do santo, e com a Secretaria de Cultura do município, mas ambas não responderam aos questionamentos levantados pelos foliões.

Mesmo após insistentes contatos por e-mail e telefone, destacando a importância do posicionamento dos dois órgãos a respeito das denúncias apresentadas pelos foliões nesta pesquisa, Igreja e prefeitura ignoraram o pedido de esclarecimento sobre os relatos de falta de apoio às comitivas de esmolação durante o período mais crônico da pandemia.

[14] Entrevista cedida por José Moraes de Brito aos autores, em Bragança, em agosto de 2021.
[15] Entrevista cedida por José Moraes de Brito aos autores, em Bragança, no ano de 2020.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88862

Narrativas dos foliões

Para analisar os discursos dos produtores do ritual de esmolação destacados neste artigo, o trabalho utilizou os aportes teórico-metodológicos da Análise Crítica da Narrativa, elencados por Luiz Gonzaga Motta (2013). Segundo o autor, todos nós somos seres narrativos e narrar é uma experiência enraizada na existência humana. Portanto, fazer uma análise crítica da narrativa significa assumir uma atitude analítica "aguçada e compreensiva: lançar sobre o objeto um olhar escrutinador, sistemático e rigoroso, através de processos que permitam relacioná-lo ao seu contexto de produção e de recepção" (MOTTA, 2013, p. 19).

Motta defende que toda narrativa possui uma intencionalidade. Seja na modalidade factual ou fictícia, o sujeito narrador dispõe tática e estrategicamente de sucessão de fatos com o objetivo de tecer uma totalidade compreensiva. Em outras palavras, toda narrativa se origina em uma estratégia enunciativa. A respeito da intencionalidade dos interlocutores no processo de produção do sentido, o autor escreve:

> Ao tomar a decisão de contar uma estória, seja um conto maravilhoso, um filme, uma biografia, ou uma simples piada alguém tem em mente uma intencionalidade (um efeito de sentido pretendido) que é transferido para o ato de fala narrativo e que interfere na configuração da estória. Ninguém conta uma história ingenuamente. (MOTTA, 2013, p. 38)

Para o autor, as narrativas nunca podem ser analisadas isoladamente, sob pena de perderem seu objeto determinante. É impossível desconsiderar as manobras e ferramentas discursivas decorrentes das intenções do autor/narrador na análise, sejam elas conscientes ou inconscientes. Motta (2013) afirma que as narrativas criam significações sociais, são produtos culturais, inseridos em certos contextos históricos cristalizam as crenças, os valores, as ideologias, a política, a cultura, a sociedade inteira.

Segundo Motta (2013), cabe ao analista da narrativa evidenciar pistas de efeito de real (veracidade) e contribuir para a constatação dos possíveis efeitos estéticos de sentido (a comoção, a ironia, a esperança, etc.) no receptor da mensagem. "As narrativas realistas utilizam uma linguagem referencial para vincular sempre os fatos ao mundo físico, mas criam efeitos catárticos, como na ficção"

(MOTTA, 2013, p. 196). Para ele, a retórica dessas narrativas estimula um permanente jogo entre as intenções do narrador e as interpretações do receptor.

O autor afirma que as narrativas enquanto objetos de estudo podem ser analisadas em três instâncias expressivas – que ocorrem de forma superpostas umas às outras, sem hierarquia entre tais divisões. Essas três instâncias de análise são: plano da expressão (linguagem ou discurso); plano da estória (conteúdo) e plano da metanarrativa (tema de fundo). “Podemos, talvez, considerar os dois primeiros planos predominantemente estéticos, enquanto o terceiro seria predominantemente ético (cultural e/ou ideológico)” (MOTTA, 2013, p. 135).

O plano da expressão é apontado por Motta (2013) como o plano de superfície do texto, através do qual o enunciado narrativo é construído pelo narrador. De acordo com o teórico, é nesse plano que a intencionalidade do narrador e suas estratégias de linguagem para produzir determinados efeitos de sentido podem ser reveladas. A partir dessa leitura, nota-se nas falas dos sujeitos investigados a existência de sentimentos de angústia e incertezas em relação ao futuro da festividade.

Entre as falas que destacam esse sentimento de melancolia estão: “Não ter a caminhada foi muito triste não apenas para os integrantes das comitivas, mas para os devotos também”, do encarregado Antônio Ribeiro (2020, informação verbal)[16]. “A gente ficou sem saber o que fazer, ficou com medo, angustiado", do folião José Morares de Brito (2020, informação verbal)[17]. E "Eu senti uma tristeza tão grande em saber que não estaria caminhando com meu santinho”, relatada por Valdeci Santos (2020, informação verbal)[18].

A segunda instância, também chamada de plano da estória, concentra a atenção do intérprete no plano de conteúdo da narrativa. Motta (2013) explica que é neste nível que ocorre uma análise centrada na representação dos significados imaginados, evocadas através de sequências de ações cronológicas e causais desempenhadas por personagens, estruturando uma intriga (enredo ou trama). “É o plano de conteúdo da estória, plano dos mundos possíveis da ficção, embora ocorra igualmente, com grau e dimensões diferentes, nas narrativas fáticas” (MOTTA, 2013,

[16] Entrevista cedida por Antônio Ribeiro aos autores, em Bragança, no ano de 2020.
[17] Entrevista cedida por José Moraes de Brito aos autores, em Bragança, no ano de 2020.
[18] Entrevista cedida por Valdeci dos Santos aos autores, em Bragança, no ano de 2020.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88862

p. 137).

A partir dessas afirmações, podemos constatar que o plano da estória está concentrado na ordem cronológica das narrativas, que apresenta um breve panorama do passado, contextualiza o presente e faz projeções para o futuro. Nos relatos dos foliões, observamos o problema, apresentado como a devoção ao santo e a dinâmica das comitivas de esmolação aguardada anualmente pelos devotos de São Benedito (passado); a interrupção da festividade e o abandono dos foliões pelas autoridades do município de Bragança em relação a falta de suporte financeiro (presente) e a incertezas sobre a continuação ou não das caminhadas dos grupos de esmolação e o retorno da festividade (futuro). Essa construção de começo, meio e fim relatada na estória é organizada pela própria ordem dos relatos.

A terceira instância ou plano da metanarrativa está relacionada ao tema de fundo. Segundo Motta (2013), é nesta etapa que os motivos de fundo ético ou moral são encontrados na estória. O autor destaca que a metanarrativa é o plano da realização da fábula, da cosmovisão ou do *mythos* aristotélico. Em outras palavras, são as situações éticas fundamentais constituídas pelo narrador quando ele se dispõe a narrar.

Com base nessas afirmações, podemos constatar que o plano de metanarrativa dos relatos analisados ressalta a forte devoção a São Benedito na cidade de Bragança e região, validada através de depoimentos dos foliões. Esse discurso é reforçado quando os foliões se apresentam como instrumentos de intercessão do santo com os devotos. São as comitivas que percorrem os lugares mais remotos da região bragantina, indo de casa em casa, alimentando e retroalimentando a devoção do “santo preto” muito além do período da festividade.

Ao retirar o santo do espaço formal do altar/igreja/Clero e colocá-lo dentro de casa, num espaço informal e intimista, sem o controle institucional da Igreja naquele recinto, as comitivas de esmolação ampliam e ao mesmo tempo humanizam o diálogo/interação do devoto com o “intercessor direto de Deus”. O santo que já foi humano, oprimido e pobre, sente-se acolhido na simplicidade da casa do anfitrião e ao mesmo tempo acolhe quem o procura.

Considerações finais

As reflexões e dados aqui apresentados nos mostram o fortalecimento da apropriação de São Benedito pelos moradores da região bragantina. Essa experiência é construída cotidianamente através das narrativas compartilhadas pelos sujeitos investigados. Sant'anna (2016) afirma que essas narrativas funcionam como suporte de devoção. As histórias de São Benedito formam os emaranhados das narrativas que vão ligando promesseiro, encarregados e todos os devotos do santo às festividades. Tal afirmação dialoga com os conceitos de Fernandes (2011) sobre narrativas que delimitam o "espaço de devoção" a São Benedito no território de Bragança.

Nesse sentido, é possível afirmar que as narrativas dos devotos carregam a marca de uma territorialidade que vai além do espaço geográfico. Esses discursos que formam a devoção representam modos de demonstrar a ação dos sujeitos no sentido de demarcar a ocupação do espaço da bragantinidade de teor beneditino, revelando "um uso específico – a devoção – que implica no controle da região cultural – o entorno de Bragança – por uma prática ritual, garantindo-se a identidade, por uma rede estável de relações, entre devotos" (FERNANDES, 2011, p.133).

A rede de relações, citada pelo pesquisador, pode ser entendida como um espaço onde a promessa e o pagamento desta garantem o *feedback* constante com a identificação com o santo, gerando uma retroalimentação na atmosfera local. Esse processo faz com que "todos os sujeitos desse território e região cultural sintam-se ligados e permaneçam coesos pela identificação com o ritual, seja pela Marujada ou pela esmolação" (FERNANDES, 2011, p.133).

Ao longo da pesquisa foi possível identificar o quanto a pandemia de Covid-19 alterou os sentimentos e comportamentos dos devotos e foliões que pela primeira vez na vida não puderam receber o santo e nem sair com a imagem nas ruas na tradicional caminhada dos grupos de esmolação. Em todos os relatos ouvidos durante a investigação, os sujeitos investigados descreveram sentimentos de tristeza, angústia e incertezas em relação ao retorno do ritual de esmolação.

Esses sentimentos foram relatados com clareza durante as respostas ao segundo tópico do questionário que gerou este artigo. Ao responderem a pergunta "Como a pandemia afetou o trabalho realizado pelas comitivas e a dinâmica da devoção ao santo preto", os foliões descreveram episódios de tristeza e aflição sobre a incerteza em relação ao futuro do ritual.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88862

Além dos sentimentos coletivos de frustração e tristeza, a interrupção inédita dos grupos de esmolação em 222 anos de Festividade também afetou os produtores do ritual em outros sentidos. Devido à ausência de uma política de assistência social direcionada aos integrantes do grupo, a paralisação das esmolações intensificou os casos de miséria, insegurança alimentar e exclusão social para a maioria dos foliões, conforme o relato dos próprios sujeitos investigados.

É importante ressaltar que as narrativas compartilhadas frequentemente pelos devotos e foliões também ajudam a reverberar os discursos e as práticas de apropriação de São Benedito pelos devotos bragantinos. Seja através das experiências de agradecimento por uma graça alcançada ou de relatos de humanização do santo, essas histórias atravessam as memórias e o imaginário da população, reafirmando-se a cada novo ciclo da festividade

Artigo recebido em 06 de fevereiro de 2023.

Aprovado para publicação em 14 de abril de 2023.

Referências

ALENCAR, Larissa Fontinele de. **No rastro dos "pés descalços":** da Marujada à narrativa literária. Dissertação (Mestrado em Linguagens e Saberes da Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Bragança, 2014.

BESEN, José Artulino. **São Benedito**. 3ª Edição, Missão Jovem, Florianópolis, 2012.

BRITO, José Moraes de. [Entrevista cedida a] Adison Cesar Sousa dos Santos em Bragança/ PA, no ano de 2020. Entrevista realizada para finalidades de pesquisa.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos. **Pés que andam, pés que dançam:** Memória, identidade e região cultural na esmolação e marujada de São Benedito em Bragança (PA). Belém: EDUEPA, 2011.

GENNEP, A. Van. **Os ritos de passagem**.2. ed., Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011.

HALL, Stuart. **Cultura e representação.** Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Cidades e Estados – Bragança código: 1501709. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/pa/braganca.html. Acesso em: 18 jan. 2023.

MEDEIROS, Isabella T. **Desmontando a Santidade:** Interferências Sociais e Políticas no Processo de Santificação de Madre Paulina. Revista da APG, São Paulo, v.2, n.1, p.10-38, jul./dez. 2022. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/apg/index10. Acesso em 03 abr. 2023.

MOTTA, Luiz Gonzaga. **Análise Crítica da Narrativa**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.

NONATO DA SILVA, Dário Bendito Rodrigues. **Os donos de São Benedito:** convenções e rebeldias entre o catolicismo tradicional e devocional na cultura de Bragança, século XX. Belém: [s.n.], 2006.

PRIMEIRO caso confirmado de Covid-19 no Brasil ocorreu em SP e completa seis meses nesta quarta. **G1 SP**. São Paulo, 26 ago. 2020. Disponível em: https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/08/26/primeiro-caso-confirmado-de-covid-19-no-brasil-ocorreu-em-sp-e-completa-seis-meses-nesta-quarta.ghtml. Acesso em: 10 dez. 2021.

RIBEIRO, Antônio. [Entrevista cedida a] Adison Cesar Sousa dos Santos em Bragança/ PA, no ano de 2020 e em agosto de 2021. Entrevista realizada para finalidades de pesquisa.

ROSÁRIO, Ubiratan**. Saga do Caeté:** folclore, história, etnografia e jornalismo na cultura amazônica da Marujada, Zona Bragantina, Pará. Coleção Caeté. Belém: CEJUP, 2000.

SANT'ANNA, Elcio. **"Não brinca com São Benedito":** um estudo antropológico das narrativas nas devoções beneditinas de Bragança/PA. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2016.

SANTOS, Adison C. S; COSTA, Vania Maria Torres. **Narrativas de devoção:** análise do documentário "Beneditos", da TV Cultura do Pará. *In*: IV ENCONTRO DE ANTROPOLOGIA VISUAL DA AMÉRICA AMAZÔNICA, 4., 2020, Belém. [S.I.], Belém, 2020.

SANTOS, Adison C. S. dos. **Foliões Mensageiros**: memórias e narrativas das comitivas de esmolação do Glorioso São Benedito de Bragança/PA. Dissertação (Mestrado em Comunicação, Cultura e Amazônia). Universidade Federal do Pará, Instituto de Letras e Comunicação, Belém, 2022.

SANTOS, Valdeci Silva dos. [Entrevista cedida a] Adison Cesar Sousa dos Santos em Bragança/ PA, no ano de 2020. Entrevista realizada para finalidades de pesquisa.

SILVA, Armando Bordallo da. Contribuição ao Estudo do Folclore Amazônico na Zona Bragantina. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi.** Edição nº. 05, Série Antropologia, Belém-PA, 1959.

SILVA, Dedival Brandão da. **Os Tambores da Esperança**. Belém: Falangola, 1997.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88862

TURNER, Victor W. **O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.

Sobre a autoria

[1]Doutorado em Comunicação, Cultura e Amazônia (2022 – atual) pela Universidade Federal do Pará. E-mail: adisoncf@gmail.com.
[2]Pós-doutorado em Literatura Brasileira (2022) pela Universidade da Amazônia. Doutora em Comunicação (2011) pela Universidade Federal Fluminense. Professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará. E-mail: vaniatorres@ufpa.br.

Os ciclos rituais e rotas do beiju na Semana Santa em Araí, na Amazônia Atlântica

Revista mosaico

Miguel de Nazaré Brito Picanço[1]
https://orcid.org/0000-0001-5886-0968

Ritual cycles and beiju routes during Holy Week in Araí, in the Atlantic Amazon

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88670

Resumo

Este texto, de cunho etnográfico, é um recorte de uma pesquisa para o doutorado. Buscou-se analisar e descrever os movimentos operados nos ciclos rituais, rotas e trajetórias do beiju e as implicações na vida coletiva dos católicos romanos durante a festa da Páscoa em Araí, uma comunidade rural da Amazônia Atlântica, no nordeste paraense. Ao longo da Semana Santa, a mandioca é convertida em um bolo sagrado, chamado beiju, que é produzido, trocado, retribuído e coletivizado pelos e entre os católicos daquele lugar. Os dados deste texto resultaram de incursões em campo nos anos de 2016 e 2022, onde, por meio de observações participantes, conversas formais e informais realizaram-se as discussões deste artigo.

Palavras-chave: Mandioca; Beiju; Singularização; Mercantilização.

Abstract

This ethnographic text is a part of doctoral research. It sought to analyze and describe the movements operated in the ritual cycles, routes and trajectories of the beiju and the implications in the collective life of Roman Catholics during the Easter feast in Araí, a rural community in the Atlantic Amazon, in the northeast of Pará, where in Holy Week a sacred cake, called beiju is produced, exchanged, reciprocated and collectivized by and among the Catholics of that place. The data in this text resulted from field trips in the years 2016 and 2022, where through participant observations, formal and informal conversations, I carried out the discussions in this article.

Keywords: Cassava; Beiju; Singularization; Commodification.

De início

A *priori*, considero importante dizer que elegi como campo empírico da pesquisa de doutorado a comunidade paraense de Araí, situada no meio rural da região Bragantina, onde pesquisei a vida sociocultural da mandioca. O presente estudo apresenta um recorte do trabalho de campo efetuado. Assim, este artigo é de cunho etnográfico, em que, por meio de conversas formais e informais e de observações participantes, busquei analisar e descrever os movimentos operados nos ciclos rituais, rotas e trajetórias do beiju e as implicações na vida coletiva das e dos católicos romanos durante a festa da Páscoa em Araí.

Na comunidade de Araí, a mandioca, especificamente como farinha, constitui-se no principal alimento, ao mesmo tempo gerando recursos materiais e econômicos para os produtores locais e acionando um conjunto de práticas e experiências, que marcam e definem o jeito de ser, estar e pertencer àquela comunidade na Amazônia paraense. Ocorre que, durante a Semana Santa, a mandioca é retirada da esfera mercadológica e convertida em uma comida sagrada, a saber, o beiju: um bolo feito *ad hoc* para ser doado, trocado, retribuído e coletivizado durante a Páscoa, constituindo-se em uma comida[1] singular.

Dito isso, enfatizo que o movimento ocorrido na vida social (APPADURAI, 2008) da mandioca e, particularmente, do beiju no tempo da festa pascoal de Araí, é o que denomino de “singularização” (KOPYTOFF, 2008). Importa salientar que a ideia de “singularização” foi cunhada por Ygor Kopytoff (2008) e diz respeito ao processo que possibilita que certas coisas se desloquem da esfera da mercantilização, assumam valores associados à proximidade com as trajetórias dos indivíduos ou grupos. Segundo Kopytoff, “[...] algumas vezes essa singularização inclui coisas que normalmente são mercadorias - com efeito, as mercadorias são singularizadas, exatamente por serem retiradas da sua usual esfera mercantil [...]”

[1] Utilizo o termo comida e não alimento para reforçar o traço de sociabilidade proporcionada pela comida em situações coletivas, como a comensalidade. Nesses termos, compreendo a comida como uma chave de leitura do mundo e da vida, ocupando lugar fulcral na cultura das sociedades. Assim, quando aprendemos sobre uma dada comida ou sobre os modos de comer de um povo, também estamos conhecendo sobre seus modos de plantar, colher, fazer, degustar e compartilhar a vida. Quando pensamos sobre as particularidades do mundo da comida, somos convidados a refletir sobre o espaço, a paisagem, o território, a região e o lugar onde ela (a comida) habita e se faz habitada. (PICANÇO, 2021).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88670

(2008, p. 100), ou seja, uma determinada coisa se singulariza quando se desloca da esfera da mercantilização e passa a ter uma biografia própria - convertendo-se, algumas vezes, em coisas sagradas – mesmo que por um curto período. Isso ocorre porque as coletividades necessitam preservar determinadas coisas e, ao fazerem, elevam essas coisas ao *status* de coisas sagradas, tornando-as trocáveis, mas de forma alguma vendáveis. Essas condições são publicamente coletivizadas e sustentadas.

Ainda segundo Kopytoff (2008), a possibilidade de uma determinada coisa ser vendida constitui-se no indicador máximo da sua condição de mercadoria. Por outro lado, aquela coisa desprovida dessa capacidade ganha *status* de singularização, tornando-se invendável, já que, agora, a coisa caminha por outras rotas, ou melhor, por outros desvios que a tornam "[...] incomum, incomparável, única, singular e, portanto, não trocável por qualquer outra coisa [...]" (KOPYTOFF, 2008, p. 97). Ao que parece, a situação ocorre com o beiju que, conforme veremos mais adiante, durante a festa da Páscoa em Araí, torna-se uma coisa sacralizada, embora, em alguns momentos e contextos, essa condição seja suspensa e a iguaria seja mercantilizada por algum tempo.

Sobre isso, Arjun Appadurai (2008) asseverou que os movimentos em torno das mercadorias/coisas, regularmente, resultam de acordos firmados e guiados por rotas socialmente reguladas. Porém, o autor reconheceu que esses movimentos e acordos também podem resultar de "contravenções", de certo modo funcionando como tentativas de romper com aquelas rotas historicamente forjadas, isto é, os acordos e atravessamentos em torno das mercadorias/coisas podem ser provenientes daquilo denominado pelo autor como desvios. Estes são construídos pelo processo competitivo existente no interior dessas rotas, como mecanismos estrategicamente inventados para subverter aquelas rotas socioculturalmente convencionadas. Ao fazer isso, abrem caminhos para outros fluxos, dispondo materiais, coisas, objetos e pessoas, os quais, como igualmente afirmou Ingold (2015), vazam por entre as superfícies das rotas e alcançam outras superfícies: os desvios.

Segundo Appadurai, os desvios não são apenas estratégias individuais, rompendo com rotas socioculturalmente estabelecidas; pois, podem, em determinados contextos, resguardar ou suspender coisas da condição de

mercadoria e ainda “[...] envolver a remoção calculada e interessada de coisas de uma zona encaixada para alocá-las em uma zona onde a troca é menos limitada e mais lucrativa, num sentido de curto prazo [...]” (APPADURAI, 2008, p. 42). Parece que as proposições teóricas de Appadurai e Kopytoff ajudam a olhar para os ciclos rituais e atravessamentos do beiju, durante a Semana Santa de Araí, lugar onde se manifesta como uma comida sagrada.

Isso posto, sinalizo que este artigo foi estruturado em três seções. Na primeira, descrevo, por meio de narrativas textuais e imagéticas, as tratativas e movimentos na vida social da comunidade de Araí e da mandioca com centralidade para os modos de saber fazer os beijus sagrados. Na segunda seção, as descrições e análises discutem as rotas e tramas historicamente coletivizadas no contexto católico romano de Araí (acordos, feituras, doações, recebimentos e consumos), performando e figurando ao beiju a condição de comida sagrada. Na última seção aponto para os atravessamentos e rupturas nas rotas do circuito do beiju, as quais, por meio de desvios, outorgam ao bolo condição mercadológica, conforme consta no que segue.

Sobre os saberes, os fazeres e os sabores do beiju na Semana Santa em Araí

Durante a Semana Santa, a dinâmica dos araienses é atravessada por movimentos performando a passagem da mandioca para a condição de comida sagrada: o beiju (Figura 1), modificando o cotidiano da comunidade. Nesse tempo, quase tudo em Araí encontra-se emaranhado com os preparativos e feituras do bolo sagrado, ocorrendo uma mobilização coletiva materializada por meio das conversas, acordos, planos; e o foco sendo fazer a iguaria para ser doada, retribuída e consumida na Semana Santa. Isso é percebido especificamente nas conversas entre as mulheres, as quais são protagonistas nesses movimentos e processos, tanto no que diz respeito aos acordos e à produção, quanto no que se refere à troca. O processo de feitura do bolo tem a duração média de cinco dias: começando com a colheita da mandioca na sexta-feira ou no sábado, antecedendo a Semana Santa, e terminando na quarta-feira, com o beiju propriamente feito.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88670

Nesses processos, de acordos, feituras, trocas e consumos de beijus, a casa do forno[2] (Figura 2) torna-se figura fulcral e emblemática, pois é nela que as pessoas se concentram na quarta-feira para a feitura da iguaria, tornando-a, assim, uma referência, um espaço de sociabilidades para as fazedoras e fazedores de beijus. A referida casa é propriedade privada, pertence a um morador ou uma moradora da comunidade. Porém, no tempo da Semana Santa, torna-se coletivizada, à medida que é cedida para as(os) fazedoras(os) de beijus, que estabelecem relações parentais, de amizade e ou de compadrio com a(o) proprietária(o) do imóvel, cuja generosidade em cedê-la é retribuída com uma porção de beijus.



Figura 1 - Beiju pascoal de Araí.
Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Importa dizer que faz alguns anos – desde o ano de 2016 e especificamente em 2022, quando fiz os registros fotográficos que compõem este texto –, que estudo a vida social da mandioca. Nesse tempo, o tubérculo tem se mostrado como um patrimônio[3] alimentar, marcador das identidades coletivas, especificamente daqueles

[2]Compreendo a casa do forno (também chamada de casa de farinha ou retiro), como uma instituição socioalimentar, a qual "povoa" as paisagens e as territorialidades da Amazônia brasileira, constituindo-se, como diria Marcena (2012), em um lugar onde os frutos da mandioca são "paridos", são "nascidos", mas não apenas isso, a casa funciona como uma "escola" a qual possibilita não apenas a efetivação de processos pedagógicos para o ensino e a aprendizagem dos modos de saber fazer as comidas derivadas da mandioca, mas centralmente, o lugar onde são forjados os sentimentos de pertencimento às territorialidades do comer e do viver amazônico.

[3] Importa frisar que, não busco ampliar essa discussão em torno do patrimônio e do processo de patrimonialização do beiju em Araí, para outras referências comparativas (farei isso, futuramente, em outros estudos). Porém, reconheço que as questões aqui tratadas correspondem a outros processos de patrimonialização já estudados, como por exemplo: *Coleções e Agências Patrimoniais: Da formalidade à informalidade das experiências de colecionismo contemporâneas*, empreendimento levado a cabo por Lopes (2017); *A devoção a Nossa Senhora de Caravaggio na serra gaúcha: das maneiras de negociar a realidade e expressar a fé*, estudo empreendido por Silva e Lopes (2016); *Linhagens da produção, disseminação e atualização do saber-fazer doceiro: a tradição dos doces coloniais na zona rural de Pelotas*, empreendido por Rieth; Lemões; Kosby (2015); *Babaçu livre e queijo serrano: histórias de resistência à legalização da violação a conhecimentos tradicionais*, cujos autores são, Porro; Menasch; Shiraishi Neto (2014) e *Comida, Trabalho e Patrimônio: notas sobre o ofício das baianas de acarajé e das tacacazeiras*, estudo empreendido por Bitter; Bitar (2012).

territórios da Amazônia Atlântica, no nordeste paraense, como a comunidade de Araí, a qual pertence ao meio rural de Urumajó.



Figura 2 - A casa do forno.
Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Assim, observando e seguindo os atravessamentos da mandioca na vida da Amazônia Atlântica, percebi que a feitura de beijus durante a Semana Santa configura-se em uma das muitas fases da vida social desse tubérculo. Essa percepção se adensou quando estive em Araí, acompanhando as(os) fazedoras(es) que se encontravam emaranhados com as feituras de beijus para a Semana Santa em 2016. Naquele ano, a feitura da iguaria foi iniciada na sexta-feira, quando os/as fazedoras adentraram as roças para a colheita da mandioca (arrancar a mandioca, como dizem os araienses) e, em seguida, transportá-la para o poção (um riacho ou igarapé, conforme mostra a Figura 3), no qual a mandioca foi colocada de molho durante cinco dias, tempo necessário para o amolecimento e a pubação.



Figura 3 - O poção.
Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88670

Na terça-feira, voltaram ao poção para o descascamento das mandiocas, as quais, depois de retirada a casca, foram transportadas para a casa do forno de propriedade de Nair Ramos, cedida para os parentes, vizinhos e amigos. Na casa do forno foi iniciado o processo de maceração e lavagem da massa da mandioca, descrito em seguida.

Na gamela (uma espécie de canoa feita de árvore nativa, conforme mostrada na Figura 4), as mandiocas foram ora amassadas uma a uma, manualmente com a ajuda de um artefato nomeado pelos mandiocultores de mão de pilão (Figura 5), ora trituradas por outro artefato mecanizado chamado de catitu (Figura 6).



Figura 4 - A gamela.
Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.



Figura 5 - A mão de pilão.
Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Posteriormente, ocorreu a lavagem da massa, consistindo em dilui-la em uma bacia com água, sendo depois coada em uma peneira, para finalmente ser colocada em sacos de pano ou de plástico (Figura 7). Esses sacos foram pendurados em galhos de árvores por aproximadamente 24h.



Figura 6 - O catitu.
Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.



Figura 7 - A lavagem da massa no saco.
Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Todo processo descrito é necessário para se eliminar o ácido cianídrico, próprio da mandioca, deixando a massa disponível para a feitura dos beijus, como afirmou José Ribeiro (2022, informação verbal)[4], fazedor de beijus. É importante saber que é da massa lavada que se faz um tipo específico de beiju: o pelé.

Na quarta-feira, logo cedo, as fazedoras e os fazedores de beijus dispuseram a outra parte da massa em tipitis, os quais foram prensados em uma engenhoca denominada de sarilho (Figura 8). Desse processo resultou outro tipo de beiju: o coruba,

Depois de retirada do tipiti**,** a massa foi coada em uma peneira e, em seguida, misturada com água e levada novamente à prensa no tipiti. Tal procedimento também resulta na eliminação da acidez e do ácido cianídrico da massa. E tanto a massa lavada quanto a não lavada passam pelo tipiti e pelo sarilho.

Após repetido por três vezes, foram juntados à massa outros ingredientes como sal, coco ralado, erva doce e açúcar. Depois disso, pouco a pouco, porções de

[4] Entrevista concedida por José Ribeiro ao autor na comunidade de Araí/PA, em 19 de abril de 2022.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88670

massa foram colocadas em pequenos pedaços de folhas de bananeiras e ou de sororocas.[5] Feito isso, os beijus foram levados ao forno (Figura 9), que estava devidamente aquecido, e aproximadamente 20 minutos depois estavam assados, prontos para o consumo.



Figura 8 - O tipiti e o sarilho.
Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.



Figura 9 - Assando o beiju
Fonte: Arquivo pessoal do autor, 2022.

Ademais, além dos beijus curuba e pelé, naqueles territórios da Amazônia Atlântica se fazem também beijus de massa ralada. Diferentemente dos outros beijus, os de massa ralada são feitos com outros tipos de mandiocas mansas, como a macaxeira e a batatinha, tipos de mandioca que não contêm na composição o ácido cianídrico e, por isso, dispensam a submersão na água do poção, assim como o processo de lavagem e prensagem no tipiti.

[5]Arbusto semi-herbáceo da família *Musaceae*, da espécie *Ravenala guianensis* Steud.

Antes de findar esta seção, cabe reiterar o sinalizado anteriormente: as mulheres protagonizam os processos de feituras dos beijus, porém, de modo mais comedido, os homens também estão presentes, cabendo-lhes, especificamente, a ajudar na colheita da mandioca, descascar, transportar para a casa do forno, assim como fazer e cuidar não apenas do fogo, mas principalmente dos beijus quando estão assando. É importante registrar que, apesar do protagonismo feminino, existem homens, como José Ribeiro, com expertise no saber fazer a iguaria. Isso e outros atravessamentos, como as doações, as trocas e o consumo de beijus durante a Semana Santa de Araí, serão discutidos na próxima seção.

O beiju como comida sagrada na Semana Santa de Araí: as doações, as trocas e o consumo

José Ribeiro relatou que seus beijus eram para o consumo da família, mas também para doação aos amigos, vizinhos e parentes em Araí e em outras paragens (RIBEIRO, 2022, informação verbal)[6]. Outras fazedoras disseram que parte dos beijus viajariam para a capital, Belém, onde vivem alguns dos seus parentes. Na casa do forno, procederam com a primeira partilha e doação dos bolos, distribuídos entre todas e todos que estavam no local. Recebemos aproximadamente 50 beijus, e, seguindo o ritual, doamos alguns para amigos, parentes e chegados. Esses movimentos de doação e retribuição de beijus operacionalizados por José Ribeiro são coletivizados por todas(os) as(os) fazedoras(os) de beijus de Araí, sem exceção, parecendo seguir uma lógica hierárquica: guiados primeiramente pela relação de parentesco, depois a relação de compadrio e, por último, a relação de amizade e consideração. Essas hierarquias atravessam todos os processos, desde os primeiros acordos até a partilha, a doação e a retribuição. A ordem da troca, por exemplo, explicita a ordem hierárquica de distribuição dos beijus segundo a importância das relações estabelecidas entre os que trocam, porque o primeiro momento da troca ocorre na família: a mãe doa beijus para as filhas e filhos; em seguida, para as comadres e os compadres e, na sequência, os amigos, os vizinhos e chegados. Quase todos retribuem uns para com

[6] Entrevista concedida por José Ribeiro ao autor na comunidade de Araí/PA, em 19 de abril de 2022.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88670

os outros, não necessariamente na mesma proporção, ocorrendo, de certa maneira, um vai e vem, uma circularidade de beijus.

Por outro lado, depois de serem trocados, os beijus são finalmente consumidos e isso ocorre com mais frequência na Sexta-feira Santa, quando os moradores recebem nas casas os convidados, vizinhos, amigos, filhos, noras, comadres, afilhados, chegados. Na Sexta-feira Santa, nas casas dos católicos romanos na comunidade, o beiju é servido com café, logo pela manhã bem cedo. Em seguida, conforme as visitas vão chegando, a iguaria é servida, promovendo redes de sociabilidade naturalmente materializadas na "[...] forma como as pessoas se relacionam, geralmente para cooperar, geralmente entre amigos, vizinhos, companheiros, chegados, através de redes estabelecidas entre sujeitos e grupos" (RODRIGUES, 2008, p. 257).

A pesquisa em campo possibilitou observar e participar desse tempo sagrado com os católicos naquele lugar, permitindo viver com os/as mesmos/as muitas dessas experiências de sociabilidades proporcionadas pela feitura, troca e degustação de beijus. Vivências e sociabilidades materializadas ora na roça, por vezes no poção, ora na casa do forno e, especificamente, na Sexta-feira Santa nas casas, nas frentes das casas, ou seja, em lugares e momentos de encontros marcados por uma diversidade de conversações, dentre as quais as fofocas e as piadas regadas por muitos risos tomam centralidade. Afora isso, o jogo de baralho era garantido.

Mas, de tudo, algo despertava a atenção: quando os participantes chegam ao encontro costumam proferir a seguinte pergunta; "cadê o beiju?" A pergunta parecia demonstrar que estavam no local pelo saboroso motivo de degustar a iguaria, todavia, mais que isso, como destacou Becker (2008), tratava-se antes de entabular conversações estabelecendo, assegurando e fortalecendo as interações e as relações entre os parentes, amigos e chegados, pois, juntar-se nas casas para comer beijus com café na Sexta-feira Santa é um costume, um tipo de sociabilidade praticada todos os anos nas casas das católicas e católicos na comunidade.

Importa saber que as relações sociais figuradas e mediadas pelos ciclos rituais do beiju são marcadas pelas interações e experiências estabelecidas com aqueles e aquelas da família consanguínea com os que são de outras famílias, de famílias exógenas ao lugar e parentes escolhidos, como compadres, comadres,

padrinhos, madrinhas, afilhados e afilhadas. São relações marcadas pela proximidade parental, ou não. Então, não seria descabido afirmar que os ciclos rituais do beiju em Araí, durante a Semana Santa, ao mesmo tempo garantem a manutenção dos vínculos intrafamiliares e possibilitam o alargamento desses vínculos, como um arranjo intensificando as experiências entre as famílias da comunidade e arredores, como a comunidade de Pirateua, onde está, além das roças e do poção, a casa do forno de Nair Ramos. Nessas experiências, o parentesco supera a consanguinidade e se estende também às relações de compadrio (LOPES, 2015).

O compadrio é um fenômeno expressivo em Araí, quase todos são compadres e comadres. Há no lugar uma reciprocidade na escolha de padrinhos. Geralmente, aquele casal convidado para batizar uma criança, também convida os compadres para batizar seus filhos. O compadrio não é apenas um "instrumento" de intensificação dos laços sociais, é, antes, como escreveu Lanna (1995, p.198), "[...] um dos elementos [...] fundamentais da vida comunitária." Assim, em outrora, as visitas ritualizadas de afilhadas e afilhados às madrinhas e aos padrinhos durante a Sexta-feira Santa, eram intensas e ajudavam na composição do circuito do beiju. Chegavam pela manhã, logo cedo, e participavam de todo o ritual desse dia, começando pelo café com beijus, almoço e novamente o café com beijus no curso da tarde, cabendo às madrinhas e aos padrinhos a "obrigação" de retribuir as visitas com beijus e café. Na atualidade, esses encontros de afilhados e padrinhos no dia Santo tornaram-se raros em Araí.

Registro algumas inquietações surgidas no curso da pesquisa em campo, a saber, por exemplo, como os católicos em Araí elaboraram, no decorrer do tempo, aquela maneira peculiar, singular de celebrar a festa da Páscoa? Especificamente no que se refere à maneira como as vidas são atravessadas pelo beiju nesse tempo de festa sagrada. Esses questionamentos instauraram, neste aprendiz de antropólogo, dentre outras coisas, a ideia que a singularização e ressignificação ocorridas na vida social do beiju em Araí, durante a Semana Santa, advieram de atravessamentos por parte de uma cultura bíblica que, no decorrer do tempo,[7] tem povoado as vivências católicas romanas naquele lugar.

[7] O tempo tem sido apontado como uma categoria de análise fulcral para se compreender a cultura e uma sociedade (FABIAN, 2013; GELL, 2014).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88670

A ideia de cultura bíblica tratada se refere àquela cunhada por Velho (1987), quando estudou sobre religiosidades dos camponeses na frente de expansão na região amazônica brasileira, onde notou certa reserva de sentido de alguns mitos bíblicos. Ao mesmo tempo em que asseguravam as ressignificações, possibilitavam o diálogo com novos eventos e novas narrativas míticas. Sendo assim, os pressupostos de Velho (1987) ajudam a olhar para a festa pascoal na comunidade de Araí não apenas como repetição das narrativas bíblicas, do *Antigo Testamento* e da Páscoa judaica, mas, como rituais que as atualizam.

Afora isso, torna-se necessário enfatizar que a ideia de mito – inclusive mitologia bíblica – não diz respeito àquela ideia imaginária fundamentando os discursos da antropologia simbólica, os quais dispõem o imaginário em um campo que é irreal: “é a nossa palavra para aquilo que não existe” (INGOLD, 2012, p. 17). Parece que “os mitos fugiram, há tempos, desse *lócus* chamado imaginário, andam por aí, tramando com animais serpentinos, com plantas [...]” (ALMEIDA, 2014, p. 85), com mandiocas, com beijus, os quais todos os anos povoam a vida dos católicos em Araí e, quiçá, por todo o nordeste paraense. Portanto, cultura bíblica, mitologia bíblica, narrativas mitológicas e os mitos mesmos são, antes de qualquer outra coisa, pensados nesse texto como materiais emaranhados no fluxo de um oceano chamado mundo-vida (INGOLD, 2015), conforme reflito no que segue.

Na tentativa de encontrar alguns elementos que ajudassem a compreender melhor o evento, estabeleci conversações com algumas e alguns católicos de Araí, inclusive com o Padre da paróquia local. A conversa com o Padre Bruno Cunha ocorreu em uma Sexta-feira Santa, quando a Vila de Araí encontrava-se num estado tipicamente diferente dos outros dias. As ruas vazias, parecia estar desabitada, encontrava-se mais silenciosa e pacata. A comunidade se encontrava nessa condição por conta do grande dia: Sexta-feira Santa. O superlativo atribuído a este dia não é exagero, pois, para as(os) católicas(os) em Araí, a Sexta-feira Santa constitui-se num dia sem igual, aliás, para os evangélicos também, assim como para todas(os) que vivem no lugar. Na ocasião, pareceu que nesse dia até a natureza encontrava-se de resguardo, não se ouvia o canto dos pássaros, muito comum ainda no lugar, tampouco o balançar das centenas de folhas de coqueiros existentes nos quintais.

O dia em que, segundo os/as moradores/as, Cristo foi sacrificado e por isso

se colocam na condição de resguardo, ou seja, são veementemente proibidas(os) de fazer qualquer outra coisa que não seja rezar, comer e conversar. São experiências fugindo das rotinas nos dias comuns, ora estando na pequena igreja em oração, ora conversando e comendo beijus com café nas cozinhas ou nos ranchos,[8] nos fundos dos quintais, talvez a razão pela qual a vila (ruas, comércios, escolas, bares) encontrava-se em estado tão incomum. Afinal, nesse dia, quase tudo se faz no rancho das casas.

O silêncio da comunidade na Sexta-feira Santa, foi definitivamente mudado no início da noite, pelas 18 ou 19 horas, quando as(os) moradoras(es) migraram do rancho para a frente das casas, onde se reuniram em grupos relativamente grandes e prosseguindo às conversações iniciadas no rancho, no quintal da casa.

Em frente da casa, geralmente frequentam as mesmas pessoas, mais as(os) vizinhas(os), conhecidas(os), colegas, enfim todas(os) as(os) que desejarem estar no local, ou seja, enquanto o estar juntos no quintal, ou melhor, no rancho é um evento mais reservado à família e amigos muito próximos, em frente à casa o encontro torna-se mais comunitário, possibilitando a participação de todas(os) que passam e desejam se juntar ao grupo. Assim como nos ranchos, as conversas em frente às casas são regadas ao sabor de beijus e, diferentemente do rancho, em frente à casa não importa o grau de proximidade entre as(os) que proseiam, todas(os), sem distinção, podem participar do banquete.

Foi depois de vivenciar esse dia, conversando com algumas pessoas – católicas e não católicas -, participando dos encontros ora no rancho de um, ora em frente da casa de outro, que, finalmente pelas 20 horas, consegui falar com o Padre. Suas narrativas sobre a Semana Santa de Araí tinham sempre como fios condutores o tempo e o espaço, e eram apontados em sucessivas comparações entre a Semana Santa católica em Araí e a festa da Páscoa do povo hebreu e dos cristãos. Em sua análise comparativa, três elementos foram recorrentes: tempo da festa, as interdições e o bolo. Esses três elementos estariam presentes na Páscoa judaica e

[8] O rancho funciona como uma cozinha construída no quintal, separadamente da casa e com uma arquitetura ancestral, portando um teto sustentado por caibros de árvores nativas, coberto por palhas de palmeiras também nativas. Varas finas dão concretudes as suas paredes. Ele funciona, antes de tudo, como instituição socioalimentar, como lugar entremeados de linguagens que, ao mesmo tempo que falavam de comidas, de comensalidades e sociabilidades, também figuram marcas de ancestralidade, de heranças dos povos da floresta

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88670

cristã, também se manifestando na Páscoa dos católicos em Araí, onde o beiju estaria na mesma condição que no passado os pães asmos estiveram para os hebreus.

Segundo o religioso (CUNHA, 2014, informação verbal)[9], o beiju remete, em forma e conteúdo, aos pães asmos da Páscoa judaica, festejada por sete dias em memória e gratidão ao feito de Deus, que libertara o povo hebreu do Egito. Por gratidão e respeito, nesses sete dias de festa era proibido comer outro alimento que não fosse o pão sem fermento. Disse ainda, o Padre, que o pão dos hebreus era especial, feito de forma artesanal assim como é o beiju, e, provavelmente, essa maneira de fazê-lo referindo-se à simplicidade, à humildade que Deus espera dos humanos. “E isso também está no beiju e isso é bíblico”, afirmou o Padre (2014, informação verbal)[10].

Outrossim, observou-se que a singularização do beiju em Araí tem sido, no decorrer do tempo, atravessada por movimentos que, apesar de terem se modificado ao longo dos anos, continuam sendo povoados por mitos bíblicos, ou, como diria Velho (1987), por uma cultura bíblica. Historicamente, essa cultura marcada por um corpo de regras e proibições, tem figurado as experiências das(os) araienses durante a festa pascoal. Outrora, os rituais inerentes a esse período sagrado ocorriam de maneira bem mais fervorosa, em um tempo no qual todas as atividades rotineiras das(os) católicos cessavam no domingo antecedendo a Semana Santa e não se fazia nenhuma atividade, como pescar, cortar lenha, roçar, entre outras. Varrer a casa, por exemplo, só até a quarta-feira, enquanto os alimentos (peixes e mariscos) tratados e preparados na quinta e no máximo até o meio-dia, para, na Sexta-feira Santa, serem submetidos apenas ao cozimento.

Nesse tempo de festa sagrada, também pairava sobre as(os) católicas(os) de Araí um sistema de proibições alimentares que não permitia comer qualquer outra carne que não fosse de peixe salgado, sendo vedado o consumo de carnes contendo sangue. Esses interditos compunham o universo sociocultural das(os) mais antigas(os) no lugar, um costume ensinado pela comunidade e se repetindo em todas as páscoas, sem se saber por quê. Para outras(os), comer carne com sangue

[9] Entrevista concedida por Padre Bruno Cunha ao autor na comunidade de Araí/PA, em 18 de abril de 2014.
[10] Entrevista concedida por Padre Bruno Cunha ao autor na comunidade de Araí/PA, em 18 de abril de 2014.

representaria uma afronta a Deus. Parece que as experiências para estas(es) últimas(os) estavam fundamentadas no *Livro de Êxodo,* capítulo 12, versículos 6-11, cujo texto afirma a celebração da Páscoa como a um memorial acerca da noite quando Deus teria tido misericórdia para com os primogênitos israelitas, livrando da morte todos aqueles cujos umbrais das casas foram aspergidos com o sangue de um cordeiro. Depois disso, os judeus, seguindo as ordenanças celestiais, comeram o cordeiro sem sangue, assado e com pães asmos.

Antes de prosseguir, cito Mary Douglas (1976), cujas proposições, de alguma maneira, contribuem na explicação e compreensão das proibições que marcam as celebrações da Páscoa araiense e as relações com a Páscoa judaica. Na obra *Pureza e perigo*, Douglas debruçou-se nos estudos dos interditos alimentares dos hebreus, concluindo:

> […] as prescrições alimentares eram como sinais que a cada momento inspiravam a meditação na unicidade, na pureza e na plenitude de Deus. Estas regras de evitamento permitiam aos Homens exprimir materialmente a santidade em cada encontro com o reino animal e a cada refeição. A observância das prescrições alimentares seria, assim, uma parte significativa do grande acto litúrgico que era o reconhecimento de Deus e a sua adoração, acto que culminava no sacrifício no Templo. (DOUGLAS, 1976, p. 46).

Além dos rituais descritos, outros povoavam a Semana Santa em Araí, como o dia da bênção e do perdão. Esse era um evento que ocorria na Sexta-feira Santa, dia em que afilhadas(os) costumavam visitar as madrinhas e padrinhos. Por vezes, o evento se estendia às comadres e aos compadres, alcançando também os pais e os filhos. O ritual do dia do perdão ocorria da seguinte maneira: na chegada das(os) afilhadas(os) à residência das madrinhas e padrinhos, o primeiro ato era tomar a bênção de joelhos, e, se tivessem cometido alguma desobediência ou faltado com o devido respeito, a ocasião da bênção se convertia em uma oportunidade para o pedido de perdão. Aliás, não somente as(os) afilhadas(os), mas também aquelas(es) filhas(os) que, no decorrer do ano, haviam cometido alguma falta para com os pais também participavam do ritual. Era um dia de reconciliação.

Nesse tempo, essas visitas ritualizadas se constituíam em marcadores e princípios basilares da Sexta-feira Santa. A intensidade do fluxo de pessoas na casa, durante esse dia estava condicionada à quantidade de afilhadas(os) que o casal contraíra no decorrer da vida. Era também essa quantidade que determinava o

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88670

volume de beijus a ser comido, assim como o volume dos alimentos dispostos na mesa para o almoço na Sexta-feira Santa, pois visitar as madrinhas e dos padrinhos e almoçar com os/as mesmos/as era uma obrigação das afilhadas e dos afilhados, tendo como recompensa a gratidão e a satisfação das madrinhas e dos padrinhos, que retribuíam com banquetes regados com beijus e café e, posteriormente, com um farto almoço. Estes últimos componentes do ritual se mantêm até os dias, mas com menor intensidade. O ritual do perdão parece remontar apenas à memória dos mais velhos no lugar.

Então, essas mitologias bíblicas que povoam a vida em Araí durante a Semana Santa dizem respeito a um conjunto de experiências elaboradas e disseminadas de geração a geração, legitimando-se como verdades durante muito tempo, mas que pouco a pouco cede lugar a outros modos de celebrar a Páscoa. Pouco a pouco, porque ainda existem em Araí remanescentes desses tempos antigos, que se queixam pela maneira como hoje as(os) araienses católicas (os) se portam neste tempo sagrado.

Diferentemente de antes, na atualidade a maioria dos católicos guarda apenas a Sexta-feira Santa; em alguns casos, nem esse dia é guardado, pois tem gente comendo carne vermelha ou fresca sem qualquer atenção para os costumes antigos. Nos outros seis dias da festa continuam realizando as atividades normalmente. Portanto, pontua-se que, apesar dos processos de mudanças ocorridas nas experiências católicas, em Araí durante a Semana Santa, continuam fazendo, trocando e comendo beijus.

É importante salientar que em Araí se faz e se consome beiju em outras épocas do ano, mas, segundo o pároco (CUNHA, 2014, informação verbal)[11], na Semana Santa parece transformar-se noutro alimento que, ao ser doado, trocado, retribuído e degustado sustenta o corpo físico, assim como a alma e a espiritualidade daquela gente. Nesse tempo sagrado, o beiju se aproxima do pão da Ceia de Cristo, disse o Padre, afirmando também que os processos de doação, retribuição e partilha próprios dos circuitos do beiju corresponderiam ao evento da Eucaristia, que é a celebração da comunidade viva, animada pelo Espírito, unida em torno de Jesus, empenhada em cumprir a vontade do Pai, que é vida para todos.

[11] Entrevista concedida por Padre Bruno Cunha ao autor na comunidade de Araí/PA, em 18 de abril de 2014.

Para o religioso, o beiju fomenta a caridade, a fraternidade, o perdão e a conciliação, quando é trocado. O bolo foi apontado pelo Padre como um elo que vincula as pessoas em Araí, que durante a festa sagrada se aproximam e sensibilizam-se com às coisas de Deus. O beiju é mediador dos encontros entre os crentes de Araí, pois, na medida que são doados e retribuídos, aguçam sentimentos de fraternidade e comunhão eucarística, afirmou o Padre (CUNHA, 2014, informação verbal)[12].

A ideia de comunhão apontada pelo Padre Bruno, de certo modo, dialoga com as afirmativas de Simmel (2004), que, ao dissertar sobre o ato de comer, o coloca não mais como uma prática egoísta e fisiológica para satisfazer necessidades vitais, ao contrário, trata essa, que é uma prática comum a todos os seres humanos, como um ato suprapessoal, portador de conteúdo coletivo. Nessa perspectiva, o autor aponta para a Ceia de Cristo como um ato emblemático de comensalidade:

> [...] Representou uma relação entre irmãos, [...] através da permissão de partilhar a mesa de Deus. O comer e o beber juntos – que para o árabe permite transformar um inimigo mortal desconhecido em um amigo - libera uma enorme força socializadora, que é tanto obscurecedora do fato de que na verdade não é “do mesmo”, mas de porções totalmente exclusivas que se come e se bebe, quanto produtora da ideia primitiva de que se produz deste modo carne e sangue comuns. Identificando o pão como corpo de Cristo, a ceia cristã foi pioneira ao criar, sobre o chão dessa mística, a verdadeira identidade também daquilo que é consumido, criando assim uma forma muito particular de comunhão entre os participantes. Pois aqui, onde cada um não toma para si a parte do todo negada aos outros, mas cada qual recebe o todo em sua misteriosa indivisibilidade igualmente repartida a todos. O elemento egoísta da excludência, próprio do comer de cada um, foi superado por completo (SIMMEL, 2004, p. 160).

Percebe-se que a comunhão que emaranhou a Ceia de Cristo está presente também no comer junto e no partilhar beijus em Araí, no tempo sagrado da Semana Santa.

Mas, e as católicas e os católicos em Araí, como se percebem e ao mesmo tempo percebem o beiju nesse tempo de festa? Nas conversas não disseram exatamente por que fazem, trocam e comem beijus nessa época, falaram apenas da necessidade de fazê-lo e de tê-lo na Sexta-feira Santa.

[12] Entrevista concedida por Padre Bruno Cunha ao autor na comunidade de Araí/PA, em 18 de abril de 2014.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88670

Essa necessidade é coletivizada por quase todas as famílias cristãs na comunidade. Quase, porque existem algumas que não comungam do ritual envolvendo os acordos, as feituras, as trocas e o consumo de beijus nesse tempo sagrado, especificamente entre evangélicos. Estes não participam do ritual, ou melhor, não participavam, pois, apesar da presença majoritária dos católicos romanos, os dados da pesquisa apontaram para uma ruptura no circuito, possibilitando a presença de crentes professantes de outras doutrinas, como Geminiana Almeida, evangélica da Assembleia de Deus, participante de todos os processos e movimentos próprios do ritual aqui tratados.

Registro que, considerando Maués (1995), esse sentido diferente de festejar a Semana Santa entre católicos e protestantes pode ser entendido ao se pensar o catolicismo,

> [...] como uma religião sincrética que, ao contrário do protestantismo – tendente ao sacerdócio universal e à fragmentação em numerosas igrejas e seitas – sabe conviver com as diferenças e assimilá-las, até certo ponto, numa totalidade (católica universal). Preservando um "núcleo essencial de fé cristã" ou uma "identidade católica", que inclui, também, uma aceitação – embora nem sempre passiva – dos ditames da hierarquia eclesiástica, o sincretismo católico é capaz de se manifestar nas mais diversas culturas e etnias, nas mais diversas classes e camadas sociais, incorporando elementos os mais variados, mas sempre permanecendo católico [...] (MAUES, 1995, p. 484).

De certa maneira, o beiju se revela como uma coisa que confirma essa dimensão reelaborada do catolicismo, capaz de compatibilizar as mais variadas maneiras de professar e viver a fé cristã.

Outrossim, deve-se considerar que a festa pascoal em Araí, como em outras localidades amazônicas, advêm de um longo processo contínuo e descontínuo de experiências iniciadas com a colonização europeia e se estenderam até a atualidade. Nesse processo, a Igreja Católica Romana desempenhou papel fundamental, fortalecendo na população amazônica dogmas atualmente manifestados no catolicismo popular (BRAGA, 2007; RODRIGUES, 2008), resultando nesses processos de ocupação e imposição europeia (MAUÉS, 1995).

A Semana Santa em Araí apresenta traços desses movimentos: de um lado, as práticas inerentes ao catolicismo oficial, de outro, a iguaria permeando as relações entre o sagrado e a vida araiense. Findo esta seção salientando que a rota

que historicamente outorgou ao beiju a condição de comida sagrada tem sido "povoada" por outros atravessamentos, ou melhor, por certos desvios, conforme aponto nas discussões que seguem.

Rotas, desvios e vazamentos na produção, troca e consumo de beijus

Conforme mencionado acima, ainda hoje a Semana Santa em Araí permanece guiada pela satisfação de ter beijus para doar, compartilhar, ou seja, parece ser um evento firmado pelas lógicas de reciprocidade: dar, receber, retribuir (MAUSS, 2013). Ocorre que, há algum tempo, esse evento tem sido atravessado por outras lógicas, as quais, segundo os relatos das interlocutoras, eram apartadas dessas experiências, a saber: a compra e venda das coisas que asseguram a singularização do beiju.

Sobre esses atravessamentos na rota ritual do beiju, Leni Almeida, uma das moradoras e fazedoras de beijus mais antiga no lugar, apontou ser impensável, em outrora, a comercialização dos materiais para concretude ao bolo sagrado. Em hipótese alguma negociavam essas coisas, tudo era providenciado pelas(os) próprias(os) fazedoras(es) ou eram doados da parte das amigas e parentes (ALMEIDA, 2016, informação verbal)[13]. Sendo assim, discuto a seguir esses movimentos operados no ciclo ritual do beiju, porém, mais que isso, as discussões que seguem demonstram que esses atravessamentos operacionalizados pela singularização do beiju ajudam a adensar aquela ideia de que dádivas e mercadorias não são coisas que se excluem, ao contrário, podem se completar reciprocamente (APPADURAI, 2008).

Tornando-se necessário dizer que esses atravessamentos foram revelados, ou melhor, enxergados mediante aquela educação do olhar proposta por Ingold (2015), sendo possível depois de um tempo prolongado em campo, pois, conforme apontou Appadurai (2008), os desvios – que também chamamos de atravessamentos e movimentos - das rotas do beiju, tradicionalmente elaboradas durante a Semana Santa, somente se revelaram mediante uma pesquisa mais densa.

[13] Entrevista concedida por Leni Almeida ao autor na comunidade de Araí/PA, em 25 de março de 2016.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88670

Foi, portanto, observando, participando e conversando com uma e com outras mulheres beijuzeiras, que notei outros movimentos surgindo por entre a singularização do bolo sagrado. Esses movimentos envolvem outras pessoas, com quem as mulheres beijuzeiras negociam as coisas, compondo a feitura do beiju: comprando ora a mandioca *in natura*, ora a massa pronta para fazer o beiju, ou, ainda, em alguns casos, comprando beijus feitos, próprios ao consumo, assim como faz Edideusa Almeida. Apesar de não ser mandiocultora, todos os anos Edideusa dispõe de beijus na mesa durante a Semana Santa, beijus resultado de negociações referentes tanto à compra das mandiocas, quanto à contratação de pessoas para produzi-los. O pagamento da pessoa contratada por Edideusa para a feitura da iguaria pode ser em dinheiro ou no sistema de meia. Neste último caso, o contratado recebe como pagamento metade dos beijus que produziu, a outra metade fica com a contratante.

Apesar de não fazer o bolo, Edideusa participa dos demais processos, inclusive do sistema de troca da iguaria. Com regularidade, doa beijus para a mãe, Leni, e para algumas amigas e parentes mais próximos. De igual maneira, é presenteada com beijus, uns vêm da casa de Leni, outros chegam da parte das amigas e parentes mais chegadas, como da irmã Elizabete Almeida, que também não é proprietária de terras nem de roças de mandioca. As mandiocas, para materialidade dos beijus, resultam de negociações com pequenos mandiocultores residentes em outras comunidades circunvizinhas a Araí.[14] Mas, segundo a entrevistada, nem sempre foi assim, outrora, os beijus resultavam de outros acordos, principalmente da doação de mandioca (ALMEIDA, 2016, informação verbal)[15]:

> Eu sempre faço beiju, quase todos os anos. Eu nunca plantei roça, então eu nunca fiz beiju com mandioca que fosse minha. Antigamente eu fazia o beiju com mandioca que alguém me dava, algum amigo, ou algum conhecido meu. Então nesse tempo eu só não plantava, mas eu fazia todos os outros serviços: eu arrancava, eu botava de molho, eu tirava a mandioca do poção. Eu fazia todo o

[14]Uma questão importante nessas transações recentes em torno da feitura de beijus diz respeito que a compra e venda das mandiocas, das massas e até dos beijus não se faziam entre os moradores na comunidade de Araí, eram alheias aos sujeitos vivendo e convivendo no lugar, ou seja, eram transações comerciais estabelecidas entre pessoas que não estabeleceram vínculos sociais duradouros. Essa lógica tem sido atravessada por outros rearranjos possibilitando a comercialização das coisas e dos beijus entre os próprios moradores em Araí.

[15] Entrevista concedida por Edideusa Almeida ao autor na comunidade de Araí/PA, em 25 de março de 2016.

> processo, só não plantava. Hoje em dia eu compro a massa já pronta. O pessoal lá do Saturbim me vende o tipiti e cada tipiti custa mais ou menos cinco reais e dá pra fazer uns doze ou quinze beijus. E aí eu faço só o restante do trabalho de misturar os ingredientes, de tirar a folha de sororoca ou de bananeira e de assar os beijus. (ALMEIDA, 2016, informação verbal)[16].

Ademais, Elizabete relatou que praticamente todas às vezes quando comprou beijus prontos foi de produtores exógenos a Araí, exceto durante a Semana Santa de 2015, quando quem lhe vendeu foi a Dadá, moradora no lugar. Nesse ano Elizabete não fez o bolo e, para que não ficasse sem o mesmo na Sexta-feira Santa, decidiu comprá-lo no valor de dois reais e cinquenta centavos cada beiju. De igual maneira, naquele ano, parte dos beijus de Elizabete foram doados: “eu dei pro seu Luiz, meu vizinho aqui do lado, dei pra Catarina, minha vizinha aqui da frente, dei uns pra mamãe e fiquei com outros pra mim”, afirmou (ALMEIDA, 2016, informação verbal)[17].

Outra mulher beijuzeira é Helena Picanço, com 51 anos, pedagoga, vereadora e moradora no lugar. Assim como Elizabete e Edideusa, Helena não é produtora de roça de mandioca, apesar de ter sido no passado. Seus beijus também são advindos de negociações firmadas com os mandiocultores das comunidades vizinhas. Segundo Helena, essas tratativas mercadológicas em torno do beiju são recentes e têm afetado os modos antigos regendo os acordos, como o sistema de meia. Nesse sistema, os amigos mandiocultores doavam as mandiocas para Helena, que fazia os beijus, os quais depois de prontos eram divididos em duas partes iguais entre Helena e o dono das mandiocas. No decorrer do tempo, essa maneira de negociar mudou e, segundo a entrevistada, talvez porque os amigos que doavam não produzam mais roças de mandiocas. Então, para assegurar a presença de beijus durante a Semana Santa, compra as mandiocas, que quase sempre são de produtores de roças residindo nas comunidades do entorno de Araí. A expressão “quase sempre” justifica-se porque algumas vezes Helena comprou as mandiocas para a feitura do beiju de Miguel Batista, nativo de Araí. Apesar disso, Helena afirmou não ter comprado mandioca de pessoas com quem mantinha relações de

[16] Entrevista concedida por Elizabate Almeida ao autor na comunidade de Araí/PA, em 26 de março de 2016.
[17] Entrevista concedida por Elizabate Almeida ao autor na comunidade de Araí/PA, em 26 de março de 2016.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88670

proximidade. Das vezes que tentou, foi presenteada com mandiocas ou com a massa própria para a feitura da iguaria (PICANÇO, 2016, informação verbal)[18].

Somadas aos relatos supramencionados, descrevo as experiências de Maria José de Souza, configuradas em um dos mais recentes desvios atravessando a singularização do beiju em Araí. Apesar do envolvimento com a feitura do bolo ocorrido desde muito cedo, ainda na adolescência, recentemente os beijus que "povoam" sua mesa durante a festa pascal resultam também de negociações e acordos mercadológicos.

Dadá relatou que quando começou a fazer beijus para a família, todos os materiais necessários eram adquiridos, seja na roça, quando era produtora de roça de mandioca, seja no sistema de meia, quando, ao fazer os beijus com os materiais alheios, dividia a produção na metade com os proprietários dos materiais. Porém, faz alguns anos que essas lógicas mudaram significativamente, de modo que Dadá deixou de fazer os bolos, adquirindo-os prontos ao consumo, ou melhor, prontos para serem comercializados. Os beijus, muito além de uma dádiva divina, estão sendo transformados em recursos econômicos, um meio de subsistência para Dadá. E Elizabete, por exemplo, é uma freguesa (SOUZA, 2016, informação verbal)[19].

Por fim

Não seria descabido asseverar que os materiais que dão vida aos beijus para a Semana Santa em Araí, como diria Ingold (2012), vazaram das superfícies da tradição, daquilo constituído em uma rota coletiva de feituras, doações e consumo de beijus, apartados das lógicas mercantis. Dito de outro modo, as coisas para materialidade do bolo sagrado vazaram na medida em que, excedendo a regra, sujeitos têm estabelecido nesse tempo de festa sagrada relações de mercado. Portanto, esses movimentos do beiju em Araí confirmam aquela ideia apontada por Appadurai (2008): dádivas e mercadorias não são necessariamente opostas, podem ser, ao invés disso, coisas complementares, dependendo do contexto e da situação em que são manifestadas.

[18] Entrevista concedida por Helena Picanço ao autor na comunidade de Araí/PA, em 27 de março de 2016.
[19] Entrevista concedida por Maria José de Souza ao autor na comunidade de Araí/PA, em 26 de março de 2016.

Destarte, torna-se conveniente lembrar que a mercantilização de uma coisa nada mais é do que uma fase da vida, da biografia, possibilitando movimentar-se ora como uma mercadoria, ora como uma coisa sagrada, como uma dádiva divina, por exemplo, como ocorre com o beiju nos contextos e situações tratados nesse artigo. Sendo assim, a festa da Páscoa em Araí parece estar, conforme apontado por Ingold (2015), num agregado de fios se entrelaçando a outros fios onde doações, trocas, retribuições, obrigações e mercantilização se movimentam. Como diria Mauss (2013), como um fato social total, concretizando-se, sobretudo, na "obrigação" de provocar nas pessoas o desafio da generosidade, da reciprocidade.

Afora isso, a singularização do beiju durante a Semana Santa de Araí é uma prática eminentemente coletiva, fortalecendo a fé católica naquela gente que todos os anos, no mesmo período, se reúne para fazer, trocar, oferecer e degustar beijus. Trata-se de tempos de encontros entre as amigas e os amigos, as comadres e os compadres, as vizinhas e os vizinhos, as chegadas e os chegados, as afilhadas e os afilhados e todas aquelas e aqueles aparentadas e aparentados.

Por último, postula-se que os ciclos rituais do beiju nos contextos tratados se constituem num fenômeno de múltiplas dimensões; envolvendo questões e processos para além de sistemas de trocas primárias de doações, recebimentos, devoluções de bens materiais entre indivíduos, favorecendo outras abordagens, como: do saber constituído na relação entre humanos e não humanos; do consumo de bens como arranjo cultural situacional e da fluição de linhas vitais e constitutivas do fazer-se das coisas na vida coletiva (INGOLD, 2012).

Artigo recebido em 16 de janeiro de 2023.
Aprovado para publicação em 21 de abril de 2023.

Referências

ALMEIDA, Edideusa. [Entrevista cedida a] Miguel Picanço em Araí/PA, em 25 mar. 2016. Entrevista realizada para finalidades de pesquisa.

ALMEIDA, Elisabete. [Entrevista cedida a] Miguel Picanço em Araí/PA, em 26 mar. 2016. Entrevista realizada para finalidades de pesquisa.

ALMEIDA, Juliano Florczar. **Bom Jardim dos santos:** trazendo as plantas de volta à vida. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). – Programa de Pós-

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88670

Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Porto Alegre, 2014.

ALMEIDA, Leni. [Entrevista cedida a] Miguel Picanço em Araí/PA, em 25 mar. 2016. Entrevista realizada para finalidades de pesquisa.

APPADURAI, Arjun. Introdução: mercadorias e a política de valor. *In*: APPADURAI, Arjun (org). **A vida social das coisas:** as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Ed. 1, Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2008, p. 15-88.

BECKER, Howard S. **Outsiders:** estudos de sociologia do desvio. Ed.1, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BITTER, Daniel; BITAR, Nina Pinheiro. Comida, Trabalho e Patrimônio: notas sobre o ofício das baianas de acarajé e das tacacazeiras. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 38, p. 213-236, 2012.

BRAGA, Sérgio Ivan. Festas religiosas e populares na Amazônia: algumas considerações sobre cultura popular. *In*: BRAGA, Sérgio Ivan (org). **Cultura popular, patrimônio imaterial e cidades.** Ed. 1, Manaus: EDUA, 2007, p. 55-75.

CUNHA, Bruno. [Entrevista cedida a] Miguel Picanço em Araí/PA, em 18 abr. 2014. Entrevista realizada para finalidades de pesquisa.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

FABIAN, Johannes. **O Tempo e o outro:** Como antropologia estabelece seu objeto. Ed. 1, Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

GELL, Alfred. **A Antropologia do Tempo**: construções culturais de mapas e imagens temporais. Ed.1, Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

INGOLD, Tim. **Estar Vivo:** ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Ed.1, Petropolis, RJ: Vozes, 2015.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos,** Porto Alegre, v. 19, n. 37, p. 25-34, 2012.

KOPYTOFF, Ygor. A biografia cultural das coisas: mercantilização como processo. *In*: APPADURAI, Arjun (org). **A vida Social das coisas:** as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Ed. 1, Nitéroi: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008, p. 89-120.

LANNA, Marcos P. D. **A dívida divina***:* troca e patronagem no nordeste brasileiro. Ed.1, Campinas: Unicamp, 1995.

LOPES, José Rogério. **Relatos de Cabo Verde, África**. Relatório Técnico (Projeto Dinâmicas de Gênero, em Cabo Verde, financiado pelo Programa de Mobilidade Internacional CAPES/AULP). – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, Rio grande do Sul, 2015.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas - catolicismo popular e controle eclesiástico**: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Ed.1, Belém: Cejup, 1995.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**: forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas. Tradução de Neves, Paulo. Ed.1, São Paulo: Cosac e Naify, 2013.

PICANÇO, Helena. [Entrevista cedida a] Miguel Picanço em Araí/PA, em 27 mar. 2016. Entrevista realizada para finalidades de pesquisa.

RAMOS, Nair. [Entrevista cedida a] Miguel Picanço em Araí/PA, em 19 abr. 2022. Entrevista realizada para finalidades de pesquisa.

RIBEIRO, José. [Entrevista cedida a] Miguel Picanço em Araí/PA, em 19 abr. 2022. Entrevista realizada para finalidades de pesquisa.

RIETH, F.; LEMÕES, T.; KOSBY, M. Linhagens da produção, disseminação e atualização do saber-fazer doceiro: a tradição dos doces coloniais na zona rural de Pelotas. *In*: MENASCHE, R. (org.). **Saberes e Sabores da Colônia.** Alimentação e cultura como abordagem para o estudo do rural. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2015.

RODRIGUES, Carmem Izabel. **Vem do bairro do Jurunas**: sociabilidade e construção de identidade em espaços urbanos. Ed. 1, Belém: NAEA, 2008.

SILVA, Adimilson Renato; LOPES, José Rogério. **A devoção a Nossa senhora de Caravaggio na serra gaúcha:** das maneiras de negociar a realidade e expressar a fé. Porto Alegre: CirKula, 2016.

SOUZA, Maria José de. [Entrevista cedida a] Miguel Picanço em Araí/PA, em 26 mar. 2016. Entrevista realizada para finalidades de pesquisa.

VELHO, Otávio. O cativeiro da Besta Fera. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, [*S.l.*], n.14, p.4-27, 1987.

Sobre a autoria

[1]Pós-doutorado em Antropologia da Alimentação: Alimentação, Patrimônio e Turismo (2019) pela Universitat de Barcelona. Doutor em Ciências Sociais (2018) pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. E-mail: micanbri2013@gmail.com.

A patrimonializa-ção da Festa em Louvor à Nossa Senhora da Guia em Firminópolis/ GO

Revista mosaico

Wllisses Cavalcante Santos[1]
https://orcid.org/0000-0001-8116-045X
Maria Dailza da Conceição Fagundes[2]
https://orcid.org/0000-0001-9974-041X

The heritage of the Feast in Praise of Our Lady of Guia in Firminópolis/GO

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88867

Resumo

Este trabalho prima por analisar o processo de patrimonialização da Festa em Louvor à Nossa Senhora da Guia, padroeira do município de Firminópolis, em Goiás. A celebração, que acontece entre os dias 30 de agosto e 08 de setembro, é parte indissociável da história da cidade, sendo capaz de mobilizar uma ampla rede de memórias e identidades que são fundamentais para manutenção da comemoração. Assim, procura-se estudar a dinamicidade do município, compreendido como território vivo, partindo da premissa de que o patrimônio cultural deve ter significado para a comunidade na qual está presente. No estudo, propõe a análise do Projeto de Lei, aprovado por unanimidade pela Câmara Municipal de Vereadores, que torna a celebração um patrimônio cultural imaterial de Firminópolis.

Palavras-chave: Patrimônio Cultural; Celebração; Educação Patrimonial; Firminópolis/GO.

Abstract

This work focuses on analyzing the heritage process of the Festa em Louvor à Nossa Senhora da Guia, patroness of the municipality of Firminópolis, in Goiás. The celebration, which takes place between August 30th and September 8th, is an inseparable part of the city's history, being able to mobilize a wide network of memories and identities that are fundamental for maintaining the celebration. Thus, an attempt is made to study the dynamics of the municipality, understood as a living territory, based on the premise that cultural heritage must have meaning for the community in which it is present. In the study, it proposes the analysis of the Bill, unanimously approved by the City Council, which makes the celebration an intangible cultural heritage of Firminópolis.

Keywords: Cultural heritage; Celebration; Heritage education; Firminópolis/GO.

Introdução

O presente artigo tem como objetivo analisar o processo de patrimonialização da Festa em Louvor à Nossa Senhora da Guia, padroeira do município de Firminópolis/GO, bem como observar a dinamicidade da celebração e a ampla rede de memórias e identidades que a festividade é capaz de mobilizar, tendo como ponto de partida os sentidos atribuídos pela população ao bem cultural.

Além disso, o estudo visa, compreender como tais fenômenos mencionados contribuem para a vivacidade do bem, e seu constante diálogo com o território. Na pesquisa, o espaço é compreendido a partir dos sujeitos que ali vivem e, conforme afirma Sônia Florêncio et al. (2014, p. 24), o território deve ser entendido como "documento vivo, passível de leitura e interpretação [...]".

Assim, na tentativa de pensar como se deu o processo de salvaguarda da festividade, o estudo se apoia nas mais recentes discussões do campo do patrimônio cultural, principalmente a respeito da patrimonialização de bens imateriais, como também sobre a importância do inventário participativo no acautelamento de celebrações. Dessa forma, foram realizadas as entrevistas mediante questionários organizados em roteiro, em especial com os devotos da padroeira e os responsáveis pela articulação do projeto de Lei, que oficializou a festa como patrimônio firminopolense. Na sequência, foram construídas reflexões acerca de como se configurou o mapeamento da festa.

Do mesmo modo, propõe abordar a relevância de tais ações patrimoniais na legitimação e ampliação dos debates acerca do bem cultural analisado. Consequentemente, o diálogo centra-se na reflexão sobre a morfologia da celebração, buscando entender quais são os motivos que mobilizam tantos fiéis na realização da festividade, e como se deu a movimentação em prol da patrimonialização do bem.

Firminópolis e a Festa em Louvor a Nossa Senhora da Guia

A festividade católica de Nossa Senhora da Guia está associada à esfera cultural de uma população, assim como de uma ampla rede de memórias e identidades que são fundamentais para manutenção e para dinamicidade da comemoração, bem como possui um constante diálogo com o território.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88867

Considerando o objetivo de abordar a importância da Festa em Louvor à Nossa Senhora da Guia, é indispensável refletirmos a respeito da dinamicidade do espaço onde a celebração acontece. Na perspectiva de Moll (2009, p. 15) "[...] a cidade precisa ser compreendida como território vivo, permanentemente concebido, reconhecido e produzido pelos sujeitos que a habitam". Assim, compreende-se que o território está em constante movimento, e reflete uma complexa rede de memórias e identidades que contribuem para tal vivacidade, sendo o espaço construído a partir das relações e negociações estabelecidas pelos sujeitos que ali vivem. Somado a isso, através do estudo da territorialidade é possível compreender a disposição dos laços de afeto e as formações discursivas inscritas na comunidade.

Souza, Santos e Thomaz (2017, p. 2), em diálogo com Saquet, discutem que "a territorialização tem como alicerce a vida cotidiana, o que os indivíduos concebem, percebem e sentem, sejam no setor econômico, político e cultural". O território é responsável por dar legitimidade ao patrimônio, pois como apontado, é nesse espaço que se dão as interações e vivências, e gradativamente os bens culturais vão se munindo dos sentidos que foram construídos ao longo do tempo pelos sujeitos que ali vivem. Na concepção de Gonçalves:

> Festas são momentos de sociabilidade que envolvem comemoração, pois promovem ou avivam a memória de um acontecimento (recente ou longínquo). Com frequências associadas a ocasiões de alegria, são, em sua diversidade, veículos de múltiplos sentimentos, afetos e comportamentos, que tanto podem afirmar traços identitários e relações de pertencimento como repor tensões, desigualdades e distinções sociais (GONÇALVES, 2020, p. 17).

O município de Firminópolis/GO que completou seus 74 anos no dia 7 de outubro de 2022, localiza-se na região Oeste do estado de Goiás e possui cerca de 13.604 habitantes, com um território de 422,340 km², conforme dados do IBGE, 2021. A cidade possui limite com os municípios de São Luís de Montes Belos, Paraúna, Aurilândia, São João da Paraúna, Turvânia e Adelândia. Mesmo com o predomínio católico, a comunidade reúne "evangélicos" (protestantes), espiritas e adeptos de religiões de matriz africana.

Na década 1930, começaram a acontecer as primeiras missas na antiga fazenda São Domingos, que posteriormente se tornaria parte do território firminopolense. Contudo, o povoamento da região iniciou-se em 1940, a partir de doações de terras por Manoel Firmino dos Santos, tendo como ponto de partida a

construção de uma pequena capela em homenagem a Nossa Senhora da Guia (PREFEITURA MUNICIPAL DE FIRMINÓPOLIS, 2022).



Figura 1 – **Primeira capela de Nossa Senhora da Guia, em Firminópolis/GO.**
Fonte: Waideck Araújo, s.d.

Na fotografia acima é possível ter uma noção da estrutura de uma das primeiras igrejas construídas no bairro que atualmente é conhecido como Firminópolis Velho. Igualmente, podemos observar um senhor nas proximidades do templo, que segundo relatos, provavelmente possa ser Manoel Firmino. Anos depois, em 1970, a capela foi demolida.

> [...] fizeram uma capelinha de adobe, um pouco maior que um quarto comum e foi construída em trinta dias. Manoel buscou Padre Alexandre em Anicuns para celebrar a primeira missa na capela. Todo domingo de cada mês faziam tranquilamente suas orações. Rezavam o terço e faziam leilões em benefício da construção da igreja. Começaram a surgir pessoas de vários lugares e o local teve um notável crescimento. (BARBOSA *et al*., 2016, p. 19-20).

Foi no final do século XVIII, que portugueses trouxeram para o território brasileiro a primeira imagem de Nossa Senhora da Guia, que está diretamente associada à proteção dos navegantes. Acabou chegando em solo firminopolense através das famílias descendentes de portugueses que por ali se fixaram nos primórdios do município, contribuindo para a formação da festividade em questão.

Tal histórico contribui no sentido de legitimar o social e o simbólico que atravessam a comemoração, como também a própria dinâmica entre a festa e o seu espaço de origem, que aliás, é uma categoria fundamental para se pensar as discursividades, memórias e identidades que alicerçam o patrimônio em estudo. No

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88867

início, o louvor à santa consistia em pequenos aglomerados na zona rural. Famílias como a de Manoel Firmino incentivaram a ampliação do movimento, atribuindo a ele novos elementos e sentidos, que até então, não faziam parte. De acordo com Barbosa *et al*. (2016, p. 18), "começava, então, uma história de amor e fé à santa de sua devoção: Nossa Senhora da Guia. Uma fé ligada às dificuldades as quais se passava naquela época".

Logo, outros grupos familiares se envolveram na organização, e paulatinamente a "festividade" foi adquirindo uma configuração própria. "Todo primeiro domingo de cada mês faziam tranquilamente suas orações. Rezavam o terço e faziam leilões em benefício da construção de uma igreja. Começaram a surgir pessoas de vários lugares e o local teve um notável crescimento" (BARBOSA *et al*., 2016, p. 20). Nesse sentido, outros espaços passaram a receber a celebração, a partir de uma constante rede de sentidos e relações estabelecidas entre as famílias.

Atualmente, a paróquia de Nossa Senhora da Guia é a trazida na fotografia a seguir, sendo localizada na avenida Joaquim David Ferreira, no centro da cidade de Firminópolis. A edificação do templo foi iniciada em 1966, pelo padre Guilherme[1], a partir de doações de terras pelo padre Tito Cardoso de Souza (BARBOSA *et al*., 2016). A paróquia permanece no lugar desde sua fundação, e é o lócus de encontro da celebração em louvor à padroeira do município.



Figura 2 – Paróquia de Nossa Senhora da Guia, em Firminópolis/GO
Fonte: Diocese de São Luís de Montes Belos-GO, s.d.

[1] Até o exato momento da pesquisa, não foi identificado o sobrenome do padre Guilherme.

Inicialmente, os encontros na igrejinha (Figura 1) foram celebrados por padres de outras regiões, bem como reuniam fiéis de diferentes localidades. Neste período, o então aglomerado era conhecido como povoado[2] de Nossa Senhora da Guia, e só anos depois, em 1948, recebeu o nome de Firminópolis em referência ao doador das terras, Manoel Firmino.

Com a chegada das famílias Borges, Araújo e Machado, a comunidade gradativamente começou a se desenvolver, recebendo através da Lei nº 6, de abril de 1948 a categoria de distrito. Tal titulação não permaneceu por muito tempo e no dia 07 de outubro do mesmo ano, foi elevada à categoria de município (Barbosa *et al*., 2016). Durante todo esse processo, a comemoração em louvor a santa cresceu juntamente com a cidade, adquirindo com o tempo novos espaços, elementos e sentidos.

Entretanto, foi aproximadamente em 1950, com a chegada dos missionários holandeses, Jacobus Johannes de Wall, Johannes Jacobus de Wall e Wilhelmus Antonius Aloisius de Wall, que por meio da ordenação passaram a ser conhecidos de padre Paulino, João e Anselmo, que a celebração se consolidou como tradição no município, oportunizando a partir de então, uma mobilização mais efetiva dos leigos. Além disso, os padres remodelaram a festividade e atribuíram a ela novos sentidos.

Ainda hoje, a festividade acontece tradicionalmente todos os anos entre os dias 30 de agosto e 08 de setembro, como forma de gratidão pelas bençãos concedidas. Tal manifestação é organizada pela Paróquia[3] local, juntamente com a população que além de se envolver espiritualmente, traz consigo saberes, fazeres e tradições que enriquecem as feiras que compõem o período de festa. A fotografia a seguir retrata um dos momentos introdutórios da celebração, na igreja matriz de Nossa Senhora da Guia, em Firminópolis. Além disso, é possível observar por meio da imagem uma ampla simbologia: através das gravuras, das vestimentas eclesiásticas e da própria disposição do espaço de adoração.

[2] Subordinado ao município de Paraúna.
[3] Paróquia Nossa Senhora da Guia, localizada no centro da cidade.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88867



Figura 3 – Missa em Louvor à Nossa Senhora da Guia, em Firminópolis/GO
Fonte: Paróquia Nossa Senhora da Guia, Firminópolis, 2020.

Entre cavalgadas, novenas, louvores, bingos, barracas com comidas típicas e artesanatos da região, a festa vai ganhando força e oportunizando um espaço de contatos e trocas, bem como de construção de memórias. Normalmente, no decorrer da festa, ocorrem aproximadamente dez novenas/procissões, sendo cinco na zona rural (realizadas nas capelas ou em fazendas) e cinco na cidade (realizadas na Igreja Matriz). O movimento, além de ocupar a igreja, também se utiliza da praça onde o templo está localizado, assim como das ruas ao derredor, em especial pelas inúmeras barraquinhas que ofertam uma variedade de alimentos: bebidas, pastéis, doces e jantinhas, também artesanatos e locais recreativos para as crianças. As feirinhas que compõem o período de festa atraem pessoas de toda a região, que como efeito, movimentam significativamente o comércio local. Atualmente, a partir da oficialização, recebe um respaldo por parte dos órgãos públicos, em uma tentativa de contribuir na organização e promoção da feira.

Com a patrimonialização, tais espaços são organizados através de uma parceria entre a igreja, a Prefeitura de Firminópolis e a Secretária de Educação e Cultura. A festividade ainda possui um canto específico em louvor à Nossa Senhora da Guia, e é marcada pela quermesse que dura o dia todo, algumas vezes associada aos bingos e leilões que acontecem ao longo da comemoração. Infelizmente, com o passar dos anos e as constantes mudanças ocasionadas pela própria dinâmica da festa, o ato de levantada do Mastro se perdeu com tempo, não sendo mais realizado.



Figura 4 – Missa em Louvor à Nossa Senhora da Guia, em Firminópolis/GO.
Fonte: Paróquia Nossa Senhora da Guia, Firminópolis, 2020.



Figura 5 – Missa em Louvor à Nossa Senhora da Guia, em Firminópolis/GO.
Fonte: Paróquia Nossa Senhora da Guia, Firminópolis, 2020.

As fotografias apresentadas são registros do segundo dia de celebração no ano de 2020. Na ocasião, a paróquia se encontrava com a presença de devotos da comunidade e também das cidades circunvizinhas que, em função do contexto da pandemia da COVID-19, além de distanciamento, observa-se a obrigatoriedade do uso de máscaras.

Na Figura 5 temos a imagem representando Nossa Senhora da Guia. “A imagem [...] é sempre representada assim: num dos braços ela segura o menino Jesus, na outra mão ela carrega uma estrela que representa a Estrela de Belém que guiou os magos até o menino Jesus” (BARBOSA et al., 2016, p. 19). A santa é revestida da missão de guiar humanidade através do evangelho de Cristo, assim como orientar os fiéis acerca da necessidade da mudança e da conversão. Um elemento curioso, são as cores que compõem sua vestimenta, que oscilam entre azul, verde, vermelho e rosa, tonalidades essas que estão associadas a ideia de

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88867

alegria, liberdade e salvação.

Com o surto pandêmico, a celebração precisou se adequar aos meios digitais, em uma tentativa de sobrevivência. Missas começaram a ser transmitidas por meio de *lives* e as páginas oficiais da igreja no Instagram e Facebook tornaram-se os principais canais de comunicação, causando uma inédita interrupção na festividade, que a partir de então, passou a ser realizada remotamente e de maneira simplificada. A ausência do movimento foi sentida em todas as esferas, em especial pelas famílias mais carentes, que não tiveram a alternativa de acompanhar pelas mídias digitais. “O confinamento tende de fato a restringir as sociabilidades e os relacionamentos ao polo da atomização e da dispersão. A ‘falta que a festa faz’ é a falta desse outro polo – desconfinado – que organiza as sociabilidades e os relacionamentos” (CAVALCANTI; GONÇALVES, 2021, p. 34).

Com o retorno das atividades presenciais, a festividade foi gradativamente retomando seu espaço, entretanto, com muita dificuldade, considerando a falta de recursos após o contexto, o medo dos fiéis por uma terceira onda de contaminação e também pela própria reorganização por parte dos órgãos públicos.

Os fiéis envolvidos na organização se sentem representados através da celebração. É possível observar essas questões através da fala da professora Neuzélia Márcia, que descreve sua participação na celebração durante sua infância:

> A festa em Louvor à Nossa Senhora da Guia, é assim, um grande acontecimento para nós. Uma festa muito grande, porque a gente ia e pousava na casa da minha avó, porque tinha a procissão de madrugada. Então, eram as ruas cheias de pessoas com velas nas mãos e o padre na frente com Nossa Senhora da Guia. Pra nós isso era muito lindo [...]. Sem contar a festa após as missas, com barraquinhas, guloseimas e brincadeiras (MÁRCIA, 2022, informação verbal)[4].

Nesta perspectiva, a Festa em Louvor à Nossa Senhora da Guia é compreendida como uma celebração: “manifestações consideradas significativas por uma comunidade que, normalmente, participa de todo o processo de preparação e realização” (SILVA, 2022, p. 99). Por estar associada a uma ampla rede de sentidos, bem como por possuir um intenso diálogo com o território, tal celebração se configura como um patrimônio cultural de caráter imaterial, ou seja, é algo coletivo e

[4] Entrevista de Neuzélia Márcia (virtual) cedida ao autor, em 4 de outubro de 2022.

que faz parte da vida do povo firminopolense, capaz de interligar pessoas, produzir memórias e legitimar identidades.

A festa em Louvor à Nossa Senhora da Guia enquanto patrimônio cultural imaterial firminopolense

Refletir acerca da importância e dos sentidos atribuídos pela comunidade à Festa em Louvor à Nossa Senhora da Guia requer discutir alguns conceitos norteadores, que serão essenciais para reflexão a respeito do processo de patrimonialização. Assim, o primeiro deles é patrimônio, que em sua semântica latina está associada a herança paterna ou propriedade, em especial de “pedra e cal”. Entretanto, o conceito pode transcender tal concepção. Um exemplo é quando pensamos em patrimônio cultural, que conforme o ex-ministro da cultural, Gilberto Gil:

> Pensar em patrimônio [...] é pensar com transcendência, além das paredes, além dos quitais [...]. É incluir as gentes, os costumes, os sabores, os saberes. Não mais somente edificações [...] de pedra e cal. Patrimônio também é o suor, o sonho, o som, a dança, o jeito, a ginga, a energia vital e todas as formas de espiritualidade da nossa gente. O intangível, o imaterial (IPHAN, 2008).

Nesta lógica, compreende-se que a concepção de patrimônio cultural se refere à multiplicidade de manifestações e expressões culturais consideradas significativas para um determinado indivíduo ou grupo, podendo ser compreendido como uma construção social, reflexo das ações e relações dos sujeitos em sociedade.

O patrimônio cultural sustenta identidades e memórias de diferentes comunidades, e assim como salientado não envolve apenas os bens físicos, como casarões, igrejas e teatros, mas também inclui saberes, experiências, celebrações e outras expressões culturais. A partir de tal riqueza patrimonial é possível dialogar com nossa condição histórica, bem como compreender nossa formação identitária. Consequentemente, o bem cultural “[...] está sempre em transformação, o que faz parte de sua dinâmica e da atribuição de valor dada por aqueles que se identificam com sua produção” (CAMPOS, 2013, p. 33).

A respeito de sua materialidade, os bens culturais podem ser de cunho material (tangível) aqueles que existem em um plano concreto, e também ser de

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88867

natureza imaterial (intangível), que não podem ser percebidos através do tato: como festas, saberes e danças, podendo ter caráter local, regional, nacional ou mundial. Assim, “o patrimônio cultural [...], interliga as pessoas. É sempre algo coletivo: uma história compartilhada, um edifício, uma festa ou um lugar que muitos acham importante” (FLORÊNCIO *et al*, 2016, p. 8).

Numa análise mais aprofundada acerca da noção de patrimônio cultural, é possível transcender tal divisão dicotômica, considerando que os bens culturais se tornaram mais amplos e capazes de agregar diferentes elementos, possibilitando pensar em patrimônios que são formados através da fusão do material e do imaterial, em especial as celebrações que reúnem em seu processo formatório um conjunto de elementos. “A inclusão dos itens a serem assim considerados é ampla, privilegiando os lugares de cultos e suas construções, como os templos [...], que foram constituídos como espaços culturais nos quais se realizam os ritos religiosos”. (TIRAPELI, 2020, p.79).

Um exemplo é a própria festividade abordada, que além de ser composta por tradições, saberes e fazeres (intangível) é ao mesmo tempo formada pela presença do templo, dos objetos sacros e das vestimentas (tangível), e, por meio dessa multiplicidade que a festa ganha forma e sentido.

> No Brasil, as singularidades da trajetória de formação do campo de patrimônio levaram a uma configuração dicotômica dessa categoria, dividida entre material e imaterial. Não há, hoje, vozes dissonantes em torno do consenso de que se trata de uma falsa divisão, numa aparente unanimidade sobre o assunto (CHUVA, 2012, p. 147).

Assim, dois fenômenos serão fundamentais para observar a formação e os efeitos de sentidos produzidos a partir da celebração mencionada, sendo eles a memória e a identidade. A memória configura-se como um dos pilares dos estudos acerca do patrimônio cultural, por possuir um caráter transdisciplinar e por ser responsável por mobilizar o sentimento de pertencimento, que é capaz de reforçar os laços entre os sujeitos e seus bens culturais. De acordo com Lopes e Portilho:

> [...] a memória é mobilizadora dos afetos, ou seja, daquilo que imprime nos indivíduos as experiências, mas se exprime no plano comum entre indivíduos e suas comunidades. [...] As memórias constituem as relações humanas e, portanto, se dão necessariamente em um território. Ao mesmo tempo em que elas têm o território como referência espacial, dão sentido a ele ajudando a defini-lo e a delimitá-lo. (LOPES; PORTILHO, 2021, p. 25).

Concomitantemente, é um fenômeno que se encontra em constante movimento e, assim como o território a memória é viva e atravessada por discursos, tornando-se necessário um trabalho minucioso na tentativa de observar suas dimensões e morfologias. A esse respeito, é preciso compreender que “a memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente [...] ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas [...], sensível a todas as transferências, cenas, censuras ou projeções” (NORA, 1993, p.9). Por assim ser, ela contribui na legitimação de nossa identidade, assim como na consolidação das culturas e de todas as manifestações culturais, que adquirem sentidos e vida por meio dela.

Vale acrescentar que tais memórias são resultado das interações, negociações e das trocas culturais. Conforme Assmann (2011), é através da comunicação, das imagens e das línguas, bem como das repetições ritualísticas que as memórias são tecidas, e adquirem condições para perpassar gerações. No caso em questão, é necessário identificar as memórias que movimentam a Festa em Louvor à Nossa Senhora da Guia, percorrendo a historiografia associada à celebração, assim, obtendo condições de compreender o sentimento de pertencimento da população firminopolense, que se mobiliza em busca de valorizar e reconhecer tais memórias.

Como salientado anteriormente, a identidade é outro fenômeno fundamental para se pensar a formação do patrimônio cultural. Assim como a memória, a identidade é formada a partir das relações e negociações entre os sujeitos de um determinado espaço. Sandra Pelegrini (2009, p. 32) suscita que a identidade é um “processo contínuo e complexo de construção do ‘sujeito’”. Podendo se configurar como identidade individual ou coletiva, envolvendo em sua formação memórias, sentimentos, discursos, ideologias e silenciamentos. Conforme Pollak, “por identidades coletivas estou aludindo a todos os investimentos que um grupo deve fazer ao longo do tempo, todo o trabalho necessário para dar a cada membro do grupo [...] o sentimento de unidade, de continuidade e de coerência (POLLAK, 1992, p. 207).

Neste sentido, cada grupo através de sua identidade possui seus bens culturais, que têm um intenso contato com o movimento do grupo, sendo tais patrimônios reflexos da diversidade e dos contatos estabelecidos. Por consequente,

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88867

o patrimônio cultural reúne uma variedade de questões de diferentes ordens. Chuva (2012, p. 152) suscita que "[...] patrimônio engloba um conjunto significativo de questões de ordem política, de relações de poder, de campos de força e âmbitos sociais".

Esse emaranhado de relações de poder é visível no município de Firminópolis, considerando o agitado cenário político, composto na maioria das vezes por duas frentes; a diversidade religiosa, com preponderância católica, e a disputa econômica na região, especialmente no campo do agronegócio. Todas essas esferas refletem rigorosamente na discussão patrimonial. Um exemplo é a oficialização da festividade, que emerge como fruto de uma "benfeitoria política", ou em outras palavras, como concessão de um interesse que se materializa em sua essência como particular.

Assim, refletir a respeito da Festa em Louvor à Nossa Senhora da Guia, requer cuidado para perceber a multiplicidade de identidades, assim como de memórias, discursos e silenciamentos que juntos fazem da celebração um patrimônio cultural de Firminópolis. E é a partir dessa complexa conjuntura que a população firminopolense se sente identificada em todo o processo de realização da celebração e atribui significados a cada etapa que estão envolvidos. Por esse motivo que a festividade pode ser considerada um bem cultural da cidade, por fazer parte da vida e da história do município.

Neste sentido, é importante reforçar a ideia da patrimonialização enquanto um instrumento democrático de reconhecimento e proteção do patrimônio cultural, possibilitando salvaguardar toda a diversidade identitária que compõem o bem. Como aconteceu com a festa em questão, que através de tal processo garantiu a valorização do movimento, tendo sempre como ponto de partida a noção de que o campo do patrimônio é uma área de conflitos, onde valores e princípios disputam constantemente o espaço.

O processo de patrimonialização da Festa em Louvor à Nossa Senhora da Guia: algumas considerações

O processo de patrimonialização contribui para legitimar a identidade da população, bem como manter vivo os mecanismos de memória. Para que tal

processo seja realmente significativo deve ser promovido pelos grupos associados aos bens culturais, de maneira dialógica e democrática, oportunizando a inserção da voz do(s) sujeito(s) que compõem tal coletividade.

Este processo é ainda mais minucioso quando o bem em observação é de caráter imaterial, ou seja, representações, expressões, saberes que frequentemente estão ligados a um determinado espaço(s)/objeto(s). Estes patrimônios são alicerçados por uma infinidade de memórias e se materializam em consonância com as diferentes representatividades quem compõem um determinado grupo.

> Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana (CURY, 2004, p. 373).

Desta maneira, o processo de patrimonialização desses bens, além de considerar as condições sócio-históricas, faz-se necessário, percorrer as diferentes perspectivas e sentidos que foram atribuídos pelas pessoas que estão associadas ao patrimônio. Negligenciar esta diversidade de significados e compreensões compromete a efetividade do processo e dificulta a preservação e o reconhecimento da manifestação patrimonializada. Assim, todas as etapas devem ser executadas em parceria com a comunidade, pois apenas por meio dela será possível compreender a dinâmica do patrimônio em estudo.

O inventário participativo é uma ferramenta de Educação Patrimonial que possibilita essa parceria, pois visa incentivar a comunidade a identificar e valorizar as suas referências culturais, atribuindo-lhe um papel de protagonista “para inventariar, descrever, classificar e definir o que lhe discerne e afeta como patrimônio numa construção dialógica do conhecimento acerca de seu patrimônio cultural” (FLORÊNCIO; BIONDO, 2017, p. 53).

Assim, em diálogo, na tentativa de patrimonializar um bem intangível, é de suma importância a articulação de um “inventário participativo”, que possibilite a condução do processo pelos próprios detentores, caso contrário, acabam não legitimando a autonomia identitária, muito menos considerando aquilo que realmente é significativo para os sujeitos do patrimônio.

> Qualquer que seja a ação implementada ou projeto proposto, sua

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88867

> execução supõe o empenho em identificar e fortalecer os vínculos das comunidades com o seu Patrimônio Cultural, incentivando a participação social em todas as etapas da preservação dos bens. Nesse processo, cabe aos poderes públicos exercer o papel de mediador da sociedade civil [...]. (FLORÊNCIO *et al*., 2014, p. 21).

Vale acrescentar que, o processo de patrimonialização de qualquer patrimônio não se encerra com a sua aprovação em algum núcleo de poder, pois ele é contínuo e dinâmico e necessita de um constante movimento de reafirmação dos sujeitos envolvidos. Assim, compreende-se que "a patrimonialização é uma ação que tem como finalidade fomentar o desenvolvimento através da valorização, revitalização de uma determinada cultura e do seu patrimônio cultural" (SILVA, 2011, p. 6).

Reforça-se que essas ações devem ser pensadas por uma via democrática e popular, permitindo que os bens culturais sejam fontes e estímulos de conhecimento e valorização. Tais ações podem se configurar como alternativas para novos processos de patrimonialização. A esse respeito é importante ressaltar que "essa valorização do patrimônio cultural talvez induza a comunidade a cobrar dos seus representantes políticos ações em prol da preservação de suas tradições ou, pelo menos, o reconhecimento formal delas" (PELEGRINI, 2009, p. 98).

No caso da patrimonialização de bens intangíveis de caráter religioso, o desafio se torna ainda mais complexo. Na visão de Abreu e Magno (2017, p. 19), "[...] a patrimonialização do chamado bem imaterial é ainda mais profunda quando este se estrutura sobre o sentimento de fé". É preciso chamar a atenção para o fato de que lidar com esses patrimônios significa transcender a análise para além dos elementos que formam o objeto em questão, mas percorrer toda semântica que alicerça o bem. "[...] 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, p. 19).

Visando uma trajetória interacionista, o processo precisa ser direcionado pelos membros do grupo pelo qual o patrimônio cultural está ligado, garantindo a inclusão dos sentidos atribuídos por eles, bem como as possíveis ameaças a manutenção do bem. De acordo com o Portal do IPHAN:

> O conhecimento gerado durante os processos de identificação e reconhecimento é o que permite diagnosticar, de modo bastante preciso, as formas mais adequadas de salvaguarda. E para que isso

> aconteça, a mobilização social de comunidades, grupos ou indivíduos vinculados à produção e reprodução do bem cultural é uma condição fundamental. [...] a salvaguarda de um bem cultural [...] visam contribuir tanto para a sua continuidade de modo sustentável quanto para a melhoria das condições sociais e materiais de transmissão e reprodução que possibilitam sua existência (IPHAN, 2014, p. 1).

Como apresentado anteriormente, acontece em Firminópolis a Festa em Louvor à Nossa Senhora da Guia, também conhecida como “Festa de Setembro”, celebração religiosa em homenagem à padroeira da cidade. A primeira imagem da santa chegou no Brasil no século XVIII, aproximadamente no ano de 1745, na cidade de Salvador, Bahia. Com o passar do tempo, a devoção à Nossa Senhora da Guia alcançou outros espaços. Como apresentado, em 1940 foi construída a primeira capela em consagração a ela, no atual território de Firminópolis, quando Manuel Firmino dos Santos doou terras para edificação do templo. Desde então, movimentos em louvor e agradecimento a santa se intensificaram na localidade.

Desta forma, na tentativa de oficializar a festividade, foi elaborado um projeto de patrimonialização pelo então vereador Carlos Antônio da Silva, pelo secretário de Educação e Cultura, Daniel David Pereira, juntamente com a contribuição de Rackell Marques da Silva Oliveira e Jeancarlo Oliveira Neves, que articularam o projeto de Lei que previa o reconhecimento da festividade como patrimônio cultural de Firminópolis. A ideia central partiu da família Marques, família do vereador que apresentou o projeto de Lei, que como efeito, assume um espaço de prestígio na sociedade e no cenário político da cidade.

Antes da aprovação, segundo relatos, o vereador teria exposto a proposta ao padre Carlinhos que conduziu a ideia até o bispo, não havendo uma participação direta da comunidade católica na organização. Em outras palavras, não foi organizado um inventário participativo, que incluísse/ouvisse a população como protagonista da proposta. De acordo com Jeancarlo:

> Houve um projeto de Lei municipal apresentado pelo vereador Carlos Antônio, para tornar a Festa em Louvor à Nossa Senhora patrimônio histórico-cultural do município de Firminópolis, sendo aprovado por unanimidade [...]. Inclusive quando da propositura do projeto de Lei, antes da votação, o vereador procurou o pároco da cidade – Pe. Carlinhos, o qual levou a matéria até o bispo, os quais concordaram.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88867

(NEVES, 2023, informação verbal)[5].

A dificuldade dos fiéis em participar das novenas ao longo da pandemia da Covid-19, em 2020 e 2021, teria sido um fator que impulsionou a patrimonialização da festa. Mas para além disto, incluiu como motivo o significado/história que a celebração possui para comunidade.

> Essa festa religiosa remonta desde o início da emancipação política, e até o momento não tinha tido o reconhecimento das autoridades locais. Inclusive foi uma promessa de campanha, pois acredita o vereador que o patrimônio histórico cultural de um município deve ser reconhecido materialmente. (NEVES, 2023, informação verbal)[6].

A partir da proporção da festa e de toda a sua dinamicidade, viu-se a necessidade de salvaguardar esse bem, buscando preservar e valorizar as memórias, identidades, saberes e fazeres associadas a comemoração. Dessa forma, na décima oitava sessão de 2022, no dia 25 de maio, na Câmara Municipal de Vereadores do município de Firminópolis, foi aprovada por unanimidade o projeto de Lei que torna a celebração em louvor à Nossa Senhora da Guia patrimônio cultural firminopolense. Assim, foi criada a Lei Municipal nº 1637, de 30 de maio de 2022, que reconhece a festividade como patrimônio cultural, assim como garante todo o respaldo necessário para sua realização.

No art. 1º da referida lei, está previsto que a celebração continuará sendo organizada anualmente no município, pela paróquia local. Além disso, atribui o título de patrimônio cultural de caráter imaterial ao bem em questão. Na sequência, em diálogo com o tópico anterior, o art. 2º reforça o período de realização da celebração, entre os dias 30 de agosto a 08 de setembro, momento dedicado à padroeira.

O art. 3º tece uma discussão acerca do que seria um bem cultural intangível, em harmonia com o art. 2º da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da Unesco (2003). “Este Patrimônio Cultural Imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade [...]” (FIRMINÓPOLIS, 2022). O presente tópico

[5] Entrevista de Jeancarlo Oliveira Neves (virtual) cedida ao autor, em 11 de janeiro de 2023.
[6] Entrevista de Jeancarlo Oliveira Neves (virtual) cedida ao autor, em 11 de janeiro de 2023.

assume a responsabilidade de justificar tal a categoria escolhida, em compasso com as identidades e memórias que cruzam a festa.

No art. 4º a Secretaria de Educação e Cultura assume tarefa de providenciar os recursos necessários para a viabilização da Lei. Por fim, no art. 5º fica sob responsabilidade dos órgãos municipais auxiliar economicamente na organização da festa, de acordo com os seus limites legais. “Fica o Município de Firminópolis, através de seus órgãos municipais, a faculdade em auxiliar economicamente [...] na execução da festividade [...]” (FIRMINÓPOLIS, 2022).

O projeto foi pensado com o objetivo de salvaguardar as memórias e identidades ligadas à celebração, assim como na promoção de laços entre a comunidade. Entretanto, a ausência de um inventário participativo mediante diálogo com o manual de aplicação do IPHAN, antecedendo a articulação do projeto de Lei, pode de certa maneira comprometer o mapeamento dos múltiplos sentidos que movem a festividade.

Tal inventário, como discutido anteriormente, deve ser conduzido pelos detentores ou em parceria com eles. O foco é tornar a população protagonista em todo o processo de identificação, ou seja, pensar em mecanismos que abracem toda a diversidade cultural, territorial e de relação de sentido que está associada a tais sujeitos, assim como contribua para produção de conhecimento.

> Compreender o patrimônio a partir das histórias e dos significados atribuídos pelos seus moradores, reconhecendo a existência de um saber local, considerando o olhar e a vivência desses, e criando uma perspectiva de participação social no processo de identificação e proteção do patrimônio. (SCIFONI, 2017, p. 200)

Desta maneira, o inventário participativo precisa sempre ter como ponto de partida a sensibilidade da população, pois só será possível acessar os sentidos de um dado patrimônio por meio de seus guardiões. É através dessa ferramenta que será viável coletar, assim como organizar informações sobre o bem em questão. No caso do patrimônio imaterial, o trabalho de identificação é ainda mais intenso, pois como foi salientado a sua morfologia transcende a matéria e inclui elementos de difícil acesso: como memórias, sentimentos, identidades e silêncios.

> Cabe-nos lembrar também que o inventário dos bens culturais constitui um passo primordial no sentido da conservação de um bem cultural e figura um instrumento poderoso de preservação. A sua

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88867

> relevância aumenta à medida que se acentua o processo de acelerada renovação e transformação das nossas cidades. Nesse sentido, 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 que vivem na área inventariada (PELEGRINI, 2009, p. 34-35).

No caso do mapeamento de uma celebração, alguns critérios são indispensáveis ao longo da identificação. Assim, na tentativa de facilitar tal processo, a utilização das fichas do inventário, propostas pelo manual de aplicação do IPHAN contribuem no sentido de organizar as informações coletadas e para um futuro registro do bem.

Além do nome e de imagens da festividade pesquisada, é fundamental que na ficha de celebrações contenha de maneira descritiva informações sobre a própria organização da celebração, como: onde ocorre e como é o local; momentos e datas que estão associadas a festa, assim como sobre a história da comemoração. Informar as pessoas envolvidas na articulação, bem como elementos especiais que compõem o momento: comidas, roupas, objetos, acessórios, expressões corporais e orais, são fundamentais, como também os sentidos atribuídos pela comunidade ao patrimônio inventariado, todos esses critérios são essenciais para mapear o bem e compreender sua dinamicidade.

> 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 [...]. [...] um dos objetivos é fazer com que diferentes grupos e diferentes gerações se conheçam, [...] promovendo o respeito pela diferença e o reconhecimento da importância da pluralidade. (FLORÊNCIO et al, 2016, p. 9).

Como reflexo desse processo inclusivo e democrático a celebração inventariada poderá ser registrada em diálogo com o decreto de nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, que institui o registro do patrimônio cultural de caráter imaterial no Brasil. No caso de uma festividade, ela será registrada no Livro de Registro das Celebrações, onde se guarda “os rituais e festas que marcam vivência coletiva, religiosidade, entretenimento e outras práticas da vida social” (IPHAN, 2014, p. 1)

Tal processo de registro pode ser instaurado por diferentes esferas: desde o Ministro de Estado da Cultura, instituições associadas a pasta da Cultura, secretarias de Estado, de municípios e do Distrito Federal. Além disso, a própria

comunidade pode também solicitar o registro de um bem. O objetivo é que por meio de tal alternativa garanta o reconhecimento e a valorização do patrimônio, em outras palavras, contribua para manutenção das histórias e memórias vinculadas ao bem registrado.

> Na tentativa de refletir sobre a preservação desses bens em questão, chamamos a atenção para o fato de que a patrimonialização de bens imateriais não diz respeito somente ao registro e à tentativa de preservação dos costumes, dos modos de fazer e saber de um grupo ou comunidade, mas significa uma intervenção em todo um conjunto de relações concreta e imediatamente vividas por esses grupos e comunidades. Considerando que esse Patrimônio é constituído, sobretudo pelas diversas memórias do grupo que a representa. (COSTA; CASTRO, 2008, p. 127).

No caso da Festa em Louvor à Nossa Senhora da Guia, ainda são poucos os recursos que visam proporcionar a discussão a respeito da dinamicidade da celebração. A articulação de ações em harmonia com a nova concepção Educação Patrimonial poderia auxiliar nessa questão, bem como incentivar novos processos de patrimonialização, gerando gradativamente a inclusão de identidades, memórias, costumes e saberes que se encontravam até então marginalizados.

> Nesse processo, as iniciativas educativas devem ser consideradas como um recurso fundamental para a valorização da diversidade cultural e para o fortalecimento da identidade local, fazendo uso de múltiplas estratégias e situações de aprendizagem construídas coletivamente (FLORÊNCIO *et al*., 2014, p. 20).

Entretanto, faz-se necessário ultrapassar as defasadas abordagens patrimoniais que, em sua maioria, reforçam a ideia de alfabetização cultural. Em substituição, adotar para tais ações educativas, perspectivas dialógicas e democráticas, que possibilitem a interação entre os sujeitos do patrimônio, assim como o aperfeiçoamento do senso crítico acerca do campo, em especial a respeito das políticas públicas de preservação. É importante considerar, que o patrimônio cultural está conectado ao bem estar físico, mental e também social das pessoas.

Na concepção de Scifoni (2017), entre os problemas que precisam ser superados na Educação Patrimonial estão as “ideias fora do tempo”, entre elas, o clássico jargão: “conhecer para preservar”, que conforme a autora, além de despolitizar o debate patrimonial, também inviabiliza o avanço da área. “Conhecer para preservar parte do pressuposto da ignorância da população acerca de seu

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88867

patrimônio e, mais ainda, credita a este sujeito indefinido [...] a fonte de todos os seus problemas" (SCIFONI, 2017, p. 7).

As atividades desenvolvidas com a população precisam ser inclusivas, atuais e dinâmicas, pois o que se deseja é a reflexão e a construção coletiva de conhecimento. A portaria 137/2016, proposta pelo Iphan, reorienta as práticas educativas, visando "favorecer a participação social nas ações [...]; integrá-las no cotidiano e na vida das pessoas; compreender o território onde se atua como espaço educativo e fomentar a relação de afetividade em relação aos bens culturais [...]" (SCIFONI, 2017, p. 10).

Assim, as ações que necessitam ser articuladas no município de Firminópolis, devem visar além da Festa em Louvor à Nossa Senhora Guia, outros patrimônios que ainda não foram oficializados, e que caso passem pelo processo de patrimonialização, seja esse, feito através da mútua contribuição dos detentores.

Considerações finais

Em conclusão, foi possível perceber através do processo de patrimonialização da Festa em Louvor à Nossa Senhora da Guia, a importância da realização de um inventário participativo, que inclua a comunidade como protagonista, promovendo possíveis diálogos entre a população e seus patrimônios. E como resultado desse mapeamento coletivo destaca-se o registro do patrimônio cultural, garantindo a salvaguarda do bem, assim como o acautelamento das identidades e memórias que formam o bem inventariado.

Neste sentido, mesmo com o título assegurado, tal processo de inventário realizado em Firminópolis, não se ausenta de uma reflexão a respeito de como se deu cada etapa do reconhecimento, em especial no quesito participação popular. A ausência da comunidade no mapeamento e registro da festa, coloca em xeque inúmeras memórias, identidades e sentidos que não foram acolhidos no "levantamento". Esse descompasso com as atuais discussões sobre patrimonialização, conduz a salvaguarda a uma certa problemática identitária, devendo os futuros processos serem articulados em sintonia com os detentores, pois apenas nesses moldes que será possível pensar em um acautelamento democrático e reflexivo.

A partir de agora, a comemoração possui o “reconhecimento oficial” e poderá contar com apoio e recursos dos órgãos públicos para sua realização. Entretanto, é preciso ainda pensar em ações de Educação Patrimonial para oportunizar discussões mais precisas a respeito da manifestação, bem como para cogitar novos processos de patrimonialização no município, sempre se valendo daquilo que possui sentido para o povo firminopolense.

Artigo recebido em 06 de fevereiro de 2023.
Aprovado para publicação em 16 de abril de 2023.

Referências

ABREU, Regina; MAGNO, Marluce. **Desafios na Patrimonialização de Bens Imateriais de Caráter Religioso**: o caso das Folias de Reis Fluminenses. Rio de Janeiro, 2017.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Campinas: Unicamp, 2011.

BARBOSA, Célia Donizete de Abreu et al. **Vidas Missionárias**: Paróquia Nossa Senhora da Guia. 1. ed. Goiânia: Scala, 2016.

CAMPOS, Yussef Daibert Salomão de. **Percepção do Intangível**: entre genealogias e apropriações do patrimônio cultural imaterial. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2013.

CHUVA, Márcia. Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, nº 34. Rio de Janeiro: IPHAN, 2012.

COSTA, Marli Lopes; CASTRO, Ricardo Vieiralves de. Patrimônio Imaterial Nacional: preservando memórias ou construindo histórias? **Estudos de Psicologia.** (UFRN), v. 3, p.125-131, 2009.

CURY, Isabelle (org.). **Cartas patrimoniais**. 3. ed. Rio de Janeiro: IPHAN, 2004.

FIRMINÓPOLIS. Lei nº 1637, de 30 de maio de 2022. Declara Patrimônio Cultural Imaterial do Município de Firminópolis a "Festa em Louvor à Nossa Senhora da Guia". [*S. l.*], 30 maio 2022.

FLORÊNCIO, Sônia Regina Rampim; CLEROT, Pedro G. M.; BEZERRA, Juliana I. M.; RAMASSOTE, Rodrigo M. **Educação patrimonial**: histórico, conceitos e processos. 1. ed. Brasília – DF: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2014. v. 01. 67p.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88867

FLORÊNCIO, Sônia Rampim.; BIONDO, Fernanda. Inventários Participativos como Instrumento de Educação Patrimonial e Participação Social. *In*: AMARAL, Lilian; ROCHA, Cleomar. **Patrimônios Possíveis**: arte, rede e narrativas da memória em contexto iberoamericano, Goiânia-GO, 2017, p. 50 - 64.

FLORÊNCIO, Sônia Regina Rampim et al. **Educação Patrimonial**: inventários participativos. 1. ed. Brasília-DF: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2016.

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.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Brasil/ Goiás/ Firminópolis. 2020. Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/go/firminópolis/panorama. Acesso em: dez. 2021.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Apoio e Fomento de Bens Culturai**s, 2014. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/684/. Acesso em: 23 out. 2022.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Livros de Registros**, 2014. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/122/. Acesso em: 23 out. 2022.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Programa Nacional do Patrimônio Imaterial**. 3. ed. 2008 (Folder Institucional)

MÁRCIA, Neuzélia. [Entrevista cedida a] Wllisses Cavalcante Santos. Virtual, 04 out. 2022. Entrevista concedida para fins de pesquisa.

MOLL, Jaqueline. Um paradigma contemporâneo para a Educação Integral. **Pátio:revista pedagógica**, Porto Alegre, vol. 8, n. 51, p. 1-20 ago./out., 2009.

NEVES, Jeancarlo Oliveira. [Entrevista cedida a] Wllisses Cavalcante Santos. Virtual, 11 jan. 2023. Entrevista concedida para fins de pesquisa.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. **Revista Projeto História**. São Paulo, p.7-28, 1993.

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, Aline dos Santos; TEIXEIRA, Simone; TORRES, Wagner Nobrega. **Educação patrimonial**: abordagens e atividades educativas com os patrimônios [recurso eletrônico]. Campos dos Goytacazes, RJ: Eduenf, 2021.

SCIFONI, Simone. Desafios para uma nova Educação Patrimonial. **Revista Teias**.

Rio de Janeiro, vol. 18, n. 48, p. 5-16, jan./mar., 2017.

SILVA, Luciana Sérgio da. **O Patrimônio Cultural de São Luís de Montes Belos** – História, Memória e a construção de Saberes. Goiânia: Kelps, 2021.

SILVA, Sandra Siqueira da. A patrimonialização da cultura como forma de desenvolvimento: considerações sobre as teorias do desenvolvimento e o patrimônio cultural. **Revista Aurora**, n. 7, p. 106-113, jan/ 2011. Disponível em: http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Aurora/9silva106a113.pdf. Acesso em: 20 ago. 2022.

TIRAPELI, Percival. Patrimônio Religioso/13. *In*: CARVALHO, Aline Vieira de.; MENEGUELLO, Cristina. (org.). **Dicionário Temático de Patrimônio**: debates contemporâneos. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2020, p. 79 - 81.

TOLENTINO, Átila. O que não é educação patrimonial: cinco falácias sobre seu conceito e sua prática. *In*: BRAGA, Emanuel Oliveira; TOLENTINO, Átila Bezerra. (org.). **Educação patrimonial:** políticas, relações de poder e ações afirmativas**.** IPHAN-PB: Casa do Patrimônio da Paraíba, 2016, p. 38 – 48. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/caderno_tematico_educacao_patrimonial_05.pdf . Acesso em: 9 jan. 2021.

Sobre a autoria

[1]Mestrado em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (2022 – atual) pela Universidade Estadual de Goiás. E-mail: wllisses_cavalcante@outlook.com.
[2]Doutora em História (2014) pela Universidade Federal de Goiás. Docente no Curso de História e no Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio da Universidade Estadual de Goiás. E-mail: maria.fagundes@ueg.br.

A defasagem no estudo do patrimônio cultural: o caso da Igreja de São Pedro dos Pescadores

Revista mosaico

João Lucas Vieira Nogueira[1]
https://orcid.org/0000-0001-5601-205X
Thaís Oliveira Ponte[2]
https://orcid.org/0000-0002-0403-6604

The gap in the study of cultural heritage: the case of São Pedro dos Pescadores Church

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88874

Resumo

Pretende-se discutir como a transposição de uma História da Arte produzida em certos lugares gera leituras defasadas sobre o patrimônio cultural de outras paisagens, se não submetidas às devidas traduções. Esse é o caso da aplicação da historiografia arquitetônica europeia às edificações latino-americanas, como a Igreja de São Pedro dos Pescadores, em Fortaleza, Ceará, Brasil. Foi realizado o tombamento da igreja graças aos pareceres históricos, já que os arquitetônicos afirmavam a falta de valores artísticos da edificação, que não se encaixava nos cânones de beleza e estilísticos das teorias. Buscamos outra leitura do bem patrimonial, a partir da interpretação de sua rede cultural, a fim de gerar novos argumentos que respeitem seus valores artísticos e arquitetônicos.

Palavras-chave: Arquitetura; Patrimônio Cultural; Defasagem; América Latina; Igreja de São Pedro dos Pescadores

Abstract

We intend to discuss how the transposition of an Art History produced in certain places generates outdated readings about the cultural heritage of other landscapes, if not submitted to the proper translations. This is the case of the application of European architectural historiography to Latin American buildings, such as the Church of São Pedro dos Pescadores, in Fortaleza, Ceará, Brazil. The church was declared a heritage site thanks to the historical opinions, since the architecturalists affirmed the building's lack of artistic values, which did not fit the theories' canons of beauty and stylistics. We seek another reading of the heritage asset, from the interpretation of its cultural network, in order to generate new arguments that respect its artistic and architectural values.

Keywords: Architecture; Cultural Heritage; Outdated; Latin America; São Pedro dos Pescadores Church

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88874

Introdução

O objetivo deste trabalho é discutir o conceito de *defasagem* proposto por Vilém Flusser (1998), no estudo da Arquitetura e Urbanismo, a partir da análise de uma aplicação da Estética e da História da Arte tradicionais na leitura arquitetônica da Igreja de São Pedro dos Pescadores, em Fortaleza, no Brasil. Essas teorias são baseadas na sucessão de estilos e na definição de valores, por sua vez constituídos por ideais de beleza, originalidade e autenticidade. A igreja passou por um processo de tombamento e, no documento oficial de proteção, chamado de Instrução de Tombamento, a análise arquitetônica entende que a obra não possui valor arquitetônico ou artístico e, portanto, ao contrário da análise histórica, sugere que a Igreja não seja tombada como patrimônio material para ser apenas registrada como patrimônio imaterial. Para que a leitura arquitetônica de um bem como a Igreja de São Pedro, construído em uma paisagem latino-americana, ocorra de maneira mais coerente com a realidade analisada, as teorias e conceitos importados precisam passar por um processo de tradução que incorpore as variações criativas de lugares que priorizam “antes e depois dos processos coloniais, as interações entre a multiplicidade, a variação e o menor, ativadas estas pela mútua pertença entre natureza e cultura” (PINHEIRO, 2013, p. 15-17).

Iniciamos a discussão observando como a História se compõe como disciplina no sistema-mundo moderno (WALLERSTEIN, 2005) e como sua utilização convém a processos de dominação e opressão dentro desse sistema. Para Vilém Flusser (1998), a utilização de teorias ou conceitos importados sem as devidas traduções é uma forma de defasagem e isso caracteriza boa parte da produção acadêmica brasileira, acarretando uma série de problemas para a cultura do país. A simples aplicação da historiografia arquitetônica tradicional, sem as devidas traduções para as novas paisagens, gera leituras defasadas dos fenômenos analisados. Essas defasagens podem provocar diversos problemas conceituais e práticos, como, por exemplo, dificuldades na preservação do patrimônio cultural. Tentaremos uma leitura da rede de produção cultural e arquitetônica da América Latina, relacionando questões econômicas, políticas e sociais na construção dos fenômenos culturais.

A arquitetura será lida como um nó da intrincada e complexa rede que

compõe a cultura no local. Essa leitura se dará a partir da relação da proposta de Paulo Suess (2002), sobre a Lógica da Festa, e de Vilém Flusser (1998), sobre a Fenomenologia do Brasileiro. Veremos que as duas ideias coadunam com a Teoria da Mestiçagem proposta por Amálio Pinheiro (2013) que aponta as soluções mestiças que a cultura latino-americana desenvolveu para lidar com os processos tradutórios e de resistência após o encontro de tantos e diferentes povos no continente.

Essas traduções foram costuradas em operações Barrocas ou barroquizantes, como apontadas por Severo Sarduy (1988). Veremos, ao final, como a utilização da historiografia tradicional torna-se defasada ao se fazer a leitura da Igreja de São Pedro dos Pescadores, no litoral da cidade de Fortaleza, Ceará, Brasil, situada tão à margem dos centros produtores e exportadores de cultura que, apesar dos pareceres históricos apontarem a sua relevância e importância dentro das relações sociais e culturais do local, os pareceres arquitetônicos dizem o contrário.

Discussão

Na formação do sistema-mundo moderno (WALLERSTEIN, 2005) e das estruturas do saber que se desenvolveram a partir desse sistema, a acumulação incessante de capital gerou uma necessidade de mudanças tecnológicas constantes, além da contínua expansão das fronteiras, sejam geográficas, psicológicas, intelectuais ou científicas. Como consequência, sucede a necessidade de sabermos e debatermos como é necessário saber. Dessa forma, ao fim do século XVIII, ocorreu uma separação entre a filosofia e o que se denominava ciência. Foi nessa época que surgiram as universidades modernas, que, apesar de possuírem uma base medieval, tinham estrutura diferente.

As ciências se empenharam, então, na investigação empírica e na comprovação de hipóteses, e negaram às humanidades a capacidade de buscar a verdade. No período anterior, as procuras da verdade, do bom e do belo estavam intrinsecamente relacionadas, e, desde então, as buscas do bom e do belo ficaram a cargo dos filósofos, o que justificava a neutralidade dos cientistas em relação aos “valores”. No século XIX, as faculdades de ciências se dividiram em múltiplos campos, chamados disciplinas: física, química, geologia, astronomia, matemática e

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88874

outras. Por sua vez, as faculdades de humanidades se dividiram em estudos como filosofia, estudos clássicos (grego, latim e os escritos da antiguidade), história da arte, musicologia, línguas nacionais e literatura etc.

A questão mais complexa era: onde se deve posicionar o estudo da realidade social? Assim, as ciências sociais foram colocadas no meio do caminho entre as "ciências puras" e as "humanidades". As ciências sociais não se desenvolveram como uma terceira via do saber independente, mas se dividiram entre os que tinham uma "visão mais científica" e os que se inclinavam para uma concepção "mais humanística". A mais antiga das ciências sociais foi a História, atividade que se remonta há milhares de anos, mas que, entretanto, passou por uma "revolução" no século XIX, proposta por Leopold Ranke, que sugeriu a história escrita "como aconteceu", de maneira mais científica, rechaçando a especulação e a fábula, ou a hagiografia, que era a narração de contos que glorificavam monarcas ou nações. Propunha que a história deveria ser escrita a partir da descrição de documentos da época do acontecimento, sendo tais documentos armazenados em arquivos.

Com o estudo dos arquivos, os novos historiadores partiam do pressuposto de que os documentos foram escritos para revelar o que se pensava na época em que foram produzidos. Entretanto, tinham que tomar decisões sobre o que de fato era digno de consideração. Em primeiro lugar, os documentos revelavam muito pouco dos fenômenos sociais, já que estavam ligados a fenômenos políticos ou diplomáticos. Além disso, era necessário que os historiadores se aproximassem de uma zona de estudo sobre a qual existiam documentos escritos. Logo, na prática, os historiadores do século XIX tendiam a estudar principalmente seus próprios países e, em segunda instância, outros países considerados nações históricas, o que significava nações com a história documentada em arquivos. Portanto, a grande maioria, cerca de 95% (WALLERSTEIN, 2005), dos historiadores se encontravam em apenas cinco zonas: França, Grã Bretanha, Estados Unidos e as várias partes do que se converteriam em Alemanha e Itália, assim que, a princípio, se escreveu e se ensinou fundamentalmente a história dessas cinco nações como a história do mundo.

Vilém Flusser (1998) explica que a história que se impôs como do mundo todo, a partir de atos decisivos na linha do tempo, diz respeito apenas a uma certa

faixa do globo terrestre e a um período muito curto de toda a existência humana no planeta. Além disso, as construções das narrativas históricas das nações que ocupam tal faixa do globo, possuem certa estrutura que cria um elo de cadeia entre os acontecimentos, que partem de um mito originário e caminham rumo a uma apoteose escatológica, passando por sucessão de fatos que vão lhe acumulando glórias e grandes feitos:

> A história enquanto soma dos atos decisivos (*res gestae*), e não enquanto também soma de sofrimentos, se tem desenvolvido até agora (isto é: nos últimos 8.000 anos, aproximadamente) em larga faixa que cinge o globo entre os graus 25 e 60 do Hemisfério Norte. Não se trata de um período muito amplo, já que perfaz apenas 2% da existência do homem na Terra. É provável que a humanidade não seja nativa desta faixa, e quiçá, a história toda não passe do método da humanidade para adaptar-se ao ambiente não inteiramente conveniente. Uma maneira de ler a história é seguir as curvas traçadas pelos pontos de decisão dentro da faixa. Em tal leitura, por exemplo, a abertura do norte da Europa no século IV e do norte da América no século XVI serão tomados por momentos decisivos, e efetivamente a história é geralmente lida dessa forma. Mas, vistos a partir de uma distância maior, tais traços e saltos do ponto decisivo na faixa não parecem constituir a verdadeira medida da história, e uma outra medida se impõe, a saber: a da relação entre a faixa histórica e o resto da humanidade (um resto que pode ser chamado de ahistórico ou pré-histórico, não importa). Esta segunda leitura da história está se tornando mais comum: a humanidade extra-histórica deixa de ser exótica, o mundo por ela habitado deixa de ser chamado *hic sunt leones* e passa a ser chamado de “terceiro mundo”, e o problema da relação entre história e não-história torna-se mais consciente. (FLUSSER, 1998, p. 34)

Não se deve entender com essa nomenclatura, evidentemente, que os países de terceiro mundo não sejam no tempo, ou que não façam parte de uma história universal. A proposta apresentada é uma crítica à uma pretensa história do mundo imposta pelos países “vencedores” e praticantes de “grandes feitos”, que deixa os demais países como apêndices de suas glórias. Inclusive, a utilização de termos como não-históricos ou a-históricos, reforça a crítica com o incômodo provocado pela ideia de existirem tantas regiões do planeta que não contenham história ou que contenham uma história irrelevante para o mundo. Se evidencia que os chamados países históricos fazem parte de uma pequena bolha em que a História, enquanto ciência social, definiu como a narrativa da história mundial. Os outros países que não se inserem nesta bolha são, pelo autor, chamados de países a-históricos ou não-históricos.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88874

Decorre desse fato outro conceito apontado por Flusser (1998), denominado “defasagem”, que é a tentativa de transposição de fenômenos dos países históricos para os não-históricos ou a transposição de leituras de fenômenos, ambos sem a devida tradução. A busca pela criação de uma História no Brasil é, para o autor, um exemplo de defasagem. Segundo Flusser, a carta de Pero Vaz de Caminha não representa um mito de criação e, tampouco, se teve um Império – entendendo-se o que quer dizer a palavra em sua origem europeia – na época de Dom Pedro II, como indicam alguns livros tradicionais de história do Brasil. A intenção de forçar que os fatos brasileiros caibam no modelo da narrativa histórica seria, portanto, uma defasagem. Evidentemente, os países históricos na formação do sistema-mundo moderno (WALLERSTEIN, 2005), foram países metropolitanos na relação colonial durante vários séculos. Eram justamente deles que partiam não somente os modelos científicos, mas também a narrativa da História, a Arte, os gostos, os idiomas e, portanto, o modo de pensar. A defasagem é a maneira da burguesia de se adequar ao modelo mundial. E, claro, essa burguesia defasada é quem faz ciência nos países não-históricos. As universidades, que seguem modelos americanos ou europeus, estão cheias de teorias e métodos defasados, impostos pelos países dominantes como o “modo correto” de pensar.

Na defasagem do ensino de Arquitetura espera-se adequar a produção artística e arquitetônica da América Latina na História da Arte europeia, criada em uma sucessão linear de estilos e épocas. Marina Waisman (2013), em sua historiografia da arquitetura para latino-americanos, explica que a arte no continente não se desenvolveu de maneira linear e sucessória, não cabendo, portanto, uma análise estilística dos fenômenos no continente:

> Na verdade, na América Latina não ocorreu um desenvolvimento estilístico coerente, ou que permita descobrir uma continuidade nas ideias arquitetônicas, pois, ao longo dos séculos, a arquitetura baseou-se em ideias transculturais, que foram interpretadas, modificadas ou transformadas de acordo com circunstâncias histórico-cultural-tecnológicas locais. (WAISMAN, 2013, p. 59)

A linearidade histórica não se apresenta definida na América Latina, local em que tantos estilos, povos, culturas, fazeres, saberes, chegaram de uma só vez, juntando-se com os que ali já existiam, sem permitir linearidades ou hierarquias sucessórias. Permite-se os intercruzamentos entre tais saberes, gerando novas

produções mestiças, através de engastes e de experimentações quase nunca rígidas, tampouco tendentes a uma crescente pureza ou unidade. Estes engastes se dão tanto em grande escala, como na cidade, quanto no miúdo, como nas filigranas das pratarias. Passeia pelo corpo, pela voz, pela música e alinhava-se com o cotidiano através da paisagem. As mestiçagens são operadas por processos barroquizantes que produzem algo múltiplo e em constante variação, não cabendo o enquadramento em estilos, como explica Alejo Carpentier (1969) ao analisar as cidades na América Latina:

> As nossas (cidades), em contrapartida, estão, desde há muito tempo, em processo de simbioses, de amálgamas, de transmutações – tanto sob o aspecto arquitetônico como sob o aspecto humano. Os objetivos, as gentes, estabelecem novas escalas de valores entre si à medida que vão saindo ao homem americano os dentes do siso. As nossas cidades não têm estilo. E no entanto começamos a descobrir agora que possuem o que poderíamos chamar um terceiro estilo: o estilo das coisas que não tem estilo. Ou que começaram por não ter estilo, como as rocalhas do rococó, os gabinetes de curiosidades do século XVIII, as entradas do metrô de Paris, os cavalos de carrossel, os negrinhos vienenses, barrocos, portadores de mesas ou de tochas, os quadros catastróficos do Monsú Desidério, a pintura metafísica de Chirico, as arquiteturas de Gaudí ou a atual pop-art norte-americana. Com o tempo, esses desafios aos estilos existentes foram-se tornando estilos. Não estilos serenos ou clássicos pelo alargamento de um classicismo anterior, mas sim por uma nova disposição de elementos, de texturas, de fealdades embelezadas por aproximações fortuitas, de encrespamentos e metáforas, de alusões de coisas a "outras coisas", que são, em suma, a fonte de todos os barroquismos conhecidos. (CARPENTIER, 1969, p. 16)

Os processos de criação na América Latina partiram muito mais do encontro e do engaste do diferente do que da sua superação e sucessão. Séculos de pensamentos de diferentes lugares se entrecruzaram em um desdobramento de vozes e corpos que produzem além e aquém dos conceitos “históricos”. Voltando a Flusser (1998), ser em um país “histórico” significa estar preso à sucessão dos fatos em elo de cadeia. Um sujeito é sempre responsável pelo que vem depois dele, permitindo a continuidade e a sucessão, assim como diz respeito aos que lhe antecederam. No caso dos países “não-históricos”, como os da América Latina, Flusser (1998) fala de uma liberdade existencial, pois a construção do indivíduo não passa por se incorporar em uma linha histórica na qual ele é conceituado, mas é livre para existir em um espaço de trocas, inclusões e interações outras, impensadas e impensáveis em uma situação “histórica”. Pinheiro (2013) explica que é

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88874

> Impossível enfileirar dentro das propostas de desenvolvimento e organização macrossociais derivados dos "saberes científicos modernos" (com destaque às suas últimas versões combinadas com o capitalismo em curso), as culturas que privilegiaram, antes, durante e depois dos processos coloniais, as interações entre a multiplicidade, a variação e o menor, ativadas estas pela mútua pertença entre natureza e cultura. Deste fundamento decorrem certas quase-estruturas arbusculares (que se movem por sintaxe colateral com o alheio externo) inexplicáveis pelas categorias conceituais da identidade, oposição ou síntese, posto que as ramificações proliferantes do miúdo incluso que varia, esse devir-outro-mirim, em marchetaria cromática, sonora ou gráfica, no reino dos objetos, não se deixa entender pelo ideário dos sujeitos localizados política, social e economicamente nem pelo sobrevoo das teorias panorâmicas ou generalizantes. [...] Tal imposição não é pequena: provém de uma lenta invasão combinada de discursos clássicos, eclesiásticos e tecnocapitalistas trazidos dos países ditos de centro para a América Latina. Porém, a marca diferenciante, o devir relacional, a absorção e tradução do outro como variação inclusiva, já estavam a caminho: o encaixe de elementos e materiais díspares, provenientes de inúmeras civilizações, favorece, concomitantemente, a inserção da natureza na cultura, desde o artesanato doméstico e a culinária até os grandes espaços urbanos, junto e apesar dos discursos da norma e ordem importados e aprovados. (PINHEIRO, 2013, p. 15-17)

Na América Latina, além dos fenômenos defasados, constituíram-se fenômenos genuinamente latino-americanos, que, de diversas formas, subvertem as imposições “históricas” metropolitanas. A variação, a multiplicidade e as incrustações em constante estado de troca absorveram a maneira de pensar moderna dominante e cerziram nela o caos criativo da improvisação, do diverso e do paradoxo. Ao tentar compreender os dois fenômenos – os defasados e os genuinamente latino-americanos –, as ciências nomotéticas aplicam suas teorias e leis gerais às produções e, no primeiro caso, encontram objetos hierarquicamente inferiores, pois, evidentemente, não foram produzidos nos contextos “corretos”, nem tiveram os mesmos investimentos e tampouco os mesmos criadores. No segundo caso, os objetos nem mesmo cabem dentro das análises, já que foram construídos fora de qualquer parâmetro conceitual vigente. Assim, compreendem que esses objetos são um problema, pois não cabem nas teorias propostas, ao invés de se buscar novas teorias para compreender as dimensões que envolvem estes objetos. Quanto a isso, Pinheiro (2013) explica que:

> Os estudos teóricos e análises concretas sobre as culturas e seus

> textos se complicam quando se trata de regiões ou processos civilizatórios (Península Ibérica, América Latina) onde não vigora o conceito progressivo e linear de sucessão, esta que tornaria qualquer produto uma variante hierarquicamente determinada pela suposta influência de algo anterior e pretensamente mais acabado. Não cabe, ou seja, a separação dual entre culturas ideal e espiritualmente mais unas e outras em desordem, como se a unidade fosse um fim a ser inevitavelmente seguido, e não apenas uma construção filosófica e política de certas sociedades centro-ocidentais do chamado hemisfério norte. (PINHEIRO, 2013, p. 15)

Em uma tentativa de compreensão da formação do pensamento na América Latina, o teólogo Paulo Suess (2002), que trabalhou diretamente com grupos indígenas e populares, em seu artigo *A lógica da Festa*, faz uma reflexão entre o que ele chama de duas racionalidades: a lógica do acúmulo e a lógica da festa. A primeira o autor atribui aos países que aqui neste artigo temos denominado como "históricos". A segunda o autor atribui a certos grupos originários "não-históricos" da América Latina. Utiliza-se o autor porque sua metáfora de diferenciação entre as duas racionalidades parece sintetizar a diferença entre o pensamento "histórico" e a alegria da abundância, do excesso e do desperdício[1] barrocos, que alinhavam o pensamento latino-americano do qual tratamos neste trabalho.

Segundo Paulo Suess (2002), a lógica do acúmulo é pautada em dois pilares: fazer economia e ganhar tempo, não se admitindo o desperdício. Teria sido então a transposição dessa lógica para a América Latina o que impossibilitou a aplicação da gratuidade do Evangelho, que necessita a partilha e não a acumulação. Entretanto, o acúmulo nunca pode acontecer em benefício de todos, pois, para que aconteça o acúmulo de riquezas por um, é necessário que outros não possam acumular. A perversidade dessa lógica está no fato de que, para além de promover riqueza, produz seu contraponto, a pobreza, além disso, prega a ideia de que o

[1] Severo Sarduy (1988) explica essa característica barroca do desperdício como um viés erótico da cultura. O sexo feito por prazer enquanto desperdício de uma ação finalística que, entretanto, passa pela busca do objeto perdido e incompreendido que traria plenitude ao ser humano, como o objeto (a) lacaniano. O autor afirma que: "o espaço barroco: o da superabundância e do desperdício. A linguagem da comunicação é econômica, austera, reduzida à funcionalidade – servir de veículo a uma informação –; linguagem barroco compraz-se no suplemento, na desmesura e na perda parcial do seu objecto ou melhor: na busca, frustrada por definição, do objecto parcial. O "objecto" do barroco pode então ser precisado: é o que Freud, mas sobretudo Abraham, referem sob este termo; seio materno, excremento – e o seu equivalente metafórico: o ouro, matéria constituinte e suporte simbólico de qualquer barroco – olhar, voz: coisa para sempre estranha a tudo o que o homem pode compreender, assimilar(-se) do outro e de si próprio; resíduo que escreveremos (a)lteridade, para frisar o conceito de *sceau* de Lacan que o designa precisamente como objecto (a)." (SARDUY, 1988, p. 94-95).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88874

trabalho é o caminho para a riqueza e para a salvação. Alguém que não consiga acumular riquezas em vida, mas que tenha sido trabalhador e perseverante, sem desperdiçar seu tempo, terá sua recompensa no reino dos céus:

> O que fazer com o tempo e os bens economizados? Rezar, trabalhar e investir. *Ora et labora* (“reze e trabalhe”), era o lema dos monges beneditinos cuja Regra influenciou as comunidades religiosas e sua prática missionária. O tempo economizado deve-se gastar com virtude, portanto, com trabalho e oração. A preguiça é a mãe de todos os vícios e trabalhar significa participar da criação do mundo novo. Aplicar os bens economizados significa investi-los diligentemente, e aumentá-los, como os talentos que cada um recebeu do seu criador. A economia de tempo e de bens, e a aplicação diligente ao trabalho produzem riqueza. Onde aplicar os bens economizados? Com obras de misericórdia no meio dos pobres e nas obras da missão. Mas os pobres são produto dessa racionalidade econômica (SUESS, 2002, p. 10).

A aplicação do Evangelho só teria sido possível, então, a partir de uma ruptura política e cultural, ou seja, o rompimento com o sistema colonial e a lógica do acúmulo. A partir de tal ruptura, a saída seria o acolhimento da sabedoria e da lógica indígena, existentes antes da chegada do colonizador. Tal lógica seria pautada na festa, lugar da troca, da partilha e do desperdício, portanto, em total oposição à lógica do acúmulo. Nela, o trabalho e a vida só fazem sentido em função da festa. Acumular somente o suficiente para fazer a festa, repartindo a produção entre todos. Produzir para o acúmulo de uns, sem a finalidade da festa não faz sentido para a lógica indígena, e estes se recusavam a trabalhar nesse contexto, fato que gerou o estigma do indígena preguiçoso nas colônias. Na lógica da festa, não caberiam os conceitos de pobre e rico, pois não faz sentido a acumulação de riquezas, mas a aproximação e o compartilhamento:

> A proibição da festa era uma intervenção na economia de reciprocidade e significava o início da acumulação e da desigualdade. ‘Pobre’, para os povos Guarani, é aquele que não pode praticar a reciprocidade; ‘pecador’ é aquele que não quer praticar a reciprocidade porque colhe e produz para acumular. A acumulação, porém, impede a realização da festa.
> Muitos povos indígenas conseguiram até hoje reproduzir sociedades igualitárias. Qual é o segredo destas sociedades? Nenhum segredo, nenhuma magia, apenas outras prioridades: o investimento nas pessoas e na educação para a igualdade e para a partilha em vez de uma educação para a inserção no mercado de trabalho (SUESS, 2002, p.10).

Para os povos indígenas da América Latina, o trabalho não é a finalidade da vida, pois o objetivo do trabalho não é acumular riquezas, mas realizar a festa. Assim, a finalidade do trabalho é a partilha, a agregação e o encontro, que se dá no desperdício da festa.

Para Vilém Flusser (1998), este fenômeno é descrito em outros termos. Para o autor, ao contrário das pessoas nos países “históricos”, a realidade do brasileiro não se daria na economia, mas na cultura. Flusser analisou peculiaridades que lhe chamaram a atenção no país. Uma delas foi sua percepção de que alguns brasileiros – e o autor aponta que esses brasileiros não pertencem à burguesia integrada na defasagem – não buscam constante progressão no universo do trabalho, mas tentam garantir um mínimo (de difícil definição) que lhes garantam o sustento para buscar a integração em outras realidades fora do universo do trabalho e inseridas no universo da cultura. O autor percebe isso não como uma característica geral dos brasileiros, mas como uma alternativa às relações sociais modernas que surgem em alguns lugares do país:

> A reação autêntica do brasileiro em confronto com a miséria é a de querer liquidá-la graças à manipulação da natureza, se for miséria fisiológica. Mas, uma vez eliminada tal miséria, o brasileiro não tende para novo progresso, senão para abandonar todo progresso e penetrar outra realidade (a dos jogos, da religiosidade, da cultura). A avareza burguesa que caracteriza os países históricos, e que lá é fonte de progresso (chamada então poupança) aqui não existe. O brasileiro não pretende progredir infinitamente, “avançar na vida” ou “fazer carreira”, mas pretende, alcançado um mínimo necessário (de difícil definição), abandonar o progresso, o avanço, a carreira e “gozar a vida”. É esta uma reação que não é nem “primitiva”, nem “ocidental”, mas brasileira. Enquanto for mero esboço de projeto, realizado raras vezes por indivíduos isolados, não passa de marginalismo. Mas se for conscientizado e transformado em projeto coletivo consciente, poderá vir a ser uma reação à miséria de extrema importância para a humanidade toda (FLUSSER, 1998, p. 127).

Flusser supõe, então, que, no Brasil, inversamente à lógica econômica, a cultura não seja superestrutura, mas sim infraestrutura, sendo a base das relações sociais. Desse modo, o trabalho seria um meio para o brasileiro suprir suas necessidades fisiológicas, que, por sua vez supridas, passaria a viver no universo da cultura.

Estes exemplos teóricos, de Suess (2002) e Flusser (1998), trazem

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88874

importantes características de um certo aspecto da cultura na América Latina que se constituiu aquém e além das normas científicas e filosóficas do Estado moderno. Esse aspecto da cultura parte de sua abertura e de sua disponibilidade de trocas com o outro, com o diferente, inclusive com o inimigo, sem se ater às regras impostas pelas identidades e pelas oposições conceituais do mundo "histórico". Essa forma de pensar, em uma fina tessitura com o que é paradoxal e improvável possui aspectos barroquizantes presentes nos excessos, nos desperdícios, nas curvas, nas sensualidades, nas naturezas enroscadas na cultura e que se pode enxergar na metáfora que Suess (2002) cunhou como "lógica da festa". Também aparece na não "objetividade" ou "eficiência" do brasileiro em buscar atingir uma meta de progresso econômico, como apontado por Flusser (1998). A festa, ou não intencionalidade de progressão no trabalho, não querem afirmar que a vida na América Latina seja perfeita ou fácil, pelo contrário, as festas são criações de fronteiras fluidas, lugares de ressignificações sociais (MARQUES, 2008), possibilidades de trocas e de encontros. Luiz Antônio Simas expõe da seguinte maneira:

> Não é pão e circo. O que espanta a miséria é festa, dizia Beto Sem Braço. Não se faz festa porque a vida é boa, mas pela razão inversa. Todo meu trabalho dialoga com culturas de fresta que, pelas síncopes da festa, inventam o mundo e subvertem a miséria, inclusive existencial. (SIMAS, 2019, on-line).

Severo Sarduy (1988) traz uma noção de barroco, não como estilo artístico, mas enquanto terreno onde se constituem as trocas na cultura na América Latina, terreno em que o prazer toma o lugar da lógica. Nele, os excessos, a busca, a perda e o desperdício tomam o lugar da acumulação e das ações finalísticas.

> Barroco que, pela sua oscilação, a sua queda, a sua linguagem pinturera, estridente, variada, caótica, é metáfora da contestação da entidade logocêntrica: contestação da própria ordem que até aí o estruturava com o seu afastamento e a sua autoridade; barroco onde se recusa qualquer instauração, onde o que se metaforiza é o facto de a ordem ser discutida, o deus julgado, a lei transgredida. Barroco da Revolução (SARDUY, 1988, p. 97).

Existe uma maneira barroca de costurar as relações sociais e as relações com o ambiente, que acontece pelos excessos e desperdícios, em uma relação direta com a natureza, incorporando tais códigos nos processos e modos de fazer e

viver. Esses códigos não se geram nos mitos, nas identidades e nos conceitos científicos, mas se entremeiam, feito trepadeiras, xaxins, nas bordas, nas brechas e nas fronteiras incertas, que, assim mesmo, são fronteiras. Surgem como uma insubordinação às instituições alheias que impõem seus métodos e pensamentos. O barroco como a "incorreção", num sentido de um errado, e não por oposição ao que é supostamente certo, mas estranho a ele, por seus encaixes, metáforas e transgressões impensadas aos mecanismos cartesianos dos centros exportadores de modos de vida.

A possibilidade do encontro e da partilha abrem ao sujeito a interação com o reino das coisas, momento em que os signos se agarram novamente aos objetos e a noção de terceiridade atrela-se à participação das coisas, em participação festiva com o segundo[2], indo além de uma categoria simbólica e conceitual. Estrutura-se aquém das estratégias da lógica do acúmulo, pois não é necessário acumular para depois partilhar. A festa antecede o acúmulo. Os signos conceituais, identitários e simbólicos são estratégias desenvolvidas pelo mundo "histórico", colocando o pensamento como chave primordial do mundo científico, criando um *logus* platônico que caracterizou a ciência no Estado moderno (CAVARERO, 2011).

Numa tentativa de ilustrar a diferença entre os modos de pensar inseridos na "lógica do acúmulo" e na "lógica da festa", lembraremos da fábula "A Cigarra e a Formiga", de Esopo e La Fontaine: "*Cantavas? Pois dança agora*!". A "lógica do acúmulo" sugere produzir bastante no verão para acumular o sustento do inverno. Como na fábula, o acumulado é somente para aqueles que produziram, não para a partilha ou para o desperdício. Na formação dos países "históricos", criados em torno de um mito de origem, com a elaboração de uma identidade unificadora e com uma meta escatológica, acirrou-se a disputa pelo acúmulo, e o diferente passa a ser visto como potencial inimigo. Logo, tais países voltam-se para si mesmos, em um autocentramento que leva à autoproteção e à preservação, garantindo que sua produção não seja dividida e seu acúmulo possa ser cada vez maior, tornando-os ricos.

É evidente que possuir muita riqueza acumulada garante poder e permanência nesse pensamento. Diferentemente da fábula citada, cabe destacar,

[2] Para melhor noção das categorias semióticas de Charles S. Peirce, ver: IBRI, Ivo Assad. *Kosmos noetós*: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce. São Paulo: Paulus, 2015.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88874

entretanto, que esse acúmulo não ocorre apenas devido ao trabalho realizado por esses países, mas a uma série de explorações no âmbito do trabalho, do espaço e da natureza, que permitiram durante anos o acúmulo de riquezas.

Os países que tiveram sua terra, seu povo, sua cultura arrasados tornaram-se dependentes dos primeiros, que ampliaram suas áreas de produção e sua potencialidade de acúmulo. É importante destacar a força das identidades unificadoras em tais países. São elas que definem quem goza ou não do acúmulo. As construções culturais passam a ser produzidas no universo simbólico, para garantir e estabelecer tais identidades, que entram em conflito e oposição com o outro e com o diferente. As identidades, construídas por seus símbolos e gostos, passam a servir como ferramenta de dominação através da forma de pensamento e da maneira de consumo. Ou seja, os países por eles dominados passam a não se reconhecer como modelo viável e passam a espelhar o modelo de pensamento dos países dominantes em uma crescente perda de autonomia.

Nos interessa perceber os processos que ocorreram na América Latina, adentrando para o Brasil. A Formiga da fábula não teria sido pensada em terras latino-americanas, tanto que ganhou variações como a de Monteiro Lobato, em que, no final, a Formiga fala para a Cigarra que lhe pede abrigo:

> Pois entre amiguinha! Nunca poderemos esquecer as boas horas que sua cantoria nos proporcionou. Aquele chiado nos distraía e aliviava o trabalho. Dizíamos sempre: que felicidade ter como vizinha tão gentil cantora! Entre, amiga, que aqui terá cama e mesa durante todo o mau tempo. A cigarra entrou, sarou da tosse e voltou a ser a alegre cantora dos dias de sol (LOBATO, 1995, on-line).

Quando Raul Seixas canta em *Como vovó já dizia*: “a formiga só trabalha porque não sabe cantar…”, fica evidente que o objetivo nesses lugares não é o acúmulo individual, mas existe algo da partilha da festa e os encontros das vidas nesses pensamentos. Interessante acrescentar neste ponto, a reflexão de Lotman (1996), sobre o fato de que culturas em desenvolvimento lento e gradual costumam absorver textos próximos e facilmente traduzíveis a sua realidade. Entretanto, em locais como a América Latina, onde ocorre uma explosão cultural, incorporam-se textos distantes e intraduzíveis ou incompreensíveis, e, nestes casos, não se recompõem os textos originais, mas se disponibiliza uma multiplicidade de traduções. Assim, podemos notar as diferentes traduções de Esopo a Monteiro

Lobato e Raul Seixas, quando a fábula é reinterpretada e digerida em nova e múltipla paisagem. Nesta nova circunstância, animais, peixes e frutas estiveram sempre à disposição, em rotação sazonal, aos povos primeiros que não necessitavam fechar-se em uma unidade identitária para garantir o acúmulo da produção, mas, pelo contrário, precisavam caminhar e trocar de sítio quando os recursos se tornavam escassos. O outro, o diferente, não é, portanto, alguém de quem se busca isolamento, mas aproximação, conhecimento, avizinhamento, e, quem sabe, até canibalização (VIVEIROS DE CASTRO, 2008). Tornar-se o outro, seja por agregação, seja por antropofagia.

Os recursos acumulados da coleta, da caça e da pesca eram partilhados na festa. Assim, informou o tenente holandês Van Ham, que ficou no Ceará responsável por fazer o reconhecimento da terra ao príncipe Maurício de Nassau, em narrativa transcrita por Gustavo Barroso (2004), em seu livro "*À margem da História do Ceará*":

> É uma turba selvagem e ímpia. Os homens têm duas ou três mulheres. Nada fazem senão comer e beber. Durante o correr do ano, ingerem toda sorte de bebidas com que costumam embebedar-se, isto é, vinho de caju[3], e também de batata e milho. Alguns têm roças, mas a maioria procura o alimento nos matos. Não posso obter desses índios o mínimo serviço ou auxílio sem pagar. Dizem que nada absolutamente fizeram para os portugueses e muito menos hão de fazer alguma coisa para nós, porquanto a terra lhes pertence... É gente de quem pouco ou nenhum proveito se pode esperar. Nada sabem fazer a não ser correr pelos matos à procura de alimento. Vêm visitar-me todas as semanas, ficam um ou dois dias a comer e a beber, e retiram-se, declarando que querem estar sob a obediência da Companhia de V. Exª e a bel-prazer deixar-se empregar em seu serviço... (BARROSO, 2004 p. 42).

Como bem se vê, o indígena vivia a realidade da festa e do desperdício. O trabalho não parecia fazer sentido. E o colonizador não se dava conta disso, preso que estava à sua própria lógica. Pode ser esse um "erro de português" percebido por Oswald de Andrade (1971): "Quando o português chegou / Debaixo duma bruta chuva / Vestiu o índio / Que pena! / Fosse uma manhã de sol / O índio tinha despido / O português". O trabalho dignificante e a necessidade de acúmulo não são,

[3] Chamado de Mocororó, é uma bebida elaborada a partir da fermentação do caju. Atualmente é difícil encontrar o Mocororó em Fortaleza, apesar de existir o costume de se tirar o gosto da cachaça com caju.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88874

portanto, a meta desses povos, que parecem ver na festa, na partilha e no desperdício algo de muito maior interesse. Esse pensamento não se torna hegemônico durante a colonização, que, como explicou Paulo Suess (1998), a "lógica do acúmulo" pela produção, economia e poupança de tempo foram trazidas e forçadas pelos colonizadores. Esta não se impôs completamente ao brasileiro, que, como observou Vilém Flusser (1998), manteve algo da festa na cultura. A lógica da economia se impôs, mas não se entranhou completamente no pensamento brasileiro a ponto de substituir completamente a lógica da festa.

Esse fato também ocorre porque o próprio colonizador já vem aberto às culturas alheias, propenso à interação com o outro em terra estranha, já chegando às Américas com seus jogos identitários porosos por anos de mestiçagem com mouros e judeus na Península Ibérica. Isso quer dizer que, ao lado das imposições, das matanças, do derramamento de sangue, do etnocídio, que ainda hoje deixam marcas profundas na sociedade latino-americana, aconteceram mestiçagens das mais diversas formas nos objetos da cultura.

O indígena nômade, o colonizador europeu e o negro escravizado, mestiços na chegada, passam a aprender e recriar formas na cultura mestiça em engastes, misturas, apropriações, adaptações e inclusões entre objetos, saberes e fazeres variados. Era necessária a aproximação do diferente, mesmo que inimigo, pois a natureza não era generosa, e todo aprendizado seria crucial para a permanência. As identidades precisavam, então, explodir em possibilidades, de variações e multiplicidades, em constante contato com a natureza e com o outro. Assim explica Amálio Pinheiro:

> As sociedades barroco-tradutórias vivem muito mais das contiguidades convizinhas (onde mesmo o mais distante, desproporcional e inimigo deve ser avizinhado e avizinhante) do que das sequências epocais lineares. Espírito e matéria, natureza e cultura, signos e objetos se aproximam e se tocam. Agora é a paisagem, liberada dos constructos abstratos, que se agarra nas palavras, nas roupas, nas comidas, nos cantos e danças (PINHEIRO, 2013, p. 28).

Lezama Lima (1994 *apud* PINHEIRO, 2013) nos mostra que o barroco das mestiçagens não é o barroco estilístico da história da arte, que se repete ciclicamente em sucessão e linearidade pela história ocidental. O que se discute são as formas barrocas enquanto operação das mestiçagens, formas inclusivas, de

agregações das oposições e suas superações nas infinitas possibilidades entre elas. Quer dizer, esse barroco das mestiçagens não se prende nas lógicas binárias das oposições construídas pelo pensamento ocidental: mente-corpo, céu-terra, espírito-corpo. Vive no intermeio, alargando-as, permitindo-as e, assim, todas as infinitas possibilidades entre o sim e o não surgem no universo barroco. Há um grande desperdício de formas, pois elaboradas em excesso, um volume bem maior do que o necessário para atender as finalidades racionais. Esse desperdício será entendido como problemático, se lido pela forma de pensar do mundo "histórico" do Estado moderno.

Em análise prática da defasagem aqui discutida, que não é suficiente para compreender a importância da arquitetura proveniente de uma rede cultural mestiça, como a latino-americana, discutiremos a justificativa para o tombamento da Igreja de São Pedro dos Pescadores, no bairro do Mucuripe, em Fortaleza-CE. O bem foi tombado de acordo com o decreto n° 13.032 e registrado no Livro dos Lugares pelo decreto n° 13.031, ambos de 10 de dezembro de 2012, além dos festejos de São Pedro dos Pescadores terem sido registrados no Livro das Celebrações pelo decreto n° 13.030, também de 10 de dezembro de 2012, pelo município de Fortaleza. O nome original da Igreja de São Pedro dos Pescadores é Capela de Nossa Senhora da Saúde, erguida para abrigar uma imagem dessa santa. O nome pelo qual a conhecemos hoje só foi colocado em 1937. Atualmente, Nossa Senhora da Saúde é o nome da igreja sede da paróquia, localizada na Av. Abolição. Produziu-se durante o processo uma Instrução de Tombamento, contendo análises históricas e arquitetônicas, justificativas e diretrizes para a proteção do bem, assim como a instituição de uma poligonal de entorno. Apesar do tombamento definitivo, no ano de 2014, solicitou-se a liberação de construção de um edifício de 50 metros de altura, dentro de sua área de entorno, em terreno contíguo ao bem tombado. Após análise do Conselho de Proteção ao Patrimônio Histórico e Cultural (Comphic), a construção da edificação foi liberada, podendo ser vista atualmente ao lado da pequena igreja.

Em análise à Instrução de Tombamento, vemos que a proteção à Igreja se deveu apenas por conta dos pareceres históricos. As análises arquitetônicas estavam construídas em um pensamento defasado, incapazes de perceber valor e importância no próprio bem que buscavam proteger. Essas análises deram tal fragilidade ao tombamento, que foram citadas durante a reunião do Comphic como

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88874

argumentos para a liberação da obra. Este é o texto presente na Instrução de Tombamento:

> Do ponto de vista **artístico e arquitetônico** a Igreja de São Pedro **não tem importância significativa**, não necessariamente pela sua forma singela, pois que, nesse sentido, é até representativa de um tipo de templo católico bastante encontrável em diversas comunidades, seja na capital seja no interior do Ceará. Entretanto, apesar disso e embora a prospecção realizada tenha indicado a presença de materiais da época de sua fundação, o edifício sofreu drásticas perdas de originalidade como resultado das sucessivas intervenções realizadas em período relativamente recente, com modificação da sua fachada e de aspectos internos ao templo. Por outro lado, considera-se relevante o **Registro** do imóvel por constituir-se em referencial histórico e simbólico, na medida em que, ao longo de mais de um século e meio, constituiu-se e manteve-se como um lugar essencial na construção identitária da comunidade do Mucuripe, desde quando era apenas uma aldeiola de pescadores, até o momento atual, apesar das profundas modificações ocorridas no bairro.
>
> Dessa forma, por preencher os requisitos de continuidade histórica e referência relevante para a memória local e a identidade da comunidade do Mucuripe e da cultura do povo fortalezense, o reconhecimento da Igreja de São Pedro dos Pescadores e a sua devida inscrição no **Livro de Registro de Lugares** como “lugar onde se concentram e se reproduzem práticas culturais coletivas”, conforme preconiza a Lei Municipal 9.347/2008 em consonância com o Decreto Federal 3.551/2000, é a justa resposta à demanda da comunidade (SECULTFOR. , 2008-a, s.p., grifo nosso.).

A diferença essencial entre o tombamento e o registro é que o primeiro é um instrumento de proteção ao patrimônio material, ou seja, bens edificados, móveis ou imóveis, obras artísticas, ou seja, tudo que contenha uma base material. A principal finalidade do tombamento é evitar que o bem sofra drásticas alterações, mutilações ou demolições, dando diretrizes para a preservação de seu entorno, ambiência e integração com a vida urbana. O registro é um instrumento de preservação do patrimônio imaterial, ou seja, as festas, os saberes, as celebrações, as obras intelectuais, por exemplo. Ele não tem a intenção de preservar um objeto ou suas características físicas, já que o patrimônio imaterial é vivo e dinâmico. O registro se presta para documentar a memória de que, em certo momento, ocorre uma manifestação de determinada maneira. Assim, são realizados vídeos, fotografias, documentários e dissertações sobre o que se pretende proteger.

Como se nota, a justificativa não menciona a necessidade de tombamento, somente o reconhecimento da igreja e sua inscrição no Livro de Registro de

Lugares, como bem de valor imaterial, inclusive citando o Decreto Federal 3.551/2000, que trata do registro dos bens de natureza imaterial em nível federal. Se somente inscrita no Livro de Registro de Lugares, nada protegeria a Igreja de mutilações ou demolições, mas ficaria registrado que, naquele lugar, aconteceram importantes manifestações populares. O registro do patrimônio imaterial é revisto a cada dez anos, para verificar se a manifestação registrada ainda ocorre e se ainda deve ser mantida com o título de patrimônio cultural, caso contrário, fica apenas seu registro histórico.

Outros imóveis que passaram pelo mesmo processo, como é o caso do Colégio Dorotéias ou da Escola de Jesus, Maria e José, ambas também em Fortaleza-CE, quando chegaram neste ponto da Instrução de Tombamento, receberam o seguinte texto na abertura de sua justificativa: “Diante do exposto, pela importância histórica, artística e arquitetônica do edifício do Colégio das Dorotéias na cidade de Fortaleza, considera-se de grande relevância o tombamento do referido bem” (SECULTFOR, 2008-b, s.p).

Arriscamos aqui outra análise que poderia ser oferecida por aquele instrumento de proteção patrimonial. Iniciamos pelo inacabado filme *Quatro homens e uma jangada*, de Orson Welles, filmado no Mucuripe, em 1942. Nele está apresentada toda uma rede de relações culturais, desde o método construtivo das jangadas, vigoroso, rude e preciso, até a cultura da pesca nestas frágeis embarcações. Mostra a relação da população com o mar, com a praia, o processo feminino de produção da renda e do bordado, delicado e complexo, cerzindo o miúdo e os detalhes, que também entrelaçam as relações sociais. Os rostos, marcados pelo vínculo de amor e dor com a natureza, as roupas e as choupanas, de materiais vegetais, compondo simbioticamente a paisagem. O pescado retirado do sambará de cipó e colocado no chão da praia, pronto para ser dividido. Uma religiosidade meio cristã, meio pagã, meio divina, meio terrena, como se pode ver nos *frames* a seguir (Figura 1), retirados do já citado filme.

Foram estas pessoas que passaram por um forte e vigoroso processo de mestiçagem entre indígenas, europeus e negros, que, inseridas numa rede processual de criação coletiva, portadora de uma memória inacabada e em construção, deram vida a esses objetos, a essas relações e a essa igreja.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88874



Figura 1 – *Frames* do filme *Quatro homens e uma jangada*, de Orson Welles, filmado em 1942, no Mucuripe-CE.
Fonte: Compilação do autor, 2022.

Afirmar em um documento oficial que, do ponto de vista artístico e arquitetônico a edificação não possui valor ou importância significativa, leva a crer que, ou a análise foi superficial, ou a obra foi comparada com outras, supostamente relevantes, mas fora do mesmo contexto, portanto, uma defasagem, de acordo com a proposta de Flusser (1998). Afinal, o que realmente significa este valor? Para quem ele existe e por quem ele é definido? A análise precisa ser feita dentro da circunstância fornecida pela rede de relações. Se existem vestígios da composição original da igreja, incluindo sistema construtivo, volumetria e, segundo a própria Instrução de Tombamento, escavando-se o piso, encontra-se a 80 centímetros de profundidade, o piso original, de tijoleira, não há por que não entender que uma restauração não trouxesse o vigor e a precisão das jangadas e o entrelaçado e a delicadeza das rendas outra vez para edifício.

O exemplo de defasagem presente na Instrução de Tombamento da Igreja

de São Pedro dos Pescadores é bastante crítico, pois apresentou a incapacidade de reconhecer o valor de um bem que se está tentando proteger. Não se pode analisar uma obra arquitetônica somente sob o ponto de vista do objeto acabado, afastado de seu ambiente (Figuras 2 e 3).



Figura 2 – *Frame* do filme *Quatro homens e uma jangada*, de Orson Welles, em que mostra a Igreja de São Pedro dos Pescadores em 1942.
Fonte: Compilação do autor, 2022.



Figura 3 – Feições da Igreja de São Pedro dos Pescadores em 2014, quando já não dialogava com seu entorno como dialogava nas imagens registradas por Orson Welles.
Fonte: Acervo do autor, 2022.

A arquitetura deve ser lida enquanto série de uma rede de produção cultural, buscando compreender os fatores do ambiente, os nós formadores da rede, inclusive os de dimensões não cartesianas (sociais, afetivas, de saberes, de fazeres, de interação com a natureza) se entrelaçam e possibilitam sua materialização na forma daquela Igreja (Figura 4).



Figura 4 – Imagem do porto de jangadas do Mucuripe em 2014.
Fonte: Acervo do autor, 2022.

Uma possível tradução entre essas linguagens que observamos na rede

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88874

cultural dos pescadores do Mucuripe está entre elementos de ornamentação. No filme de Orson Welles vemos mulheres reunidas, na área externa, provavelmente em frente à igreja, trabalhando com renda de labirinto. Na estética deste tipo de renda, o entrelace de linhas acontece entre as casas de uma malha, formando desenhos como pixels em uma tela de computador. Desta maneira, quando se precisa fazer uma linha diagonal, esta composição é “serrilhada”, em “escadinha”. Assim, com a necessidade de criar uma ornamentação para a igreja, dentro de suas limitações econômicas e pela falta de contato com outras referências arquitetônicas, a comunidade de jangadeiros pode ter utilizado a estética da renda de labirinto para compor o frontão de sua igrejinha, fazendo-o também em “escadinha”, conforme se vê na fotografia a seguir (Figura 5):



Figura 5 - *Frame* do filme de Orson Welles, onde se mostra a feitura da renda de labirinto. Abaixo, a igreja de São Pedro dos Pescadores em imagem retirada do site “Fortaleza Nobre”, da pesquisadora Leila Nobre, em fotografia da década de 30, do acervo de Carlos Juaçaba
Fonte: Compilação do autor, 2022.

O bem patrimonial edificado, de natureza material (aliás, toda e qualquer obra arquitetônica), não deve nunca ser discutido somente a partir de sua materialidade, pois ela não representa nem o fim e nem o início de uma cultura, mas algo no devir, parte de um processo de experimentação da rede, que materializa possíveis resultados de interações e apropriações com o outro e com a natureza. Algo que comprova esta discussão é que toda materialidade se modifica após o livre contato e a interação com a rede, tornando-se mais um dos nós e contribuindo para o aumento de sua complexidade.

Com esta leitura em mente, o que se percebe nas imagens retiradas dos *frames* do vídeo, é que a igreja possui feições elaboradas em uma linguagem condizente com tudo o que acontece e é produzido naquele lugar. Principalmente, ela insere-se na paisagem e compõe o ambiente em um diálogo coerente com a natureza e com as pessoas. Vejamos o que diz o parecer histórico de sua Instrução de Tombamento:

> Em 1852, foi colocada a pedra fundamental da Igreja de Nossa Senhora da Saúde (...), em 1864, tem-se o registro do primeiro casamento realizado na igreja, indicando o pleno funcionamento do templo.
> A Igreja de Nossa Senhora da Saúde passa a ser o lugar do encontro para as práticas religiosas e, nas areias do seu entorno, realizam-se as festas da comunidade. No entanto, há evidências de que a relação entre a Diocese e a comunidade era permeada por muitos conflitos, (...) pela forma “fanática” de adoração da imagem da santa - N.S. da Saúde; e de cunho moral, pois os autores se referem também às bebedeiras e arruaças que os homens faziam nos arredores por ocasião das festas religiosas ou não, atitudes estas consideradas desrespeitosas pela proximidade do lugar sagrado e por serem indicadoras de abandono da moral familiar preconizada pelo catolicismo.
> (...) Em 1909, o Bispo Diocesano Dom Joaquim José Vieira, nomeou uma comissão (...) para realizar o arrolamento dos bens da Capella N.S. da Saúde do Mucuripe e instalar um cofre na igreja. Essa medida eclesiástica já denota uma desconfiança em relação à algumas pessoas da comunidade e, dado o espírito de solidariedade comunitárias, atinge a todos, provocando uma coesão de grupo que se manifestará em muitas ocasiões. (SECULTFOR, 2008-a, s.p.)

A comissão, todavia, informando ao Bispo sobre os resultados da missão, traz a dificuldade em fazer o arrolamento:

> porque a Capella estava completamente cheia de mulheres e que não puderam “assentar o cofre” em virtude de “uma atitude hostil do povo que estava nas imediações da Capella, que com vozes

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88874

> alteradas e ameaçadoras protestavam contra o assentamento do dito cofre. (SECULTFOR, 2008-a, s.p.).

E arremata explicando que a ocupação da capela pelas mulheres e atitude dos homens define as estratégias e os lugares de gênero em defesa do que se entendia como lugar sagrado. Além disso, aponta para uma apropriação material e simbólica da igreja como signo da vida comunitária. Esse gesto permaneceria até a decisão do Bispo D. Manuel de interditar a capela e excomungar seu responsável. Para o parecer histórico esse fato dá a indicação do quanto para a hierarquia da Igreja era inconcebível a desobediência dos pobres, dos pescadores e de suas famílias.

Na continuação do parecer, a Instrução traz um trecho da matéria do *Jornal O Povo*, de 09 de setembro de 1931, que mostra que a interdição do Bispo não funcionou, pois, a comunidade continuava se reunindo ao redor da capela, mesmo fechada, inclusive com barraquinhas de “diversões e restaurantes”.

Um pouco mais à frente, o parecer cita o filme de Orson Welles, trazendo uma leitura que integra a edificação com as outras séries culturais que acontecem na rede:

> Quando em 1941, Orson Welles, vem ao Ceará filmar a saga dos jangadeiros, o principal cenário da vida comunitária é a Igreja e seu entorno, fato este que reafirmou no imaginário social, a importância da edificação como lugar sagrado e de sociabilidades, estreitamente vinculado aos momentos marcantes da vida cotidiana - o trabalho no mar, a faina da chegada e saída das jangadas, atividade artesanal na produção dos instrumentos da pesca, os casamentos, as mortes, as festas e, provavelmente uma das mais importantes celebrações comunitárias de Fortaleza - a procissão de São Pedro nas jangadas, que sintetiza, na dimensão religiosa, o sentimento de pertença e de coesão da comunidade do Mucuripe (SECULTFOR. 2008-a, s.p.).

Esse é o edifício que sua própria Instrução de Tombamento aponta como sem valor artístico ou arquitetônico e sem originalidade. Sua proteção enquanto bem material não implica em diminuir sua relevância enquanto bem imaterial, pelo contrário, apenas atesta que essas duas dimensões não se separam de fato. Essa divisão provém ainda da lógica científica universitária na formação do Estado moderno. É a mesma divisão que separou em diferentes disciplinas a Arquitetura, a História e as Ciências Sociais. O ensino defasado da Arquitetura elabora seu estudo somente pelas obras dos arquitetos e pelas edificações ao longo do tempo, não percebe a Arquitetura como um nó da grande rede que compõe a cultura. Discute-se

a cultura como algo separado, gerando deformidades na compreensão de quais valores realmente importam ao se analisar um objeto arquitetônico, como ocorreu no caso da Igreja de São Pedro dos Pescadores.

Considerações finais

Diante do exposto, não há por que não depreender que os saberes e os fazeres, as noções estéticas, as soluções criativas para as diversas necessidades de manufaturas culturais não se permeassem umas às outras, entrelaçando suas concepções e seus processos de criação de maneira intersemiótica[4]. Por tudo isso, não faz sentido analisar o edifício sob o único viés do objeto, já que, tão importante quanto ele, são as relações e os processos que permitiram sua construção daquela forma específica. Deduzir então que estas relações pertencem somente a um universo imaterial – para que as festas e interações sociais aconteçam não importa a edificação enquanto suporte material –, é atentar contra a rede cultural, permitindo que um dos nós mais importantes, do qual saem grandes quantidades de ligações com outros nós, seja arrancado da rede. Não se poderia esperar que as relações continuem. Isto funcionaria, pelo contrário, como um barrador da memória[5]. A dimensão material não se desvincula da imaterial, uma aparece como materialização da outra, mas ambas se inserem na mesma rede cultural.

Se, por acaso, demolirem a igreja e no local for construído um outro prédio, mesmo público, certamente o lugar perderá sua significância como referência espacial para aquela comunidade. Enquanto sociedade solar, que vive a cultura do

[4] “Tais processos se constituem especialmente a partir de três categorias antropossociais e ecossistêmicas, que funcionam de modo intercomplementar: o migrante, o mestiço e o externo. A primeira determina a mobilidade e a montagem produtivas entre códigos e linguagens antes distantes, inimigos ou forasteiros; a segunda trata de engastar mosaicos de alta complexidade, oriundos das mais diversas e divergentes civilizações, contra o isolamento narcísico das batidas identidades; a terceira exacerba as relações entre cultura e natureza, entre o dentro e o fora, entre a casa e a rua; entre, por exemplo, frutas exuberantes sobre a mesa e a luz que incide sobre a cidade e as pessoas lá fora. Poder-se-ia também dizer que consistem em processos muito mais externo-metonímicos, a partir de recortes, inclusões e montagens transversais e colaterais, do que interno-metafóricos, pela substituição e exclusão” (PINHEIRO, 2013, p. 143-144).

[5] “Ferreira (2003, p.76) afirma que a cultura se dirige contra o esquecimento. O pensamento de Lotman, segundo a autora, parece estar muitas vezes partindo de uma dialética, que tem preocupado pensadores da cultura e da arte: a memória e sua contrapartida, o esquecimento. Entram, assim, em consideração os barradores, ou seja, aquilo que bloqueia, e os elementos que propiciam a lembrança, as estratégias e os impasses que geram o esquecimento” (SALLES, 2006, p. 66).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88874

externo, as relações se dão na rua, na praia, no entorno da igreja. É o que mostra a película de Orson Welles. As aproximações com o outro se dão do lado de fora, a partir do entrelaçamento através do miúdo, com os bordados, as rezas, a conservação da tarrafa de pesca, a manufatura do samburá, sem falar na procissão de São Pedro. Para tudo isso a edificação da igreja está presente, mesmo que fechada, como noticiou o *Jornal O Povo* na Instrução de Tombamento.

A Igreja de São Pedro dos Pescadores compõe uma paisagem que tem sua própria coerência, mesmo atualmente perdida e enterrada entre asfalto e prédios altos de condomínios. Demarca a persistência de uma memória que evidencia a incoerência da moda e do mercado, pois, ao mesmo tempo em que perseguem sua destruição e buscam diminuir suas proteções, vendem para o mundo, enquanto produto turístico, uma imagem da cidade a partir das jangadas e das velas do Mucuripe, já que não há paisagem possível sem cultura.

Artigo recebido em 06 de fevereiro de 2023.
Aprovado para publicação em 08 de abril de 2023.

Referências

ANDRADE, Oswaldo de. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1971.

BARROSO, Gustavo (1888-1959). **À margem da história do Ceará**. Apresentação: Túlio Monteiro. Rio-São Paulo - Fortaleza: FUNCET, 2004.

CARPENTIER, Alejo. **Literatura e consciência política na América Latina**. Lisboa: Publicações Dom Quixote. 1969.

CAVARERO, Adriana. **Vozes plurais**: filosofia da expressão vocal. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

ESOPO. **Fábulas de Esopo**. Tradução Ruth Rocha. São Paulo: Salamandra, 2010. Disponível em: https://www.revistaprosaversoearte.com/11702-2/. Acesso em: 15 abr. 2019.

FLUSSER, Vilém. **A fenomenologia do brasileiro**. Organização: Gustavo Bernardo. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.

IBRI, Ivo Assad. **Kosmos noetós**: a arquitetura metafísica de Charles S. Peirce. São Paulo: Paulus, 2015.

LA FONTAINE, Jean. **Fábulas de La Fontaine**. Tradução Bocage. Rio de Janeiro: Editora Brasil- América, 1985. Disponível em: https://www.revistaprosaversoearte.com/11702-2/. Acesso em: 15 abr. 2019.

LOBATO, Monteiro. A cigarra e a formiga. *In*: LOBATO, Monteiro. **Fábulas**. São Paulo: Brasiliense, 1995. Disponível em: https://www.revistaprosaversoearte.com/11702-2/. Acesso em: 15 abr. 2019.

LOTMAN, Iuri. **La semiosfera I**. Semiotica de la cultura y del texto. Tradução de Desiderio Navarro. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.

MARQUES, Janote Pires. **Festas de negros em Fortaleza**: Territórios, sociabilidades e reelaborações (1871-1900). 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Fortaleza, 2008.

PINHEIRO, Amálio. **América Latina**: Barroco, cidade, jornal. São Paulo: Intermeios, 2013.

QUATRO homens e uma jangada. Direção de Orson Welles. Paramount Pictures, 1942. 1 vídeo (130 min.). Publicado pelo canal Leila Nobre. Disponível em: https://youtu.be/8pnorqSIvkM. Acesso em: 15 abr. 2019.

SALLES, Cecília Almeida. **Redes da criação**: construção da obra de arte. 2 ed. Vinhedo-SP: Horizonte, 2006.

SARDUY, Severo. **Barroco**. Tradução de Maria de Lurdes Júdice e José Manuel de Vasconcelos. Lisboa: Vega Universidade, 1988.

SECRETARIA DE CULTURA DE FORTALEZA (SECULTFOR). **Instrução de Tombamento do Colégio Dorotéias**. Fortaleza, 2006-b.

SECRETARIA DE CULTURA DE FORTALEZA (SECULTFOR). **Instrução de Tombamento da Igreja de São Pedro dos Pescadores**. Fortaleza, 2006-a.

SEIXAS, Raul; COELHO, Paulo. Como vovó já dizia. Philips Records,1974. Disponível em: https://www.letras.mus.br/raul-seixas/48305/. Acesso em: 05 nov. 2019.

SIMAS, Luiz Antonio. Twitter: @simas_luiz. 25 nov. 2019. Disponível em: https://twitter.com/simas_luiz/status/1198950671908843520. Acesso em: 23 mar. 2023.

SUESS, Paulo. **A lógica da festa**: Nova Evangelização, racionalidade ocidental e lógica indígena. Porantim XXIV/247 (Agosto). 2002, p. 10.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Encontros**. Organização Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

WAISMAN, Marina. **O interior da história**: historiografia arquitetônica para uso de latino-americanos. Tradução de Anita de Marco. São Paulo: Perspectiva, 2013.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88874

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **Análisis de sistemas-mundo**: una introducción. México: Siglo XXI, 2005.

Sobre a autoria

[1]Doutorado em Comunicação e Semiótica (2019) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Docente na pós-graduação em Arquitetura de Interiores na Universidade de Fortaleza (2018 – atual). E-mail: joaolucas@arquitetura.ufc.br.
[2]Doutorado em Arquitetura e Urbanismo (2020 – atual) pela Universidade de São Paulo. E-mail: thaisolponte@usp.br.

Bruxas, curandeiras e benzedeiras: existências e resistências

Revista mosaico

Rafaela W. A. Martins[1]
https://orcid.org/0000-0003-1164-7021
Adriely de Oliveira Clarindo[2]
https://orcid.org/0000-0003-3977-1163
Mauro M. Campos[3]
https://orcid.org/0000-0001-9472-5165

Witches, healers and prayers: existences and resistances

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88865

Resumo

Este artigo busca abrir espaço para uma discussão teórica acerca dos processos de colonização entrelaçados às tentativas de aniquilamento político dos saberes tradicionais femininos. Para tanto, partimos do conceito geral de bruxas (rezadeiras e curandeiras) por meio das definições construídas em território nacional, e que se tornaram aparentes em trabalhos científicos publicados nos últimos anos. Deste modo, o texto tem por base a revisão de uma literatura que chama atenção para a elaboração e perpetuação de um dispositivo que pode ser denominado de "caça às bruxas", que visa o extermínio epistemológico desses saberes, ao passo que desvaloriza e demoniza corpos e subjetividades femininas.

Palavras-chave: Bruxas; Curandeiras; Rezadeiras; Brasil.

Abstract

This article seeks to open space for a theoretical discussion about the colonization processes intertwined with the negotiations for the political annihilation of traditional female knowledge. To do so, we start from the general concept of witches (prayers and healers) through definitions constructed in the national territory, and which have become apparent in scientific works published in recent years. Thus, the text is based on a literature review that draws attention to the elaboration and perpetuation of a device that can be called a "witch hunt", which aims at the epistemological extermination of this knowledge, while devaluing and demonizing bodies. and female subjectivities.

Keywords: Witches; Healers; Prayers; Brazil.

Introdução

Neste artigo procuramos trazer para o debate as multiplicidades imagéticas das figuras das bruxas que, ao longo da História, se forjaram como parte do imaginário social no ocidente, através de perspectivas fabricadas por livros, filmes e mitos populares. As concepções criadas fizeram com que as curandeiras e rezadeiras fossem identificadas também como bruxas, configurando-as através do tempo de forma plural: precisadas e execradas por sociedades que as procuram e rejeitam; que pagam por seus serviços e as entregam para purgarem seus pecados nas fogueiras inquisitoriais.

Mesmo diante de tentativas incessantes de matarem seus corpos e silenciarem seus saberes, e ante um fenômeno de institucionalização da violência em um cenário onde a caça às bruxas não se finda, perseguindo e matando mulheres sob acusações de bruxaria (BELTRÁN, 2016; FEDERICI, 2018, 2019; LUGONES, 2014; MARTINS, A.; 2013; MÜLLER; SANDERSON, 2020), as bruxas existem e resistem em muitas formas. Seja como rezadeiras, parteiras ou curandeiras, estabelecem com a natureza uma relação singular e, através dela, cuidam e curam.

Considerando o Brasil um mosaico diverso, povoado por pluriversos existenciais, ainda há uma considerável névoa de mistério e desconhecimento sobre as existências, saberes e modos de viver das bruxas, curandeiras e rezadeiras como parte dessa diversidade. Na esteira de tais reflexões, o desenvolvimento deste artigo inscreve-se através de um esforço metodológico qualitativo e exploratório, tendo por base um esforço teórico no sentido de trazer à baila discussões sobre o descrédito político dos saberes femininos. Para isso, realizamos uma pesquisa bibliográfica através de livros clássicos e artigos que se propõem a discutir essa temática.

A pesquisa dos artigos científicos ocorreu através das bases de dados Scielo, Capes e Google Acadêmico, além de consultas a livros e periódicos. A lista bibliográfica foi desenvolvida com base nos critérios analíticos dos títulos e uma breve leitura do resumo de cada trabalho previamente selecionado pela abordagem temática apresentada. Foram considerados materiais em português, inglês e espanhol. Assim, os rumos que orientam esse trabalho emergem da revisão teórica sobre o assunto.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88865

Além disso, para o desenvolvimento deste artigo, centramo-nos nos seguintes subtemas: contextualização histórica sobre as práticas de cura das rezadeiras em *Abya Yala*[1]; conceituação que, em termos políticos, refere-se à unidade dos povos originários e a uma busca por autodesignação em contraponto às definições eurocêntricas, como também à luta dos povos latinos em reafirmar a história deste território sob uma perspectiva de seus povos (LUGONES, 2008; 2012).

Já no caso brasileiro, o termo corresponde ao papel das curandeiras na saúde popular. Finalmente, destacamos a existência e o esforço de resistência presente nos modos de viver e conhecer das bruxas do Brasil, entendendo a necessidade de reviver a memória do passado sangrento, que resultou no maior genocídio de mulheres da História (FEDERICI, 2018) e que continua assassinando-as até os dias atuais.

As curandeiras de *Abya Yala* e a política de morte da caça às bruxas

A caça às bruxas, iniciada na Europa a partir da junção do Estado e da Igreja Católica, constituiu-se como um dispositivo que, segue ardente no presente, e fornece contornos para as perseguições, violências e assassinatos praticados contra diferentes mulheres (FEDERICI, 2019). Tais perseguições se tornaram uma prática emergente no complexo contexto sócio-histórico dos séculos XV, XVI e XVII na Europa, gerando um ambiente de medos e incertezas que culminou na busca pelos culpados das mazelas sociais pertinentes ao período (ROCHA, 2016, 2017; FEDERICI, 2018, 2019).

De acordo com Delumeau (1989), a figura cristã do demônio foi eleita como grande responsável por grande parte das injustiças sociais da época, e as bruxas, por sua vez, foram consideradas agentes humanos de atuação demoníaca no mundo. Assim, elas deveriam ser caçadas, julgadas e punidas. “Tratados de demonologia” foram redigidos para explicar os poderes dos demônios e bruxas, dando respostas para os impasses enfrentados pela sociedade da época (SILVA, N., 2012; FERECIRI, 2018, 2019). Esses tratados afirmavam que a figura feminina seria

[1] A expressão *Abya Yala* significa “terra madura, viva ou em florescimento”. Tem sido utilizada para designar o território das américas por pesquisas que apostam em perspectivas decoloniais da produção de conhecimento (GONÇALVES, 2011).

ontologicamente dotada de fraqueza física e moral, de inteligência limitada e sexualidade incontrolável, por isso, elas seriam a vítimas privilegiadas das astúcias do demônio (SILVA, N., 2012; TOSI, 1998; DIAS; CABREIRA, 2019). Por essa razão, toda mulher deveria ser vista como suspeita de bruxaria (FEDERICI, 2018).

A violência presente na caça às bruxas, atravessou civilizações e acompanhou o processo de colonização das Américas. Isto porque, a ascensão da modernidade/colonialidade, no século XV, ao estabelecer um desenvolvimento civilizacional em uma perspectiva evolucionista, interpretava as diferenças entre os povos ameríndios e europeus por meio de valorações dualísticas que apontavam os saberes dos primeiros como inferiores, primitivos e pré-modernos (FAVARO, WEGI, CORONA; 2020). Ocorre que, antes da invasão europeia, entes extra-humanos faziam parte do cotidiano dos povos, compondo suas cosmo-ontologias.

Nesse sentido, a violência intrínseca ao processo de colonização implicou, portanto, em um *continuum* de práticas que, quando comparadas à caça às bruxas no continente europeu, emergiram com novos contornos e tecnologias que resultaram em uma caçada às bruxas em *Abya Yala*. Desde os primeiros contatos entre os invasores e os povos originários, ocorreu a desumanização dos que aqui viviam (NDLUVU, 2017; LUGONES, 2012). Essa subjugação se deu através da incitação de dúvida acerca da condição de humanidade dos povos tradicionais, ou seja, do questionamento se estes possuíam alma ou não (NDLUVU, 2017). Nesta perspectiva de desumanização, gera-se a construção do selvagem.

Diante disso, pode-se dizer que a criação do modelo da sociedade ocidental ocorreu no contexto da invasão do chamado Novo Mundo, que se forma e se constitui por meio da “dominação e subordinação política, econômica, social e epistêmica das sociedades não-ocidentais por dominadores europeus ocidentais” (NDLUVU, 2017, p.130). O colonialismo não foi apenas um processo de invasão territorial, como também comportou uma lógica colonizadora que produziu subjetividades, epistemologias, modos de viver que são atualizados e palpáveis através de práticas cosmofóbicas.

Nestes termos, a cosmofobia, entendida como o medo do sagrado, do cosmos, e que, a partir de uma perspectiva antropocêntrica de mundo, despreza a construção de alianças com outros povos e com a Natureza, e surge como uma doença fabricada e vivida pela sociedade euro-cristã colonialista (SANTOS,

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88865

GOLDMAN, 2020). Além disso, os mecanismos cosmofóbicos fornecem as condições de possibilidade para práticas que impedem e/ou violentam a produção de conhecimentos pautados na pluralidade de modos de existências, na percepção dos agenciamentos dos elementos da natureza, bem como na complexidade e dinamicidade das práticas territorializadas, além de depreciar modos singulares de organização que permitem uma maneira contínua de renovação e inventividade (LUGONES, 2012; VERGÈS, 2020; ESCOBAR, 2015; QUIJANO, 2005).

Frente às ações recorrentes de caças e violações presentes, e no encontro com a diferença, ocorreu a criação do “outro” enquanto ser inferiorizado, desprovido de capacidades cognitivas e disponível para ser explorado, o que culminou no processo produção da alteridade colonial (SANTOS; MENESES; NUNES, 2005). Os indígenas, os negros – e aqui incluímos também – as bruxas que habitavam o continente, emergem neste contexto como selvagens desqualificados, hipersexualizados e distantes da civilidade (LUGONES, 2014; DAVIS, 2016).

No cenário da produção de alteridade colonial, a figura da bruxa ganhou gradativamente cores e emerge, costumeiramente, com marcadores raciais. No Brasil, suas imagens remetem às mulheres negras e indígenas, e articulam-se historicamente a práticas de perseguição e torturas direcionadas a essas mulheres por meio da subjugação de suas práticas e inferiorização de suas capacidades técnicas. Isto com vistas ao controle de seus corpos e subjetividades, a fim de que seja perpetrada uma destruição das práticas, elos e saberes: “as mulheres se converteram nas principais inimigas do domínio colonial” (FEDERICI, 2018, p.402).

O conhecimento formulado por esses grupos de mulheres foi, e ainda permanece, considerado como perigoso pelo poder colonial/inquisitorial. As bruxas possuíam analgésicos, digestivos e tranquilizantes, usavam esporas de centeio (cravagem do centeio) para aliviar a dor do parto, o que se contrapunha à moral religiosa cristã que à época compreendia a dor feminina como um castigo divino resultante do pecado original de Eva.[2]

Bruxas e curandeiras usavam a planta beladona (ainda hoje usada como antiespasmódico), por exemplo, para suprimir as contrações uterinas quando havia

[2] Cabe ressaltar que, as principais preparações usadas atualmente pela medicina moderna para acelerar as contrações uterinas e prevenir o sangramento após o parto são todas derivadas do centeio (QUEIROZ, 2016).

risco de aborto espontâneo. Ainda nesse emaranhado de saberes tradicionais, autores consideram que há indícios de que a digitálica (remédio muito importante para doenças cardíacas) foi descoberta por uma bruxa inglesa (ALEXANDER; RUSSEL 2019; MARTINS, A., 2013; QUEIROZ, 2016).

Ademais, as parteiras e curandeiras partilhavam de técnicas mecânicas de compressão abdominal, esfregando e diminuindo a pressão abdominal para facilitar o trabalho de parto. Esses conhecimentos populares eram realizados predominantemente por mulheres que, por vezes, utilizavam palavras e rituais mágicos para auxiliar no processo de cura. Frequentemente eram ainda convocadas para ajudar a prever o futuro, encontrar itens perdidos, identificar ladrões, marcar e cuidar de animais, conceder amuletos da sorte, entregar poções do amor e ofertar conselhos (ALEXANDER; RUSSEL, 2019; FEDERICI, 2018).

Os conhecimentos e práticas versados no uso das ervas com finalidade de cura e tratamento para enfermidades do corpo e do espírito, foram transmitidos através da oralidade, de geração a geração, e se consolidaram como uma característica primeira das mulheres de *Abya Yala*. Conhecimentos que mesclavam saberes dos povos originários, dos povos de África e das mulheres exiladas[3] pela inquisição europeia.

A caça a esses saberes solidificou-se por meio de acusações de bruxaria que recaía sobre mulheres pobres e analfabetas. No horizonte da caça, nota-se ainda que uma parcela considerável das acusadas sobrevivia do ofício de curandeira, o que influenciava na passagem do conhecimento para outras familiares, transformando a função em uma profissão familiar. Assim como sugeriu Federici (2018, p.364) “na perseguição à curandeira popular, as mulheres foram expropriadas de um patrimônio de saber empírico, relativo a ervas e remédios curativos, que haviam acumulado e transmitido de geração a geração.”

Neste caso, confirma-se a tese de que saber pertinente às bruxas produzia ruídos e ameaças à racionalidade colonial, na medida em suas feitiçarias e encantos com ervas, podiam concorrer com a autoridade dos saberes médicos, manuseados por colonizadores, e destituí-los do lugar de produção de verdades sobre o corpo e a

[3] As mulheres Europeias foram aterrorizadas por acusações de ordens sobrenaturais, além das torturas e execuções públicas. As que sobreviviam as torturas, e escapavam as fogueiras, eram exiladas junto a seus familiares nas colônias (PRECIADO, 2008; TOSI, 1998; GUIMARÃES, 2018; FEDERICI, 2019).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88865

mente dos colonizados.

Ainda que a caça às bruxas tenha percorrido a geografia Americana, a resistência das bruxas de *Abya Yala* projetou um cenário de crenças e práticas singulares, com experimentação e transmissão de saberes através das gerações com especificidades territoriais (MARTINS, A., 2013; VÁSQUEZ; MENDONÇA; NODA, 2014; ROCHA, 2016, 2017; SIQUEIRA, 2015; SILVA, E.; GOMES, 2013).

Por esta lógica, as resistências antepostas aos processos de invasão e colonização promoveram a construção e consolidação dos saberes tradicionais que ocorrem de forma distinta no continente. No Brasil, como veremos, observa-se a existência de múltiplos atravessamentos que forjam a imagem das bruxas intimamente ligadas às imagens das curandeiras e rezadeiras.

“Moro num país tropical”: abençoado pelas bruxas, curandeiras e rezadeiras

Em território nacional, saberes e práticas dos povos originários que possuíam conhecimentos ancestrais sobre a fauna e flora local se fundiam de forma complexa no cotidiano com saberes africanos, principalmente aqueles elaborados e compartilhados pelas mulheres negras (DURAND, 2012). Trabalhos como os de Nereida Silva (2012) e Rocha (2016), destacam que a migração das bruxas europeias para o Brasil, também contribuíram para a formulação do saber popular que se desenvolve na Terra de Santa Cruz. “Presas entre o tênue âmbito da religião e magia: curandeiras, rezadeiras e as bruxas tiveram amplo papel na conformação da identidade cultural do povo brasileiro” (SILVA, 2012, p. 98).

A intensificação do processo de ocupação colonial em meados dos séculos XVII e XVIII facilitou ainda mais essa incorporação de saberes que circularam principalmente entre mulheres escravizadas, forras, pobres e mestiças que a fim de sobreviverem à hierarquia social criaram para si um universo próprio (CÂMARA; MINGO; CÂMARA, 2016; SILVA, 2012).

Esse amplo intercâmbio de saberes favorecido no bojo popular – onde cresceram rezadeiras curandeiras e bruxas –, em que as pessoas se valem de conhecimentos para tentar curar aqueles que as procuram, foi ao mesmo tempo, muito valorizado e temido. Os conhecimentos dessas figuras foram transformados em saberes marginais (VÁSQUEZ; MENDONÇA; NODA, 2014), que ao passo que

eram necessários e úteis, também estavam sujeitos a denúncias formuladas e/ou enviadas aos inquisidores presentes na colônia (ROCHA, 2016; FEDERICI, 2018).

Por intermédio da articulação entre os conhecimentos das mulheres negras escravizadas, das mulheres mestiças e das mulheres indígenas às figuras demoníacas cristãs, os inquisidores puderam difamar os deuses presentes nas religiosidades destes grupos, fazendo com que nas colônias emergissem rumores de que as entidades ou deuses a quem elas cultuavam, eram, na verdade, opositores ao Deus católico. Essas configurações apontam para as diferenças existentes entre a caça às bruxas realizada em solo europeu e em território nacional.

Isto porque, a bruxaria endereçada às mulheres brasileiras não residia na produção de malefícios a civis ou à sociedade de forma geral. As bruxas tropicais, apesar de seus saberes, apenas eram denominadas como feiticeiras por desprezarem e renunciarem a fé cristã, cultuando seus deuses que, por consequência, eram vistos como demoníacos (SILVA, 2012).

No emaranhando entre bruxas, curandeiras e rezadeiras, nota-se ainda que, no Brasil colonial, de acordo com Del Piore (2010), as mulheres que realizavam processos curativos eram consideradas bruxas. Ocorre que eram as parteiras, rezadeiras e curandeiras que, trabalhando no meio rural e em grandes instituições, aplicavam tratamentos antigos, populares, mágicos e tinham respeito e prestígio com as camadas populares; e por isso foram perseguidas pelas autoridades públicas e religiosas.

Instruídas por meio de uma epistemologia que compreende a necessária ligação entre mente e corpo, opondo-se ao pensamento ocidental cartesiano, para aquelas mulheres, a relação intrínseca entre corpo, espírito e sentimentos não era cabível de separação (CARVALHO, 2018). Nessa visão integral do ser humano as bruxas e curandeiras acreditam que a natureza, através de algumas plantas, é o elemento curativo para todos os males. O poder de cura das ervas era, portanto, muito estudado e as plantas serviam a propósitos diferentes.

Assim como sugere Federici (2018) esses conhecimentos eram adquiridos através de experiências compartilhadas ou por meio de tradições ancestrais. Eles garantiam às mulheres autonomia em relação às gravidezes indesejadas, à infertilidade, além da manutenção da saúde e tratamento de doenças tanto a nível pessoal, quanto comunitário.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88865

Estes saberes são, todavia, frutos da observação empírica da terra e do próprio corpo da mulher, construídos por meio de lógicas próprias, e variam de acordo com a comunidade e seu conjunto simbólico: crenças, territórios e organização social. A relação das mulheres com a natureza se perpetuava por meio da transmissão desses conhecimentos através de histórias, e ensinamentos de práticas, passados de geração a geração (FEDERICI, 2019).

O aroma do alecrim, por exemplo, atuava como antídoto contra os raios, seus galhos tinham o poder de resistir a feitiços. As ervas colhidas em dias específicos possuíam poderes para combater resfriados, gripes e feitiçarias. O ato de queimar folhas de figueira em uma casa onde havia uma criança pequena poderia secar o leite materno. Funcho, alecrim e sabugueiro, colhidos pela manhã, libertavam a casa da fraqueza. Da arruda colhida à meia-noite deve-se fazer um chá, tomado em caso de doença no corpo (DEL PIORE, 2010).

A observação sobre a variação presente na construção e o enredamento desses saberes torna-se importante à medida em que eles não apontam apenas para o processo de cura, mas anunciam as formas de doenças de que podem ser tratadas. Como no estudo de Santos (2007), onde nota-se a formulação de categorias diagnósticos pelas próprias rezadeiras, denominados como “doenças das rezadeiras”, dentre eles tem-se o chamado “*mau olhado*”, que refere-se a uma doença decorrente de uma admiração exagerada que alguém tem sobre os atributos do ser humano: “beleza, forma física e corporal, inteligência etc., ou em qualquer outro aspecto, seja físico ou espiritual, tanto em seres humanos como animais e que debilita o indivíduo, aos poucos, até levá-lo à morte, se a pessoa não procurar alguém que reze” (SANTOS, 2007, p. 81).

Outras enfermidades tais como a “e*spinhela caída*”, que seria uma doença em que a pessoa contrai por algum esforço físico excessivo: “geralmente, aquelas mulheres que têm filhos de colo se queixam desse mal, outras por ter realizado alguma tarefa doméstica que exigiu esforço além do normal” (SANTOS, 2007, p. 84), como também o “*cobreiro*”, resultante do contato com animais e insetos peçonhentos que deixam seus venenos sobre a pele de quem os tocou. São tidas como doenças que apenas os conhecimentos das rezadeiras são capazes de promover a sua cura a partir dos diagnósticos formulados por elas, contrapondo-se a hegemonia médica do saber.

É nesse horizonte de embates entre saberes que o conhecimento relacionado às plantas, em suas propriedades terapêuticas de cura e manutenção de saúde, afirma-se como um recurso autêntico do saber popular, tradicionalmente utilizado no seio familiar e socializado nas relações da vizinhança, principalmente mediado por mulheres (CEOLIN, 2011). Badke, Budó, Alvim e Zanetti (2012) afirmam que em muitas comunidades tradicionais os primeiros ensinamentos começam a ser instruídos ainda na infância.

Como se pode notar os atos relacionados à repressão por parte dos saberes hegemônicos à transmissão oral dessas práticas e conhecimentos apresentou-se, e ainda se apresenta, como um risco para a sobrevivência desses saberes. Assim como bem afirmou Federici (2018, p. 364): “Com a perseguição à curandeira popular, as mulheres foram expropriadas de um patrimônio de saber empírico, relativo a ervas e remédios curativos, que haviam acumulado e transmitido de geração a geração.”

No Brasil, assim como em outros territórios invadidos em Abya Yala, sorte de conhecimentos das bruxas aliados às heranças arquetípicas, fomentada pela inquisição, constituiu a bruxaria como prática comum a mulheres idosas enfadonhas, ou, em seu oposto, jovens lascivas e perigosas. Transformando a figuras das primeiras médicas do povo em demoníacas bruxas o objetivo residiu em expurgar possíveis adorações, e assegurar a autoridade das ciências modernas, e, em nosso caso, a moralidade ocidental cristã/colonizadora (RUSSEL; ALEXANDER, 2019; FEDERICI, 2017).

Esse processo não coadunou apenas em um embate de saberes, como também culminou em violências e mortes de curandeiras que, emaranhadas na história da formação do país, apontam para violações que ainda reverberam na atualidade, direcionadas, principalmente, às mulheres negras, pobres e indígenas.

As diferenciações do processo de “caça às bruxas” corrente no território brasileiro, ao se inscreverem através de perseguições fomentadas por inquisidores que demonizavam as práticas religiosas dos povos escravizados e colonizados no país, a fim afirmar a moral ocidental cristã em um território culturalmente plural, não cessou em seus avanços violentos com o passar dos séculos. Se no processo de colonização propagava-se majoritariamente o catolicismo em contraponto a quaisquer outros sistemas de crenças, a disputa pela moralidade e maior controle de

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88865

corpos, comportamentos e saberes tomou novos rumos.

Na emergência do início do século XX, com o desenvolvimento do sistema teológico e doutrinário do pentecostalismo[4], como sugerem Pena e Zientarski (2022), concatenou-se também a visão das igrejas evangélicas sobre as religiões afro-brasileiras, e outros saberes e sistemas de crenças que não se aproximem da moral religiosa. Assumindo novos contornos e expandindo a base de suas igrejas, as denominações evangélicas, especialmente aquelas com tendência neopentecostal, cresceram ao tempo que a Igreja católica perdeu espaço nas comunidades habitadas pela população mais empobrecida (PENA E ZIENTARSKI, 2022).

Deste modo, à medida em que as formações evangélicas ganharam força política, econômica e demográfica, já na segunda metade do século XX, as pautas ~~de~~ vinculadas à ordem moral foram canalizadas de forma mais contundente no Poder Legislativo, o que registra a entrada dos evangélicos na política institucional e na regulação dos comportamentos, dentre eles: sexuais e reprodutivo, formas de cuidado, relações institucionais como o casamento, entre outros (PENA, ZIENTARSKI, 2002; SILVA, 2007).

Com efeito, em um Congresso mais conservador e com a vocalização intensa de preferências, acaba por impor sua moral religiosa e cívica por meio da crença de que é preciso eliminar a presença e a ação do demônio no mundo, e tendo como característica classificar as outras denominações religiosas como pouco engajadas nessa batalha. Assim como afirma Silva (2007), a demonização de outras práticas espirituais que possam remexer ou desestruturar seus sistemas de crenças e controle, resultam em práticas de exclusão social de sujeitos adeptos a outras religiões, sobretudo aquelas de matriz afro-brasileira, além do emprego de violência contra os praticantes, seus rituais e espaços físicos de práticas, como os terreiros.

A intolerância religiosa como produto desse processo é motora para as práticas de violência. Contudo, ela é justificada por aqueles que a praticam, que a compreendem como resultado de uma batalha espiritual contra feiticeiros e bruxos, ligados a demônios através de laços espirituais inerentemente presentes em nas religiões citadas (SILVA, 2007). Em terras brasileiras, as bruxas, curandeiras e

[4] De acordo com Mariano (2014), o pentecostalismo surgiu da divisão no interior dos movimentos protestantes (sociologicamente classificadas como protestantismo histórico) ocorrida no final do século XIX.

rezadeiras, são vistas como ameaças não apenas aos saberes médicos científicos, mas antes à moral social e religiosa estabelecida. Trata-se, portanto, de uma batalha de saberes, e para alguns, um embate espiritual.[5]

O papel das curandeiras na saúde popular brasileira: práticas de resistências

Quando ouvimos falar de alguém que procura uma bruxa, curandeira ou rezadeira para cuidar de algum mal, seja ele físico, mental, espiritual ou sentimental automaticamente evoca-se a imagem de uma senhora segurando um galho de árvore e/ou fazendo algum movimento com os braços, ao passo que afirma algumas palavras que professam a cura. Todavia, pouca atenção costuma ser despendida sobre a biografia dessas mulheres, a origem dos rituais que ainda utilizam, bem como o processo de conquista de confiança da comunidade. Essas questões nos fazem pensar sobre esses rituais, que envolvem rezas, plantas e magias, fazem parte da memória das bruxas rezadeiras e curandeiras, que são parte central da medicina e da cultura popular brasileira.

Tais práticas se chocam com a racionalidade médica científica hegemônica, que se consolidou no ocidente, a partir do rompimento com o místico para se constituir como ciência. Trata-se de uma forma de produção de saber que possui estatuto de poder científico e que, portanto, define os conceitos de saúde, doença, cura, vida e morte, ignorando (e diminuindo), na maioria das vezes, os saberes tradicionais (LOYOLA, 1984).

Mesmo com a hegemonia epistemológica no saber biomédico, a cultura popular, aquela que pertence a tradição empírica de um povo, costumeiramente foge aos regimes oficiais, constitucionalizados, e reúne elementos e tradições normalmente associados à linguagem popular e oral[6] (POHLMANN, 2007; CARVALHO, 2010). Nessas ambições, os costumes tradicionais, principalmente através do enfoque da medicina popular e religiosa, são realizadas por rezadores,

[5] Como na reportagem do jornal Le Monde Brasil, onde informa-se que no dia 8 de agosto de 2021, novos ataques foram feitos por integrantes da milícia e lideranças evangélicas de uma comunidade indígena, que acusaram as rezadeiras de bruxaria e feitiçaria. Disponível em: https://diplomatique.org.br/intolerancia-religiosa-contra-rezadeiras-guarani-kaiowa/.

[6] Em sua pesquisa Santos (2007) afirma que embora na maioria das vezes o processo de transmissão dos saberes que seja via oral, ele também pode ocorrer de outras formas como a escrita, por exemplo.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88865

curandeiros, especialistas em ervas, parteiras, entre outros (LOYOLA, 1984), sendo que essas práticas populares se compõem àquelas noções culturais de brasilidades.

As práxis e conhecimentos tradicionais são, por vezes, definidos como formas de superstição, lendas ou folclore, sobretudo quando são colocados em análise o curandeirismo, a bruxaria e a benzedura. Esses saberes são historicamente colocados como menores, menos verdadeiros, sem base científica, mas mesmo diante da histórica tentativa de apagá-los e diminui-los eles continuam presentes no cotidiano e compõem o campo plural da medicina popular brasileira (POHLMANN, 2007). Essas resistências, como veremos, anunciam como nos países colonizados os conhecimentos de suas tribos e culturas são tão válidos quanto qualquer outro produzido em outros contextos, e em como esse modo de saber é denominado medicina tradicional (MT).

A MT é um campo amplamente estudado pela Antropologia Social e Sociologia da Saúde, e mesmo frente às diferenças conceituais, trata-se de um termo compreendido como um sistema médico, “por envolver técnicas de diagnóstico e interpretações etiológicas, como as determinantes das terapêuticas a serem aplicadas às questões que envolvem saúde física, mental e espiritual” (CAMARGO, 2010, p.7). As práticas tradicionais de saúde, portanto, existem e tem um grande espaço no cenário brasileiro (LIMA *et al*, 2012). Podemos observá-las vividamente nas medicinas tradicionais de comunidades quilombolas, assim como nos conhecimentos milenares dos povos originários que vivem nesse território e nas curandeiras, rezadeiras e bruxas.

Diante da pluralidade dos sistemas de crença envolvidos no processo histórico das práticas médicas populares, diferentes categoriais de profissionais, com suas designações próprias, vão se firmando nos diferentes contextos socioculturais, como seus protagonistas, tais como: curandeiros, benzedeiras, rezadores, raizeiros, pais e mães-de-santo, pajés, dentre outros, que em suas comunidades desempenham atividades de cura (CAMARGO, 2010; POHLMANN, 2007). O sistema médico popular no Brasil, ao delinear seu perfil nos diferentes contextos socioculturais, desenha, aqui e acolá, traços culturais fabricados a partir de herança das três principais matrizes influenciadoras: portuguesa, indígena e africana.

Em termos oficiais, no Brasil, são escassas as legislações que versam sobre

essa temática. Um dos raros documentos que legitimam e legalizam a medicina popular, como também reconhece práticas que diferem do modelo biomédico, encontram-se presentes no Artigo 198 da Constituição Federal do Brasil (BRASIL, 1988), e na Portaria MS N°. 971 de 03 de maio de 2006, criada pelo Ministério da Saúde, aprovando a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC) no Sistema Único de Saúde (SUS) (BRASIL, 2006). Esta portaria, destaca que as Práticas Integrativas e Complementares compreendem a multiplicidade de abordagens denominado pela OMS como: Medicina Tradicional (MT) e Medicina Complementar ou Alternativa (MCA), a Fitoterapia, a Crenoterapia e o Termalismo Social, práticas aplicadas por milênios, em algumas culturas orientais, mas também praticadas nas Américas, pelos Povos Originários.

Sobre esse aspecto Glass, Lima e Nascimento (2021) enfatizam que os dois maiores documentos apresentados pela OMS são as Estratégias de Medicinas Tradicionais para 2002-2005 e para 2014-2023. No primeiro documento de estratégias, a OMS faz a diferenciação de dois diferentes termos para se referir ao mesmo tópico: Medicina Tradicional e Medicina Complementar e Alternativa.

Ao fazer essa diferenciação, a OMS traça o que Santos (2019) denomina “linha abissal”, uma divisão invisível que separa os países colonizados dos colonizadores. De um lado dessa linha estão aqueles países que admitem a existência de uma ciência e medicina hegemônica. Deste modo, faz sentido que para esses países seja usado o nome de MAC que jamais supera a científica, mas pode de alguma forma complementá-la quando conveniente. E no outro lado da linha, aqueles que compreendem os saberes propagados por seus povos tradicionais como válidos quanto qualquer outro produzido.

O termo tradicional, neste caso remete às subjetividades colonizadoras, aos conhecimentos do passado, estáticos no tempo, enquanto a medicina científica é moderna, atual e se reinventa todos os dias. Segundo Santos (2019), essa dicotomia tradicional *versus* moderno é falsa, mas reforça a divisão abissal, na qual os países colonizadores podem reconhecer a existência de um conhecimento tradicional produzido no passado e apropriar-se dele, porém, considera-se que esse conhecimento produzido é científico e “universal” e desse modo, não substituível.

Glass Lima e Nascimento (2021), ainda evidenciam que as perspectivas trazidas através das ações documentais da OMS deixam evidentes o

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88865

posicionamento colonialista eurocêntrico: países subdesenvolvidos não são capazes de adotar medicina científica de forma satisfatória, portanto, a política economicamente viável é adotar as Práticas Integrativas Complementares. Além disso, também ficam escancaradas as práticas de controle e recomendação, solicitando relatórios dos países-membros, principalmente no que se refere às plantas medicinais, o que pode passar a ser incorporado pela indústria farmacêutica, essa sim, detentora do conhecimento científico. “Não há nenhuma defesa nesses documentos de uma visão epistemológica que coloque as Práticas Integrativas complementares em igualdade à medicina científica” (p. 9).

Neste cenário, há ainda, no Brasil o conflito com o Conselho Federal de Medicina (CFM) que por sua vez não discute a necessidade de um paradigma de cuidado integral, negligenciando diretrizes já pré-estabelecidas pelo SUS. Com efeito, o que se percebe é a adoção de uma postura inconsistente, defendendo a adoção de Práticas Integrativas Complementares (PIC) como a homeopatia, mas condenando outras. A controvérsia gerada pelas PIC apresenta questões políticas e epistêmicas importantes, já que são práticas oferecidas pelo SUS (GLASS; LIMA; NASCIMENTO, 2021).

Nessa mesma linha, a pesquisa de Simone Cavalcante (2006) aponta que esses entraves se encontram também relacionados a visão dos próprios médicos em relação às práticas de cuidado das curandeiras e rezadeiras. De acordo com a autora, o contato da medicina cientificista com outras concepções de cuidado acaba produzindo uma tentativa de imposição de um conhecimento ocidental, que se propõe como o único verdadeiro, e a melhor solução para todas as culturas. A autora ainda afirma que a medicina: “por se constituir num paradigma hegemônico, vai funcionar como uma “máquina de captura”, cooptando tudo o que está a sua volta, controlando e sistematizando outras práticas” (p. 12).

Contudo, a medicina popular é também uma prática de enfrentamento das doenças, através da experiência de seus praticantes. Trata-se de uma “prática de cura concreta que, ao realizar-se, mostra aos médicos, biólogos e enfermeiros (os profissionais da medicina erudita) que no campo da saúde não há um único modo de se fazer ciência (OLIVEIRA, 1985**,** p. 9). Portanto, a relação entre a doença e o seu enfrentamento emergem da sabedoria popular. A benzedura, por exemplo, nos leva a compreender que o ato de benzer refere-se, no campo social, “a uma prática

solidária que materializa a espiritualidade no ser, e ainda denota um elemento de aglutinação cultural e de fortalecimento de relações sociais" (p. 3).

No terreno de disputas entre práticas de cuidado em saúde, a benzedura possui assim um papel primordial nos processos de cura, uma vez que ela tem potencialidade para restabelecer a ordem do mundo simbólico do sujeito. O rito traz, portanto, uma integração a um contexto significativo e transforma o sentido do adoecimento em algo passível de modificação. Isto é, a benzedura fornece uma encenação através da qual se vincula uma linguagem que produz sentido (QUINTANA, 1999).

As noções que sustentam a importância das práticas de benzedura acopladas, e não anuladas, nos tratamentos médicos científicos, dizem respeito à afirmação de que se por um lado ao diagnosticar uma determinada doença, o médico faz uma distinção entre o corpo e o espírito; as rezadeiras, por sua vez, lidam de forma complementar e com a mesma seriedade de objetivos, mesmo sem estabelecer essa binaridade, característica do saber e da prática biomédica (SANTOS, 2007).

Nesse sentido, destacam-se alguns exercícios da medicina popular: como a venda e doação de fitoterápicos, casas de venda de artigos religiosos de produtos médicos de religiões de matriz africana, a medicina dos povos indígenas, os aconselhamentos e cura oferecidos em praças públicas e rezas inter-religiosas (OLIVEIRA *et al*, 2018).

Outro aspecto importante a ser considerado está em que as práticas de cura e cuidado em saúde popular empregam ainda diferentes sistemas de classificação de saúde, doenças e fenômenos orgânicos, resultando em estratégias de tratamento específicas, geralmente guiadas pela prevenção, diagnóstico e resposta, e inscritas sob a origem popular, seu tom de resistência e sua abordagem empírica (MIRANDA, 2017; NASCIMENTO, 2018; LIMA *et al*, 2012).

Em meio a essas percepções, os cuidados das curandeiras e rezadeiras são procurados por aquelas pessoas que estão insatisfeitas com a medicina moderna, ou que optam por combinar o conhecimento científico ao conhecimento popular em determinados casos de doenças (FEDERICI, 2019). Aliás, bastante comum, principalmente nas áreas rurais, a medicina popular é utilizada através da crença em sua funcionalidade.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88865

E ainda que seja tentador para pesquisadores apreender a medicina popular como algo estático, ela deve ser compreendida como um conjunto de saberes e costumes que são passados de geração a geração, sendo continuamente acrescida de novos elementos, adaptáveis às modificações do tempo e da História. Em território nacional, essa constatação torna-se mais acentuada, tendo em vista que a lógica colonial eurocêntrica segue ditando os regimes de verdade e modos de viver hegemônicos.

Vale ressaltar que apreender as diferentes formas com que as práticas de cuidado em saúde são utilizadas culmina em percebemos a importância que os agentes de cura possuem no campo popular. Podemos destacar, por exemplo, a percepção da popularidade e do papel das bruxas e curandeiras em território brasileiro, isto porque elas são encontradas facilmente tanto nas grandes cidades, como em cidades interioranas, assim como em zonas rurais e nas florestas (NASCIMENTO, 2018; LIMA *et al*, 2012).

Através dos cuidados ofertados, a bruxa, curandeira e rezadeiras consolidam sua identidade e continuam existindo e sendo procuradas, mesmo no atual contexto sócio-histórico, onde fármacos são propagados como a cura rápida para as patologias. Ademais, transcendendo questões religiosas que valorizam ou potencializam a crença do paciente nos saberes dessas figuras, a relação social que possuem com a comunidade e a natureza é fonte principal da afirmação de sua importância social.

Considerações finais

As bruxas estão vivas! Resistiram à tensão e ao conflito de classes no medievo, das fogueiras, as cinzas daquelas mulheres queimadas viajaram no tempo em forma de conhecimentos, saberes e práticas. As mulheres carregavam esse misticismo em seus corpos, mas esses foram acusados pelo simples fato de serem corpos femininos. De geração em geração, a linhagem de ser bruxa, do feminino, do encantamento e da sabedoria, ocupou os mais diversos espaços. Desse modo, fazendo a travessia pelos oceanos, chegando nas terras invadidas. Onde também encontraram novas bruxas, encantamentos, plantas e magias.

O dispositivo de caça às bruxas, no decorrer dos séculos e em sua

atualização, forneceu bases para a organização de hierarquias de gênero, raça e classe em diferentes territórios, como meio de subjugar o bojo de conhecimento elaborado e propagado por algumas mulheres, e outras minorias sociais que possuem crença divergente ao referencial científico hegemônico.

A inconformidade das bruxas, curandeiras e rezadeiras diante dos saberes hegemônicos validados como referenciais diante das necessidades da população, é costumeiramente atrelada à bruxaria que, por sua vez, foi historicamente relacionado ao diabólico. O antagonismo entre os saberes ancestrais propagados por rezadeiras e curandeiras, e os da medicina tradicional, se entremeiam às dualidades presente no ideário ocidental cristão, à medida em que protagonizam um embate moral entre saberes bons *versus* saberes maus/diabólicos/malignos.

Tais questões nos possibilitam observar como os conhecimentos considerados como sendo femininos ou ancestrais, ainda estão em meio embates neocoloniais – onde corpos não domesticados, estes que podem alterar, ainda que de maneira irrisória, as relações de poder, são expostos à violência, desvalorização ou apagamento, cuja resposta pode se manifestar na recorrente (e atual) caça às bruxas.

Por fim, tem-se que os trabalhos analisados por meio da revisão de literatura, expressa neste artigo, denotam que além do processo de folclorização dos saberes tradicionais e sua desvalorização como episteme, há uma violenta operação de apagamento desse modo de produção de conhecimento, além de uma constante tentativa de “conversão” dessas mulheres para religiões cristãs, principalmente evangélicas. Esses fenômenos evidenciam a atualidade do dispositivo de caça às bruxas no cotidiano.

Artigo recebido em 06 de fevereiro de 2023.
Aprovado para publicação em 12 de abril de 2023.

Referências

ALEXANDER, B.; RUSSEL, J. B. **História da bruxaria:** feiticeiras, hereges e pagãs. São Paulo: Goya, 2019.

BADKE, M. R. et al. Saberes e práticas populares de cuidado em saúde com o uso

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88865

de plantas medicinais. **Texto & Contexto-Enfermagem,** v. 21, [*S.l*], p. 363-370, 2012.

BELTRÁN, E. P. Ecofeminismo. *In*: SOLÓN, P. (org.). **Alternativas sistêmicas**: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização. São Paulo: Editora Elefante, 2016.

BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** 7. ed. Trad. S.P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985. Obras escolhidas. Vol. 1.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**: Brasília, DF: Presidência da República, [2016]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/ Constituiçao.htm. Acesso em: 01 fev. 2023.

BRASIL. Portaria MS N ° 971, de 03 de maio de 2006. Aprova Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC) no Sistema Único de Saúde (SUS). **Diário Oficial da União**; Brasília, 2006.

BRUSCHETTA, C. A. A. M. O universo das benzedeiras: uma análise ontológica e semiológica da prática ritual e das narrativas de benzedeiras de Rebouças – PR. *In*: V CONGRESSO DA ANPTECRE: RELIGIÃO, DIREITOS HUMANOS E LAICIDADE, 5., 2015, Curitiba. **Anais** [...]. Curitiba: PUCPR, 2015.

CÂMARA, Y. R.; MINGO, C. S.; CÂMARA, Y. M. R. Das bruxas medievais às benzedeiras atuais: a oralidade como manutenção da memória na arte de curar - uma pesquisa exploratória. **Boitatá**, Londrina, v. 11, n. 22, p. 231–236, 2016. DOI: https://doi.org/10.5433/boitata.2016v11.e31288.

CAMARGO, M. T. L. A garrafada na medicina popular: uma revisão historiográfica. **Dominguezia**, v. 27, n. 1, p. 41-49, 2011.

CARVALHO, D. Cuidar e prevenir. Os saberes familiares, tradicionais e medicinais acerca da saúde e da doença. *In:* Vº CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS: REFLEXIVIDADE E ACÇÃO ATELIER: SAÚDE, 5., 2018. **Actas dos ateliers** [...], 2018.

CAVALCANTE, S G. **Entre a Ciência e a Reza:** Estudo de caso sobre a incorporação das rezadeiras. 2006. Dissertação (Mestrado em Saúde da Família) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2006.

CEOLIN, T. et al. Plantas medicinais: transmissão do conhecimento nas famílias de agricultores de base ecológica no Sul do RS. **Revista da Escola de Enfermagem da USP**, v. 45, p. 47-54, 2011.

CRUZ, R., MACEDO, N. Saberes e estratégias de cuidado na medicina popular–uma revisão epidemiológica em medicina popular ou fitoterapia. **Revista Cathedral**, v. 2, n. 3, p. 157-169, 2020.

DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

DELUMEAU, J. **História do Medo no Ocidente**: 1300-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DIAS, B. V. K.; CABREIRA, R. H. U. A Imagem da Bruxa: da Antiguidade Histórica às Representações Fílmicas Contemporâneas. **Ilha do Desterro**, Florianópolis, v. 72, n. 1, p. 175-197, 2019. DOI: https://doi.org/10.5007/2175-8026.2019v72n1p175.

DURAND, G. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ESCOBAR. A. Sentipensar con la Tierra: Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las Epistemologías del Sur. **Revista de Antropologia Iberoamericana**, v. 11, n. 1, p. 11-32, 2015. DOI: https://doi.org/10.11156/aibr.110102.

FEDERICI, S. **Calibã e a bruxa**. Mulheres, corpo e acumulação primitiva. Rio de Janeiro: Editora Elefante, 2018. 460 p.

FEDERICI, S. **Mulheres e caça às bruxas**: da Idade média aos dias atuais. 1. ed. São Paulo, Boitempo, 2019.

FEITOSA, P.W.G.; *et al*. Experiências do observatório Caririense de práticas em saúde popular: estudos sobre parteiras e benzedeiras. **Revista Extensão**, v. 4, n. 2, p. 182-189, 15 out. 2020. Disponível em: https://revista.unitins.br/index.php/extensao/article/view/2490. Acesso em: 01 fev. 2023.

GLASS, L.; LIMA, N. W.; NASCIMENTO, M. M. Práticas integrativas e complementares no Sistema Único de Saúde do Brasil: disputas político-epistemológicas. **Saúde e Sociedade**, v. 30, p. e200260, 2021.

GONÇALVES, C. W. Abya Yala, a descoberta da América. **Bicentenários (outros), transições e resistências** (39-46). Buenos Aires: Uma Janela, 2011.

GUIMARÃES, C. S. Mulher: corpo incivilizado –A crítica feminista marxista de Silvia Federici a Michel Foucault. *In*: XVIII SEMANA ACADÊMICA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA PUCRS, 18., 2018. **Anais** [...], Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

HEBERLÊ, M. O. **Um estudo da concepção dos profissionais de saúde sobre as práticas integrativas e complementares em saúde**. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2013. Disponível em: http://repositorio.ufsm.br/handle/1/6236. Acesso em: 01 fev. 2023.

LIMA, A. G.; *et al*. (org). **Traços históricos do Cariri paraibano**. Joao Pessoa, 2012.

LINS, E. S.; MORAES, H. J. P. **Trilhas do imaginário**. João Pessoa: Ed. UFPB, 2020.

LOYOLA, Maria Andréa. **Médicos e Curandeiros: conflito social e saúde**. São

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88865

Paulo: DIFEL, 1984.

LUGONES, M. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p.73-101, jul.-dez. 2008. Disponível em: https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf. Acesso em: 01 fev. 2023.

LUGONES, M. Rumo ao feminismo decolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set/dez 2014. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577. Acesso em 01 fev. 2023.

LUGONES, M. Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. *In*: MONTES, P. (ed.). **Pensando los feminismos en Bolivia:** Série Foro 2. La Paz: Fondo Emancipaciones, 2012.

MARIANO, R. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MARINHO, Maiara. Intolerância religiosa contra rezadeiras Guarani Kaiowá. **Le Monde Dlplomatique Brasil** [online]. 23 de agosto de 2021. Disponível em: https://diplomatique.org.br/intolerancia-religiosa-contra-rezadeiras-guarani-kaiowa/. Acesso em: 10 abr. 2023.

MARTINS, A. M O. **O corpo feminino na Idade Média:** um lugar de tentações. Lisboa: Edições Universitárias Lusófanas, 2013.

MARTINS, H. Sabedoria antiga dos benzedores une plantas medicinais orações e fé. **Globo Rural**, Irati, 05 nov. 2017. Disponível em: https://g1.globo.com/economia/agronegocios/globo-rural/noticia/2017/11/sabedoria-antiga-dos-benzedores-une-plantas-medicinais-oracoes-e-fe.html. Acesso em: 01 fev. 2023.

METAFÍSICA da rede Debate: Cosmopolítica e Cosmofobia. [*S.l.: s.n*.], 2020. 1 vídeo (92 min). Publicado pelo canal PPGu UnB. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=lBlhkKzzHmo. Acesso em: 05 ago. 2020.

MIRANDA, C. A. C. **A arte de curar nos tempos da colônia**: limites e espaços da cura. 3. Ed. Recife: Ed.Universitária da UFPE, 2017

MÜLLER, C.; SANDERSON S. Caça às bruxas: um problema que persiste no século 21. Deutsche Welle, 2020. Disponível em: https://www.dw.com/pt-br/ca%C3%A7a-%C3%A0s-bruxas-um-problema-que-persiste-no-s%C3%A9culo-21/a-54520254. Acesso em: 01 fev. 2023.

NASCIMENTO, M. B. **Caça às bruxas, a história do presente**: uma abordagem sobre o controle do corpo feminino. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2018. Disponível em: https://www.ufjf.br/bach/files/2016/10/MONIQUE-BATISTA-DO-NASCIMENTO.pdf. Acesso em: 01 fev. 2023.

NDLOVU, M. Por que saberes indígenas no século XXI? Uma guinada decolonial.

Epistemologias do Sul, Foz do Iguaçu, v.1, n. 1, p. 127-144, 2017. Disponível em: https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/download/782/651. Acesso em: 01 fev. 2023.

OLIVEIRA, E. R. **O que é benzeção**. Brasiliense, 1985.

OLIVEIRA, M. C. X.; *et.al*. Cura e Reza, o Papel das Rezadeiras no Projeto Quatro Varas. *In*: CONGRESSO IBERO-AMERICANO EM INVESTIGAÇÃO QUALITATIVA, 7., 2018, Fortaleza. **Proceedings** [...], Fortaleza: CIAIQ, 2018. p. 737-742. Disponível em: https://proceedings.ciaiq.org/index.php/ciaiq2018/article/view/1843. Acesso em: 01 fev. 2023.

PENA, A. A. P.; ZIENTARSKI, Clarice. Cristianismo de libertação, teologia da prosperidade e as perspectivas da luta de classes no Brasil. **Revista Brasileira de Educação,** v. 27, 2022.

PINTO, B.C.M. Gênero e Etnicidade: histórias e memórias de parteiras e curandeiras no norte da Amazônia. **Gênero na Amazônia**, Belém, n. 2, p. 201-224, 2012. Disponível em: https://periodicos.ufpa.br/index.php/generoamazonia/article/view/13138/9090. Acesso em: 01 fev. 2023.

POHLMANN, G. G. A medicina popular na Ilha de Santa Catarina. **Revista Santa Catarina em História**, v. 1, n. 2, p. 52-61, 2007.

PRECIADO, P. B. **Texto Yonqui**. Madrid, España: Editora Espasa Calpe, 2008.

PRIORE, M. D. Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino. *In*: PRIORE, Mary Del. **História das Mulheres no Brasil.** São Paulo: 2ª. Ed. Contexto, 2010.

QUEIROZ, C. E. J. Uma investigação dos conceitos do imaginário e do simbólico no tocante ao processo de recepção literária. **A Palo Seco**, ano 8, n. 8, p. 26-38, 2016. Disponível em: https://seer.ufs.br/index.php/apaloseco/article/view/6316. Acesso em: 01 fev. 2023.

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. 117–142.

QUINTANA, A. M**. A ciência da benzedura: mau olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise.** Bauru, SP: EDUSC, 1999.

RIETVELD, P. J. J. **Histórias esquecidas do catolicismo caririzeiro**. 1. Ed. - Campina Grande-PB: Maxgraf- Grafia e Editora, 2014

ROCHA, C. As noivas de Satã: bruxaria, misoginia e demonização no Brasil colonial. **Cadernos de Estudos Sociais e Políticos**, Dossiê especial "Clássicas", v.6, n.11, p. 68-79, 2017. DOI: https://doi.org/10.12957/cesp.2017.32869.

ROCHA, C. **O sabá do sertão**. São Paulo: Paco Editorial, 2016.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88865

SANTOS, B. S. **O fim do império cognitivo.** Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. G.; NUNES, J. A. Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. 2005. *In*: SANTOS, B. S. (org.). **Semear outras soluções**: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 21-121.

SANTOS, F. V. **O ofício das rezadeiras:** um estudo antropológico sobre as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzeta/RN. 2007. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2007.

SILVA, E. T.; GOMES, E. S. L. Hermenêutica simbólica e filosofia do símbolo. **Reflexus**, ano 7, n. 9, p. 125-142, 2013. DOI: https://doi.org/10.20890/reflexus.v7i9.194.

SILVA, N. S. M. **As" mulheres malditas"**: crenças e práticas de feitiçaria no nordeste da América Portuguesa. 2012. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012. Disponível em: https://pt.scribd.com/document/375720861/Mulheres-malditas-pdf. Acesso em: 01 fev. 2023.

SILVA, V. G. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana,** v. 13, [*S.l.*], p. 207-236, 2007.

SIQUEIRA, S. **Omnia Ad majorem Dei Gloriam:** O Programa dos Jesuítas. Justitia Et Misericordia: O Programa da Inquisição. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

STARHAWK. **A dança Deusa.** 8. ed. Rio de Janeiro: Nova Era, 2010

TOSI, Lucía. Mulher e Ciência: a revolução científica, a caça às bruxas e a ciência moderna. **Cadernos Pagu**, [*S.l.*], n. 10, p. 369-367, 1998. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/4786705. Acesso em: 01 fev. 2023.

VÁSQUEZ, S. P. F.; MENDONÇA, M. S.; NODA, S. N. Etnobotânica de plantas medicinais em comunidades ribeirinhas do Município de Manacapuru, Amazonas, Brasil. **Acta Amazônica**, v. 44, n. 4, p. 457-472, 2014. DOI: https://doi.org/10.1590/1809-4392201400423.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

Sobre a autoria

[1]Doutorado em Sociologia Política (2021 – atual) pela Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, bolsista da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: rafaelaarenari@gmail.com.
[2]Doutorado em Antropologia Social (2020 – atual) pela Universidade Estadual de Campinas, com estágio doutoral no Instituto Universitário de Lisboa. E-mail:

clarindoadriely@gmail.com.
[3]Pós-Doutorado em Ciência Política (2012) pela Universidade Estadual de Campinas. Professor associado da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. E-mail: mauromcampos@uenf.br.

Algumas vozes anciãs da Aldeia Severino Tefé/AM: contação de histórias e identidade étnica

Revista mosaico

Poliana de Almeida Bruno[1]
https://orcid.org/0000-0003-2490-543X
Cristiane da Silveira[2]
https://orcid.org/0000-0003-4397-5329

Some elderly voices from the village Severino Tefé/ AM: storytelling and ethnic identity

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88838

Resumo

Este trabalho é voltado para a tradição da contação de histórias dos/as Apurinã da Aldeia Severino/Tefé, no estado do Amazonas, uma cultura dotada de experiências e ensinamentos por aqueles/as que a praticam, que leva ao aprendizado sobre outras visões de mundo. O tema proposto surgiu do desejo de visibilizar a cultura indígena Apurinã, suas memórias e identidade. A amostragem apresentada no decorrer do trabalho é reduzida a quatro narradores/as, os quais contam histórias e estavam presentes na aldeia, aceitando colaborar com este estudo. Munduruku (2016), Gonçalves (2009), dentre outros, embasam este trabalho. A contação de histórias praticada pelos/as anciãos/ãs do local liga eles/as à sua origem, que traz e perpetua aspectos de sua cultura local entre os membros da aldeia.

Palavras-chave: Contadores/as de histórias ancestrais; identidades, Apurinã/AM.

Abstract

This work is focused on the storytelling tradition of the Apurinã of the Severino/Tefé village, in the state of Amazonas, a culture endowed with experiences and teachings by those who practice it, which leads to learning about other worldviews. . The proposed theme arose from the desire to make visible the Apurinã indigenous culture, its memories and identity. The sampling presented during the work is reduced to four narrators, who tell stories and were present in the village, agreeing to collaborate with this study. Munduruku (2016), Gonçalves (2009), among others, support this work. The storytelling practiced by the local elders connects them to their origin, which brings and perpetuates aspects of their local culture among the members of the village.

Keywords: Storytellers ancestors; identities, Apurinã/AM.

Introdução

Este trabalho é voltado para a tradição cultural da contação de histórias dos/as indígenas Apurinã, da Aldeia Severino/Tefé, do estado do Amazonas (AM). Almejamos, então, contribuir para a valorização da cultura oral dos povos indígenas e no seu reconhecimento étnico como Apurinã da referida Aldeia. Na atualidade, os povos indígenas são considerados por muitos como pessoas sem cultura ou inferiores, e este é um caminho para enaltecer algumas vozes, que podem fazer com que outras sejam ouvidas e reconhecidas.

O tema proposto integra a pesquisa de Mestrado desenvolvida no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Nesse trajeto, elaboramos e aplicamos um projeto voltado para a contação de histórias, uma tradição cultural praticada pelos indígenas supracitados. A experiência nos instigou a conhecer e a divulgar mais a cultura indígena, envolvida em hábitos e costumes que muitas vezes estão presentes em nosso cotidiano, pois somos pessoas miscigenadas de diferentes modos e vivemos o processo de hibridação.

Assim, objetivamos: analisar a tradição cultural da contação de história oral na Aldeia Severino Tefé/AM; identificar os/as Apurinã que praticam a narração de histórias; navegar sobre as narrativas orais dos/as contadores/as; enaltecer a cultura indígena Apurinã.

Os/as Apurinã são homens e mulheres que vivem a tradição da contação de histórias, mas também a do futebol, da dança, das brincadeiras saudáveis e divertidas, a da roça (plantação), da pesca, a cultura da benzedura (reza). Os/as anciãos/ãs do local, com sua sabedoria, continuam repassando, através das práticas da contação de histórias, o seu olhar e a sua leitura de mundo sobre o espaço que os rodeia.

A Aldeia é de população pequena, um povo simples e acolhedor, onde as casas das famílias e vizinhos são próximas umas das outras e sempre têm o costume de partilhar entre eles/as, a caça, o peixe e a fartura de frutas e alimentos. No local, não há o funcionamento de energia direta por 24 horas, apenas a utilização de um motor com abastecimento de combustível que propicia eletricidade por algumas horas. Este motor é ligado às 18h00 e desligado às 21h00. Assim, as velas,

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88838

as lamparinas, as lanternas, durante a noite, são utilizadas a partir da falta do referido motor. Nos dias atuais, os/as Apurinã, após o trabalho e no final da tarde, se reúnem no espaço aberto da Aldeia para conversar. Nesse diálogo, surgem as histórias, que estão presentes nos momentos cotidianos.

O local onde os/as Apurinã passam a maioria de seu tempo, no trabalho da agricultura, em suas pescas, nos seus afazeres diários, é muito calmo. Normalmente saem de manhã e retornam no final da tarde para suas casas, e é nesse horário de fim de tarde ou à noite que podemos localizá-los em suas moradas. Eles/as possuem o costume de tomar banho e de realizar seus serviços como lavar louças e roupas na beira do lago. Há funcionamento de poço artesiano, mas este é utilizado somente como água potável para beber, devido não haver energia direta na aldeia para bombear e fazer o abastecimento de água nas casas.

Na Aldeia Severino existe a Escola Municipal Indígena São Paulo e, por isso, professores de diferentes áreas da cidade de Tefé passam a residir na Aldeia durante o ano letivo, para ministrar aulas aos estudantes Apurinã no referido local. Além disso, possuem um professor bilíngue, que ensina a Língua Portuguesa, mas também a Língua Indígena Ticuna. Nesse caso, a Língua Indígena que é ensinada não é a Língua Indígena Apurinã, devido à ausência de professor bilíngue que a conheça e seja fluente.

Assim, os/as Apurinã da Aldeia Severino não dominam a sua língua ancestral, mas falam um pouco em Língua Indígena Ticuna. No entanto, a língua falada de domínio diário é a língua do colonizador (o português). A presente língua ancestral era dominada por seus ascendentes Apurinã, que se tratavam e se comunicavam através dessa linguagem. No entanto, com o falecimento destes, os/as demais Apurinã, muitas vezes, influenciados pelo posicionamento preconceituoso da sociedade, foram aos poucos se envolvendo menos com essa prática diária.

A partir do contato, identificamos os/as colaboradores/as da pesquisa. Os/as contadores/as de histórias foram dois homens e duas mulheres Apurinã de 59 a 67 anos, que têm seus dados sob a garantia do sigilo e confidencialidade, de forma que aparecem com nomes fictícios, como: Raio de Sol, Brilho de Luz, Esperança e Iluminada. O anonimato dos/as narradores/as se justifica por respeito à opção

dos/as referidos/as de se manterem resguardados sob nomes fictícios[1]. Foram entrevistados apenas quatro anciãos/ãs, componentes da mesma família, que estavam presentes na Aldeia e aceitaram colaborar com a pesquisa. No local, estes (as) são considerados as vozes anciãs que contam histórias, juntamente com outros dois anciãos que no período desta pesquisa estavam ausentes por questões pessoais.

A abordagem da pesquisa é qualitativa, visto que houve intepretação sobre os dados da pesquisa de campo e sobre as discussões de autores que contemplaram o eixo temático. Ainda, foi utilizada a entrevista inerente ao método da história oral, que, baseado em Goldenberg (2014), nos permitiu a obtenção de informações via a espontânea oralidade dos/as narradores/as sobre o assunto da pesquisa, dando opiniões conforme seu entendimento e realidades. Para chegar ao campo de pesquisa utilizamos transporte aquático como barco, lancha ou canoa com um motor de rabeta, ou seja, as estradas até a referida aldeia foram as águas do Rio Amazonas.

Este trabalho foi resultado de uma pesquisa de campo, realizada em dezembro de 2022, permanecendo em torno de três semanas e meia entre o povo Apurinã. O estudo seguiu conforme a autorização concedida pelo tuxaua da Aldeia Severino, em que também tivemos, através da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), as aprovações necessárias para a entrada em suas terras indígenas.

As nossas primeiras conversas com os/as narradores/as mencionados sobre a proposta de pesquisa foram tranquilas, baseadas no tempo e disponibilidade de cada um/a, visto que nos receberam harmoniosamente bem. Os/as Apurinã são pessoas acolhedoras, que nos concederam a oportunidade de viver a experiência da vida enquanto aldeia. Abriram as portas de suas casas da mesma forma como fizeram com parte de suas vidas, nos fazendo sentir também como parentes Apurinã da Aldeia Severino. Assim como no trilhar teórico de Lévi-Strauss (1996), o chegar envolveu a experiência do sentir: foram sentimentos de alegria e gratidão por

[1] Ademais, essa organização ajudará na compreensão dos resultados e resguardará os dados dos entrevistados/as estando sob sigilo ético no campo das ciências humanas. Estas questões éticas envolvidas neste trabalho estão de acordo com a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP, visto que submetemos nosso trabalho ao Comitê de Ética em Pesquisa - CEP, gerando o certificado de apresentação para Apreciação Ética – CAAE sob o nº 55612221.0.0000.5016, junto a CONEP.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88838

estarmos naquele espaço e por eles/as terem aceitado colaborar nesta trajetória, em que conhecimentos se aliam.

O aporte teórico foi a base para o andamento do trabalho em campo, em que houve a observação participante. A pesquisa está embasada em autores como Daniel Munduruku (2016) e Ailton Krenak (2019), que trazem contribuições sobre a temática tradicional indígena com enfoque à prática de narrar histórias. José Reginaldo Santos Gonçalves (2009), que nas suas abordagens, apresenta as narrativas orais como patrimônios imateriais, por sua vez, ligadas aos saberes, aos sentimentos e expressões culturais, dentre outros autores que igualmente dialogam para essa conexão interdisciplinar de conhecimentos.

A prática cultural da contação de história oral na Aldeia Severino Tefé/AM

Na Aldeia Severino, ainda encontramos a prática da contação de histórias, uma cultura ancestral dotada de experiências e ensinamentos, praticada por vozes que relembram seus antepassados, trazendo deles os olhares para o presente. Por meio dessa tradição oral, exaltam o que ouviram, aprenderam e viveram, um costume que carrega valores e princípios étnicos. Desta forma, a cultura indígena é a matriz, que inclusive fundamenta o país multicultural em que vivemos.

Conforme Daniel Munduruku (2016), a prática das narrativas orais é constituída como um patrimônio, sendo este entendido, segundo José Reginaldo Santos Gonçalves (2009), como todo tipo de cultura considerado como parte inerente de um povo, que é reconhecido como uma identidade para um grupo social ou humanidade, e que representa toda uma história ou experiência vivida. O patrimônio apresenta também função educativa e histórica. É um título que se dá para um determinado bem ou expressão cultural, que tem relevância e que faz sentido para uma sociedade completa. Entre outros, existem os patrimônios culturais imateriais que estão inerentes às habilidades, às crenças, aos rituais, às festas culturais, ao modo de ser das pessoas que marcam a vivência coletiva e práticas da vida social.

Nesse caso, as histórias contadas pelos/as Apurinã são patrimônios culturais imateriais, pois, segundo Gonçalves (2009), estão relacionadas aos saberes, às práticas de ensinamentos transmitidos, aos conhecimentos enraizados no local de origem. São expressões culturais que os povos indígenas praticam em respeito à

sua ancestralidade, e que vão perpassando gerações, numa afirmação étnica de suas identidades.

A identidade, para Stuart Hall (2006), é algo formado ao longo do tempo, através de processos de socialização com as pessoas, as distintas culturas hibridadas, e o viver coletivo. Cada dia podemos construir e reconstruir o nosso “eu”, a nossa maneira de ser e de aprender, uma identificação inerente. Assim, o processo de afirmação identitária está ligado à origem ancestral dos povos, aos seus costumes, ao conjunto de características próprias que possuem, e conectado ao sentimento de pertencimento, valorização e reconhecimento.

Para Ailton Krenak (2019), a história oral remete a uma realidade, acontecimentos e conhecimentos, que neste caso são narrados por vozes anciãs a partir da sua forma de ver o mundo. Não há conhecimentos melhores ou piores, mas há histórias para serem narradas, que nascem da memória, que ensinam sobre a vida, sobre os modos de viver nos dizeres simples destes povos. Enquanto tecem suas malhadeiras, narram suas histórias numa habilidade que o tempo lhes conferiu em segredo, a partir do cotidiano.

As histórias contadas podem mostrar o universo indígena para todos, sendo os olhos de quem já viveu e vive esse tempo imaterial - passado, presente e com vistas ao futuro. As narrativas, segundo Márcia Wayna Kambeba (2021), estimulam a reflexão sobre a importância das raízes culturais como afirmativas de identidade e pertencimento ao seu lugar, mantêm viva a memória e as origens ancestrais, aproximam diferentes gerações, trazem a possibilidade de redescobrir o sentimento de identidade das aldeias que partilham os mesmos modos de vida, construindo a cultura local.

A cultura das histórias contadas é um costume ancestral carregado de resistência, uma matriz cultural que possibilita reconexão com outros seres da terra, do meio ambiente, da ancestralidade. Para Munduruku (2016), os povos indígenas ancestrais fazem suas narrativas a partir da interpretação do cotidiano, do porquê, como e em que momento surgiu. As histórias são ecos da terra e nascem dela, são pensamentos de uma natureza que é intrínseca a uma nação que não consegue pensar a vida sem a relação de dependência e de pertencimento com ela (KAMBEBA, 2021). Narrar é fazer viva uma história.

A tradição cultural das narrativas na Aldeia Severino é praticada

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88838

principalmente pelos/as anciãos/ãs, considerados os guardiões da memória do povo, do referido lugar onde vivem e sobre o que já viveram. São guardiões porque revivem suas lembranças, trazendo delas as experiências e o olhar de mundo que se consolida em aprendizado e escuta. Nos momentos de convívio, de partilha e troca de trabalhos, as suas narrativas se fazem presentes, como representado na Figura 1. Na casa de farinha (conhecida também como cozinha de forno), os/as Apurinã dividem o espaço entre a produção de farinha, de beijus, bolos de macaxeiras e contação de suas histórias.



Figura 1 – Casa de farinha utilizada em conjunto na Aldeia Severino – Tefé/AM.
Fonte: Foto do arquivo pessoal das autoras, 2022.

Os mutirões, também chamados de ‘ajuris’ (os trabalhos coletivos), acontecem rotineiramente na Aldeia Severino e as casas de farinhas são utilizadas por todos/as, estabelecendo momentos em que ocorrem as contações de histórias sobre contextos diversos.

Para Iluminada, exercitar a prática de narrar é também fazer do ambiente um clima de sorrisos, até mesmo para descontrair da tensão do trabalho árduo. Relata: “a gente quando reúne pra trabalhar a gente se ajuda e eu gosto muito quando tamo reunido, aí tem sempre um que faz a gente rir com as coisas que conta e quando a gente vai ver já terminamo o trabalho, pode ser besteira mas alegra a gente” (Iluminada, 2022, informação verbal)[2]. A prática cultural de narrativas é, segundo Munduruku (2016) e Gonçalves (2009), um patrimônio imaterial que tem relevância e

[2] Relato fornecido por Iluminada às autoras, em Aldeia Severino Tefé/AM, em dezembro de 2022.

sentido para um povo.

Conforme diz Esperança, essa prática de contação de histórias sempre existiu na Aldeia, visto que, em casa, as vozes anciãs de seus avós eram presentes. De acordo com ela, as histórias podem surgir em qualquer momento:

> Eu lembro das noites que a gente ficava acordado ouvindo meu avô contar as histórias dele. E até hoje nós tem esse costume, na boca da noite quando a gente tá junto a gente conta histórias. Quando a gente tá na roça arrancando mandioca, plantando no roçado, na cozinha de forno, em casa ou em outro lugar que tu ver aquele montinho [pessoas reunidas], pode ver que tem histórias. (Esperança, 2022, informação verbal)[3].

Baseado em Esperança e segundo Ailton Krenak (2019), cabe ressaltar que as histórias são narrativas que qualquer pessoa anciã pode contar e se trata de algo espontâneo, que ainda faz parte da cultura indígena. Na Aldeia, a contação de histórias é praticada de forma conjunta, quando se reúnem e se põem a conversar, como vimos nos depoimentos de Iluminada e Esperança. As pessoas acolhem e se harmonizam, sendo um hábito cultural aceito, uma vez que há respeito e atenção pelos mais velhos, as vozes latentes deste lugar.

Para Munduruku (2016), a arte indígena de narrar é uma forma artesanal de comunicação, assim como são as práticas de tecer as peneiras e os tipitis, de pintar as cuias e consertar as malhadeiras e tarrafas debaixo da mangueira ou de outra mãe-árvore. A seguir, temos na Figura 2 uma dessas formas artesanais de comunicação, a tecelagem.

À medida que Brilho de Luz vai tecendo seu paneiro, também realiza a arte da tecedura[4] de saberes, mostrando e dizendo como faz e como aprendeu, contando, além disso, um pouco de suas histórias.

> A gente só consegue as coisas lutando e com muita paciência. Pra você aprender fazer um paneiro você tem que ter paciência se não, não vai... Eu aprendi com meu pai, quando ele ia atrás de cipó no mato eu ia também, e eu gostava porque às vezes ele me levava carregado no paneiro quando queria chegar rápido ou pra me proteger de alguma cobra no caminho ou, sei lá, de outra coisa.

[3] Relato fornecido por Esperança às autoras, em Aldeia Severino Tefé/AM, em dezembro de 2022.
[4] A habilidade de tecedura, nesse caso, se refere ao modo de narrar, contando o que sabe e ouviu sob um entrelaçar de lembranças, com conexão ao passado fazendo a memória ancestral apurinã presente. O tecer estar em produzir com palavras ensinamentos e orientações, numa mistura de experiências de vidas que oriunda nesta tecelagem, ligação ou troca de saberes um com o outro.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88838

> Minha mãe com meu pai falava pra nós ter atenção quando for fazer as coisas, andar no mato com cuidado por causa também da curupira do mato que gosta de fazer misura pras pessoas e de levar criança desobediente, porque ela se transforma em tudo o que ela quiser, e falavam que ela gosta de pegar cunhantã desobediente também. E a gente tem que ter coragem porque se você tiver medo é pior, minha avó dizia que quem tem medo sofre mais. (Brilho de Luz, 2022, informação verbal)[5].



Figura 2 – Brilho de Luz tecendo paneiro na Aldeia Severino – Tefé/AM.
Fonte: Foto do arquivo pessoal das autoras, 2022.

Brilho de Luz produz com habilidade muitas artes de recursos naturais. Possui o dom de envolver as pessoas com sua voz paciente e experiente, convocando na contação de história, segundo Munduruku (2005), uma memória da sabedoria indígena que carrega em suas cosmovisões, além de repassar aos novos o que os velhos ensinaram. A narrativa sobre a curupira constitui um guia em prol da sustentabilidade ambiental e orientações para os jovens.

A tecelagem, conforme Brilho de Luz, é uma produção que envolve paciência, assim como outras atividades. Os/as narradores/as do referido local, mesmo em seus momentos de fala, não param de fazer o que estão realizando: narram varrendo, lavando louças, dando continuidade nos seus trabalhos, porque têm essa habilidade de tecedura. Entretanto ‘à boca da noite’ (início da noite), já com mais calma, sentam-se para estes momentos, também uma hora de descanso da rotina. Percebemos o apreço que eles/as têm por essa prática da tradição oral.

[5] Relato fornecido por Brilho de Luz às autoras, em Aldeia Severino Tefé/AM, em dezembro de 2022.

Ao analisarmos a prática da contação de história na Aldeia, observamos como cada um tem o seu modo de narrar, de como se comportam quando estão envolvidos em suas narrações. Iluminada e Esperança têm mansidão e calmaria em suas vozes, falam com tranquilidade, e olham nos olhos e fazem imitações sobre o que estão contando, reproduzindo no tom de suas vozes as sensações. Raio de Sol e Brilho de Luz também produzem performances, realizam gestos com o corpo, contagiando o espaço onde estão. Raio de Sol, com seu jeito empolgante, animado e engraçado, repassa essa energia. Brilho de Luz é mais calmo, mais tímido, mas alegre e acolhedor. Interagindo com ele, diz:

> A gente costumava ouvir muitas histórias do meu avô, ele com minha avó falava a história do boto, que encantava as pessoas e levava com ele pro fundo do rio. Minha avó falava pras minhas irmãs não andar sozinhas por aí porque era perigoso, na mais quando estavam naqueles dias [período menstrual]. Minha vó ensinou pra não tomar banho na beira do lago quando está assim e nem andar pra nem um canto de canoa porque faz mal, e menina moça tem que andar com alho no bolso pra espantar qualquer encanto, mal olhado que às vezes pega. Quando eu escutava as histórias do meu avô às vezes eu ficava pensando, ia dormir às vezes com medo porque fica na cabeça da gente, mas eu gostava. (Brilho de Luz, 2022, informação verbal)[6].

Em consonância com Munduruku (2005), fazer viva a memória do avô é relembrar o que também aprendeu mediante a leitura de sua imaginação com a realidade que vive. A narração sobre o boto pode servir como orientação de vida para as jovens, visto que é sempre considerado como um animal de encantos, no sentido simbólico de autocuidado com o corpo e a mente. Os/as Apurinã costumam aconselhar suas filhas sobre os perigos em torno da vida humana como, por exemplo, contra o abuso sexual. De certa forma, o boto que encanta as moças, engravida ou leva consigo para o fundo do rio, pode se configurar como o homem branco de característica colonial, mas ainda presente hoje, causando influências e ações negativas. Por isso, andar sozinha pelas beiradas dos rios ou até pelas florestas não é recomendado pelos mais velhos, um direcionamento por proteção.

As histórias do boto, do curupira ou outra narrativa promovem um sentimento de pertencimento ao lugar residente, orientam filhos e netos e são narrações que cada pessoa tem um modo distinto de contar e interpretar.

[6] Relato fornecido por Brilho de Luz às autoras, em Aldeia Severino Tefé/AM, em dezembro de 2022.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88838

Os/as indígenas Apurinã que praticam a contação de histórias orais

Raio de Sol é agricultor, pescador, artesão, uma pessoa ativa, que mora na Aldeia Severino há 66 anos. Segundo ele, nunca pensou em sair deste lugar, pois já se sente pertencido desde que nasceu. Assim, narra: “eu nasci aqui, me criei aqui e eu nunca quis sair daqui porque aqui tá a minha raiz, nós veve a nossa cultura, eu gosto daqui, [...] é aqui que eu me sinto bem.” (Raio de Sol, 2022, informação verbal)[7]. Raio de Sol eleva o seu lugar de origem, uma aldeia de poucas pessoas, mas onde se identifica.

A Aldeia teve início com a chegada dos ascendentes de Raio de Sol. Nas suas narrativas, sempre relembra essa conexão familiar que os unem até hoje. Conforme Aline Abreu e Eliane Potiguara (2014), as narrativas sobre as raízes de cada um, seus antepassados e as conexões familiares se cruzam para também afirmar identidades, e, neste lugar, constroem lares e sentimentos. Seus modos de vida e cultura foram ressignificados, adquirindo atribuições mediante o diálogo com outras pessoas e a dinamização das culturas, no processo de (re)construção de identidades, forma de pensar, ser e agir.

Raio de Sol é considerado o tuxaua da aldeia, um Apurinã de experiência, de conhecimentos, e, assim como seus parentes Apurinã: cada um possui seus valores, princípios e modos de ser. Segundo ele, o local onde mora só foi reconhecido como aldeia em 1991, visto que antes era chamada de Comunidade Rural Severino, apesar da identificação interna como Aldeia Severino do Grupo Tradicional Apurinã. Neste caso, sobre os desafios de reconhecimento e garantia de seus territórios, Bruce Albert (1991) complementa que o reconhecimento das terras destes povos originários é um direito histórico, enfatizando a valorização de seus costumes, tradições e cultura.

Brilho de Luz também é agricultor, pescador, sabe as artes dos artesanatos. Por ser irmão de Raio de Sol, possuem a mesma origem familiar. Ambos geraram suas famílias, que constituíram com o passar do tempo morando na Aldeia. Brilho de Luz e Raio de Sol partilham as orientações que receberam de seus pais e avós para seus primogênitos e conterrâneos.

[7] Relato fornecido por Raio de Sol às autoras, em Aldeia Severino Tefé/AM, em dezembro de 2022.

Assim como Raio de Sol, Brilho de Luz se tornou um contador de histórias ouvindo-as de seus pais e avós, sendo a prática que os conectam à cultura indígena, conforme nos conta:

> O papai de noite era acostumado contar histórias pra nós, a lamparina ficava acesa até nós ir dormir igual nós faz hoje. Meu pai falava pra nós nunca gritar atoa porque o grito da gente pode servir como aviso ou como sinal de chamamento, e se a gente ficar gritando atoa ele não pode saber da onde ele tá se a gente tá precisando de ajuda ou se alguma coisa tá acontecendo com a gente, é igual a mentira, se você é acostumado mentir, como é que você quer que a gente acredite em você se você mente. O que a gente sabe a gente tenta ensinar porque também é nossa cultura, dos nossos avós passa pros nossos pais e os nossos pais passou pra gente, por isso nós é uma ligação também, a nossa cultura é ligada a nós, pra aquilo que nós é. (Brilho de luz, 2022, informação verbal)[8].

Brilho de Luz relembra princípios étnicos que aprendeu ouvindo dos seus pais, que fazem parte de sua educação familiar. Aliás, recebiam orientações sobre fazer uso da comunicação em voz alta quando estivessem em ambientes distantes um do outro, eram orientados a não mentir, pois a palavra mal lançada pode distorcer toda uma realidade e acarretar a perda de credibilidade e confiança. Ressalta a conexão com os costumes que aprenderam e que são ligados, porque são raízes presentes de suas ancestralidades. Como Abreu e Potiguara (2014) ressaltam, as suas vozes anciãs se fazem vivas em suas memórias.

Na Aldeia, Brilho de Luz costuma sair ‘antes do dia clarear’ para colocar a sua malhadeira na água, seguindo para o caminho de sua roça, onde realiza plantações acompanhado pela esposa. No seu retorno para casa, costuma ficar sentado em frente ao espaço de sua residência conversando e realizando sua produção de artesanato, onde alguns de seus filhos, netos e a esposa também costumam estar. Nesse momento, jovens e crianças se encontram próximos praticando atividades.

Iluminada, a esposa de Raio de Sol, por sua vez nos relata:

> Meus pais me aconselharam que eu ainda era muito jovem pra casar, tinham preocupação comigo, mas não impediram que eu casasse com Raio de Sol. Com a permissão de meus pais eu fui morar com Raio de Sol, e aqui nós casamo, tivemo nossos filhos,

[8] Relato fornecido por Brilho de Luz às autoras, em Aldeia Severino Tefé/AM, em dezembro de 2022.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88838

> fizemo a nossa casa, formamo a nossa família. Nós era jovem mas com a orientação de nossos pais soubemo se virar. Os anos que eu vivi com meus pais também aprendi muita coisa. Meu pai era agricultor, de noite caçava, fachiava [pescava à noite], era muito trabalhador e nunca deixou faltar nada pra gente. E o meu pai também tinha costume de contar histórias pra gente. Minha mãe ajudava meu pai na roça, lavava roupa na beira do rio, e eu era a filha mais velha deles, eu cuidava dos meus outros irmãos. Nós tinha a nossa vivência, que também era boa. Mas hoje o nosso lugar aqui ainda é animado, de pessoas boas. (Iluminada, 2022, informação verbal)[9].

Navegando sobre sua memória, Iluminada recorda os momentos positivos de infância. Seu pai sempre foi batalhador e contador de histórias, e sua mãe o ajudava no que podia, seja na roça, em casa, nos trabalhos diários deles. Ao lembrar, afirma sua identidade como indígena Apurinã da Aldeia Severino.

Iluminada (Figura 3) é agricultora, artesã, pescadora, e tem o dom de lidar com os procedimentos para acompanhar a gravidez e o nascimento da criança (parteira). Neste último caso, as mulheres grávidas costumam ir até ela para ‘pegar a barriga’, processo de examinação da criança, massageando delicadamente a barriga da mãe gestante, e verificando a posição preparatória da criança para o parto. Além disso, ela costuma orientar sobre o que fazer ou não nesse período de gestação, para os cuidados tanto com o/a bebê quanto para com a mãe.



Figura 3 – Iluminada, na Aldeia Severino – Tefé/AM.
Fonte: Foto do arquivo pessoal das autoras, 2022.

Na Aldeia Severino, Iluminada escuta e conta histórias. A voz anciã é uma linguagem atuante em prol do bem-estar de todos, da cultura, da história, do lugar

[9] Relato fornecido por Iluminada às autoras, em Aldeia Severino Tefé/AM, em dezembro de 2022.

de pertencimento (KRENAK, 2019), e, por isso, os/as anciãos/ãs são considerados/as essas vozes, que encantam, alegram e ecoam a favor do povo.

Esperança é irmã de Raio de Sol e Brilho de Luz, cunhada de Iluminada. É também agricultora, pescadora, costureira, sabe lidar com a produção de artesanatos, e possui conhecimentos sobre a reza (benzedura). Cresceu, formou família e continua morando neste espaço de origem. Conforme Esperança:

> Nesse lugar foi onde nós cresceu e se criou. Minha mãe sempre foi muito trabalhadora com meu pai. Desde pequeno a gente andava por todo esse canto aqui, corria pra lá e pra cá nessa beirada, gostava de escutar o canto dos passarinhos e imitar eles, era legal, e quando a gente imitava ele cantar ele respondia, é como se ele tivesse conversando com a gente. De noite quando ia dormir sempre escutava a coruja cantar bem perto de casa, ela é bunita mas eu tinha medo, eu me arrupiava quando ela cantava, porque a mamãe falava se a gente não obedecesse, o corujão ia vim pegar e levar com ele pro olho do pau, mas a gente sempre obedeceu nossos pais com nossos avós. Hoje eu já tô velha, mas eu não me sinto velha não, ainda tenho força pra trabalhar, pra fazer as coisas, ainda lavo roupa, lavo vasilha, costuro, vou pra roça, gosto de pescar, cuido das minhas plantas, das galinhas, eu faço muita coisa ainda, porque eu gosto. Se eu ficar parada, se eu fou dormir durante o dia pra mim eu já vou morrer, me sinto mais bem fazendo as coisas. (Esperança, 2022, informação verbal)[10].

Com delicadeza, Esperança narra a simplicidade e o encanto de se viver no lugar onde nasceu. Ressalta suas pequenas aventuras de infância, em que corria pelos espaços da aldeia, valorizando o canto dos pássaros. Em sua ingenuidade, respeitava as palavras de sua mãe, obedecendo a seus conselhos. É uma anciã de vigor, que enfrenta as limitações da idade com bravura, uma pessoa animada e de autonomia.

A arte do contar: navegando sobre as narrativas dos/as contadores/as de histórias

As narrativas deste tópico correspondem às experiências nos espaços amazônicos da Aldeia Severino, atualizadas nas memórias dos/as anciãos/ãs contadores/as de histórias do referido local. São histórias ligadas às atividades de caça, pesca, coleta de castanha, experiências vividas e ouvidas, oriundas de suas

[10] Relato fornecido por Esperança às autoras, em Aldeia Severino Tefé/AM, em dezembro de 2022.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88838

histórias culturais.

Raio de Sol nos relata sobre os cuidados que se deve ter em meio à mata, visto que é necessário ter o olhar atento para cada detalhe ao seu redor. Assim como todos nós temos as nossas vozes próprias, a natureza também tem a sua:

> Teve uma vez, que um neto meu já adulto foi caçar com um amigo dele pra cá pra esse lado de dentro da aldeia, um pouco longe daqui. Daí eles se separaram, meu neto foi pra cá e o outro foi pra lá, que é uma coisa que a gente nunca deve fazer quando duas pessoas saem pra caçar. Aí, depois de muitas horas, parece que deu vontade do meu neto ajuntar tucumã debaixo do tucumazeiro, quando de longe o outro amigo dele avistou ele, mas o amigo dele disse que na vista dele não era ele, era um porco do mato, porque debaixo do tucumazeiro não falta bicho não, é cutia, é viado, porco do mato, tudo vão pra lá pra comer tucumã. Daí, o meu neto intertido lá ajuntando tucumã, o outro foi chegando mais pra perto pra atirar no porco do mato que tava vendo lá debaixo do tucumazeiro, mas que não era, era o meu neto. Ai ele atirou, quando ele atirou ele correu pra lá, e quando ele chegou ele viu que não era o porco do mato, era o meu neto. Ai o outro pegou ele nos braços tentou espertar ele, mas não conseguiu, porque como que vai escapar de um tiro desse. Daí, ele desesperado trouxe ele, e o homem ficou quase doido porque pra ele, na vista dele era um porco do mato que ele tava vendo, ele disse que ainda chegou mais perto pra ter certeza, mas a imagem do porco do mato era o que ele tava vendo. E nós na hora ficou é claro revoltados, os pais dele com os outros meus sobrinhos e netos querendo matar o homem que tinha atirado nele, e o homem se entregou, falou que quisesse matar ele podia matar porque até ele já queria morrer porque não acreditava no que ele tinha feito não, aquela imagem do porco do mato não saia da cabeça nele. Mas ninguém fez nada com ele não, porque nós aqui não mata ninguém não, mas na hora da raiva a gente fala besteira e pode fazer besteira também. O homem podia até ter se confundido, mas a mata às vezes é um mistério, porque se tu tá querendo matar algum filho meu, tu acha que eu vou deixar? porque todo pai é protetor, igual a mata, a mata também tem os meios de proteção dela, de proteger também os bichos, que pra nós as vezes é invisível, nem todo mundo enxerga não, mas que existe. (Raio de Sol, 2022, informação verbal)[11]

Raio de Sol expressa uma realidade sobre os perigos envolvendo o hábito de caçar, havendo, para isso, atenção e observação. A mata, para Raio de Sol, possui seus encantos, carregada de mistérios invisíveis que, na concepção indígena Apurinã existem, visto que é considerada protetora de seus fenômenos naturais. Contudo, em atividade de caça é recomendado não sair juntos ou não se separar nesse momento, pois, no ato de descuido ou até mesmo por falta de experiência, um

[11] Relato fornecido por Raio de Sol às autoras, em Aldeia Severino Tefé/AM, em dezembro de 2022.

pode ferir o outro mortalmente.

Experiências como essa levam para uma memória indígena sofrida, por se tratar de um acontecimento inerente ao seu ente familiar e conta como exemplo para os demais jovens da aldeia, para precavê-los e orientá-los. Se constitui em uma memória baseada nas maneiras de como fazer, agir e se comportar diante de situações que muitas vezes exigem preparo. Baseado em Márcia Nunes Maciel (2016), os modos e fazeres são ligados às maneiras de viver na Aldeia, fazem partes da construção de identidades e afirmação étnica.

Brilho de Luz enfatiza sobre as situações de precauções em ambiente de pesca, visto que os rios também têm ‘os seus antigos’, aqueles que vivem neles há muitos anos. Ressalta:

> Uma vez, eu tinha saído já de noite pra pescar com a mulher, quando de repente lá na beira do igapó, eu vi aquele dois olhos iluminados que pareciam aqueles holofotes de barco grande vindo em nossa direção. Daí eu já sabia que boa coisa não era e só podia ser cobra e daquela maceta porque era grande. Aí eu tava com a lanterna focando e quando aqueles olhos grandes vinha vindo eu apaguei a lanterna, porque com certeza a luz da lanterna tava chamando atenção dela por isso ela tava vindo em nossa direção, e se eu não tivesse apagado quem sabe ela tinha alagado a nossa canoa e pego nós, porque a luz é chamativa pra qualquer animal. Quando eu apaguei, aqueles olhos foram sumindo pro fundo, a onda foi baixando, mas o banzeiro dela ainda bateu na nossa canoa. E a gente querendo ou não fica espantado, mesmo tendo experiência, mas nós fica assim pensando o que poderia ter acontecido. Ainda bem que a mulher foi comigo, porque a minha avó uma vez falou que cobra grande consegue encantar uma pessoa se ela estiver sozinha, mas se for duas pessoas ela não consegue encantar tanto, porque aí são quatro olhos contra dois olhos. A gente costuma dizer que os rios tem os seus antigos, e tem mesmo. Meu avó era pescador, meu pai era pescador, e faziam muita outras coisa, que passava pra gente. E uma vez meu pai falou quando eu proguntei como era pescar, ai ele falou que pescar é emoção mas tem seus perigos, e é verdade. (Brilho de Luz, 2022, informação verbal)[12]

A pescaria é uma atividade tradicional entre os/as Apurinã. Brilho de Luz, a partir de sua própria vivência de autossustentação, dialoga com outras pessoas da Aldeia como forma de transmitir o que passou, baseado nos seus alertas e conselhos sobre esta atividade de pescaria. Como pescador, adquiriu as experiências com o pai, o avô e demais pessoas, um costume de sobrevivência que

[12] Relato fornecido por Brilho de Luz às autoras, em Aldeia Severino Tefé/AM, em dezembro de 2022.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88838

aos poucos foi desenvolvendo a sua própria forma de pescar e agir diante de desafios.

Iluminada nos conta a sua experiência com a coleta de castanha, uma atividade de consumo produtivo presente nos costumes, e que da boa observação da castanheira:

> Quando eu era mais nova com Raio de Sol, nós tinha ido ajuntar castanha lá pra dentro, mais os pais dele falaram pra nós ter cuidado, pra gente olhar pro chão que a gente pisa porque na raiz da castanheira costuma dá muita cobra, elas gostam de ficar lá no cantinho e é perigoso, e também ficar atento pra cima pra quando o ouriço de repente cair, e a gente não pode ficar muito tempo debaixo de uma castanheira, tem que ser rápido pra procurar castanha porque é perigoso sofrer acidente com o ouriço. E quando a gente foi, nós lá já debaixo da castanheira, a gente procurando castanha, eu ficava pensando, com medo também, porque eu lembrei de uma história da mulher que foi ajuntar castanha. A mãe do Raio de Sol falou que uma parente dela tinha ido ver a roça dela e de repente deu vontade dela ajuntar castanha, aí ela ouviu tipo uns assobios, e ela curiosa pra ver da onde tava vindo esses assobios, ela ia entrando mais pra dentro da castanheira chegando quase perto da raiz da castanheira. Ai, quando os assobios pararam um pouco, ela parou de andar e deu vontade dela sentar pra descansar, ai ela sentou assim em cima de um galho de árvore bem grosso, que pra ela era um pedaço de árvore arriada alí, na vista dela era. Aí ela com o terçado na mão deu vontade dela rapar aquele galho de árvore, no que ela ia rapando aquelas escamas foram caindo, quando ela viu, ela se levantou e no que ela foi olhar direito, ela tava sentada era no rabo de uma monstra da cobra, era tão grande que já nem se movia direito. E ela foi olhando da onde ela tava pra ver aonde que tava a cabeça da cobra, e quando ela enxergou, a cobra já tava era só de boca aberta atraindo ela já pra ela entrar dentro da boca dela. E ela no que viu aquilo, saiu correndo pra fora da castanheira e foi embora. E descobriu que os assobios que ela tava escutando era a cobra atraindo ela. (Iluminada, 2022, informação verbal)[13].

Iluminada, interliga sua vivência prática da coleta de castanha com a narrativa ouvida, tecendo rede de reflexão para quem a escuta, baseado no autocuidado. O hábito de coletar castanhas é um processo de aprendizado que os/as Apurinã vão adquirindo uns com os outros, assim como para as demais atividades extrativistas e de produções artesanais. Quando menciona a presença de cobra da raiz da castanheira, significa que a coleta requer prática, pois é arriscada. Por isso, sempre há alguém experiente que conduz.

[13] Relato fornecido por Iluminada às autoras, em Aldeia Severino Tefé/AM, em dezembro de 2022.

Munduruku (2005) ressalta que os indígenas, na sua maneira e perspectiva de mundo, educam e partilham saberes, o que se reflete em Esperança, na arte do contar, com preocupação com a educação das pessoas da Aldeia:

> E aqui na aldeia nós aconselha também os nossos jovens, pros nossos filhos a gente conta o que viveu. As vezes em casa, quando a gente ver que o cunhantã é desobediente a gente conta uma história que a gente sabe ou que nós escutou pra ver se ele se aquieta e muda de comportamento, porque pra rebeldia não precisa ensinar não, ele aprende sozinho por ai. Uma vez, uma senhora que veio de outra aldeia falou pra gente que uns curumins estavam tomando banho na beira do rio pulando lá de cima da árvore, eles desciam e subiam, desciam e subiam pulando da árvore na água, e a mãe deles já tinham falado pra eles não fazerem isso que é perigoso, ninguém sabe o que tem debaixo desse rio não. Daí, quando todos subiram na árvore, o primeiro que pulou não boiou mais, e os que ainda estavam em cima e iam pular só viram aquela onda e rebojo onde o menino tinha pulado, eles só conseguiram ver que era um peixe enorme. Daí eles foram embora pras suas casas desesperados e contaram o que tinha acontecido, o pai e a mãe ficaram sem chão, desesperados chorando sem saber o que fazer. Todo mundo se moveu pra percurar [procurar] o animal que tinha pego a criança, e com muita pescaria de malhadeira pegaram um pacamõ enorme [peixe pacamã], e suspeitaram que ele era o animal que tinha pego o menino porque a barriga dele estava enorme. E quando abriram a barriga dele encontraram o corpo da criança, era o curumim que tinha pulado lá de cima da árvore na água na beira do rio. (Esperança, 2022, informação verbal)[14].

Para Esperança, as histórias contadas podem ter a capacidade de envolver e mudar as pessoas em suas atuações, por exemplo, os jovens e crianças nos seus comportamentos de ‘rebeldia’. Observamos que ela faz essa recomendação, como base em sua aprendizagem desde infância e sobre o que ouviu, quando ainda não conhecia todos os perigos encontrados na natureza e era alertado pelas pessoas.

As histórias possibilitam o eco das vozes indígenas, fazem com que repercutam pelo mundo, assim como o vento e o canto dos pássaros. As narrativas têm asas e, quando são contadas, saem por aí voando na imaginação de quem as escuta. Elas, conforme Kambeba (2021), expressam o ser viver, o estado de contemplação da natureza, do mundo e de tudo que se move nele, num raiar de atenção, observação, meditação e aprendizagem. A prática das narrativas indígenas são filosofias de vidas que nos fazem refletir e questionar, envolvendo a conduta

[14] Relato fornecido por Esperança às autoras, em Aldeia Severino Tefé/AM, em dezembro de 2022.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88838

humana. Nesse sentido, Esperança aborda:

> Nós fomo ensinados pra não ser egoísta com nossos irmãos, e não fazer com as pessoas o que nós não quer que façam com a gente. É igual a história da onça com a garça. Uma vez a onça convidou a garça pra tomar um mingau na casa dela, e quando a garça chegou na casa da onça, ela serviu o mingau na pedra, mas como a garça tem um bicão, ela não conseguiu tomar o mingau, nem se quer conseguiu provar, porque a onça tem a língua dela e consegue lamber, a garça não. E no final, a onça proguntou da garça se ela tinha gostado do mingau e a garça respondeu que sim, que tava muito gostoso. Daí depois que terminou, a garça convidou a onça pra também tomar mingau na casa dela no outro dia, e a onça foi. Quando a onça chegou lá, a garça serviu o mingau dentro da cuia, que era como um bule que só passava o bico da garça. E a onça não conseguiu tomar o mingau porque a língua dela não chegava até no final da cuia pra tomar o mingau. E depois, a garça também proguntou se a onça tinha gostado do mingau: minha comadre onça, você gostou do mingau? E a onça chateada disse que não, que era pra ela ter servido em outro vaso que ela pudesse lamber. Aí a garça lembrou ela do que ela também tinha feito com ela, que a onça não pensou na garça, só nela. É história, mas é assim que as vezes a gente machuca as pessoas e nem percebe, ou se percebe, não reconhece que errou. Quem sabe a onça podia mesmo não ter se dado conta que a garça não conseguia tomar o mingau na pedra porque a pedra era o instrumento de costume dela, mas na casa da garça ela se tocou quando também não conseguiu tomar o mingau servido na cuia da garça. (Esperança, 2022, informação verbal)[15].

Para Krenak (2015), a memória é um fio que nos liga aos antepassados: somos sempre levados a recordar. Esperança, em sua contação sobre a história da onça com a garça, nos lembra valores, como o momento da partilha entre pessoas, hábito visto na Aldeia, onde se troca não somente saberes, experiências, mas também materiais físicos e alimentos. Ademais, a presente narrativa pode ser compreendida como uma mensagem, ao saber ser e se comportar com as pessoas numa perspectiva de alteridade humana. Uma história que pode refletir a desigualdade social, em que há os marginalizados que, invisibilizados pela visão superior, acabam sendo excluídos. A moral da narrativa de Esperança convida que nos coloquemos no lugar do outro.

A contação de histórias: enaltecendo a cultura indígena Apurinã

[15] Relato fornecido por Esperança à pesquisadora, em Aldeia Severino Tefé/AM, em dezembro de 2022.

As vozes anciãs da Aldeia Severino enaltecem a realidade vivida em ambiente de aldeia: um povo que valoriza a coletividade e vive suas culturas diferenciadas. A contação de histórias guiadas por essas vozes transpassa a imagem de cada narrador/a, pois se fala de um conjunto de relações culturais com o mundo. São pessoas conectadas com o que lhes faz sentido, em poesias que ecoam do seu modo de ser e das suas histórias, e que valorizam e reconhecem a cultura ancestral.

Raio de Sol aborda sobre seus sentimentos afirmativos sobre o local que vive, enfatizando o hábito de contar histórias como um diálogo presente e que não pode faltar para essa interação entre pessoas.

> A contação de histórias sempre foi a minha arte, é igual quando tu pinta alguma coisa, eu de vez enquanto pinto também, eu gosto de pintar as cuias, os remos, as canoas, as coisas que a gente quer pintar. E quando eu conto é como se eu tivesse pintando também, fazendo a minha pintura com as palavras, eu não sei escrever muito bem não porque não estudei muito na vida, mas eu sei pintar palavras, é a minha voz que dá vida pra essa arte. Então, contar é demais bom, até a gente veve de novo. E quando a gente conta alguma coisa a nossa voz anda por ai também, é demais bom mesmo, não deixa também o nosso lugar morrer, floresce a nossa cultura. Eu tenho orgulho da minha origem, de ser o que a gente é. (Raio de Sol, 2022, informação verbal)[16].

A contação de histórias, para Raio de Sol, “sempre foi a minha arte” e, por isso, ele é um artista nas palavras, somando as suas outras habilidades únicas e admiráveis. Ressalta a sua voz como uma das que fazem reviver a memória, individual ou coletiva, do povo.

Raio de Sol se autovaloriza e se reconhece como um ser indígena que possui as suas raízes e reminiscências culturais, e, com seu jeito, faz a magia acontecer. Para João de Jesus Paes Loureiro (2015, p. 19) “a arte tem sido uma forma de encantamento, mas também de conhecimento”, e Raio de Sol é um artista de conhecimentos, de histórias, de culturas, que contagia outras pessoas.

Brilho de Luz, por sua vez, também considerado como a voz que ecoa encantos, experiências e saberes, por enfatizar e enaltecer o seu lugar e culturas originárias para quem o escuta, ressalta seus sentimentos:

[16] Relato fornecido por Raio de Sol às autoras, em Aldeia Severino Tefé/AM, em dezembro de 2022.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88838

> Aqui nós somos um povo Apurinã, e como povo a gente tenta ser unido, porque é preciso se unir pelo lugar da gente, pela cultura da gente, por aquilo que a gente é. Nós temos as nossas andanças também, a gente se reuni com outros povo em outras aldeias, a gente realiza reunião, a gente senta, a gente conversa. Viver o coletivo também pra trocar conhecimentos, as nossas vivências do nosso lugar, conhecer outros parentes, outras línguas, é muito bom. E isso a gente também vai aprendendo desde criança, faz parte da cultura, vai conhecendo as coisas. Quando nós era criança papai fazia aquelas canoinhas e reminhos [remos] pra gente brincar, de tudo ele inventava de coisas de madeira pra gente, e era muito legal, a gente já tinha relação com a nossa cultura. (Brilho de Luz, 2022, informação verbal)[17].

Brilho de Luz ressalta a conexão com o local residente e aborda a necessidade da união para a vida enquanto aldeia. O povo unido ecoa suas vozes, juntamente com povos de outras culturas e aldeias, para dialogar sob uma interligação interdisciplinar de saberes, direcionando e discutindo demandas em favor próprio e dos demais parentes originários.

Com seus aprendizados desde criança, relembra as artes de seu pai, algo que lhe conecta às suas lembranças familiares de uma forma positiva, vivenciando as boas emoções de ternura e uma educação que carrega consigo, e que a transmite pelo seu jeito de ser. No trilhar com Hall (2006), Brilho de Luz constituiu sua própria identidade, isto é, formou seu ‘eu’, sua concepção de mundo, jeito de ser com distintas habilidades, a partir da vivência coletiva na Aldeia.

Iluminada, aborda a sua ligação com o lugar de origem sob sentimento de valorização e reconhecimento deste, visto que ela também formou suas próprias raízes identitárias nesse espaço:

> Por aqui eu fui crescendo, e com o tempo com os erros e acertos da gente a gente vai formando a nossa mente, o nosso jeito de pensar, porque as vezes quando a gente é nova demais as vezes a gente tem uns pensamentos meio doidos, faz coisas doidas, sei lá, coisas que faz parte dessa fase da gente porque é uma fase de descobrimento. Mas a vida dá a experiência que a gente precisa, a gente veve a experiência no dia a dia, fazendo as coisas, escutando as coisas, observando as coisas, prestando atenção nos mais velhos da gente. Tem uma netinha minha que tá sempre perto de mim quando eu tô tecendo alguma coisa, e isso é bom porque eu vejo que ela tá querendo aprender também, daí eu vou falando pra ela como é, eu fazendo e ela tentando fazer também. Eu lembrei da minha infância porque eu era assim também com a minha mãe. Nós quando

[17] Relato fornecido por Brilho de Luz às autoras, em Aldeia Severino Tefé/AM, em dezembro de 2022.

> tá contando uma história nós tá trabalhando também porque a gente contando parece que movimenta a gente também. Já é cultura da gente também, que eu me lembre sempre foi assim. No roçado plantando tem esse movimento também. Eu me sinto bem quando eu tô na roça, parece que a gente ganha mais energia ainda, a terra dá energia pra gente. Eu gosto muito daqui, já sou daqui há muito tempo. A minha raiz foi plantada aqui com meus filhos e netos, com as outras pessoas que mora aqui. E o sentimento da gente é sempre bom pelo lugar que a gente veve. (Iluminada, 2022, informação verbal)[18].

Para Iluminada, a contação de histórias é uma prática que influencia no agir das pessoas da presente aldeia, inclusive nos modos de aprendizados. Iluminada, assim como os/as demais anciãos/ãs da aldeia, repassam suas práticas de teceduras artesanais e outros conhecimentos para as crianças e pessoas, desenvolvendo suas artes e aptidões para afazeres.

Esperança expressa que, por meio da narração de histórias, se constrói saberes, promove-se oportunidade para vozes serem ouvidas, pois uma história contada pode ser recontada por outra pessoa, valorizando os aspectos culturais e de quem a narrou:

> A contação de histórias é uma porta que abre pra fazer novos saberes acontecer, outros saberes com o nosso vão surgir, vão se ligar pra quem sabe fazer outra pessoa contar a história da gente ou querer saber mais. Outras pessoas pode também contar as histórias dela também, porque a mamãe já dizia: que a vida da gente já é uma narrativa minha filha, e é mesmo. Uma vez papai falou que quem conta histórias, faz história. Porque ele com a história dele vai ser lembrado e cada um tem a sua história pra contar. E a história pra gente é aprender com ela. Tem muita coisa que a gente passa que vira histórias, daí vai indo a cultura. Papai uma vez falou que perto da cozinha de forno dele que ficava lá pro rumo da roça, tinha muita curupira que tentava mexer com ele, mas ele já estava acostumado, porque ele enfrentava os medos dele, porque ele sempre disse que nós temo que ter coragem e enfrentar os nossos medos, porque quem faz o medo é a gente mesmo. Se a gente tiver medo de alguma coisa o nosso medo vai consumir nós e a gente não avança, por isso o medo só existe se nós fazer ele existir. É igual quando tu vai apanhar açaí, se tu tiver medo de altura, as tuas pernas vão tremer e tu pode cair de lá de cima ou de repente travar, ai nem sobe e nem desce, a coisa fica feia. E eu sempre busquei enfrentar os meus medos, porque eu também me sentia protegida pelos nossos pais, mas eles dava a orientação pra gente seguir, uma cultura que faz parte de outras pessoas porque outras pessoas também ensina e tenta colocar os seus filhos pra um rumo bom. Mas é assim, a gente

[18] Relato fornecido por Iluminada às autoras, em Aldeia Severino Tefé/AM, em dezembro de 2022.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88838

> cresce ouvindo o que os nossos pais fala pra gente, o que eles contam pra gente, e que hoje a gente conta, contando o que a gente lembra porque é uma coisa boa. (Esperança, 2022, informação verbal)[19].

A contação de histórias é uma tradição que traz benefícios não só para quem conta e escuta, mas para todo um grupo cultural envolvido, abrindo portas para partilha e conexão de visões de mundos e saberes. Conforme Núbia Litaiff Moiz Schwamborn e Thaila Bastos da Fonseca (2020, p. 60) afirmam, as narrativas ecoadas através da prática da contação de histórias "só reforçam a identidade cultural" das pessoas que, convivendo, passam a valorizar a herança deixada pelos ancestrais. As histórias contadas e costumes configuram-se, muitas vezes, como uma proposta educativa para relembrar o passado e contribuir para uma construção identitária.

Considerações Finais

Por meio desta pesquisa, pudemos participar e conviver com os/as Apurinã da Aldeia Severino, um povo das vozes anciãs aqui apresentadas. Trouxemos um pouco do que são, do que pensam, do que viram, do que ouviram, observaram e do que viveram, sendo culturas que nos envolvem. Vozes Apurinã, que buscam o bem do outro, que motivam, ensinam e fazem refletir mediante a interpretação que cada pessoa faz delas, ao ler ou escutar.

Com os seus conhecimentos e experiências próprias, os/as narradores/as realizam o que gostam e lhes fazem bem, a arte de narrar. Suas narrativas são sobre situações vividas ou escutadas, constituindo uma tradição que traz aspectos de sua cultura local. Os/as anciãos/ãs, ao contar suas narrativas, partilham e constroem saberes, que legitimam e que dialogam para a estrutura das identidades e afirmação étnica dos/as Apurinã, lhes ajudam a ser o que são hoje: Apurinã diferenciados que possuem distintas habilidades para realizar suas atividades diárias e que, com seus modos e maneiras próprias, executam na prática os seus aprendizados.

Esta experiência de campo na Aldeia Severino foi uma abertura para novos

[19] Relato fornecido por Esperança às autoras, em Aldeia Severino Tefé/AM, em dezembro de 2022.

conhecimentos, vivências e visões de mundo, a partir do contato com um povo que carrega seus marcos históricos nas suas vozes anciãs, que são como uma ponte para outros enunciados serem ouvidos e enaltecidos dentro da perspectiva cultural e étnica.

Artigo recebido em 03 de fevereiro de 2023.
Aprovado para publicação em 10 de abril de 2023.

Referências

ABREL, Aline; POTIGUARA, Eliane. **O pássaro Encantado**. São Paulo: Jujuba, 2014.

ALBERT, Bruce. Terras indígenas, política ambiental e geopolítica militar no desenvolvimento da Amazônia: a propósito do caso Yanomami. **Mus. Para. Emílio Goeldi: Coleção Eduardo Galvão**, [S.l.], p. 37-58, 1991.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

“BRILHO DE LUZ”. [Entrevista cedida a] Poliana de Almeida Bruno e Cristiane da Silveira. Aldeia Severino Tefé/ AM, dez. 2022. Entrevista concedida para fins de pesquisa.

“ESPERANÇA”. [Entrevista cedida a] Poliana de Almeida Bruno e Cristiane da Silveira. Aldeia Severino Tefé/ AM, dez. 2022. Entrevista concedida para fins de pesquisa.

FONSECA, Thaila Bastos da; SCHWAMBORN, Núbia Litaiff Moiz. **Lendas Amazônicas**: legitimando a identidade cultural dos estudantes da Escola Estadual São José, em Tefé/Amazonas. Tefé, AM: Coleção Práticas de Ensino, 2020.

GOLDENBERG, Mirian. **A pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **O patrimônio como categoria de pensamento**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Thomas Tadeu da Silva. Rio de Janeiro: DP&, 2006.

“ILUMINADA”. [Entrevista cedida a] Poliana de Almeida Bruno e Cristiane da Silveira. Aldeia Severino Tefé/ AM, dez. 2022. Entrevista concedida para fins de pesquisa.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **O lugar do saber ancestral**. São Paulo: Uk’a Editorial,

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88838

2021.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. São Paulo: Companhia da Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Tembetá – Conversas com povos indígenas**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2019.

KRENAK, Ailton. **Encontros: Ailton Krenak**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.
LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica**: uma poética do imaginário. Manaus: Editora Valer, 2015.

MACIEL, Márcia Nunes. **Tecendo Tradições Indígenas.** 2016. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

MUNDURUKU, Daniel. **Meu vô Apolinário**: um mergulho no rio da (minha) memória. São Paulo: Studio Nobel, 2005.

MUNDURUKU, Daniel. **Vozes ancestrais**: dez contos indígenas. São Paulo: FTD Educação, 2016.

“RAIO DE SOL”. [Entrevista cedida a] Poliana de Almeida Bruno e Cristiane da Silveira. Aldeia Severino Tefé/ AM, dez. 2022. Entrevista concedida para fins de pesquisa.

Sobre a autoria

[1]Mestrado em Ciências Humanas – Teoria, História e Crítica da Cultura (2021 – atual) pela Universidade do Estado do Amazonas. E-mail: pdab.mic21@uea.edu.br.
[2]Doutorado em História Social (2011) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professora Adjunta da Universidade do Estado do Amazonas. E-mail: csilveira@uea.edu.br.

Tradição e oralidade: os contos populares como marca da identidade do Cariri/ CE

Revista mosaico

Rodrigo Gonçalves Duarte[1]
https://orcid.org/0000-0002-7332-1193
Leonardo Felipe Gonçalves Duarte[2]
https://orcid.org/0000-0003-4161-3009

Tradition and orality: popular tales as a mark of identity of Cariri/ CE

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88650

Resumo

O estudo tem por objetivo apresentar e analisar a construção da identidade popular por meio da narrativa oral de contos no Cariri cearense. Os mitos e contações são fatores antigos e sempre presentes na vida dos seres humanos. Para tal pesquisa, utilizou-se o método qualitativo. Inicialmente, foi feito um debate teórico, e foram colhidas, posteriormente, as narrativas orais de quatro moradores do Cariri. A intenção foi observar, sob o olhar das narrativas e da literatura, como as contações são vistas. No final deste trabalho, considera-se que os contos fazem parte da cultura local e colaboram efetivamente para a construção da identidade da região, bem como influenciam diretamente na vida das pessoas.

Palavras-chave: Cariri; Contos populares; Narrativa oral; Identidade cultural.

Abstract

The study aims to present and analyze the construction of popular identity through the oral narrative of tales in Cariri/CE. Myths and tales are ancient and ever-present factors in the lives of human beings. For this research, the qualitative method was used. Initially, a theoretical debate was held, and later, the oral narratives of four residents of Cariri were collected. The intention was to observe, from the perspective of narratives and literature, how the stories are seen. At the end of this work, it is considered that the tales are part of the local culture and effectively collaborate for the construction of the region's identity, as well as directly influencing people's lives.

Keywords: Cariri; Popular tales; Oral narrative; cultural-identity.

Introdução

O contexto cultural dos contos simbólicos tradicionais, neste trabalho, é entendido, à luz do pensamento de Vargas e Polistchuk (2015), como a expressão do sentimento, da vivência e tradição, por meio da linguagem, e tem continuidade mediante a transmissão de valores que envolvem a participação dos contadores, suas realidades concretas e conhecidas.

Diante do sentido individualista com que os sujeitos se projetam na nova ordem mundial, emergem como significativas as comunidades que estão fora dos grandes centros urbanos, e imprimem sentidos às identidades racionais, com narrativas que se fundamentam nos mitos, para além do tempo, para contar e recontar trajetos vivenciados por meio da cultura popular.

Nessas comunidades, circulam as memórias do passado, a vontade de estabelecer as vivências em conjunto e a perpetuação da herança (HALL, 2006). Nesse universo complexo, em que as paisagens históricas nascem dialeticamente, o tema da identidade passa a expressar situações coletivas marcadas por um debate ativo e de pertencimento das coletividades.

A intenção do estudo foi pesquisar o Cariri cearense, espaço em que o conhecimento simbólico da população é regido pela familiaridade e projeta uma complexa realidade que se expressa no conhecimento local. Os contos fantásticos são capazes de expressar os valores que conduzem à realidade social de determinado grupo social (GONÇALVES, 2016). Assim, foi estabelecido o objetivo de apresentar a construção da identidade popular por meio da narrativa oral de contos no Cariri cearense.

Os dados, analisados a partir da metodologia de narrativa oral, foram obtidos com informantes naturais da região estudada, e reconhecidos comunitariamente como representantes da cultura, das vivências e dos compartilhamentos locais. Os relatos exprimem as relações entre a memória e a identidade que representam o Cariri como expressão de sentimentos de pertença.

Compreende-se, nas narrativas, como a memória transforma a realidade vivida pelo grupo, produzindo representações coletivas. As memórias projetam um viver contínuo e íntimo que, segundo Machado (2006), é a fonte da sabedoria popular e uma forma da população mais experiente contribuir com os menos

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88650

experientes.

Os laços afetivos que comandam as ligações com o mesmo ambiente natural oscilam entre passado e presente. Entende-se a inversão do cotidiano, o estranhamento e os sentimentos dos habitantes, por uma temporalidade própria, que está contida nos relatos, pois, segundo Certeau (2005), o espaço é um lugar praticado, ou seja, um espaço com valor, pois o próprio sujeito confere a esse espaço o devido valor.

O Cariri

Segundo a pesquisa de doutoramento de Silva (2019), existem duas regiões no Brasil denominadas de Cariri: uma fica no Ceará e, a outra, na região central do estado paraibano. O Cariri de que trataremos está localizado na região sul do estado do Ceará. A área tem fronteira com os estados do Pernambuco, da Paraíba e do Piauí, e sua formação cultural se deu pelos fluxos migratórios que, segundo a autora, datam do século XVIII, ou seja, desde a colonização brasileira.

Os povos indígenas *Kariris* foram os primeiros habitantes da região, por isso, quando foi colonizada, a área recebeu o nome de Cariri, em homenagem ao grupo originário. No século XVIII, houve uma mistura étnica desses povos indígenas, com pessoas que vieram com missionários católicos e se estabeleceram no vilarejo de missão dos Cariris Novo, em Missão Nova, onde, atualmente, é o município de Missão Velha.

O grupo expandiu-se, posteriormente, para a Missão do Miranda, que, atualmente, é o município do Crato e deu origem ao povo indígena do “poço de Dantas que é resultado desse aldeamento registrado no Cariri, ocorrido de forma semelhante em outras regiões do nordeste” (CEARÁ, 2021, s/p.).

A localidade é conhecida por ser um sítio paleontológico, do Brasil, e ponto cultural do estado, e mantém um museu de paleontologia, fundado em 1985, no município de Santana do Cariri. Segundo dados oficiais, esse território conta com uma população, estimada para 2020, de 1.031.033 habitantes, e com 28 municípios, com área territorial de 17.390,30 quilômetros quadrados. A economia dos municípios é fomentada pela agricultura e pelo turismo (CEARÁ, 2021). O Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) é de 0,593 (CEARÁ, 2010).

A região do Cariri abrange a Chapada do Araripe, considerada a primeira floresta nacional (BRASIL, 2016) e um dos pontos atrativos da região. Silva (2019) adverte que seu cumprimento é de 180 quilômetros, de leste a oeste, e sua variação de largura é de 30 a 70 quilômetros, do sul para o norte. A sua elevação vai de 850 até 1000 metros. Seu topo tem uma área de 7.500 quilômetros quadrados. Nessa chapada, existem muitas nascentes, que ajudam a irrigar a região. O clima local é úmido, o que contribui para o equilíbrio das temperaturas na região. É uma localidade que abriga o encontro entre biomas diferentes, a Mata Atlântica, o Cerrado e a Caatinga (SILVA, 2019).

O crescimento regional do Cariri decorre do turismo, em especial, das romarias religiosas de visitantes em busca de milagres recorrentes a padre Cicero[1], com destino a Juazeiro do Norte, e que ocorrem desde o século XIX. A vegetação, os aspectos climáticos e os fatores hídricos, possibilitam que a região que abriga a Chapada influencie diretamente nos fatores econômicos, sociais e políticos, ligados com a cultura e as práticas da região do Cariri.

Nos contos e nas representações sociais do Cariri, consta sempre a Chapada do Araripe como um fator determinante na formação da identidade cultural local. Vale destacar que os municípios de Crato e Juazeiro do Norte foram determinantes e irradiadores dos contos e das atitudes que marcaram a identidade local, tendo em vista os fortes focos de turismo e as romarias que atraem diversos povos para as localidades.

Quanto à constituição da identidade local, Bezerra (2011) destaca que a região do Cariri se apropriou de aspectos de outras culturas o que ajudou na constituição cultural da região, que é marcada por fatores locais importantes e aspectos de outras regiões do Brasil.

A área é propícia à apropriação cultural, pois, com seus vales, brejos e lugares condicionantes importantes, contribuiu de forma efetiva para as representações e a organização social do povo do Cariri.

Segundo a literatura, o Cariri é um berço cultural, e os diversos sujeitos envolvidos nesse meio são constituídos nos contos, trava-línguas, cantigas de roda

[1] Padre Cícero é um reconhecido benfeitor e a figura mais importante de Juazeiro. Fez a cidade crescer transformando-a na mais importante localidade do interior do Ceará. Os bens que o padre recebeu em vida foram doados para a Igreja, principalmente para os salesianos, que ele próprio levou para Juazeiro (TERRA SANTA, s/data).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88650

e narrações, entre outras manifestações culturais que diversificam a região estudada.

As pessoas passaram a utilizar a memória para a transmissão de conteúdo; os livros eram escassos e o acesso ao conhecimento era restrito, por isso, a narração oral passou a ser um instrumento de transmissão do saber cultural.

> Esse patrimônio cultural representa expressões autênticas das crenças populares oriundas de lendas e mitos europeus que se juntaram às crenças ameríndias e africanas transmitidas pelos narradores e narradoras, merecendo o destaque das pretas velhas no importante papel que desempenharam na sociedade (BEZERRA, 2011, p.13).

Um ponto a ser destacado e que torna a região conhecida mundialmente, são os cordéis, que, segundo Gonçalves (2007), são um marco da cultura da região desde 1926. Como resultado da forte influência dos cordelistas, surgiu a necessidade de fundar a: “Academia de Cordelistas de Crato, do Projeto Sesc Cordel – novos talentos e da Sociedade dos Cordelistas Mauditos” (GONÇALVES, 2007, p. 22).

Além disso, a região é contemplada com o reisado[2] que, segundo Barroso (1996, p. 13), consolidou-se em todo o Ceará como uma manifestação cultural religiosa. Na região do Cariri, o autor destaca os seguintes municípios “Juazeiro do Norte, Milagres, Crato e Barbalha”.

Com a globalização e a alfabetização em massa da população, o acesso ao conhecimento formal foi se tornando mais fácil, mas a população não esqueceu suas raízes nas histórias e contações. Souza, Sá e Bufrem (2020) apontam que a memória está contida oficialmente nos documentos transcritos, mas que existe um outro viés na oralidade popular, que constitui sua identidade e valores simbólicos, sendo, esses, ricos em representações sociais.

Caminhos do conhecimento sobre contos

[2] O Reisado chegou ao Brasil com os colonizadores portugueses, que ainda conservam a tradição em suas pequenas aldeias, celebrando o nascimento do Menino Jesus. Em Portugal, é conhecido como *Reisada* ou *Reseiro.* No Brasil, é uma espécie de revista popular, recheada de histórias folclóricas, mas sua essência continua a mesma, com uma mistura de temas sacros e profanos. O Reisado é formado por um grupo de músicos, cantores e dançarinos, que percorrem as ruas das cidades e até propriedades rurais, de porta em porta, anunciando a chegada do Messias, pedindo prendas e fazendo louvações aos donos das casas por onde passam (GASPAR, 2005).

Sob a perspectiva de Souza, Sá e Bufrem (2020), os contos populares fazem parte da cultura brasileira, e transmitida de forma oral, o que se caracteriza por uma infinidade de manifestações e ações culturais que têm semelhanças em sua origem, podendo, a partir das apropriações, transmitir as informações por meio da narrativa. A memória é utilizada pelos contadores como meio para fantasiar as histórias antigas a serem contadas, principalmente para as crianças, que vão se constituir pela escuta atenta desses contos.

Para Lima (2000), os contadores não exercem uma profissão constituída no Cariri, mas exercem a atividade de fazer cumprir o lazer, pois, quando expressam suas crenças nos contos populares, estão constituindo e transmitindo um patrimônio cultural que foi originado por muitas lutas e relações sociais que compuseram a identidade do Cariri. Essas narrações continham diversos aspectos, como moral social e religiosa, conselhos, e outros fatores, que contribuíram para a multiplicação de novos contadores.

Souza, Sá e Bufrem (2020) apontam que a narrativa de histórias, na maior parte das vezes, é feita com intenção lúdica, para que a transmissão de conhecimento ocorra, estimulando as crianças e os demais a se integrarem no grupo social por meio da narrativa, que contempla muitos aspectos históricos, sociais e culturais. As reproduções feitas nas contações caracterizam-se pelo uso da linguagem, que transmite os conhecimentos reais, tendo por base a ficção ou a imaginação do contador, que dá o caráter lúdico à narrativa.

Por trás dos contos, sempre existe um ponto de verdade moral de determinada coletividade, o que é retratado por Bettelheim (2002) que diz ser através dos anos que os contos de fadas sofreram algumas modificações e, aos poucos, foram se tornando mais refinados, transmitindo significados manifestos e encobertos, atingindo a mente consciente, a pré-consciente e a inconsciente. Essas histórias tratam de problemas universais e lidam com o ego em germinação, estimulando seu desenvolvimento.

> Na verdade, em um nível manifesto, os contos de fadas ensinam pouco sobre as condições específicas da vida na moderna sociedade de massa; estes contos foram inventados muito antes que ela existisse. Mas através deles pode-se aprender mais sobre os problemas interiores dos seres humanos e sobre as soluções corretas para seus predicamentos em qualquer sociedade, do que com qualquer outro tipo de história dentro de uma compreensão

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88650

infantil (BETTELHEIM, 2002, p.13).

É importante ressaltar que os contos sofreram alterações introduzidas por alguns autores que abordaram as narrativas de forma inapropriada para o público infantil, assim, foram modificadas para textos mais dóceis, de fácil compreensão e com finais que correspondessem às vontades da criança que lê, ou seja, o esperado **final feliz**.

Aqui, o foco seria justamente tratar da realidade nos contos e como constituem a identidade popular, mas as situações são reais e vivenciadas por pessoas do mundo real, que são transformadas em histórias, para que as crianças sejam alimentadas por meio de contos fantasiosos de situações reais que tragam uma moral ou para criar medos (BETTELHEIM, 2002).

Na atualidade, os contos considerados clássicos estão sendo recriados e recontados pela indústria cultural. Essa recontagem é plena de entendimento, de um dialogismo entre o antigo e o novo. No entanto, vale destacar que isso ocorre desde, pelo menos, o século XIX, quando o que se entendia como *folklore* foi sistematizado. Assim, os contos antigos, em suas estruturas e temas, são modelos para as versões atuais, que pegam emprestados os personagens e dão uma nova roupagem a esses contos.

Na literatura, aponta-se que as transformações por quais passam esses contos fantasiosos são reflexos dos valores morais e hábitos de uma comunidade social, dando a esses o retrato próprio do meio social de como viviam as pessoas naquele tempo e o que era ideal para elas. Por isso, a prática da narrativa acabou por se tornar importante instrumento de preservação cultural, utilizado principalmente pelos sábios, ou os mais velhos, para repassar às crianças os princípios morais, sociais e religiosos, que também lhes foram transmitidos, quando eram crianças.

Essa memória ainda é vigente no Cariri e, segundo a pesquisa de Bezerra (2011), os mais velhos transmitem essa cultura por meio da prática de contar histórias. Ao investigar diversos municípios da região, a autora levantou muitos contos que são mantidos na localidade, como é o caso de: *Demônio do pontal da Santa Cruz; Lobisomem, O pai-da-mata; Caboclinho; e Papa-figo.* Esses contos contribuíram de forma efetiva para a constituição da identidade local e, segundo essa pesquisa, ajudaram na constituição das características locais, racionalizando a

identidade e favorecendo a continuação de toda uma tradição constituída ao longo do tempo.

> No âmbito do folclore, as publicações organizadas por estes estudiosos consideravam as manifestações como um conjunto de valores particulares e inalienáveis do Cariri e, ao mesmo tempo que enfatizavam a tradição, aspiravam, como porta-vozes da civilização, agenciar uma relação de colaboração entre progresso e tradição, elementos que, segundo estes, eram capazes de dar forma a um discurso de identidade para o Cariri, garantindo uma visualização de que o arcaico e o novo conviviam e, é claro, sob a intercessão desses intelectuais, que, por sua vez, selecionavam e submetiam "os signos identitários do Cariri ao seu trabalho de racionalização da identidade" (BEZERRA, 2011, p.118).

Os contos do Cariri sempre são narrados aos mais novos, em ambientes favoráveis, como durante a debulha de feijão e milho, ou nos alpendres das casas, narrados sempre pelas pessoas mais velhas. As crianças ficam estarrecidas, ao escutarem as saudosas lembranças narradas fantasiosamente pelos sábios da localidade. Bezerra (2011) ainda ressalta tal feito afirmando serem esses contadores meros romancistas que narram a realidade de forma romântica ou fantasiosa, despertando a imaginação das crianças e formando a identidade local.

Isso faz com que recordemos a origem dos contos, que foram, primeiramente, documentados na Grécia antiga, por meio dos mitos dos deuses, que, segundo Pires, Batalha e Souza (2016), são apresentados como a narração de determinado contexto histórico em que a fantasia fazia parte da vida cotidiana do povo. A narração evidencia pontos fundamentais da sociedade e se mostra no pensamento de revelar uma sociedade subjetiva que pertence ao imaginário popular do Cariri constituído ao longo do tempo.

Assim, as contações são compreendidas como formas de ver e entender o mundo, as relações sociais e religiosas. São construções sociais constituídas ao longo do tempo e inseridas em uma cultura local por meio da recriação de narrativas, tendo por objetivo a explicação de fenômenos naturais ou sociais vividos na realidade, mas que são contados por meio da fantasia para atrair um público frente à narrativa contada.

O Cariri é, segundo pesquisas de Bezerra (2011) e Souza, Sá e Bufrem (2020), um terreno fértil de cultura que desenvolve narrativas próprias da localidade e que chama a atenção dos ouvintes. Por meio do senso comum, ou do

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88650

conhecimento empírico, é que os contadores constituem suas narrativas orais, as quais sempre acabam com um desfecho estarrecedor, que amedronta ou ilude seu ouvinte.

> O homem enquanto ser social necessitou da utilização de símbolos, de representações, tanto para desenvolver o processo de comunicação, de transferência da informação; quanto na construção de conhecimento, no desenvolvimento de conceitos que melhor traduzissem os elementos de representação, na utilização e escolha de signos que expressassem seus pensamentos (BEZERRA, 2016, p. 19).

As histórias citadas nas pesquisas de Bezerra (2011) trazem, em sua constituição, uma narração imaginária dos contadores, e, por meio de tanta empolgação desses contadores, os ouvintes acabam por acreditar em seus fatos narrados, pois os contos têm a intenção de atingir não a razão da pessoa, mas seus sentimentos mais profundos. Sentimos falta, na literatura, de uma pesquisa mais aprofundada, ou seja, de uma pesquisa qualitativa para verificar tais pontos nos ouvintes das narrações fantasiosas.

Essa narrativa é contagiante e estarrece o ouvinte, pois o conto é transmitido com a intensidade que transparece o reavivamento da história. No prazer em contar as histórias, Bezerra (2011) relata que não bastam as palavras, mas os gestos estão presentes e são essenciais nas narrativas. E é com isso que os ouvintes, desde criança, tomam para si essas transmissões orais e se apropriam; quando na fase adulta, recontam esses contos, o que torna essa passagem uma transmissão social, contribuindo para a construção da identidade cultural local.

Retratos das narrativas míticas: entre os saberes e os dizeres

A memória é um fato constituído pela individualidade de cada sujeito cultural, para isso, as recordações das vivências sociais são importantes, pois, por meio dessas, são atribuídos valores nas práticas de recordação que se tornam símbolos para as pessoas que recontam os fatos. Segundo Le Goff (1990), a memória é o passado que fica vívido nos grupos sociais, ou seja, é aquilo que os grupos fazem do passado.

Machado (2006, p.126), à luz do pensamento de Paul Zumthor, destaca que: “A memória, como corpo da tradição: vozes acumuladas e selecionadas, passa à

concretude através desse interpretante que lhe dá uma nova dimensão". Vale destacar que "a memória [...] é a condição para o exercício de humanização, o trajeto do homem na busca constante de si mesmo, o inacabamento".

Zumthor (1993, p. 168) diz, com relação à arte da memória, que:

> Aqui a temos como palavra viva, da qual emana a coerência de uma escritura, a coerência de uma inscrição do homem e de sua história pessoal e coletiva, dentro da realidade do destino. Este interesse pela memória (no sentido de recordação) depende da enorme função desempenhada nesta cultura pelas transmissões orais – sustentadas pela voz, da que é assento eminente a poesia.

Esses fatos ocorrem, dessa maneira, para que os membros dos grupos se sintam partícipes das contações, tendo em vista que a memória faz parte do seu cotidiano, e quando compartilhadas em uma narrativa, tornam-se um símbolo local. Os fatores, como a paisagem, um local conhecido ou uma floresta próxima, sempre ajudam a compor a narrativa, e contribuem de forma efetiva para concretizá-la.

Segundo Gonçalves (2016), o território sagrado do Cariri registra narrativas orais por meio dos povos originários. Esses mitos foram também relacionados e recontados ao homem branco, que recriou o conto segundo seu ver social e transmitiu aos seus por meio da linguagem.

> Toda palavra comporta duas faces. Ela é determinada tanto pelo fato que precede de alguém, como pelo fato de que se dirige para alguém. Ela constitui justamente o produto da interação do locutor e do ouvinte. Toda a palavra serve de expressão a um em relação ao outro. Através da palavra defino-me em relação ao outro, isto é, em última análise, em relação à coletividade (BAKHTIN; VOLOCHINOV, 2004, p. 113).

Essas apropriações culturais vão sendo feitas pelas relações sociais dos sujeitos, constituídas por meio da memória, que cria e recria o patrimônio cultural imaterial da localidade. Esse patrimônio oral dos contos, ao longo do tempo, é retratado por Bezerra (2011) como a ocorrência de um espaço propício para que os seres fantásticos possam surgir nas narrativas.

Diante das narrativas contidas em sua pesquisa, todas apresentaram seres fantásticos de outro mundo, que ajudam o narrador a inibir os ouvintes. Um ponto a ser destacado na oralidade dos contos é que sempre o cemitério, a igreja e os lugares vazios, como as estradas solitárias são os cenários chamativos desses contos.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88650

Metodologia

Nesse cenário, compreende-se uma reflexão metodológica de abordagem qualitativa, utilizando a revisão teórica sobre as produções acadêmicas a respeito do Cariri, com o sentido de projetar os relatos compreensivos da história e cultura, com o foco nas narrativas míticas e na narrativa oral. Esse tipo de pesquisa define-se, segundo Gonçalves e Lisboa (2007), como um meio criado pelas Ciências Sociais para entender a realidade subjetiva do sujeito, ponto central do método que considera seus aspectos históricos e sociais.

> [...] um método de pesquisa (histórica, antropológica, sociológica, etc.) que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participam 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, etc., à luz de depoimentos de pessoas que deles participaram ou os testemunharam (ALBERTI, 1990 *apud* GONÇALVES; LISBOA*,* 2007, p. 85).

Essa metodologia baseia-se em dois aspectos: a narrativa oral dos contadores do Cariri e a interpelação com a literatura. Assim, faremos uma análise e uma confrontação da diversidade de contos existentes nessa localidade.

> Os métodos da História Oral oferecem um suporte metodológico nos estudos da memória e das narrativas orais de história de vida, e também possibilitam a compreensão de processos comunicacionais e sua intersecção com a cultura. Cada sujeito, ao narrar sua trajetória de vida, se revela uma testemunha e um artífice da história. Essas narrativas orais não são menos verdadeiras, nem menos ficcionais do que muitas histórias oficiais. Não se busca a verdade, já que cada sujeito narra a partir de sua subjetividade, uma vez que cada um vê o objeto a partir do seu lugar no mundo e constrói sua narrativa de forma seletiva, marcando sua trajetória de acordo com sua concepção de mundo e sua percepção de si mesmo (PERAZZO, 2015, p.123).

Contribuíram, para este estudo, quatro contadores de histórias que vivem no Cariri. A escuta dos entrevistados deu-se de maneira informal, isto é, não houve roteiro previamente estipulado, mas uma conversa informal com os moradores, que consentiram a gravação e a escuta dessas histórias. Após a gravação das narrativas, a transcrição serviu para as análises deste estudo.

Todas as narrativas foram cedidas pelos contadores e as análises ocorreram

por meio do método de análise interpretativa de Minayo (2012, p. 623) que compreende a ação como sendo:

> um ato contínuo que sucede à compreensão e também está presente nela: toda compreensão guarda em si uma possibilidade de interpretação, isto é, de apropriação do que se compreende. A interpretação se funda existencialmente na compreensão e não vice-versa, pois interpretar é elaborar as possibilidades projetadas pelo que é compreendido.

A fim de preservar a identidade dos contadores, para nos referirmos a eles, utilizamos nomes fictícios, conforme consta no Quadro abaixo.

Quadro – Identificação dos entrevistados.

Identificação	Gênero	Idade	Município
Maria	Feminino	63 anos	Santana do Cariri
Romão	Masculino	87 anos	Santana do Cariri
Socorro	Feminino	52 anos	Santana do Cariri
Expedito	Masculino	69 anos	Santana do Cariri

Fonte: Elaborado pelos autores, 2023.

Na próxima seção, serão apresentados os contos e as análises das entrevistas, com base na literatura.

Alguns contos populares do Cariri

Antes de descrever os contos mais conhecidos, é preciso destacar que os povos indígenas Kariris já contavam que a região, outrora, era habitada pelas divindades; esses sujeitos divinos eram chamados de Badzé, que era o deus do fumo e civilizador do mundo; seu filho, Poditã, e Warakidzã, deus do sono. Esses foram os constituintes da região e são narrados pelos indígenas locais com grande fervor e veneração (CARIRY, 2001).

> A Terra Sem Males habitada pelos Kariris tinha uma única mulher, e eles queriam mais mulheres. Desse modo, Poditã orientou que eles matassem esta única mulher com um espinho mágico. Depois, eles deveriam cortar o corpo da Única-Mulher em tantos pedaços quantos fossem os homens e cada homem deveria envolver o seu pedaço da mulher com capuchos de algodão. Os índios fizeram tudo conforme orientação de Poditã, e depois seguiram para a caça. Quando

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88650

> retornaram, viram admirados que havia na aldeia muitas mulheres. Elas alimentavam o fogo e tinham preparado uma grande quantidade de bebidas e comidas. Saciadas a fome e a sede, os índios e as índias sussurucaram em suas redes e tiveram muitos curumins. A Única-Mulher tinha se transformado na Iara-Mãe das Águas, que assegurava a fertilidade da terra e a abundância de caças e frutas. Os índios viviam felizes e agradecidos, dançando e cantando a Poditã. Com ciúmes do irmão, Warakidzã desceu à terra Cariri, transformou todos os curumins em podimirins (pequenos porcos), embrutecendo os espíritos e negando o futuro da Nação Kariri. Os podimirins subiram nas grandes árvores e ficaram por lá. Não satisfeito, Warakidzã pediu às formigas azuis para roer o tronco das árvores, derrubando por terra e deixando os curumins-podimirins para sempre encantados no céu. A terra Kariri permaneceu um eterno “hoje”, sem amanhã. Depois de muitas vãs tentativas de pôr as árvores nos lugares que ocupavam e impossibilitados de subirem até os céus, os índios invocaram Poditã e manifestaram sua tristeza, pedindo de volta a alegria de seu futuro e de seus curumins. Poditã ensinou então aos pajés que, invocando a proteção de Badzé, fumassem seus cachimbos com ervas mágicas e tomassem o cauim da jurema preta para ter visões proféticas, entrando, assim, em contato com o mundo dos encantados. Contente com a visita dos espíritos dos pajés e com as ofertas de fumo, Badzé castigou Warakidzã, desencantou os curumins-podimirins e os devolveu ao Paraíso da terra Kariri. E a terra Kariri voltou a ter um amanhã (GONÇALVES, 2016, p. 3-4).

O mito da “fundação da nação do Kariri” chama a nossa atenção, pois narra, de forma mítica, a constituição da região. As narrativas indígenas do povo Kariri apontam para uma forte influência de outros povos indígenas, que os auxiliam a constituírem sua própria cultura local. Gonçalves (2016) destaca que o mito é um elemento moral, e, por mais que tenha seu aspecto fantástico, ele orienta uma determinada população de qualquer tempo e espaço, pois contribui com conhecimentos e especificidades da localidade.

Bedran (2012) afirma que o ato de contar histórias é fundamental e parte da constituição da humanidade, além de ser um estímulo pedagógico à ação e tem caráter lúdico e de influências moral e cultural. A narração, o ouvir e o criar, são impulsionadores da memória e identidade do povo, contribuindo efetivamente para a constituição de novos contadores e criadores de histórias populares. O autor elenca três fatores, na arte de narrativa, que são comuns aos que narram e escutam: a experiência, que é transmitida na ação da narrativa; o ritmo da atividade de narração, para que o ouvinte consiga absorver as questões descritas; e a memória.

As florestas também são utilizadas como meios de contar as histórias, como é o caso do conto da *Botija e Caboclinha*. O primeiro desses contos retrata a história

de uma pessoa que, ao ter sonhos sobre um tesouro escondido, vai em sua busca, mas, para isso, ela precisa enfrentar diversos demônios e assombrações de outro mundo. Já a **caboclinha** é uma narrativa mítica, contada às crianças: é uma entidade de origem indígena e, segundo Bezerra (2011, p. 165), sempre retratada nas matas como a defensora das florestas.

> Contudo, os dados destacados nesse capítulo revelaram certa diferença em relação ao primeiro núcleo, posto que o elemento, apesar de demonizado, também se apresenta como uma entidade indígena reformulada ou seja, a caboclinha, entidade na qual localizamos uma aproximação com divindades kariris (Badizé e Politão), pela semelhança na troca de favores e na punição concedida aos sujeitos que dela se aproximavam, nos depoimentos orais que coletamos, aprece demonizada apenas na perspectiva de Seu Joaquim Mulato, decurião da Ordem de Penitentes.

O povo narra a história dessa personagem de diferentes formas, pois, segundo Bezerra (2011), essa entidade tem o poder de desviar as almas dos caminhos, pois ela surge na mata e ilude as pessoas, como é um caso narrado pela autora, em que uma pessoa encontra a entidade que a ilude e a deixa presa em um lugar por três dias; a tal pessoa se apega ao **Padre Cícero**, conhecido na região por ser um santo padre, e este a guia de volta para casa e a tirá-la das garras da entidade.

A narrativa da caboclinha é transmitida oralmente na voz de Maria, que cita a personagem como uma entidade que quer ser sustentada pelos caçadores e, em troca, ela lhes fornece a caça que desejavam.

> Olha aqui meu filho, olha esta história, verdadeira, eu fiz foi ver, com próprio meus olhos e escutar com meus ouvidos. O meu irmão ele foi pro mato, todo dia ele mandava a mulher dele fazer uma comida. Então... a mulher dele fazer uma comida. Ele era caçador de caça de mato. No dia quando ele ia pra caça do mato ele não levava nada, mas também nada ele trazia. Quando foi um dia ele passou pra levar comida. Então... A mulher dele fazia comida e não usava sal e nem pimenta. Não era arroz e nem feijão, era xerém de milho cunzinhado bem cunzinhado sem um falero de tempero somente a água e cunzinhava aquele xerém. Butava numa bacia de alumínio? em prato? Não! butava numa caquerinha de cuia de cabaça aquelas cabaça que é amarga, o cabra quebra ela rapa aquela tripinha da cabaça e lava bem lavado e tira o margoso dela. Então... o que ela fazia. Cunzinhava o Xerém não butava sal, não butava pimenta nem óleo, só a água. Quando enxugava aquele xerém ela ia e rapava aquela panelinha que cuzinhava o xerém e butava naquela caquerinha de cabaça. Então, meu irmão butava dentro de um

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88650

> saquinho de prastico e butava dentro das bolsa de caçada. Quando foi um dia ele levou... muito bem, neste dia ele trouxe tatu, peba, um viado e um tiú muito grande e ele chegou bem pesado. E três cachorros com ele: lião, jacaré e tupi. Muito bem, era os cachorros dele. Aí de noite nós fomos ajeitar essa caça... aí eu perguntei Zezinho porque foi que tu achou esse tanto de caça? Ele disse. Porque eu levei o que a caboclinha comer. Levei o xerém de milho cunzinhado, butei na cabecinha de um toco encostado em outro pau derrubado. Então eu fui pra minha caça foi tudo favorável, tudo fácil. Então... quando eu voltei de volta só tava a caquerinha emborcada sem nenhum caroço de xerém, ela comeu tudo não deixou nada e ela só deixou um fio de cabelo em cima da caquerinha. Eu disse, tu tá de brincadeira, ele disse tô não. Muito bem, nós olhemo e tava aquele filão de cabelo, lindo... e tim não dava uma volta aquele tufo de cabelo. Então eu fui e disse assim. Fatima é mesmo esse é o cabelo da caboclinha e parece com destroço de pecado e a Fatima estava desconfiada que era outra mulher que ele encontrou na mata. Ai quando foi com oito dia ou mais... por nove dia ou dez dia, ele pediu a mesma comida o que foi ela que fez. A muié butó sal, pimenta na comida na mesma caquerinha e amarrou na saquinha de plástico e levou pra mata. Quando por pouco eu estava fora de casa e escutei os grito dos cachorros vindos da mata. Eles estavam gritando e se acabando, aí Zezinho correu e foi socorrer os cachorros e ainda levou duas cipoada das feras dos matos, da caboclinha. Aí chegou em casa todo apanhado junto com os cachorros apanhados. Apanhou que só um desvalido, por causa da comida que foi sal e pimenta. Ai pronto, nunca mais ele perduou essa mulher que vivia com ele. Passou um tempo ele disse: Dudu faz as comidas de minhas proteção dos matos. Eu disse quem é Zezinho? Ele disse é a caboclinha minha filha, linda, já vi ela por umas duas vezes atravessando as varedas. Aí eu fiz a comida e ele levou, aí nesse dia ele levou com tudo que tinha direito de caça ele só não trouxe mais porque não queria. Ai a mulher dele disse tu já levou cumida pra essa individa? Ele disse: não é individa é minha proteção nas minhas caças. Então... ele sustentava ela de comida e ela sustentava ele de caça. Foi isso que aconteceu... e não foi com gente estranha não... foi com meu irmão que eu morava mais ele (Maria, 2021, informação verbal)[3].

A contação apresenta aspectos interessantes das crenças locais, como o fato de que creem ser, a caboclinha, uma proteção e que, por meio do agrado, eles conseguirão a caça. Gonçalves (2016) destaca que os contos fantásticos trazem consigo elementos morais do grupo social, e vemos, no conto, os ciúmes da mulher com relação ao esposo, que pensa ser, a entidade, uma mulher com quem o marido se encontra nas matas.

Expedito também narra a personagem descrevendo-a com as mesmas

[3] Entrevista fornecida por Maria a Rodrigo Gonçalves Duarte e Leonardo Felipe Gonçalves Duarte, em Santana de Cariri/ CE, 24 de julho de 2021.

características apresentadas por Maria, porém, dá maior enfoque ao fumo, não deixando de mencionar a comida como fator determinante para que a caça dê certo.

> A cabocla é a dona das caças... então, a cabocla fuma muito, o caçador vai caçar e tem que levar fumo e deixar em cima do cupim pra ela pegar... pra poder o caçador pegar muita caça. Também o dia que ele não levar fumo ele entra no cipó que ela é encantada, ninguém a vê pois ela é encantada. Ela bate no cara mais o cara não a vê. Entendeu? É o povo que fala que tem essa cabocla assim... mais ninguém vê ela... é a lenda assim. Pode levar o fumo e a comida, agora não pode por sal na comida se levar leva uma surra. Não pode por sal na comida a comida in sonsa (Expedito, 2021, Informação verbal)[4].

Essas contações tem muitas semelhanças com o conto da caipora, narrado no interior da Bahia. Serra (2012) destaca que a falta de sal se relaciona, justamente, com a alimentação dos indígenas, que, em algumas regiões baianas, são chamados de caboclos[5]. "Índio é quem anda nu, ou vestido de penas, vive o tempo todo no mato, come sem sal, fala uma língua diferente, tem costumes próprios" (SERRA, 2012, p. 71). No Cariri, essa personagem foi ressignificada, absorvendo alguns aspectos indígenas e pontos relacionados à religiosidade, ou seja, como dito anteriormente, os contos indígenas foram apropriados pelo homem branco, que ressignificou essas histórias, dando aos sujeitos de seu cotidiano uma história que favorecesse a sua realidade.

Nos versos do poeta Geraldo Maranhão, fica registrada uma das mais fantásticas histórias do Cariri, que é a causa de muitas questões de Bezerra (2011), como é o caso das investidas políticas por trás das assombrações ocorridas em Santana do Cariri.

> No tempo de antigamente o majestoso pontal feito pela natureza em forma de pedestal de vista assim tão bacana para a vila de Santana já era nosso postal. Mas ali tinha uma gruta falada em todo sertão

[4] Entrevista fornecida por Expedito a Rodrigo Gonçalves Duarte e Leonardo Felipe Gonçalves Duarte, em Santana de Cariri/ CE, em 20 de julho de 2021.

[5] "Em outras regiões da Bahia, ao contrário, 'caboclo' tem conotação negativa: significa qualquer coisa como "falso índio, mestiço degenerado", empregando-se para descaracterizar os grupos indígenas do Estado (e de todo o Nordeste): vê-se aplicada a eles por segmentos cujos interesses conflitam com os seus. Usam-na, do dito modo, os invasores das terras dos Kiriri, Pankararé, Tuxá, Kaimbé, Pataxó, Pataxó Hãhãhãi... etc. O objetivo político deste emprego estigmatizante da palavra 'caboclo' é a interessada denegação de uma identidade étnica. Sucede que os grupos reconhecidos como indígenas têm a garantia constitucional do direito às terras por eles tradicionalmente ocupadas" (SERRA, 2012, p. 70).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88650

> onde o Diabo aparecia em forma de assombração. E o vento da meia noite nessa encosta dava açoite parecendo um furacão. O papa recomendou a toda comunidade para fincar um cruzeiro lá nos altos das cidades para marcar a passagem do século com boa imagem para acabar com as maldades [...] Então em 1900 todo povo festejou o fincamento da Cruz a Deus cantando louvor pra espantar o demônio pra deixar de ser medonho assim o tempo contou Foi fincada a cruz do século marcando assim nossa história para perdurar a fé e não sair da memória testemunha secular como quem pode falar contando cada vitória Para conduzir a cruz para o Pontal do Cancão todo povo reunido numa grande procissão o vigário ia na frente para guiar toda gente que ali fazia oração Na gruta mal assombrada se ouvia choro e gemido. E o Diabo soltava fogo fazendo grande alarido E a serra se estremecia e todo povo temia ser pela gruta engolido. Mas o padre tinha fé e sempre andava na frente ali jogando água benta rezando com toda gente quando o Diabo resmungava muita gente desmaiava era um horror comovente Na hora da meia noite quando o sino badalou o padre rezava a missa quando a hóstia levantou ali foi fincada a cruz foi quando um foco de luz o século vinte marcou Ouviram-se grande estrondo que abalou todo sertão foi como um grito de horror ou uma explosão de um vulcão e o vigário comovido disse o Diabo foi vencido acabou a maldição (MARANHÃO a*pud* BEZERRA, 2011, p. 41-42).

Esse importante cordelista, que narrou um dos contos mais famosos da região, chama a atenção para a imponente cruz erguida na localidade. Tal fato elevou a insígnia católica para afastar uma maldição na localidade: um fator sobrenatural que alimentava um demônio ali existente e tal insígnia suspostamente afastaria aquela assombração. A fé católica é, segundo Bezerra (2011), um ponto chave para entender os contos fantásticos do Cariri, pois a crença influenciou os moradores e, consequentemente, a religião contribui para que as narrativas afetem o sentimento dos ouvintes.

Outro conto que é reforçado por Freyre, no livro *Assombração do Velho Recife* (1974), e narrado e recriado no Cariri, é o *Papa-figo*. Essa narrativa é típica da região e usada para amedrontar as crianças mal-educadas. Novamente, vemos o poder do conto como uma forma de controle da identidade de uma sociedade. Essa narrativa é contada no livro desta maneira:

> Diz que um ricaço estava dando pra lobisomem, alarmando a população. Empalidecendo, amarelando, perdendo toda a cor de saúde, como em geral os homens que dão para lobisomem. Tornando-se mais bicho do mato do que homem de sobrado. Desesperado de encontrar cura ou alívio para seu mal na ciência dos doutores recorrera o ricaço ao saber misterioso dos negros velhos. Um dos quais depois de examinar o doente rico dissera a família: “Ioiô só fica bom comendo figo de menino.” “Figo” no português do

> negro queria dizer fígado. Diz-se que o próprio negro velho se encarregou de sair pelos arredores do Recife com um saco às costas. Ia recolhendo menino no saco [...] Desses meninos sussurra a lenda que o africano, protegido pelo branco opulento, arrancava em casa o fígado para a estranha dieta do doente (FREYRE 1974, p. 97).

Pode-se problematizar a narrativa do livro do ponto de vista racial, na qual existia o medo dos feitiços que eram praticados pela população negra, e muitos desses feitiços envolviam crianças. Maggie (1992) faz uma observação sobre a magia. Para a autora, a população brasileira tem fé nas ações mágicas, seja por temor ou pela atração; as crenças, nesse aspecto, são um fator presente e o medo dela faz com que as pessoas busquem sempre estar a seu favor.

Na voz de Romão, constata-se outra narrativa, no que se refere à história do papa-figo. Segundo o narrador, existia, antes, um mal que só era curado com fígado de pessoa. A narrativa projeta a memória do contador e o medo da época em que era criança, e tinha medo do seu fígado ser retirado.

> O papa fígado é o seguinte, era o tirador de fígado porque apareceu um mal que só curava com fígado de gente. Aí aquele pessoal pagava os cara para tirar o fígado dos meninos nas estrada, eu tinha medo, mas esse é o papa fígado. Ou então quando as pessoas quando morriam só enterrava quando tirava o fígado, para poder curar aquele mal que crescia as orelha que se chamava tuberculose, mas era outro tipo de tuberculose que causava o mal da orelhona que crescia as orelha e a pessoa deveria ir para o isolamento e lá morria. Então o remédio que tinha era esse (Romão, 2021, informação verbal)[6].

Essa versão é contada como uma alternativa para a famosa lenda do *Lobisomem*. Bezerra (2011) faz uma associação desse conto, que é muito conhecido no município de Nova Olinda, e revela que essa figura tira o fígado de quem morre, ou daqueles a quem deseja, para fazer medicamentos ou comê-los. Depende muito do contador que narra a versão. A autora ainda denota, no texto, que esse conto constituiu a formação da identidade cultural local e que as crianças tinham muito medo de encontrar a figura pelas ruas.

Um medicamento usado para o tratamento de anemia, denominado de Biotônico, muito usado na região, era utilizado na narrativa com a intenção de

[6] Entrevista fornecida por Romão a Rodrigo Gonçalves Duarte e Leonardo Felipe Gonçalves Duarte, em Santana de Cariri/ CE, em 22 de julho de 2021.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88650

amedrontar, pois contava-se que a fórmula do medicamento, constituída de ferro e com coloração escura, seria feita com um fígado retirado das pessoas. Socorro também aponta esse fator na fabricação de remédios ao dizer que: “o papa figu gostava muito de tirar os figadu das crianças para poder fazer remédios, pois existia uma grave doença na cidade e eles faziam isso para poder curar essa doença” (Socorro, 2021, informação verbal)[7].

Um dos contos retratados por Expedito foi o da *Botija,* em narrativa que se refere às pessoas que antigamente eram ricas e enterravam seu ouro e suas riquezas para não deixar como herança. Após a morte, esses sujeitos entravam em contato com um parente próximo, ou outra pessoa, para que pudesse encontrar essa botija enterrada. A pessoa que a encontrasse deveria passar por diversas provações, que, segundo Bezerra (2011) eram feitas por demônios ou almas penadas.

> A butija, quando surgiu a butija era esse povo que tinha muito dinheiro, muito ouro e que não queria deixar pra ninguém aí enterrava. Depois quando ia caçar tinha se encantado o dinheiro. Ai quando a pessoa murria ia aperrear os outros mode arrancar. Aí a alma ensinava a aonde tava a butija aí a pessoa ia e arrancava. Eu acredito pela lenda que é a história que o povo conta, eu acredito... mais é coisa que o povo conta. Então... quem arrancava enrricava, a pessoa levava uma pessoa mais ele e levava vela benta pra acender lá, mode o demônio que fazia marmota pra pessoa se assombrar e não encontrar a butija (Expedito, 2021, informação verbal)[8].

O conto também apresenta um aspecto moral, conforme destaca Gonçalves (2016), e está ligado a forte relação com os bens materiais, como o dinheiro ou riquezas que devem ser evitados. Esse é um princípio cristão-católico muito influente na localidade.

Outro conto popular do Cariri é o da *Procissão das almas*, descrita na dissertação de Bezerra (2011) como um acúmulo de pessoas que são vistas por alguém; sabe-se apenas que elas rezam, mas não se escuta muito bem o que falam.

Essas assombrações, vistas e narradas pelos contadores da região, sofreram, segundo a autora, forte influência religiosa. Isso também foi apresentado

[7] Entrevista fornecida por Socorro a Rodrigo Gonçalves Duarte e Leonardo Felipe Gonçalves Duarte, em Santana de Cariri/ CE, em 21 de julho de 2021.
[8] Entrevista fornecida por Expedito a Rodrigo Gonçalves Duarte e Leonardo Felipe Gonçalves Duarte, em Santana de Cariri/ CE, em 20 de julho de 2021.

por Arroyo (1966) que estudou o caso e apontou que outras regiões brasileiras também apresentaram tais mitos, como é o caso de São Paulo, que tem um conto muito parecido de andanças de almas perto do cemitério. Segundo a autora, tais assombrações surgem aproximadamente no dia 2 de novembro, data reconhecida pela igreja católica como Dia de Finados.

Outro fator importante, dessa narrativa, é contado por Romão, que ressalta uma velha e mais conhecida variação desse conto. Essa narrativa denota que a vela se transformou em um osso justamente para assombrar a velha sem sono.

> O conto das procissão das alma é assim... tinha uma mulher velha que morava em uma casona. A noite ela não tava mais conseguindo dormir e saiu para ver o tempo. Quando olho pela janela viu uma procissão de pessoas brancas vestidas da cabeça aos pés. Ela se assombrou, mas não ouvia nada que essas pessoas falavam só sabia que elas rezava. Uma dessas almas deu uma vela dizendo que no dia seguinte ele vinha buscar essa vela. A velha disse que iria guardar. No dia seguinte ela foi olhar essa vela e no lugar dela tinha era um osso de gente morta (Romão, 2021, informação verbal)[9].

Bezerra (2011) descreve existir uma relação muito forte entre a narrativa e o mundo espiritual. Essa relação entre ambos os mundos fica evidente em muitos contos, e as representações que, ao longo do tempo, foram sendo edificadas pelos narradores, transmitem uma mensagem de justiça, avisos, possibilitando uma revelação “divina” que satisfaz os desejos culturais ou sociais daquela comunidade.

Outro conto do Cariri é *O pai da mata*. Essa narrativa refere-se aos povos indígenas da região. Foi uma narrativa ressignificada pelos populares, que deram esse nome de “pai da mata”, que é o protetor da floresta e, assim como a caipora, o curupira e a caboclinha, mata os caçadores que vão até a serra do Araripe para caçar. Muitos moradores da região da serra dizem, como consta na pesquisa de Bezerra (2011), ter avistado uma figura de olhos luminosos e sua estrutura é como um casco de tatu. Ele se alimenta de cérebro ou, como é conhecido na região, o juízo ou miolo.

Romão destaca como o “pai da mata” se alimenta.

> O pai da mata é o seguinte... dizem que era um índio encantado que tinha na mata e só tinha um olho na testa. Pegava a pessoa e comia

[9] Entrevista fornecida por Romão a Rodrigo Gonçalves Duarte e Leonardo Felipe Gonçalves Duarte, em Santana de Cariri/ CE, em 22 de julho de 2021.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88650

> o miolo da pessoa. Por isso ele se chamava também papa miolo (Romão, 2021, informação verbal)[10].

Observamos, na fala, uma ligação com a literatura sobre a narrativa, bem como não existem diferenças entre o que estava escrito e a narrativa oral do senhor Romão (2021).

Lima (2000) também narra com expressividade um conto denominado por ele de *O vaqueiro que não mentia*. Essa narrativa resume-se em um patrão que tinha um vaqueiro como empregado e se gabava pela qualidade de seu funcionário, pois esse não mentia. Certo dia, em uma aposta feita com outro dono de terras, eles desejavam testar a fidelidade desse vaqueiro e enviaram uma mulher que deveria se deitar e ter um filho com esse sujeito; posteriormente, deveria desejar comer o fígado do boi que estava sob seus cuidados. Feito isso, a mulher ficou grávida, conforme previsto, e disse ao vaqueiro seu desejo.

O empregado atentou, depois de muito relutar, porém, ao ser chamado por seu patrão, pensou muito se dizia, ou não, a verdade e, por fim, acabou por dizê-la. A história encerra-se com o casamento entre o vaqueiro, que ganhou de presente a mulher, e os dois empregadores, que colocaram à prova o atributo do vaqueiro e reconheceram a sua idoneidade. O conto desse vaqueiro também é narrado por Maria, que reconhece a figura desse personagem como um ser digno e incapaz de contar uma mentira. “Tinha antigamente sabe... um vaqueiro que nunca mentia, ele caiu uma vez em uma tentativa de ver se ele poderia mentir, mas isso não aconteceu, porque ele acabou falando a verdade pro patrão dele” (Maria, 2021, informação verbal)[11].

Para Lima (2000), o vaqueiro ainda é, no Cariri, uma figura muito valorizada e que deve ter fidelidade ao seu patrão. Um ponto a ser destacado é que esse conto tem fortes semelhanças com o bumba-meu-boi. Surge um questionamento: será que o conto teve influências de outras regiões?

Observamos, nesse conto, uma tonalidade de moralidade, ao ensinar, às gerações, que sempre se deve dizer a verdade, custe o que custar. Esse fato, ao ser narrado, é reconhecido como um atributo fundamental baseado nas culturas

[10] Entrevista fornecida por Romão a Rodrigo Gonçalves Duarte e Leonardo Felipe Gonçalves Duarte, em Santana de Cariri/ CE, em 22 de julho de 2021.
[11] Entrevista fornecida por Maria a Rodrigo Gonçalves Duarte e Leonardo Felipe Gonçalves Duarte, em Santana de Cariri/ CE, 24 de julho de 2021.

patriarcais ainda muito presentes na região (LIMA, 2000). Outro aspecto a ser mencionado é a honra masculina do sertanejo nordestino, visto que a sua fala (palavra) tem força de contrato.

Análise dos contos sob o prisma da literatura

Sob a perspectiva dos contos, entendemos que as narrativas não seguem uma linearidade, ou uma tradição, mas rompem com ela, o que nos permite negar a ideia de que a tradição é previamente colocada e cristalizada, e não transforma parte de uma vivência. Romper com essa ideia é estar de prontidão com a historicidade e a teorização de tradição; a própria historicidade das experiências e dos processos de transformação dessa vivência, por meio da memória. Por esse percurso, deixamos claro, nesta pesquisa, o campo da tradição como uma relação íntima de poder, de lutas entre as memórias social, cultural, religiosa e política (BEZERRA, 2011).

Observamos, na literatura, diversos aspectos, pois o Cariri é rico nas questões de memória e constituição da identidade. Isso fica evidente na literatura de Lima (2000); Bezerra (2011); e Sousa (2017) que expressam, nos trabalhos voltados à literatura do Cariri, que os contos fantásticos tornam as narrativas míticas fatores que influenciam diretamente a identidade da região. Entre essas, ficam destacadas as importantes empreitadas políticas em contos, bem como as investidas religiosas que configuraram a constituição da identidade do Cariri.

O ato de se comunicar é um fator inerente à espécie humana que, no decorrer do tempo, foi sendo aperfeiçoada de diversas formas, assim, a comunidade social pode se expressar nas artes, músicas, sons, gestos, entre outros fatores que contribuem expressivamente para a formação da cultura local. No caso do Cariri, a transmissão de informações, saberes e conhecimentos ocorreu, de acordo com a ideia de Souza, Sá e Bufrem (2020), pelo ato da narração, que diversificou as narrativas indígenas e as recriou, dando-lhes características únicas pertencentes àquele grupo social.

> Esse caráter de movência é por muitos considerado o “tempero” a mais, agregado à tradição oral. No ato da reprodução de alguma informação, o indivíduo corre o risco de esquecer algum trecho, podendo mudar uma palavra por sinônimos ou algo que possa fazer

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88650

> sentido em tal contexto. E, dessa forma, aquele que reproduz torna-se autor e autônomo já que no mundo oral há certa dificuldade na questão de definição da autoria – e esta autonomia possibilita ao indivíduo uma sensação de pertencimento, de fazer-se, diante da obra, também um artista. Nesse sentido, a informação oral contextualizada é registrada na memória buscando preservar e perpetuar as lembranças e vivências dos indivíduos, que desejam compartilhar ideias e acontecimentos seus com a coletividade, a fim de que o outro possa ter conhecimento do que foi vivido e dessas situações construir conceitos e aprendizado para manutenção das tradições e identidade dos grupos (SÁ; BUFREM, 2016, p. 8).

Por isso, os contadores de história movimentam os contos por meio da recriação, tendo em vista que, a cada vez que um conto é narrado, há o aumento de um ponto, ou seja, a recriação da narrativa sob o viés do contador. Esse fator é denominado, pelas autoras, de movência, ou um tempero, denominado aqui de recriação, pois é por meio dela que o contador torna líquido o conto, dando possibilidade da narrativa ser viva e não cair na monotonia.

Quando o contador emite a história por meio da linguagem, essa narrativa torna-se verdade para quem a escuta e possivelmente será retransmitida para uma pessoa com quem o ouvinte mantém uma relação. Por meio de uma boa performance, o contador realizará a narração, de forma a prender seus expectadores, tendo em vista apresentar um conto recriado, mas que faz parte da cultura local daqueles indivíduos, se não, para os que escutam, não fará sentido e a performance do narrador se perderá.

> É tida como termômetro e combustível, pois é quem, de modo indireto, direciona o desenrolar das apresentações. A depender das reações esboçadas por seus componentes, seja através de vibrações, aplausos ou bocejos, o poeta percebe se deve continuar a cantar, mudar o rumo do improviso ou findar ali mesmo (SÁ, 2017, p. 29).

Quando o contador de histórias interage com seu público, a literatura sugere que acontece um encontro entre as gerações, podendo, durante as narrativas, haver comunicações íntimas entre aquele que conta e o que escuta a história. O passado e o presente encontram-se e, assim como afirma Bezerra (2011), Gonçalves (2016) e Souza, Sá e Bufrem (2020), ocorre a contemplação de um futuro, isto é, no ato de se calar para escutar, há uma interação entre ambos e a produção de sentidos entre narrativa e escuta.

Os ouvintes sempre estão atentos, não somente com a audição, mas

também com a visão, o que lhes permite a abstração de fatores e conceitos que são tratados durante a narrativa. A brincadeira feita pelo contador durante o texto constrói novos conceitos e absorve, de sua realidade, fatores para compor a narrativa.

> É pelos sentidos que o texto é recebido e é por meio deles que o leitor constrói a lógica do enredo ficcional. [...]. Os recursos que o contador de história utiliza para envolver o seu público são fundamentais para a apresentação do processo estético, assim: a voz, o olhar, o seu estado de espírito, o domínio sobre a história a ser narrada e do público são qualidades de um bom contador de histórias (SOUZA; SÁ; BUFREM, 2020, p. 632).

Fica claro que a narrativa de histórias é uma disseminação feita de forma oral, proporcionando, ao sujeito que escuta, maior aporte de informação, seja ela moral, política ou religiosa. As tradições repassadas nas contações constituem a identidade da localidade, formando sua memória e seu patrimônio imaterial, aproximando a cultura local dos elementos da oralidade e memória (SOUZA; SÁ; BUFREM, 2020).

Considerações finais

Neste trabalho, foi apresentada e analisada a construção da identidade popular, por meio da narrativa oral de contos do Cariri cearense. Por meio do material levantado, foi evidenciado como a literatura percebe esse processo de constituição cultural da identidade do Cariri por meio da narração. Evidenciamos que, por meio dos contadores, ocorre precisamente esse processo, o que os torna, provavelmente, os maiores influenciadores da cultura local.

Tanto a literatura quanto as narrativas orais dos moradores do Cariri demonstram que os contos da localidade tiveram como precursores os povos indígenas da região, o povo Kariri, que iniciou o processo de narrativa, por sua vez, apropriado pelo homem branco e inculturado pelas comunidades locais, favorecendo a formação de uma identidade regional.

Os contos são rememorados pelos moradores por meio da oralidade, como apresentado no decorrer do texto, e a repetição dos contos, pelos mais velhos, promove o contato e uma relação oral entre os sujeitos. Os contos fantásticos fazem

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88650

parte da identidade do Cariri, que absorveu dos indígenas locais diferentes modos e maneiras de retratar a realidade, pois os povos originários retratam, em suas contações, aspectos de sua própria cultura, que são apropriados e ressignificados.

Observamos que a narrativa de histórias é uma ação que estimula a transmissão de informações de uma sociedade e esses conhecimentos contribuem de forma efetiva para a construção da identidade cultural da região. A participação e a intenção do contador de histórias é parte desse processo, e funcionam como uma ponte entre o conhecimento cultural do meio e o ouvinte. A literatura evidencia que os contadores mantêm reconhecida influência sobre seus ouvintes, tornando-se os condutores do conhecimento cultural de suas localidades. Os contadores utilizam muitos meios, em suas narrações, tudo para fazer com que seus ouvintes se impressionem com tais ações.

Por meio das narrativas orais, nota-se que as contações contribuem de forma efetiva para a construção da identidade cultural e da memória local, bem como que, por meio da literatura, a construção dessa identidade começou com os povos indígenas Kariris, que foram os primeiros habitantes da região. Assim, os contos populares influenciaram diretamente a cultura local, pois, com os aspectos de moralidade, religiosidade e políticos, as pessoas que habitam essa área absorvem tais aspectos, bem como a figura daquele que conta também diz muito sobre aquilo que é narrado na tradição oral.

Destacamos que as narrativas orais mostradas são decorrentes dos aspectos do local onde são contadas. Suas idealizações assumem a condição daquele sertanejo pobre, como é o caso do Cariri, e absorvem aspectos políticos e religiosos. Os contos são parecidos com os de outras regiões do país, o que pode estar associado a uma apropriação da cultura de diversificados povos, que iam até a região para morar, ou por causa das romarias e do turismo, que auxiliaram a consolidar a identidade local.

Artigo recebido em 12 de janeiro de 2023.

Aprovado para publicação em 14 de abril de 2023.

Referências

BAKHTIN, Mikhail; VOLOCHINOV, Valentin. **Marxismo e filosofia da linguagem**. Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. 6. ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

BARROSO, Oswald. **Reis de congo**. Fortaleza: Ministério da Cultura, Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais, Museu da Imagem e do Som, 1996.

BEDRAN, Bia. **A arte de cantar e contar histórias**: narrativas orais e processos criativos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

BETTELHEIM, Bruno. **Psicanálise dos contos de fadas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

BEZERRA, Emanuella Maria Barbosa Lourenço. **Música e memória**: estudo de reconstrução da memória por meio da produção musical de Chico Buarque no período do AI-5 (1968-1978). 2016. 149 f. Dissertação (Mestrado) - Centro de Artes e Comunicação, Universidade Federal do Pernambuco, Recife, 2016.

BEZERRA, Sandra. **Oralidade, memória e tradição nas narrativas de assombrações na região do Cariri.** Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Ceará, 2011.

BRASIL. Floresta Nacional do Araripe-Apodi celebra 70 anos. **ICMBio**. Primeira Flona do Brasil, UC cearense presta importantes serviços ambientais, 2016. *Site* institucional. Disponível em: https://uc.socioambiental.org/pt-br/noticia/163778#:~:text=A%20Floresta%20Nacional%20(Flona)%20do,primeira%20floresta%20nacional%20do%20Brasil. Acesso em: 8 abr. 2023.

CARIRY, Rosemberg. **Cariri**: a nação das utopias. Fortaleza: Nação Cariri, 2001.

CEARÁ. Índice de desenvolvimento humano. **Anuário de Estatística**. 2010. Disponível em: https://public.tableau.com/views/Tabela10_3_1/Tabela10_3_1?:embed=y&:showVizHome=no. Acesso em: 28 out. 2021.

CEARÁ. Livro de professor da Urca resgata história dos índios Kariri e processo identitário dos povos originais da Região. **História do Ceará**. *Site* institucional, 2021. Disponível em: https://www.ceara.gov.br/2021/04/19/livro-de-professor-da-urca-resgatahistoriadosindioskaririeprocessoidentitariodospovosoriginaisdaregiao/#:~:text=Quem%20s%C3%A3o%20os%20%C3%ADndios%20Cariri,aldeamentos%20mission%C3%A1rios%20que%20foram%20submetidos. Acesso em: 7 abr. 2023.

CEARÁ. PPA. **Planejamento participativo e regionalizado**. Secretaria de Planejamento Sustentável, Caderno Regional do Cariri, 2021. Disponível em: https://www.seplag.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/14/2021/07/Caderno-Regional-Final.pdf. Acesso em: 4 abr. 2023.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88650

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2005.

"EXPEDITO". [Entrevista cedida a] Rodrigo Gonçalves Duarte e Leonardo Felipe Gonçalves Duarte. Santana de Cariri/ CE, 20 jul. 2021.

FREYRE, Gilberto. **Assombrações do Recife Velho**: algumas notas históricas e outras tantas folclóricas em torno do sobrenatural no passado recifense. 3. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio; Brasília: INL, 1974.

GASPAR, Lúcia. **Reisado**. Fundação Joaquim Nabuco, 2005. Disponível em: http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php?option=com_content&view=article&id=217:reisado&catid=52:letra-r. Acesso em: 8 abr. 2023.

GONÇALVES, Claudio Ubiratan. A geografia do ethos capitalista no Cariri cearense. **Cadernos do Ceas**: Revista Crítica de Humanidades, n. 223, p. 69-80, 2016.

GONÇALVES, Marco Antônio. Cordel híbrido, contemporâneo e cosmopolita. **Textos Escolhidos de Cultura e Arte Populares**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 21-38, 2007.

GONÇALVES, Rita; LISBOA, Teresa. Sobre o método da história oral em sua modalidade trajetórias de vida. **Rev. Katál**. Florianópolis, v. 10, n. esp., p. 83-92, 2007.

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

LE GOFF, Jacques, **História e memória**. tradução Bernardo Leitão [et al.] -- Campinas: Unicamp, 1990. Coleção Repertórios.

LIMA, Francisco Assis. Conto popular: um legado de uma tradição. **Revista Cronos**, Natal, v.1, n.1, p. 13-26, jan./jun. 2000.

MACHADO, Luís Eduardo Wexell. Oralidade e escrita: a performance da memória, segundo o olhar de Paul Zumthor. **Kalíope**, São Paulo, ano 2, n. 3, 2006.

MAGGIE, Yvone. **Medo de feitiço**: relações de magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

"MARIA". [Entrevista cedida a] Rodrigo Gonçalves Duarte e Leonardo Felipe Gonçalves Duarte. Santana de Cariri/ CE, 24 jul. 2021.

MINAYO, Maria Cecília de Sousa. Análise qualitativa: teoria, passos e fidedignidade. **Revista Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 17, n.3, mar. 2012, p. 621-626.

PERAZZO, Priscila. Narrativas orais de histórias de vida. **Comunicação &**

Inovação, São Caetano do Sul, v. 16, n. 30, p. 121-131, jan./abr., 2015.

PIRES, Adriana de Souza; BATALHA, Cecília Azevedo; SOUZA, Julielza Batalha de. A arte de contar histórias a partir dos mitos e lendas da comunidade Toledo Pizza em Parintins/AM. **Revista Eletrônica Mutações**, *[S. l.]*, v. 7, n. 13, p. 41-57, 2016.

RODRIGUES, Lívia Gonçalves. **A arte das narrativas orais urbanas**: performance, história, memória e ficção. Porto Alegre: UFRGS, 2010.

"ROMÃO". [Entrevista cedida a] Rodrigo Gonçalves Duarte e Leonardo Felipe Gonçalves Duarte. Santana de Cariri/ CE, 22 jul. 2021.

SÁ, Paloma Israely Barbosa de. **A cantoria de viola como registro de memória e disseminação de informação na região do Cariri**: legitimação e contradição. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Artes e Comunicação. Ciência da Informação, 2017.

SÁ, Paloma Israely Barbosa de.; BUFREM, Leilah Santiago. O registro da cantoria de viola enquanto informação memorialística e sua contradição. *In*: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO,12., GT 10. Salvador, 2016. **Anais** [...], Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2016.

SERRA, Ordep. Triunfo dos caboclos. *In*: CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda (orgs.). **Índios e caboclos**: a história recontada [*on-line*]. Salvador: EDUFBA, 2012, 269 p. Disponível em: https://static.scielo.org/scielobooks/mv4m8/pdf/carvalho-9788523212087.pdf. Acesso em: 7 abr. 2023.

SILVA, Jane. **Um "oásis" chamado Cariri**: Instituto Cultural do Cariri, natureza, paisagem e construção identitária do sul cearense (1950-1970). Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 267p. 2019. Disponível em: https://lume.ufrgs.br/handle/10183/200611. Acesso em: 30 dez. 2021.

"SOCORRO". [Entrevista cedida a] Rodrigo Gonçalves Duarte e Leonardo Felipe Gonçalves Duarte. Santana de Cariri/ CE, 21 jul. 2021.

SOUSA, Ana Lívia Mendes de. **Contações de história na região do Cariri cearense**: memória, identidade cultural e a mediação da leitura. Recife, 2017.

SOUSA, Ana Lívia Mendes; SÁ, Paloma Israely Barbosa de; BUFREM, Leilah Santiago. Memória e oralidade: a cantoria de viola e a contação de histórias na região do Cariri cearense**. Revista Ibero-Americana de Ciência da Informação**, v. 13, n. 2, p. 619-635, 2020.

TERRA SANTA. **História de padre Cícero**. S/data. *Site* institucional Terra Santa. Disponível em: https://cruzterrasanta.com.br/historia-de-padre-cicero/51/102/. Acesso em: 8 abr. 2023.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88650

VARGAS, Herom; POLISTCHUK, Danuza Pessoa. Os elementos narrativos simbólicos dos contos de fadas nos *jingles* infantis. **Novos Olhares**, *[S. l.]*, v. 4, n. 1, p. 234-245, 2015.

ZUMTHOR, Paul. **Letra e a voz - a "literatura" medieval**. Tradução Amalio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

Sobre a autoria

[1]Doutorado em Educação (2023 – atual) pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. E-mail: rodrigogduarte600@gmail.com.
[2]Doutorado em Educação (2023 – atual) pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. E-mail: leonardofelipe900@gmail.com.

Do sertão nordestino para a sala de aula: histórias de animais contadas pelo cordel

Revista mosaico

Renata Junqueira de Souza[1]
https://orcid.org/0000-0003-2227-2544
Naelza de Araújo Wanderley[2]
https://orcid.org/0000-0002-3622-7317

From the northeastern hinterland to the classroom: stories of animals told by cordel

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88804

Resumo

Trabalhar com a literatura de cordel é compreender sobre o passado e o presente daqueles que tiveram a infância embalada pelo recitar e pelo ouvir de versos que ainda ecoam na memória. Assim, ao abordar como temática cordéis e sextilhas que contam sobre os animais, enquanto poesia também escrita para o leitor criança e que possibilita o diálogo entre a literatura infantil, a literatura popular e o prazer do texto estético, este artigo tem como objetivo abordar o cordel, definindo sextilhas e perpassando por atividades que motivam leitores a abrirem um folheto e a compreenderem como nossa identidade se mostra cada vez mais atrelada a outros saberes que se contemplam e dialogam entre si, levando o texto poético à escola como forma de conhecer os diversos "brasis" estampados nessa literatura.

Palavras-chave: Literatura de cordel; Leitura; Sextilhas; Práticas em sala de aula; Estratégias de leitura.

Abstract

For us working with cordel literature is understanding the past and present of those whose childhood was rocked by reciting and listening to verses that still echo in their memory. Thus, by approaching cordéis and sextillas that tell about animals as a theme, while poetry also written for the child reader that enables the dialogue between children's literature, popular literature and the pleasure of the aesthetic text, this article aims to address the cordel, defining sextillas and passing through activities that motivate readers to open a flyer and understand how our identity is shown to be increasingly linked to other knowledge that contemplate and dialogue with each other, taking the poetic text to school as a way of knowing the different “brasis” stamped in this literature.

Keywords: Cordel's literature; Reading; Sextiles; Classroom practices; Strategies of reading.

Introdução

Trabalhar com novas possibilidades de leitura, especificamente da literatura de cordel, é compreender um pouco mais sobre o passado e sobre o presente de todos aqueles que tiveram a sua infância embalada pelo recitar de versos que ecoam na memória de cada um, mas de forma coletiva, ou seja, mesmo partindo de diferentes folhetos / textos / histórias / ouvintes, desenvolvia-se uma prática única nas cidades e nas fazendas, principalmente no nordeste brasileiro.

Essa atividade era comum quando ouvíamos encantados as histórias versejadas recitadas pelos mais velhos, que as “sabiam de cor”. Sim, eles as carregavam na mente, como uma espécie de “biblioteca viva”, e também como um saber que já estava guardado em seus corações e que era distribuído, sem nenhum esforço da memória, para crianças e adultos atentos, nos finais de tarde, nas calçadas do sertão.

Assim, como uma espécie de “griot” sertanejo, essa figura era comum nas pequenas cidades e nas fazendas do nordeste, sendo parte do cenário e das tradições do lugar. Ela poderia ser um parente mais velho ou até mesmo alguém da comunidade, já conhecido de todos por essa atividade. Era alguém sempre aguardado e muito bem recebido por seus ouvintes, na maior parte, crianças, ávidas por suas histórias cheias de seres e de acontecimentos mágicos.

O cordel também era usado, muitas vezes, por professores itinerantes, uma espécie de sofistas do sertão, contratados para alfabetizar, em casa, os filhos de fazendeiros da região. Mais que uma lição a ser aprendida, era uma espécie de lazer ouvir do mestre as histórias, ao mesmo tempo em que elas, transcritas em folhetos envelhecidos e desgastados pelo tempo e pelo manuseio de muitos, eram a porta que descortinava para crianças o mundo mágico da leitura e da escrita.

Não por acaso, as histórias de reis, de heróis, de homens valentes, de mulheres honradas, de animais que falavam e agiam como humanos ficavam na memória daqueles que foram alfabetizados por essa literatura, de forma que eram reconhecidas e, saudosamente, mencionadas muito tempo depois, quando reencontradas ao longo da vida. Relatos como: “aprendi a ler e a escrever com esses versos” ainda são comuns entre os mais velhos no sertão nordestino, revelando a força e a magia dessa literatura para o sertanejo, não somente como

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88804

parte de uma tradição que permitia ao leitor aprender.

O encantamento proporcionado pelas narrativas poéticas envolvia o público de tal forma que era comum a participação do povo na elaboração dessas histórias, exercendo, assim, um processo ímpar de recepção do texto literário, uma vez que, se o final de uma história não agradasse ao público no ato da recitação, era bem possível que, na próxima "leva" impressa do folheto, ele já apresentasse uma versão mais próxima daquela esperada pelo público.

É dessa forma que a literatura de cordel se apresenta aos leitores enquanto produção artística que emerge da oralidade, sendo escrita em uma linguagem próxima daquela utilizada pelo povo, de forma que permite aos seus leitores uma identificação com enredos e estrutura poética, atravessando décadas, unindo tradição e modernidade, adaptando-se a novos contextos e mantendo-se viva na conquista de novos leitores e de novos espaços.

Histórias do cordel: tradição e contemporaneidade

No Nordeste brasileiro, as narrativas de cordel surgem vinculadas à tradição oral de cantar e de contar, e é nesse espaço que, aparentemente, iniciam uma definição de estilo, antes mesmo da possibilidade de impressão (ABREU, 2006). Essa literatura, ao longo de sua história, passou por adaptações para se adequar a novos contextos e ambientes e, na Região Nordeste, desenvolveu-se assumindo características bastante peculiares. Com uma temática diversificada, ela passou a refletir basicamente a realidade social em que floresceu.

O cordel foi, inicialmente, escrito e distribuído em folhetos impressos em grandes centros urbanos, sendo distribuídos de muitas formas, para que chegassem também aos leitores do interior do sertão. Ao considerarmos a materialidade impressa dessa literatura, observamos que é nesse cenário que se torna possível a sua produção e a sua circulação. Se os primeiros folhetos, no início do século passado, foram impressos em papel barato, essa literatura chega ao século XXI acompanhando o mercado editorial em novos suportes e adaptando-se a novos leitores, mantendo viva uma tradição poética e, ao mesmo tempo, assumindo e reafirmando uma poética específica que continua denotando um processo de mediação entre a oralidade e a escrita. Assim, a literatura de cordel continua a sua

história apresentando, entre as suas características, não somente seu estilo peculiar, mas também a permanência do vínculo com uma tradição oral longínqua que a antecede, incluindo a adequação a novos contextos, a novos suportes editoriais e aos novos leitores propostos pela contemporaneidade.

É dessa forma que, em seu processo criativo, ao longo dos anos, o poeta popular continua encontrando, nos contos populares, nas fábulas e em muitas outras histórias, o apelo universal à fantasia e ao encanto junto aos leitores como base para a sua (re)criação/ reconto / adaptação poética, como forma de manter viva a tradição de contar histórias para o povo em versos, de maneira que estas sigam seu caminho junto aos futuros leitores e ouvintes, que sempre serão renovados através da fala e da escrita do povo.

Dessa forma, a literatura de cordel chega ao século XXI contando e recontando velhas e novas histórias, proporcionando a permanência destas entre nós enquanto leitores. O cordel contemporâneo não somente assume uma produção direcionada para novos públicos, como, por exemplo, as crianças, mas também recorre a novos suportes, como o livro impresso, ricamente ilustrado, e o livro digital, entre outros. De acordo com Lima (2021, p. 322),

> Com o avanço das tecnologias e a exigência do mercado editorial, os autores de folhetos [...] aderiram à sofisticação sob a orientação das editoras para que fossem adotados pelas escolas sem o prejuízo de terem duração efêmera, ou ainda pela beleza das ilustrações, bem mais atrativas para o público infantil, por exemplo, ou também porque o folheto não se acomoda de forma visível na biblioteca como acontece com os livros no formato padrão.

Ainda assim, alguns poetas mantêm viva a tradição de impressão dos textos em folhetos com páginas em papel jornal, chegando, muitas vezes, a editar o mesmo texto em um livro capa dura e, ainda, em folhetos que retomam o modelo utilizado no início do século passado. É dessa forma que essas histórias, contadas e cantadas em versos pelos poetas populares, atravessaram gerações.

Quanto ao seu público leitor, embora não tenha sido escrita com a intenção explícita de ser lida por crianças, uma vez que, em suas origens, não há registro de uma literatura de cordel direcionada para esse público, hoje, em seu processo de resistência, ela se renova e passa também a fazer parte do acervo de obras que encantam as crianças enquanto leitores em formação. Sobre o quanto é recente a escrita de folhetos direcionados para o leitor infantil, Alves (2018, p. 52) afirma que,

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88804

"Nos últimos 20 anos, tem surgido um número significativo de folhetos direcionados para o leitor mirim. E o viés mais escolhido por poetas e poetisas é a retomada de narrativas tradicionais, como contos de fadas e algumas fábulas."

Assim, sob as perspectivas da diversidade temática dessa literatura e de sua capacidade de se amoldar ao contexto de veiculação e ao seu público leitor, dirigimos aqui o nosso olhar para um dos ciclos do cordel que apresenta, nas narrativas poéticas, histórias de animais. Uma temática que conta sobre os vários significados evocados pela presença dos animais em nossa vida e que dá sequência a uma tradição que revela o "fascínio" que esse tema exerce sobre nós através dos séculos e que já é possível de ser observada em vários registros históricos, religiosos e literários da humanidade. De acordo com Bradesco-Goudemand (1982, p. 5),

> A literatura está cheia de histórias sobre animais; muitos escritores dedicaram-se a esses companheiros próximos ou distantes, cujos costumes eles pintaram, costumes muitas vezes profundamente assimilados aos dos seres humanos, fazendo-os participar estreitamente de nossa vida, como verdadeiros protagonistas, intérpretes e caricaturas de nossos pensamentos, de nossos sentimentos, de nossas reações; animais que falam e agem como homens ou, então, que os julgam e criticam.

Ainda sobre o ciclo temático das "Estórias de animais", Diégues Júnior[1] vai classificá-lo como parte dos temas tradicionais, cujas narrativas reproduzem a memória popular e o que foi conservado pela história "desde gerações muito anteriores". Esse autor ainda afirma que

> Desde tempos remotos sempre encontramos o homem prestigiando o animal, ou melhor certos animais, não raro mais que outros homens: aqueles que se tornaram seus colaboradores na tarefa de ocupar a terra e desenvolver a criação. O caso do boi, do cavalo, do cachorro. Outros também mereceram ser prestigiados pelo homem que neles viu certos dons: a astúcia da raposa, a fidelidade doméstica do gato, a parlapatice do papagaio, são exemplos. (DIÉGUES JÚNIOR, 2012, p. 81).

É justamente a partir da temática dos bichos e do papel assumido pela

[1] Cabe esclarecer aqui que, mesmo direcionando o nosso enfoque para o cordel contemporâneo, a classificação temática das "Estórias de animais", elaborada por Diégues Júnior, em meados do século passado, ainda se faz pertinente do ponto de vista teórico, uma vez que as velhas narrativas que contam sobre os animais e suas façanhas ainda são constantemente retomadas por poetas populares do século XXI, como parte significativa da atual literatura de cordel direcionada para o público infantil.

poesia escrita para o público infantil que direcionamos o nosso olhar para o entrelaçamento entre a literatura infantil e a literatura popular. Observemos como esse vínculo se apresenta nas narrativas do cordel desde as suas origens e se torna contínuo na produção de cordelistas quando estes direcionam a sua escrita para as histórias fantásticas, que contam sobre os animais e suas astúcias, como personagens recolhidas nas histórias do "tempo em que os bichos falavam", registradas e recontadas através dos séculos. Assim sendo, acreditamos que a associação entre literatura popular e literatura infantil pode ser entendida como uma abordagem profícua nos estudos que se voltam para as origens e a continuidade desta literatura no Brasil, hoje reconhecida como uma literatura também escrita para crianças.

O cordel para crianças e o encanto do "tempo em que os bichos falavam..."

Quando falamos em literatura de cordel, dificilmente correlacionamos essa produção em versos ao universo da literatura infantil, isto porque, como já dito, em seu início, assim como as fábulas, por exemplo, ela não foi escrita tendo como público-alvo o leitor criança. Essa literatura tem como propósito/enredo, entre outros, a recontação, através da poesia popular, de contos já recolhidos da tradição oral e destinados a um público amplo. Assim, é através da literatura de cordel que essa produção é ofertada novamente ao povo, tendo como veículo uma expressão literária de caráter fortemente oral, uma vez que ela tem como finalidade a leitura em voz alta, a proferição e, geralmente, é realizada de forma coletiva. São narrativas memorizadas pelo povo nos rincões do Nordeste e novamente circulam na forma de contações e de recitais do povo e para o povo.

Sendo narrativas poéticas, elaboradas em versos, em cuja estrutura, intencionalmente, já se propunha a facilitação da memorização, eram ouvidas tantas vezes que ficavam na memória daqueles que as escutavam atentamente, e estes as repassavam através de histórias (re)contadas para quem não teve a oportunidade de ouvir mais de perto os versos do poeta sendo recitados livremente nas feiras ou em outro espaço coletivo. Assim é que as histórias que vieram da voz do povo e que passaram pelo crivo dos registros escritos retornam ao povo e à sua voz, que as conta e reconta na mesma ou em versões alteradas, conforme a memória ou

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88804

estabelecendo uma interferência com o ouvinte.

É nessa via que dirigimos o nosso olhar para a literatura de cordel nordestina, especialmente sobre aquela que, ou em um folheto simples, impresso em papel barato, ou em livros de capa dura, muitas vezes, ricamente ilustrados, conta-nos sobre animais de uma forma em que estes sempre são destacados em um papel determinante, de uma maneira em que as ações descritas nas narrativas assumem diversas funções, mas nenhuma se apresenta de modo tão cativante quanto o encanto despertado pelas histórias que se iniciam com um chamado mágico, que convida o leitor/ouvinte para um tempo cheio de fantasia, o *illo tempore*, no qual os animais falavam e agiam como os homens. Alguns folhetos já destacavam essa chave em sua capa como forma de atrair o leitor (Figuras 1 e 2):



Figura 1 − Capa de folheto Borges.
Fonte: Borges, 1983.



Figura 2 − Capa de folheto Sobrinho.
Fonte: Editora Prelúdio, 1959.

Observemos como as capas dos folhetos são apresentadas, como signos relevantes para a estrutura visual do cordel, uma vez que o poeta popular também teve a preocupação de transformar esse paratexto como parte integrante da sua história e notamos, também, que várias foram as formas encontradas pelo poeta popular para chamar a atenção de seus leitores. De acordo com Linden (2018, p. 56), as ilustrações na capa de uma publicação não são frutos do acaso, mas trazem informações importantes sobre o enredo. Assim, essa parte do folheto "constitui antes de mais nada um dos espaços determinantes em que se estabelece o pacto da leitura. Ela transmite informações que permitem apreender o tipo de discurso, o estilo de ilustração, o gênero".

Desse modo, destacamos, nas capas acima, diferentes estilos, pois cada uma já anuncia personagens e cenários. O primeiro folheto, *No tempo que os bichos falavam*, de José Francisco Borges, foge da estrutura padrão em termos de medidas

e na proposta de apresentação das estrofes no interior do texto, mas, seguindo a tradição, recorre à xilogravura, ilustração comum a esse gênero, para informar ao leitor sobre as personagens mencionadas nas sextilhas do interior do folheto. Nos folhetos *O casamento do calangro com a lagartixa* e *No tempo que os bichos falavam* (título homônimo ao folheto de J. Borges, citado anteriormente), ambos escritos por Manoel Pereira, apresenta-se uma ilustração colorida e rica em detalhes, uma proposta da Editora Prelúdio para a impressão de folhetos mais atrativos, de forma que, ao fazer a leitura das ilustrações, antes de se debruçar sobre o texto, o leitor passa a ter uma ideia sobre o conteúdo da narrativa em versos, confirmada apenas quando completa o processo de leitura ou de escuta. Assim, compreendemos que as imagens apresentadas nas capas dos folhetos referenciam, através do desenho popular, elementos culturais que fazem parte do enredo e do contexto da região Nordeste e que também podem ser vistos como mais um convite, mais uma porta que se abre diante da curiosidade do leitor/ouvinte. São animais bastante peculiares com chifres pontiagudos e chamativos (BORGES, 1983), ou bichos vestidos como seres humanos em atitudes antropormofizadas (SOBRINHO, 1959).

Como parte da produção de folhetos cujo tema são os animais e suas astúcias, afirmamos a existência de incontáveis folhetos que foram escritos ao longo dos anos e em diferentes épocas, como *Festa da bicharada* (1950), de Arlindo Pinto de Souza; *A intriga do cachorro com o gato* (1979), de José Pacheco; *Cordel dos passarinhos* (2006), de Sebastião Chicute; *Saci e o bicho folharaz no reino da bicharada* (2011), de Franklin Machado, *Eleição no reino da bicharada* (2014), de Hadoock Ezequiel, entre muitos outros.

Seguindo essa tradição temática da literatura de cordel, encontraremos, como parte do processo adaptação desse gênero ao contexto atual, a publicação das histórias de bichos em novos suportes, como o livro capa dura e o livro brochura, que, entre outras propostas, reescrevem, em versos, textos da chamada literatura erudita; recontam contos sacralizados pela tradição do povo ou recolocam em cena, através de antologias, estrofes conhecidas de muitos poetas que também versaram sobre os animais, em obras como *O coelho e o jabuti*; *O bicho folharal*, ambas de Arievaldo Viana, e a antologia *Pássaros e bichos na voz de poetas populares*, organizada por Hélder Pinheiro e pelo xilogravurista Marcelo Soares:

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88804

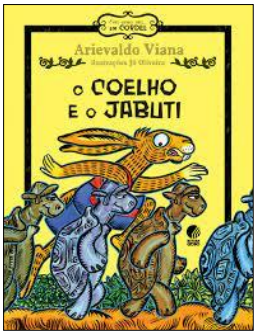


Figura 3 − Capa de Livro1.
Fonte: Viana, 2011.

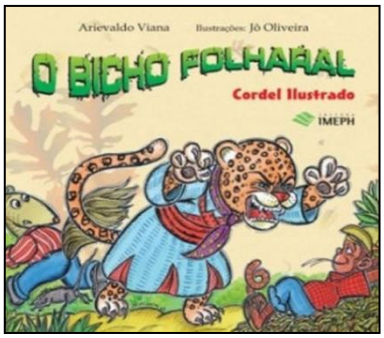


Figura 4 − Capa de Livro 2.
Fonte: Viana, 2008.

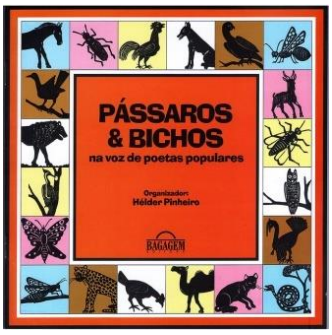


Figura 5 − Capa de Livro 3.
Fonte: Pinheiro e Soares, 2004.

Cabe observar o contínuo o processo de conquista do leitor através de recursos como o suporte escolhido para a impressão dos versos, a ilustração, a seleção das cores, a temática e a indicação dos textos a serem adaptados / reescritos pelo poeta popular.

Sobre o processo de transformação/adaptação da literatura de cordel, há quem afirme que ela teria perdido parte de sua identidade ao “migrar” para os novos suportes, entretanto acreditamos que, se considerarmos a essência poética como força matricial dessa literatura, veremos que ela permanece viva junto aos seus leitores e que se mantém em evidência independente do suporte em que está impressa. São diferentes os suportes, os leitores, os contextos, mas o encanto que rodeia essa literatura independe das transformações que sofreu e sofre para permanecer como uma produção vasta, quer em folhetos, quer em livros.

Um outro aspecto a ser notado, nesse processo de adaptação da literatura de cordel a novos contextos/espaços e a novos leitores, é o direcionamento do texto para um público específico, no caso, a criança, registrado já na capa de alguns textos como, por exemplo, folhetos com *Historinhas de cordel para crianças* [19--], do poeta José Francisco Borges, e o livro *A guerra dos bichos* (2003), de Luiz Carlos Albuquerque:



Figura 6 − Capa de folheto Borges.
Fonte: Borges [19--].

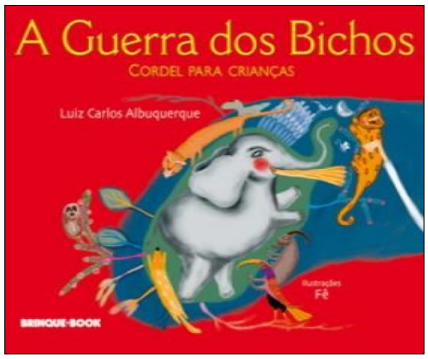


Figura 7 − Capa de Livro 4.
Fonte: Albuquerque, 2003.

Se, no princípio de tudo, durante a leitura coletiva dos folhetos, marcada pela recitação/contação, as crianças eram, muitas vezes, apenas ouvintes que estavam de passagem ou que, às escondidas, permaneciam escutando, atrás de alguma parede, a conversa dos adultos, hoje, elas recebem do poeta popular uma atenção diferenciada, como parte das mudanças adotadas pelo gênero, para atender não somente às exigências do mercado editorial, mas para conquistar, através da poesia que conta e encanta, um público leitor que está em formação dentro e fora das escolas.

A literatura de cordel na sala de aula: o mediador/contador

Ao registrarmos a presença dos folhetos de cordel entre as práticas de leitura do homem simples do sertão já no início do século passado, colocamos em evidência não somente a tradição de contar histórias como uma necessidade inerente ao ser humano, que pode encontrar em cada uma delas diferentes formas de identificação, mas também o registro de histórias que têm como ponto de partida a expressão e a criatividade de quem escreve, conta/reconta, assim como o prazer de contar e de ouvir contar em versos recitados. Nesse sentido, o cordel pode ser referido como uma poesia para crianças, que segue na direção da “reutilização do folclore e das formas mais tradicionais”, assumindo, pois, “uma função iniciatória aos processos poéticos, cuja simplicidade característica desse tipo de manifestação popular muito se adequa ao modo de apreensão do pequeno receptor” (PONDÉ, 1990, p. 127).

Essa prazerosa apreensão da poesia é facilmente observada, principalmente, entre as crianças, quando estão diante da conhecida figura do contador/recitador e de suas histórias, muitas vezes em versos, prontas para ganharem voz e vida, verdadeiro alimento à imaginação de atentos ouvintes, encanto de menino registrado pelo poeta, diante dessa figura tão comum, em outros tempos, nos alpendres do sertão:

> Quando eu era pequenino
> Nos alpendres do sertão
> Que ouvia: “_ Era uma vez...”
> Ficava de prontidão;
> Já sabia que as estórias
> Jorrava em profusão.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88804

[...]
Mas de toda diversão
Do meu tempo de criança
O contador de estórias
Jamais me sai da lembrança
Essa figura encantada
Renova a minha esperança. (VIANA, 2008, s.p.).

Como é possível perceber nos versos do poeta, o chamado para a história tem muitas chaves, entre elas, o tradicional “Era uma vez...”, mas, em todas elas, apresenta-se um convite mágico que mexe com a imaginação de adultos e de crianças através dos séculos. Nesse momento, o autor desse convite tem nas mãos uma grande responsabilidade, a de guiar o leitor/ouvinte pelos caminhos da imaginação de forma que, ao final da narrativa, uma outra seja sempre bem-vinda, e outra, e outra, uma vez que o encanto proporcionado pelo ato de ouvir determinada história é capaz de provocar no ouvinte não somente o prazer de acompanhá-la, de recriá-la com suas próprias palavras, mas também o desejo de conhecer, de ampliar o seu repertório, sempre em busca de outras narrativas.

Essa poesia precisa de voz para ser ouvida, e essa voz pode ser emprestada ao poeta popular para a divulgação de seus versos por diferentes personagens, entre elas, destacamos aqui as figuras do contador de "estórias" e a do professor, pois, através deles, esses sons da infância ou da adolescência convidam o leitor a “penetrar surdamente” no encanto dos versos de cordel, buscando compreender, entre outros aspectos, os “mistérios” que fazem parte de sua elaboração e de sua recepção na escola e fora dela.

Ao direcionar o nosso olhar para a sala de aula, enquanto espaço essencial para a formação do leitor, no qual deve estar presente o gênero cordel, estamos colocando em destaque a figura do professor enquanto mediador que precisa estar ciente da importância de sua tarefa junto à criança e ao jovem em formação. Conforme Marinho e Pinheiro (2012, p. 11), “Abrir as portas da escola para o conhecimento e a experiência com a literatura de cordel, e a literatura popular como um todo, é uma conquista da maior importância. Porém, há que se pensar de que modo efetivá-la tendo em vista a formação de leitores.”

A esse profissional cabe a difícil tarefa de conduzir o aluno pelos caminhos da leitura de uma forma ampla e, para isso, a paixão pelo ato de ler é a condição inicial em qualquer docente que abrace o trabalho com o texto literário em sala de

aula. Não é possível vivenciar literatura sem o ato da conquista, e, para ser conquistado, é necessário que o aluno perceba o envolvimento desse mediador com o texto que está sendo apresentado, de tal forma que também ele queira conhecê-lo. Afinal, esse professor, para a criança, assemelha-se ao contador das histórias em família ou nas calçadas, ou, pelo menos, deveria. Lembremos também a importância que assume, no processo de formação da criança, o vínculo família e escola, de forma que uma seja a continuação da outra.

Outro aspecto relevante, com relação à mediação do texto literário nas escolas brasileiras, é a escolha do acervo a ser ofertado aos alunos, pois sabemos que ele é decidido a partir de diversos processos de seleção, em um cenário que considere a figura individual do professor mediador até a escolha coletiva por parte de instituições privadas e públicas. Quando nos referimos especificamente à seleção de obras da literatura de cordel, cabe mencionar que, por exemplo, através dos acervos do Programa Nacional Biblioteca da Escola (PNBE), a rede pública de ensino foi contemplada pelo programa literário com a oferta de cerca de dez cordéis no suporte livro, direcionados ao Ensino Fundamental, entre os anos de 2008 e 2014. Assim, é possível observar uma semelhança entre as escolas públicas e privadas no que se refere ao predomínio da escolha pelo suporte livro. Cabe esclarecer ainda que, como parte desse acervo ofertado pelo PNBE, poucos textos abordam a temática dos bichos, tão atrativa ao universo da criança e que, entre as obras direcionadas ao Professor do Ensino Fundamental (6º ao 9º ano) pelo PNBE 2013, consta o livro *O cordel no cotidiano escolar*, escrito pelos professores Ana Cristina Marinho e Hélder Pinheiro, um texto que discute a mediação do gênero cordel em sala de aula a partir da apresentação de textos e de sugestões de atividades.

Ainda sobre a importância da presença da literatura de cordel em sala de aula, cabe destacar as pesquisas que vêm sendo desenvolvidas na academia sobre essa temática. No acompanhamento de uma delas, desenvolvida com crianças do 5º ano do Ensino Fundamental, no interior do Nordeste, destacamos os seguintes pontos, entre as conclusões iniciais apresentadas pela pesquisadora que

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88804

desenvolve o estudo[2]:

a) Embora o cordel em livros ilustrados possa despertar interesse, de início, por ser mais chamativo, esse fato não nos permite subestimar o folheto, pois este, mesmo não tendo tanta riqueza visual, apresenta igual beleza em seu enredo, apresentando-se esteticamente atrativo por sua configuração poética, não sendo possível, assim, classificar qual o suporte mais adequado a ser apresentado às crianças, o importante é que o gênero cordel chegue aos leitores e possamos dar a eles a oportunidade de conhecer e se entusiasmar com a leitura dessas obras;

b) A temática dos bichos, na Literatura de Cordel, pode despertar o interesse e o prazer das crianças pela leitura literária, uma vez que a maioria delas demostra interesse e curiosidade pelos animais e pelas histórias envolvendo os bichos assim como pela musicalidade dos versos;

c) É necessário, como mediadores, criarmos situações em que as crianças, enquanto leitores em formação, tenham a oportunidade de se apropriarem dos discursos literários, presentes nos cordéis e, consequentemente, possam despertar para a leitura, como também fazer inferências entre o lido e o vivido.

Para tanto, acreditamos que é de suma importância que esse professor / mediador seja um leitor/um conhecedor do gênero cordel, que ele observe em detalhes tanto o texto escolhido para a leitura em sala de aula quanto o público leitor que está a sua frente e que esteja consciente das mudanças ocorridas no processo ensino-aprendizagem no que se refere ao texto literário de modo geral, uma vez que o perfil que identifica o receptor desse tipo de texto modifica-se todos os dias e, com esse fato, surge a necessidade de mudanças/adequações metodológicas no desenvolvimento das atividades voltadas para o trabalho com a mediação de leitura e, consequentemente, com a formação de leitores literários em sala de aula.

Histórias de animais: das sextilhas à contação de histórias

A relação de nós brasileiros com a poesia não é apagada quando nasce um pequeno leitor, pois ele convive, desde a primeiríssima infância, com a poesia oral, por meio de parlendas, canções de ninar, brincos, quadras, trava-línguas. Esses

[2] A referida pesquisa está em desenvolvimento junto ao Programa de Pós-Graduação em Linguagem e Ensino (PPGLE), da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), desde o ano de 2021.

pequenos textos têm o poder de se fixar em nossa memória, principalmente pela musicalidade e pela sonoridade, bem como pela afetividade daquele que lê, conta, declama e brinca com a poesia.

No entanto, é necessário que a escola, em especial, transmita esse material da nossa cultura oral, da nossa herança cultural. Segundo Alves, Souza e Garcia (2011, p. 51), "A literatura de cordel tem sua origem relacionada ao hábito de contar histórias, por esse motivo há uma forte presença da oralidade em seus impressos." Na contemporaneidade, muitos cordelistas têm se utilizado das sextilhas em seus cordéis. Talvez, por ser mais fácil e curta, a sextilha seja o gênero preferido dos repentistas, principalmente no início de suas apresentações. Trata-se de uma estrofe com rimas deslocadas, constituída de seis linhas, ou seis versos de sete sílabas, que geralmente rimam linhas pares entre si, conservando as demais com versos brancos (sem rima obrigatória). Vejamos um exemplo:

> Admiro 100 formigas
> Um besouro carregando
> 60 escanchada em cima
> 40 em baixo empurrando
> E aquelas que vão em cima
> Pensam que vão ajudando. (PINHEIRO, 2004, p. 17).

A maneira como o poeta inicia a sextilha é recorrente em diversos autores, que revelam a relação de encantamento e admiração do poeta com a natureza.

Diante do exposto, elegemos algumas sextilhas sobre animais como possibilidade de levar a literatura de cordel para a sala de aula. Nosso objetivo é vincular a prática da leitura em voz alta com a brevidade da sextilha, bem como com modos de guiar o aluno na compreensão de um texto poético e motivá-los para uma leitura mais rotineira do cordel, seja dentro ou fora das salas de aula.

Vamos à prática?

Vários autores (SOUZA, 2019; GIROTTO; SOUZA, 2010; SOLÉ, 1998) tem estudado as definições de estratégias de leitura afirmando que se trata de procedimentos metodológicos dos quais os leitores se utilizam na ação de leitura que podem favorecer a compreensão daquilo que leem. Girotto e Souza (2010) elencam sete estratégias metacognitivas de compreensão leitora: conhecimento

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88804

prévio, inferência, visualização, conexão (texto-texto; texto-leitor; texto-mundo), perguntas ao texto, sumarização e síntese. Para este artigo, utilizaremos a estratégia da visualização.

A visualização é definida por Harvey e Goudvis (2008) como uma estratégia de compreensão de leitura na qual os alunos criam imagens em suas mentes enquanto leem uma história ou texto. A criação dessas imagens mentais ajuda o aluno a obter uma compreensão mais profunda da história ou do texto que visa à memória de longo prazo.

Nesse sentido, as poesias e sextilhas são adequadas, pois, por se tratar de textos em versos, carregados de significados e imagens, o aluno tem mais facilidade em elaborar uma figura mental da pequena história contada em linhas poéticas.

Para a sugestão de um trabalho com sextilhas sobre animais, selecionamos, do livro *Pássaros & Bichos - na voz de poetas populares* (2004), três sextilhas de pássaros e três de bichos. Tal escolha intencional deve fazer parte do planejamento docente. Vejamos:

Quadro 1 - Pássaros e insetos.

O pica-pau	O peru	Pirilampos
Admiro o pica-pau Numa madeira de angico Que passa o dia todim Taco-taco, tico-tico Não sente dor de cabeça Nem quebra a ponta do bico.	O peru fazia roda No terreiro da morada E o gatinho seu amigo Era muito camarada Montava-se no peru E o peru dava risada.	Centenas de pirilampos Que se espalham na [amplidão], Parecem bando de loucos Com lanterninhas na mão Iluminando os caminhos, Sem saber aonde vão.
Autor: Manuel Xudu	Autor: José Francisco Borges	Autor: Odilon Nunes de Sá

Fonte: Elaborado pelas autoras a partir de Pinheiro (2004, p. 5, 22, 24).

Quadro 2 - Bichos.

Cavalo	A vaca	A girafa
Cavalo bom no sertão, É coisa muito comum, Cai o vaqueiro, ele fica Passando o dia em jejum, Suspende o corpo em três pés Fica descansando num.	A vaca que quer dar cria Se desgarra do rebanho, Tem, às vezes, um bezerro Que é quase do seu tamanho, Depois do parto inda o lambe Por não poder dar-lhe banho.	A girafa não demora Quando escuta um alvoroço, Mas não pode entrar na mata Entrançada de pau grosso, Porque não dobra as canelas E nem enverga o pescoço.
Autor: Manuel Filó	Autor: Manuel Xudu	Autor: Manuel Filó

Fonte: Elaborado pelas autoras a partir de Pinheiro (2004, p. 18, 20, 31).

Como dicas para um trabalho profícuo em sala de aula, sugerimos que os professores tenham, se possível, o livro em seu suporte original, para que os alunos conheçam todas as sextilhas, pois são mais de trinta e três poemas envolvendo

adivinhas, bichos, insetos e pássaros. O docente mostrará a capa, mas somente após o trabalho de discussão dos poemas com as estratégias de leitura, nesse caso, o da visualização, isso os motivará à leitura e acesso ao livro.

Para despertar a curiosidade e ativar o conhecimento prévio dos discentes, o professor, em uma primeira aula, ou nos primeiros minutos da aula (a depender se seu planejamento terá dias ou durará somente a aula de língua portuguesa), poderá fazer um cartaz em papel craft ou escrever na lousa. Aqui nos inspiramos em um jogo, muito conhecido por crianças e jovens brasileiros - *Stop*. Uma versão dessa brincadeira pode ser encontrada de maneira manufaturada - **Scattergories. Trata-se de um jogo de tabuleiro que exige o pensamento rápido, sendo que o** jogador lança o dado e escolhe a letra, e o outro selecionará uma categoria. Os jogadores deverão escrever todas as palavras que comecem por essa letra e que tenham relação com a categoria. O tempo é marcado e começam a se escrever o máximo de palavras que veem na memória, na mesma perspectiva do STOP. Somam-se os pontos (palavras diferentes valem 20 pontos, e as iguais, 10 pontos) e ganha o jogo aquele que tiver o maior número de pontos.

Nossa sugestão é que o professor escolha qual jogo for mais fácil de se utilizar e, se ele tiver condições de ter um tabuleiro, pode usá-lo. Ao desenhar o gráfico na lousa ou no papel craft, deve explicar a atividade, e todos jogam.

Como vai funcionar a atividade?

a) Antes da leitura

Stop e *Scattergories* são ótimos jogos para ajudar na visualização, e o professor pode facilmente criar sua própria versão, como já mencionado anteriormente. É rápido, barato, e o docente pode aumentar ou diminuir a dificuldade do jogo, dependendo de seus alunos. Veja como:

Desenhe uma grade/tabela no quadro branco, em um pedaço de papel ou na lousa. No caso das sextilhas, o professor pode escrever algumas categorias relacionadas aos bichos (ex: habitat, bichos, insetos, pássaros, comidas, *etc.*) em um lado da grade. Na parte superior, ele vai escrever as letras do alfabeto. Não precisa ser o alfabeto inteiro, priorizando-se, inicialmente, as letras dos animais selecionados. O objetivo é tentar pensar em uma palavra para cada letra e

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88804

categoria.

Há algumas maneiras para simplificar o jogo, sendo que o docente pode pedir ao aluno que pense no máximo de palavras que se encaixam na categoria, sem se preocupar com a letra inicial. No entanto, ele também pode dificultar, dando ao discente menos opções de letras.

Com o jogo brincado, os alunos terão oportunidade de fazer inferências entre os animais (que eles ainda não sabem que são temas das sextilhas, inclusive alguns menos populares podem não comparecer na brincadeira), levantarão seus conhecimentos prévios, ampliando-os através da escuta dos animais selecionados pelos colegas, e o professor pode finalizar a atividade anunciando: "Alguns animais que vocês trouxeram serão tema da nossa leitura de hoje!" ou "Na atividade de manhã conheceremos pequenas histórias de alguns bichos que começam com essas letras, será que vocês se lembraram de todos?"

b) Durante a leitura

A sugestão que damos para esse momento é que os alunos, de modo coletivo, escrevam as sextilhas em cartões ou em folhas de sulfite. A leitura inicial pode ser planejada inicialmente, para que cada discente leia sozinho os poemas. Em um novo cartão ou folha, os alunos vão ser estimulados a desenharem o animal da maneira como os conhecem ou imaginam. O professor deverá dividir equilibradamente cada bicho, para que não tenha mais ilustrações de girafas do que de pirilampos.

O docente ainda explicará que, ao lerem os poemas, seus alunos devem ir criando imagens mentais para a leitura, pois se trata de visualização, que, em estudos e pesquisas (GIROTTO; SOUZA, 2010; BALSAN, 2018), tem-se mostrado uma ótima maneira para ajudar os alunos a desenvolverem suas habilidades de leitura e compreensão textual. Esta atividade de desenho é ótima para que os discentes possam rabiscar por horas e, na sequência, os desenhos vão se ampliando. Para tanto, o professor pode, ainda a partir dos conteúdos das sextilhas, adicionar detalhes descritivos que auxiliarão os alunos a praticarem visualizações mais complexas. Por exemplo, ele pode dizer: “Estou pensando em uma vaca bastante obesa, pois ela está prenhe, ela também é larga, pois carrega dentro dela o bezerro”. Em seguida, peça-lhes que imaginem e digam: “Desenhe o que está em sua mente”. O docente pode também sugerir que, na leitura das sextilhas, os alunos

façam pausas e esboços de seus desenhos, isso permitirá que o professor avalie a leitura dos alunos e os processos de atribuição de sentidos.

c) Depois da leitura

A dica que damos para a atividade após a leitura inicia-se com a releitura das sextilhas por parte do professor. Esse momento é importante para que os alunos acompanhem, em seus cartões, o texto e tenham, ao lado, a outra ficha com a ilustração/visualização.

Para cada sextilha/animal lido, o docente pode ir estabelecendo relação com os alunos, que mostrarão seus desenhos e descreverão as cenas pensadas. Por exemplo, para o grupo de alunos que leu *O peru,* como o gato foi imaginado? O peru é uma ave grande, que, assim como o pavão, abre suas penas em uma espécie de cauda, será que isso foi pensado pelos discentes? E esse fato interferiu na maneira como o gato foi “acoplado em suas costas”? Como?

É importante ressaltar ao professor que estas questões devem ser por ele elaboradas antes da atividade, pois, assim, a exploração das sextilhas e todas as pequenas histórias descritas nos versos poderão ser compreendidas a partir não só da visualização, mas também da ampliação dos conhecimentos anteriores dos alunos.

Nós acreditamos que os registros devam ser feitos não somente em materiais avulsos como os cartões, mas também nos cadernos, pois os discentes poderão sempre retomar um vocábulo, uma definição, uma curiosidade. Mas também pode ser muito significativa a exposição das visualizações em varais ou na parede da sala de aula, o que possibilitará a síntese, tão importante quando falamos em estratégias de compreensão leitora. E, para o professor, olhar o todo ainda lhe dará oportunidade de avaliar um trabalho com a literatura de cordel, a partir das sextilhas e o entendimento dos aspectos estéticos desse tipo de texto.

Considerações finais - Histórias que não terminam...

Por fim, cabe-nos lembrar que o mesmo encanto que seduziu os leitores dos séculos anteriores pode também conquistar um outro público diferente daquele que acompanhava a leitura coletiva do cordel nas feiras e nas varandas, em finais de tarde, nos anos iniciais do século XX. Sugerimos aqui que esse público seja

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88804

descoberto/assumido nas salas de aula de cada escola brasileira do século XXI, esperando pelo encanto e pelo prazer que o texto literário pode proporcionar, desde que seja devidamente apresentado/mediado pelo contador de histórias ou pelo professor.

O leitor em formação, além de encantar-se com a magia da poesia contida nos versos populares, pode ser orientado a reconhecer, nos folhetos ou livros de cordel, a presença do envolvimento proporcionado pela leitura do texto poético, principalmente no que se refere àqueles que cantam/contam e recontam sobre os animais e o tempo imemoriável em que eles falavam. Independente dos rótulos atribuídos pela crítica a determinado texto, considerando-o “culto” ou “popular”, “adulto” ou “infantil”, sugerindo classificações que atribuiriam uma suposta “qualidade” a determinado texto, essa literatura pode ser apresentada a esses leitores como atividade de leitura a ser realizada dentro e fora da sala de aula, de forma coletiva, junto aos professores ou ao grupo familiar, como parte de uma possível integração de gerações de leitores.

É bem certo que os folhetos escritos no início do século XX não foram elaborados tendo como objetivo a leitura do público infantil, mas, assim como ocorreu com as fábulas e os contos de fadas tradicionais, que, no ato de sua criação, não eram dirigidos a crianças, essas narrativas poéticas foram, ao longo dos anos, acolhidas também por esse público leitor.

Ao falar sobre esse aspecto da literatura de tradição oral, Colomer afirma que “Foi, precisamente, seu extravasamento para uma nova audiência, a constituída agora pela infância, que lhe permitiu manter sua presença no imaginário coletivo das sociedades contemporâneas.” (2007, p. 55) Acreditamos, então, que esse mesmo caminho foi trilhado pela literatura de cordel, que chega ao século XXI adequando-se a um novo mercado editorial e a novos e diversificados leitores, cantando, contando e recontando um repertório infinito de histórias sobre várias temáticas do povo, e. entre elas, está o ciclo dedicado às histórias sobre um mundo e um tempo encantado dos animais que agiam e falavam como os homens.

Quando anoitece
No sertão quando anoitece
Pia a coruja agoureira
O xexéu canta aninhado
Na copa da bananeira,

Geme o juriti viúvo
Só chamando a companheira. (José Alves Sobrinho, 1959, s.p.)

Assim, o sertão fica menor, em um Brasil que cabe dentro da sala de aula. Cremos, então, que pensar o ato de mediação dessa literatura na escola, tomando como texto base folhetos ou livros de cordel, instiga a necessidade constante de elaboração de sugestões partindo de propostas voltadas para o trabalho com a leitura do texto poético entre alunos como uma ideia sempre bem-vinda para aqueles que têm a árdua missão de formar leitores em nosso país. Que estas não sejam entendidas como receitas prontas, vinculadas a um pragmatismo ainda muito presente em nossas escolas, tanto no ato da escolha de um repertório a ser lido quanto no desenvolvimento das atividades de leitura. Essas propostas devem ser entendidas sempre como sugestões a serem pensadas, planejadas, adaptadas às diferentes realidades que encontramos em nossas instituições escolares, de forma que a aproximação entre a poesia de cordel e a sala de aula seja pautada principalmente na apreciação artística, na ludicidade, no prazer de ler em versos histórias que não terminam...

Recebido em 30 de janeiro de 2023.
Aprovado para publicação em 13 de abril de 2023.

Referências

ABREU, M. **Histórias de cordéis e folhetos**. Campinas: Mercado de Letras, 2006.

ALBUQUERQUE, L. C. **A guerra dos bichos.** 2. ed. São Paulo: Brinque-Book, 2003.

ALVES, J. H. P. Cordel para crianças: aspectos temáticos e metodológicos ou um sabiá em sala de aula. *In*: DEBUS, E.; BAZZO, J. L. S.; BORTOLOTTO, N. (orgs.). **Poesia (cabe) na escola**: por uma educação poética. Campina Grande – PB: EDUFCG, 2018.

ALVES, J. H. P.; SOUZA, R. J., GARCIA, Y. M. R. Lendo e brincando com sextilhas e outros versos. *In:* SOUZA, R. J.; FEBA, B. L. T. **Leitura literária na escola:** reflexões e propostas na perspectiva do letramento. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2011.

BALSAN, S. F. S. **Nas veredas da leitura:** ações para formação de leitores autônomos. 2018, 259 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Ciências e Tecnologia de

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88804

Presidente Prudente, Universidade Estadual Paulista, 2018.

BORGES, J. F. **No tempo que os bichos falavam.** Olinda: Casa das crianças de Olinda / Instituto Nacional do Folclore, 1983.

BORGES, J. F. **O rato magro e o rato gordo**. [19--]. (Historinhas de cordel para crianças).

BRADESCO-GOUDEMAND, Y. **O ciclo dos animais na literatura popular no Nordeste**. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1982.

CHICUTE, S. **Cordel dos passarinhos.** Capistrano – CE: Gráfica Martins, 2006.

DIÉGUES JÚNIOR, M. **Ciclos temáticos na Literatura de cordel**. Maceió: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2012.

COLOMER, T. **A Formação do Leitor Literário**. Tradução: Laura Sandroni. São Paulo: Global, 2007.

EZEQUIEL, H. **Eleição no reino da bicharada**. Currais Novos: Folheteria de cordel, 2014.

GIROTTO, C. G. G. S.; SOUZA, R. J. Estratégias de leitura: para ensinar alunos a compreender o que leem. *In:* SOUZA, R. J. *et al.* (org.). **Ler e compreender:** estratégias de leitura. Campinas: Mercado de Letras, 2010, p. 45-114.

HARVEY, S.; GOUDVIS, A. **Strategies that work:** teaching comprehension to enhance understanding. Portland: Stenhouse Publishers & Pembroke Publishers, 2008.

LIMA, J. F. G. Literatura de cordel: dos folhetos tradicionais aos modernos livros de capa dura. *In*: LIMA, S. T.*et al.* (orgs.). **No desfolhar dos folhetos**: escritos sobre cordel. UNIFAP, Macapá, 2021.

LINDEN, S. V. **Para ler o livro ilustrado**. Trad. Dorothée de Bruchard. São Paulo: SESI – SP, 2018.

MACHADO, F. **Saci e o bicho folharaz no reino da bicharada.** São Paulo: Editora Luzeiro, 2011.

MARINHO, A. C.; PINHEIRO, H. **O Cordel no Cotidiano Escolar**. São Paulo: Cortez, 2012.

PACHECO, J. **A intriga do cachorro com o gato.** Juazeiro do Norte: Editora de José Bernardo da Silva, 1979.

PINHEIRO, H. **Pássaros e bichos -** na voz de poetas populares. Campina Grande: Bagagem, 2004.

PINHEIRO, J. H. A.; SOARES M. (orgs.) **Outros pássaros e bichos na voz dos poetas populares**. Campina Grande: Editora Bagagem, 2004.

PONDÉ, G. M. F. Poesia e Folclore para criança. *In*: ZILBERMAM, R. (org.). **A produção cultural para a criança**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1990.

SOBRINHO, J. **O casamento do calangro com a lagartixa.** São Paulo: Prelúdio, 1959.

SOBRINHO, J. **No tempo que os bichos falavam.** São Paulo: Prelúdio, 1959.

SOLÉ, I. **Estratégias de leitura**. 6. ed. Porto Alegre: Artmed, 1998.

SOUZA, A. P. **Festa da bicharada.** São Paulo: Editora Luzeiro,1950.

SOUZA, R. J. **Ler e ensinar:** estratégias de leitura. Presidente Prudente, SP: Educação Literária, 2019.

VIANA, A. **O bicho folharal**. Fortaleza: Editora IMEPH, 2008.

VIANA, A. **O coelho e o Jabuti**. São Paulo: Globo, 2011.

Sobre a autoria

[1]Livre docente em Conteúdos e Metodologia de Língua Portuguesa (2012) pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. E-mail: renata.lit.junqueira@gmail.com.
[2]Pós-doutorado em Letras (2007) pela Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: naelzanobrega@gmail.com.

Comida, religião e outras histórias em *Dona Flor e seus dois maridos*, de Jorge Amado

Revista mosaico

Anna Carolina Deodato[1]
https://orcid.org/0000-0002-3816-4962

Food, religion and other stories in *Dona Flor e seus dois maridos*, by Jorge Amado

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88623

Resumo

Esse artigo aborda a trajetória gastronômica de Dona Flor, cozinheira literária construída pelo romancista baiano Jorge Amado (1912-2001). O trabalho se utiliza do conceito de "Fato Social Total" elaborado pelo sociólogo francês Marcel Mauss como fio condutor para articular outros campos do saber com as referências gastronômicas presentes no romance *Dona Flor e seus dois maridos*. O objetivo foi perscrutar novas leituras para a relação estabelecida entre a mulher e a comida no romance, propondo novos caminhos para além da "ferramenta de sedução" discorrida por pesquisas anteriores com foco nas manifestações religiosas.

Palavras-chave: Religião; Comida; Literatura.

Abstract

This paper seeks the gastronomic trajectory of Dona Flor, a literary cook built by the Bahian novelist Jorge Amado (1912-2001). This paper uses the concept of "Total Social Fact" elaborated by the French sociologist Marcel Mauss as a guideline to articulate other fields of knowledge with the gastronomic references present in the novel Dona Flor and her two husbands. The aim was to explore new readings for the relationship established between women and food in the novel, proposing new paths beyond the "seduction tool" discussed by previous research focusing on religious manifestations.

Keywords: Religion; Food; Literature.

Introdução

O presente trabalho é centrado na análise do romance *Dona Flor e seus dois maridos* (1966), escrito pelo romancista baiano Jorge Amado (1912–2001). A escolha desse romance como objeto de pesquisa se deu por algumas aproximações traçadas entre a protagonista e diversas manifestações sociais como a religião, as questões de gênero e festejos populares. Em toda a obra amadiana, essa é a personagem que delineia diálogos mais estreitos com a culinária baiana, dedicando-se, inclusive, à prática profissional. Além de prover verdadeiros banquetes aos eventos do seu meio, Dona Flor é a dedicada professora de culinária que transmite esse conhecimento às diversas mulheres que a buscam.

Ao analisar os artigos publicados anteriormente sobre o tema, deparamo-nos com uma ambiguidade interpretativa acerca das preparações inseridas pelo romancista no enredo. Empregamos o termo ambiguidade pensando que, por um lado, há a pluralidade ofertada ao ávido leitor, uma vez que a heroína amadiana entrega o modo de comer na Bahia em suas mais diversas facetas, atravessado por festividades, rituais familiares, cerimônias religiosas, dentre outros aspectos retratados pelo autor. Porém, ainda que a comida carregue essa riqueza cultural, repetidamente ela foi reduzida à mera ferramenta de sedução entre homem e mulher.

Em *A Gastronomia na Literatura: Lugar de Memória, Sedução e Poder* (2012) as pesquisadoras Josilene Pinheiro-Mariz e Maria Angélica de Oliveira apresentam uma leitura sobre o romance *Dona Flor* sob um prisma erótico, mas pecam ao rejeitar a alimentação como prática discursiva. Para as pesquisadoras, a alimentação inserida no romance atuaria como um sinalizador da sedução entre personagens, marca das relações de poder entre gêneros.

Ideia semelhante reverbera no artigo *Prazeres da mesa, prazeres do corpo: Jorge Amado, culinária e erotismo* (2014), no qual a pesquisadora Eurídice Figueiredo investiga as nuances do erotismo em *Dona Flor...* por uma perspectiva bakhtiniana, postulando sobre os aspectos populares e as atividades de baixo ventre – sexual e digestiva – dessa obra. Neste contexto, Figueiredo (2014, On-line) assinala: “Cozinhar é uma das práticas de sedução da mulher, pois, como diz o ditado, ela faz de tudo para ‘agarrar o marido pelo estômago’”.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88623

Considerando que Dona Flor é uma personagem que rompe com as fronteiras da cozinha cotidiana e domina a cozinha profissional, é injusto crer que as iguarias preparadas por ela possuam somente um único apelo. Sendo professora de culinária, Dona Flor não se limita a enriquecer seu universo com fervorosos banquetes, como dispõem-se a fornecer suntuosas lições gastronômicas a seus leitores. Posto isso, identificamos como objetivo deste trabalho a busca por novas leituras que ressignifiquem o diálogo entre mulher e comida, seus desdobramentos e a ampla gama de significados culturais que compõem os pratos retratados nesses enredos.

Ao se apresentar como narrativa, a gastronomia estrutura-se a fim de contar uma história ao leitor sob a forma de um actante. Fabiano Bona (2015) aponta que essa é a melhor maneira do ato desenrolar-se de modo formal na narrativa, sendo definida como uma categoria analítica responsável por abarcar qualquer sujeito relacionado ao ato, seja de forma passiva ou ativa, independentemente do modo ou de qualquer determinação. Seguindo por essa perspectiva, no caso da gastronomia, é válido compreender o actante para além de uma forma personificada — os comensais, a brigada de cozinha ou a figura do chef — e expandir o olhar para as comidas e suas características sensoriais ou, até mesmo, aos hábitos alimentares ou crenças.

É por consequência dessa voz que a comida desenvolveu no decorrer da literatura que, ainda segundo Bona (2015), obras literárias tornam-se um farto fornecedor de conhecimento da cultura alimentar. Por intermédio da literatura, é possível desbravar a identidade gastronômica de países, épocas e culturas próximas ou não da realidade de quem recebe o conteúdo através da leitura. Tal identidade gastronômica se desdobra ao revelar aspectos como o convívio social, festividades, crendices, superstições, rituais familiares, entre outros elementos da realidade representados na obra.

É válido salientar que cultura e identidade são conceitos mutáveis e variáveis, sendo primordial a consideração do contexto social e histórico para uma compreensão da carga simbólica que os elementos possuem no texto literário. Em *A Interpretação das Culturas* (1989), o antropólogo Clifford Geertz (1926-2006) propõe uma prática interpretativa na qual considera a cultura como um texto, buscando a interpretação dos fatos a partir de um conceito semiótico. Assim como Max Weber

(1864-1920), Geertz (1989, p. 15) presume que “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu”, sendo a análise das culturas a busca por significados, não por definições de leis.

O antropólogo assinala ainda a necessidade da escolha por um conceito de cultura como guia estrutural, não por haver apenas um que seja correto, mas por existirem diversas configurações sistemáticas aptas a conduzir a uma reflexão. Essa amplitude de possibilidades conceituais proporciona diversas perspectivas acerca do que seja cultura, as atuações por ela desempenhadas no contexto social e a forma propícia pela qual deve ser estudada. Ao propugnar um conceito semiótico, Geertz (1989, p. 23) admite a cultura enquanto “estruturas de significado socialmente estabelecidas”, ao passo que se manifesta de modo público, uma vez que seu significado o é.

Considerando a cultura como um documento público de atuação, Geertz (1989) desenvolve questionamentos que podem nortear uma interpretação dos aspectos gastronômicos inseridos em obras literárias: qual é a sua importância? O que está sendo transmitido com a sua ocorrência e através da sua agência? A apreensão e a compreensão desses fatos culturais guiarão a investigação acerca das personagens, favorecendo a percepção do “não dito”, ou seja, os simbolismos e metáforas incorporados ao texto. Nas palavras do antropólogo: “o ponto global da abordagem semiótica da cultura é, como já disse, auxiliar-nos a ganhar acesso ao mundo conceptual no qual vivem os nossos sujeitos, de forma a podermos, num sentido um tanto mais amplo, conversar com eles” (GEERTZ, 1989, p. 35).

Métodos e procedimentos

Seguindo pelo caminho proposto, atenho-me ao conceito de “Fato Social Total” trabalhado por Marcel Mauss (2003, p. 187), faceta pela qual compreendo a gastronomia no romance analisado. Dissertado pelo autor em *Ensaio sobre a dádiva* (2003), publicado originalmente em 1925, o conjunto de fatos sociais “totais”, como apresentados pelo sociólogo, possibilita a análise das mais diversas esferas que constituem a vida em sociedade, incluindo as que antecederam a nossa própria. Os fatos sociais “totais” englobam múltiplos campos, dentre eles as instâncias religiosas, jurídicas, morais e econômicas, assim como fenômenos estéticos — os

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88623

quais resultam nos fatos citados anteriormente — e os morfológicos, manifestados por essas instituições. São fatos estruturalmente complexos, revelando a movimentação da "multiplicidade de coisas sociais" (MAUSS, 2003, p. 187).

Por meio dessa teoria, o sociólogo formula uma tese sobre a troca de dádivas — ou presentes nas sociedades —, um ato de caráter voluntário, aparentemente, livre e gratuito, mas que revela uma natureza obrigatória e interessada à sombra de cada prestação. Embora Mauss (2003) não se prolongue no debate acerca do sentido de "Fato Social Total", tampouco forneça chaves interpretativas, há um ponto interessante para o decorrer desta pesquisa: a percepção das múltiplas conexões existentes dentro de um sistema social, independente se macro ou micro. Essa é a apreensão da ideia de que toda atividade praticada dentro da sociedade possui relações e impactos, direta ou indiretamente, sobre outras áreas. Conforme assinalado por Mauss (2003, p. 187) sobre os fatos: "Neles, tudo se mistura". Essa "mistura" fica visível no campo alimentar quando Jean-Anthelme Brillat-Savarin (1995) tece agradecimento às diversas áreas que compõem a gastronomia enquanto ciência, transparecendo a natureza híbrida dessa área de conhecimento e, de certo modo, dialogando com o sentido do "Fato Social Total":

> A gastronomia está relacionada: à história natural, pela classificação que faz das substâncias alimentares; à física, pelo exame de seus componentes e de suas qualidades; à química, pelas diversas análises e decomposições a que submete tais substâncias; à culinária, pela arte de preparar as iguarias e torná-las agradáveis ao gosto; ao comércio, pela pesquisa dos meios de adquirir pelo menor preço possível o que se consome e de oferecer o mais vantajoso possível no que vende. Enfim, à economia política, pelas fontes de renda que apresenta à tributação e pelos meios de troca que estabelece entre as nações (BRILLAT-SAVARIN, 1995, p. 57-58).

Reforçando a possibilidade das iguarias de Dona Flor serem interpeladas sob a teoria maussiana, o antropólogo Vivaldo da Costa Lima (2010) denota a necessidade de estudar a gastronomia enquanto um "Fato Social Total", pois a alimentação é um sistema que envolve mais fatores que a produção e o consumo, abrangendo também formas de expressão e ritualização. Para embasar sua afirmação, Vivaldo Lima (2010) cita os historiadores Stephen Kaplan e Jean-Louis Flandrin, os quais explicam que "a comida é um fenômeno social, universal e total, ela não pode ser abordada de uma única perspectiva disciplinar" (KAPLAN;

FLANDRIN *apud* LIMA, 2010, p. 40)[1], podendo ser analisada por historiadores, antropólogos, sociólogos, economistas, etnobotânicos, psicólogos, nutricionistas e críticos literários.

Justificada a escolha da noção de "Fato Social Total" ser o fio condutor e a base metodológica deste trabalho, cabe o aprofundamento acerca de outro conceito primordial à investigação: a cultura. Sendo bastante divergente, é possível que o conceito de cultura seja variável conforme o antropólogo estudado. Em *Uma introdução às culturas humanas - comida, sexo e magia e outros assuntos antropológicos* (1987), o autor Dennis Werner discorre sobre duas definições de cultura. A primeira é uma noção abrangente, não determinada por aspectos biológicos, compartilhada por membros que, apesar de diferentes, convivem dentro de um mesmo grupo social. O autor insere nessa esfera cultural atividades de natureza física ou mental, não necessariamente classificadas como tradicionais, uma vez que, conforme novas condições de vida são estabelecidas, novos modos são despertados.

A segunda definição possui caráter mais limitado que a anterior, assumindo uma postura restrita ao sistema simbólico sob o qual a sociedade representa sua vida. Tal conceituação dialoga com o proposto por Clifford Geertz no livro *A Interpretação das culturas*, publicado em 1973, obra na qual o antropólogo apresenta a possibilidade de perseguir a cultura a partir de um sentido semiótico. Captar e compreender a cultura como conceito semiótico guiará a interpretação das personagens a entender o dito e o não dito, interpretar os simbolismos e metáforas incorporados ao texto. Sobre o conceito semiótico aplicado ao campo literário, Geertz (1973, p. 35) disserta: "O ponto global da abordagem semiótica da cultura, é, como já disse, auxiliar-nos a ganhar acesso ao mundo conceptual no qual vivem os sujeitos, de forma a podermos, num sentido um tanto mais amplo, conversar com eles".

Ao visualizar a gastronomia enquanto um "Fato Social Total", ou seja, uma esfera social que articula outras instâncias em sua atuação, e sob a forma textual seguindo o sentido semiótico proposto por Geertz (1973), torna-se mais evidente a

[1] A referência oferecida por Lima (2010, p. 40) está incompleta, não constando ano e página: "FOOD & FOODWAYS: Explorations in the history and culture of human nourushment. Ithaca: Universidade de Cornell".

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88623

especulação acerca de sentidos mais profundos entremeados a comida inserida em obras literárias. Identificar esses sentidos e acessar o mundo conceitual seria, de certo modo, um encontro com abordagens culturais próximas ou não da realidade do pesquisador, viabilizando, como propôs Geertz (1973), um diálogo com as personagens que habitam esse campo. É por meio desse diálogo entre pesquisador e personagens que narrativas ocultas resguardadas sob os hábitos alimentares podem emergir e ampliar as perspectivas anteriormente apresentadas.

Assim, ao analisar a comida inserida nesse romance, busco a interpretação das relações entre os hábitos alimentares e outras manifestações culturais presentes no enredo, de modo a me aproximar de uma visão de "Brasil" consagrada sob a ótica jorgeamadiana.

As merendas de Dona Flor

Lançado em maio de 1966 pela Livraria Martins, o romance *Dona Flor e seus dois maridos* é uma crônica de costumes que retrata um triângulo amoroso vivido por Florípedes Paiva, a bela professora de culinária, Vadinho e Teodoro, tal que se efetiva a partir da dificuldade encontrada por ela de ser feliz vivenciando um casamento formal. O sucesso obtido com a sua publicação rendeu adaptações para o cinema, teatro e para a televisão, além das inúmeras traduções.

Ambientado na Zona do Recôncavo, em Salvador, o romance inicia-se com o falecimento de Vadinho, primeiro marido de Dona Flor, em trajes de baiana durante o agitado carnaval de rua. Malandro, Vadinho foi representado pelo perfil de um homem boêmio, viciado em jogos, bebidas e mulheres, e seu romance com Dona Flor foi marcado pela paixão arrebatadora e o erotismo febril, porém, ainda que por vezes corroída pela insegurança e instabilidade que a vida noturna provocava, a mulher jamais conseguira o rejeitar, cedendo a cada novo encontro: "jamais conseguira recusar-se a seu fascínio nem mesmo se a tanto se dispunha cheia de indignação e de raivas recentes. Pois, em repetidas ocasiões, chegara a odiá-lo e a arrenegar o dia em que unira sua sorte à do boêmio" (AMADO, 2008, p. 24).

A trajetória de Vadinho é retratada por meio das lembranças resgatadas durante o velório por quem o conhecia, sendo revividas posteriormente por Dona

Flor durante o período do luto. Pelos discursos em torno do falecido, percebe-se um certo movimento pendular quanto ao malandro: ama-se ou odeia-se. Jorge Amado parece brincar com essa dicotomia, desafiando o leitor a formular a própria interpretação acerca do papel desempenhado por Vadinho ao longo do romance:

> Herói? Ou será ele o vilão, o bandido responsável pelos sofrimentos da mocinha, no caso Dona Flor, esposa dedicada e fiel? Esse já é outro problema, desligado da questão literária a preocupar poetas e prosadores; talvez até mais difícil e grave e ficará a vosso cargo dar-lhe resposta, se obstinada paciência vosconduzir até o fim destas modestas páginas (AMADO, 2008, p. 40-41).

Já em seu casamento com o farmacêutico Teodoro, Dona Flor encontra a paz conjugal, a segurança doméstica, material e a vivência de um amor metódico. Ao possuir a sobriedade que faltava ao primeiro casamento, a professora de culinária depara-se com uma nova angústia provocada pela ausência da paixão avassaladora que imperava no relacionamento anterior, gerando uma demanda capaz de invocar o espectro do falecido Vadinho para perto de si novamente. Entretanto, a princípio, esse retorno se revela incapaz de harmonizar os conflitos internos de Dona Flor, engendrando no embate erótico que a guia as intervenções das entidades do candomblé.

A obra aparece dividida em cinco capítulos e um intervalo, todos permeados por conceitos como o humor, a religião — principalmente de origem africana —, a culinária baiana e as críticas tecidas à sociedade burguesa da época. As influências para a criação da história nasceram a partir das experiências vividas pelo autor e por pessoas conhecidas por ele — uma viúva e um jovem boêmio. A viúva foi uma senhora que fora casada primeiramente com um boêmio até o falecimento deste, e que posteriormente casa-se com um português de reputação impecável, aparentemente bastante distinto do falecido. A constante harmonia do casal foi devastada quando o falecido retornou em sonhos para a viúva, desejoso de levá-la à cama novamente, causando-lhe inquietação.

Por volta de 30 anos após Jorge Amado conhecer a senhora atormentada, passeava com um amigo pelas ruas de Salvador quando vislumbrou um homem inteiramente trajado de branco e claramente embriagado. Esse sujeito o fez lembrar-se de Vadinho, um amigo de juventude, “Sujeito rico, farrista, jogador, que vivia ‘perdendo dinheiro e ganhando mulheres’”. Seguindo seu passeio, Amado deparou-

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88623

se com uma placa fixada na porta de uma casa com os dizeres Escola de Culinária Sabor e Arte. Mais tarde, ainda no mesmo passeio, os amigos extasiaram-se com a visão de uma mulher morena na janela de um sobrado, e logo Amado pensou na reação de seu amigo Vadinho, que certamente falaria “quero saborear-te”.

De repente, as cenas desse passeio a pé por Salvador se fundiram com as imagens da senhora aflita, assediada em sonhos pelo primeiro marido. Tudo se interligou de tal forma que, no dia seguinte, Jorge Amado já escrevia seu novo romance. Esse processo criativo baseado em conhecimentos provindos da vivência é considerado a melhor forma de criação pelo autor. Em Carta a uma leitora sobre romances e personagens, publicada originalmente em 1970, diz:

> Só o conhecimento vivido, o conhecimento de dentro para fora, aquele que não é aprendido nos livros nem na fria observação do fino repórter de faro infalível, só aquele conhecimento que se viveu dia a dia, minuto a minuto, no erro e no acerto, na alegria e na tristeza, no desespero e na esperança, na luta e na dor, na gargalhada e no choro, na hora de nascer e na hora de morrer — só esse conhecimento possibilita a criação (AMADO, 2012).

Um diálogo construído entre o conhecimento vivido e a criação literária se consolida por meio da gastronomia exercida habilmente por Dona Flor ao longo do romance. Dona Flor rompe com as fronteiras ficcionais ao enviar para Jorge Amado a receita do seu famoso bolo de puba, logo na abertura do romance. No bilhete ao romancista, Flor escreve: “Até eles dois, tão diferentes, só nisso combinando: doidos por bolo de puba ou carimã. Por outra coisa também? Me deixe em paz, seu Jorge, não me arrelie nem fale nisso” (AMADO, 2008, p. 15). Essa passagem adianta ao leitor a diferença de personalidade entre os maridos da personagem, além de colocá-la como um prato pelo qual ambos não resistiam. Esse recurso será empregado nas outras preparações ao longo da narrativa, nas quais a professora de culinária e os pratos que prepara parecem se fundir, resultando em uma erótica ambiguidade.

Paloma Jorge Amado (2014), filha do romancista, dedicou-se a extrair da obra do pai todas as passagens nas quais a comida se fizesse presente, seja por meio de pensamentos, dizeres ou o momento da refeição de fato. Com base nessa análise, Paloma chegou a um tratado da cozinha baiana, buscando com cozinheiras tradicionais da Bahia as receitas que não foram fornecidas por seu pai durante as narrativas. Com o material coletado publicou um livro, intitulado *A Comida Baiana de*

Jorge Amado ou O Livro de Cozinha de Pedro Archanjo com as Merendas de Dona Flor (2014).

Para Amado (2014), o romance *Dona Flor e seus dois maridos* pode ser tomado como um livro de cozinha baiana, se estudado sob o ponto de vista da comida e da bebida, pois além de ceder receitas corretas e factíveis, também mostra hábitos alimentares baianos, como a comida em ritual de sentinela e velório e a relação entre as comidas de candomblé e os santos, tratando os pratos preferidos de cada orixá e aqueles considerados quizilas[2]: “para a guerreira que não teme a morte nem os eguns, para Yansã, não ofereçam abóbora, não lhe deem alface ou sapoti, ela come acarajé” (AMADO, 2008, p. 366).

A relação entre a religião e a comida é igualmente desenvolvida por meio da representação do tradicional caruru de Cosme e Damião, obrigação assumida por Vadinho e, posteriormente, acolhida por Dona Flor como uma forma, suponho, de dar continuidade a um ritual já incorporado a sua vivência individual e social. “Não é só aos santos que a gente tem contas a prestar” (AMADO, 2008, p. 333), afirma Dona Flor, sugerindo que, se a obrigação foi enterrada junto a Vadinho, o simbolismo que ela carrega permanece atuante.

Diversos conflitos relacionais despontam no decorrer do romance, todos marcados e devidamente amarrados a lições gastronômicas que aproximam o leitor dos hábitos alimentares da Bahia amadiana. Há, por exemplo, uma vasta aula, logo no primeiro capítulo, sobre quais comidas e bebidas servir em velório, antecipando a morte de Vadinho para o leitor. O último – e crucial – conflito surge para Dona Flor à medida que ela passa a experienciar certo ar de frustração em relação ao segundo marido, considerando a ausência do erotismo lascivo que vivenciou no casamento anterior. A confissão da insatisfação não vem por meio das lições gastronômicas, porém, precisando se materializar de alguma forma, acarreta o retorno de Vadinho do plano dos mortos. Ao discorrer sobre os ritos fúnebres, o sociólogo Arnold van Gennep (2013) menciona uma intransigência dos mortos em decorrência da ausência ou falha nos ritos fúnebres, acarretando o desejo de retorno para o mundo dos vivos:

[2] Também conhecidas pelos termos kizila ou èèwò, as quizilas são tabus alimentares e proibições impostas aos filhos de santos a partir da mitologia africana.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88623

> Os indivíduos para os quais não foram executados os ritos fúnebres [...] são destinados a uma existência lamentável, sem poder jamais penetrar no mundo dos mortos nem se agregarem à sociedade aí constituída. São os mortos mais perigosos, porque desejariam reagregar-se ao mundo dos vivos, mas não podendo fazê-lo conduzem-se como estrangeiros hostis (VAN GENNEP, 2013, p. 138).

Esse reencontro conduz o romance ao quinto e último capítulo, marcado por uma "terrível batalha entre o espirito e a matéria" (AMADO, 2008, p. 365) — o último, e definitivo, triângulo do romance. O candomblé, que já havia emergido anteriormente na narrativa — quando, por exemplo, Dona Flor opta por prosseguir com a obrigação do caruru de Cosme e Damião [3]do falecido marido —, desponta como elemento-chave para a resolução do conflito final. Essa relevância se expressa por meio da lição gastronômica que abre o capítulo, na qual a professora serve ao leitor informações sobre as comidas e quizilas dos Orixás.

Atuando como intermédio para as experiências sociais dos grupos, as religiões, de forma ampla, se revelam como uma expressão para as questões sociais, políticas e econômicas dos grupos que a formaram. No caso do candomblé, de acordo com Silva (2005), sua organização no Brasil se deu como uma resposta ao desamparo social pós-escravidão encontrado pela população negra. Diante da marginalização e das dores causadas pela desigualdade social, esse grupo teria resgatado sua identidade social e religiosa por meio, também, do reagrupamento religioso e da organização dos terreiros no país. Tal ato é interpelado ainda por Silva (2005) como, em certa medida, a buscar por uma reinvenção da África no Brasil.

Ainda que houvesse o empenho no resgate do culto tradicional, facilitado pela união de diversas nações e ritos, o candomblé no Brasil foi submetido ao sincretismo religioso com os santos católicos. Seria essa uma ação natural considerando que, ainda que houvesse a tentativa de resgate, o contexto social e cultural do século XIX, no qual esse grupo se encontrava imerso, era predominantemente católico. Sobre isso, Reginaldo Prandi (2008, p. 50) justifica a

[3] Ritual coletivo de devoção e louvor aos santos gêmeos, ocorrido no mês de setembro no ambiente doméstico e/ou nos terreiros de candomblé, nos quais também são saudados os "éres" e "Ibejis". A cerimônia consiste no ato de comer junto, tendo a fartura alimentar como característica predominante em prol do culto à fertilidade. Sobre as comidas servidas no Caruru de Cosme e Damião, Raul Lody (2014,) escreveu: "tudo acontece com muita comida de "azeite", ou seja, comidas de dendê: acarajé, abará, feijão de azeite, xinxim de galinha, farofa de dendê; e o caruru de quiabos, com temperos e dendê; ainda há outras comidas como acaçá, doboru, cana de açúcar, balas, e aluá a base de rapadura, milho vermelho, água e gengibre, e também vinho. Cada comida é ritualmente servida para iniciar um banquete exclusivo para as crianças".

associação entre os Orixás e os santos católicos com a ocorrência de os seguidores iniciais do candomblé serem também católicos, de forma que parte dos rituais praticados nos terreiros seriam complementados pelas cerimônias desenvolvidas dentro das igrejas.

Contudo, o preconceito em torno de uma prática religiosa desenvolvida por grupos marginalizados dentro desse contexto sociocultural, marcado por preceitos cristãos, também pode ser uma justificativa para o sincretismo, ainda mais válida que a anterior. Essa tese é reforçada quando se busca por registros acerca do cerimonial candomblecista — os pesquisadores deparam-se com a escassez dos registros históricos a respeito da prática. Na visão de Mariângela Silva (2005), o fato das tradições e conhecimentos serem passados de forma oral nas religiões de matriz africana, sem escrituras sagradas e institucionalizações, dificultam o estudo dessas práticas e sua origem. Além disso, houve desinteresse por parte dos próprios pesquisadores que consideravam essas religiões de status inferior a outras, como o catolicismo:

> Tanto no senso comum como em muitos círculos intelectuais, essas religiões não desfrutam do mesmo status de outras – por exemplo, o catolicismo, cuja história tem sido fartamente registrada e, em muitos casos, divulgada nas escolas como parte dos currículos de algumas disciplinas oficiais ou como matéria principal do ensino religioso facultativo (SILVA, 2005, p. 13).

Influenciando ou não a experiência do sincretismo, é válido abarcar o contexto sociocultural em virtude da época na qual *Dona Flor e seus dois maridos* foi escrito. Prandi (2008) informa que a década de 1960 é o período que marca a expansão do candomblé para além da região de Salvador e do Recôncavo Baiano, atingindo outras regiões brasileiras e países como Argentina, Itália e Uruguai. Aparenta ser também nesse período que o candomblé se firma enquanto um “Fato Social Total” ao articular outros campos como a literatura, cinema, teatro, televisão, estética e a alimentação, uma vez que seus elementos ultrapassam as fronteiras dos terreiros e migram para a cultura não religiosa.

E *Dona Flor*... aparenta ser um exemplo desse atravessar de fronteiras culturais, pois é um romance cujo enredo não é pautado pela temática religiosa, mas vale-se dela para a sua construção e desenvolvimento das personagens. Figuras como mães e pais de santos são incorporadas à teia de relações naturalmente,

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88623

assim como as festividades, as comidas e os trabalhos espirituais são apresentados ao leitor como práticas comuns ao cotidiano da Bahia, algo condizente com a realidade. Dessa forma, além da natural expansão religiosa para outros estados e países, há a expansão cultural facilitada pelas obras culturais, incluindo o romance amadiano.

Cabe destacar antes de qualquer análise, os valores morfológicos do candomblé, apresentados pelo antropólogo Vivaldo da Costa Lima (2010, p. 137), que o considera um:

> [...] sistema religioso que se organiza em torno de uma axiologia em que se manifestam os símbolos bem articulados de valores éticos, de comportamento cerimonial, de hierarquia, da autoridade de poderosas lideranças nada democráticas, de sacrifícios e da dança (LIMA, 2010, p. 137).

O antropólogo Raul Lody (2004, p. 23) atribui à alimentação a função vital de assegurar a sobrevivência das religiões, pois o cardápio cerimonial é constituído por comidas que “possibilitam o reconhecimento, o conhecimento das peculiaridades das divindades e de como agradá-las”, fator essencial na manutenção da vida religiosa. Pensando nos ingredientes utilizados, é possível notar uma diversificação na base das preparações. Lody aponta essa amplitude ao afirmar que ela é “estabelecida à base de carnes, peixes, farinhas, temperos, óleos e muitos outros ingredientes” (LODY, 2004, p. 31). Tais combinações terão como resultados pratos que agradem aos santos ao mesmo tempo que nutrem o homem (Lody, 2004).

Apesar disso, a sacralidade alimentar não é limitada pela carga simbólica dos ingredientes que a compõem. Para Sousa Jr. (2011), em religiões africanas ou de origem africana, o conjunto de técnicas e saberes incorporadas à comida fornecem a aura litúrgica particular aos ritos de cada comunidade:

> gosto sempre de afirmar que o que torna a “comida de santo” africana é muito menos os ingredientes que entram na sua preparação, mas um conjunto de técnicas transmitidas de forma iniciática e secreta, somadas às visões de mundo evocadas através da comida, os significados, os sentidos, os sentimentos, o Sagrado construído e reconstruído a todo momento a partir da experiência histórica de cada comunidade (SOUSA JR, 2011, p. 100).

Tal pensamento é corroborado por Lody (2004) quando esse afirma que há codificação em tudo o que é oferecido nos terreiros, de modo que:

> Há sentido e função em cada ingrediente, e há "significado nas quantidades, nos procedimentos, nos atos das oferendas, nos horários especiais e dias próprios" e também "as atitudes rituais e as maneiras de preparar os alimentos estão repletas de significados econômicos e sociais" (LODY, 2004, p. 29-31).

Assim sendo, há um significado especial não só nas preparações e ingredientes que as compõem, como também em todos os demais elementos em torno da comida, que consideram aspectos sociais, culturais e econômicos peculiares a cada grupo. De certa forma, o fator regionalista atrelado ao contexto cultural é ainda uma influência considerável no que é ou não julgado como comida de santo. É possível que determinada preparação faça parte do cardápio religioso do candomblé de determinado estado do Brasil, mas não esteja presente em outros. Lody (2004), ao catalogar cento e cinquenta pratos de terreiros, teve o cuidado de indicar em qual região aquela preparação é ritualística. No Rio de Janeiro, foram catalogados pratos como Abexilé[4], Agralá[5] e a farofa de Exu. Certas comidas são comuns ao Rio e a Bahia, como o Eguedê[6], o Ecuru[7] e o Caruru. O regionalismo é um fator com grande influência na comida de santo, notável no fato do churrasco ser uma comida de santo no Rio Grande do Sul e a moqueca de peixe na Bahia.

Outro conceito relevante para o decorrer desta pesquisa é a comensalidade, item imprescindível na análise dos hábitos alimentares de determinado grupo social. É curiosa a forma pela qual a comensalidade é construída em torno da comida de santo, pois, apesar de ser uma comida ritualística feita tanto para nutrir os homens — o corpo físico e o espiritual —, assim como agradar aos Orixás, ela se projeta para além dos santuários e da comunidade religiosa, abrangendo "[...] festas de largo, onde multidões se reúnem para louvar e obsequiar seus santos de devoção e individualmente crer" (LODY, 2004, p. 32).

Embora apresente um consumo democrático, o preparo desses pratos exige

[4] Outras nomenclaturas pelas quais esse prato é conhecido são abexê ou abexé. "(...) preparado com folhas de mostarda ou de bertalha, cozidas com temperos de camarão seco, sal, cebola e azeite de dendê." (LODY, 2004, p. 60).
[5] "Farofa feita com farinha mais fina, colocando-se um pouco de sal e azeite de dendê." (LODY, 2004, p. 62).
[6] Banana frita em lascas preparada com azeite de dendê, normalmente acompanhamento de outro prato. (LODY, 2004).
[7] Alimento à base de feijão fradinho de preparo semelhante ao do acarajé, cozido envolto em folhas de bananeira. "A massa é preparada com mel de abelha em quantidade, um pouco de sal e um pouco de azeite-de-dendê, tornando-se uma farofa especial, que é servida como prato isolado ou acompanhando outros alimentos rituais dos deuses africanos." (LODY, 2004, p. 74).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88623

mãos femininas para a feitura ritualística, reservada apenas aos iniciados na religião. Essas cozinheiras são conhecidas como iá-bassês, as mulheres que se dedicam, sob votos religiosos, à preparação do cardápio ritualístico. Essas mulheres são especialistas nos segredos e rigores dos pratos oferecidos aos deuses, sabendo como "agradar, aplacar, inovar ou cultuar os deuses africanos e também provocar o paladar dos homens." (LODY, 2004, p. 33). O preparo da comida de santo por mãos femininas é um elemento essencial nas cozinhas dos terreiros e que foi respeitado e registrado por Jorge Amado na escrita dos romances, assim preservando esse importante elemento identitário da religião. É uma prática não explorada em *Dona Flor*..., mas que pode ser amplamente observada em outras obras do romancista, como é o caso de *Os Pastores da Noite*, publicado em 1964.

Em *Dona Flor*... as configurações em torno da comida ritualística são informadas pela professora como a quinta e última lição gastronômica, instituindo as comidas e quizilas de cada orixá. Em uma curta definição, as quizilas são, de acordo com Paloma Jorge Amado (2014, p.30), "o que os santos e seus filhos não podem comer e, às vezes, cujo nome nem podem pronunciar". É um contraponto às comidas servidas nos cerimoniais que tão afetivamente nutrem o corpo e a alma dos filhos de santo enquanto agradam seus orixás: as quizilas ofendem a aura das divindades e desarmonizam seus filhos.

Opto por abordar a associação entre os santos católicos e os orixás tecida por Prandi (2008), pois, apesar do romancista não firmar essa sistematização, o sincretismo religioso foi construído ao longo do enredo — Dona Flor e Vadinho são personagens que transitam entre os cerimoniais católicos e as tradições ritualísticas do candomblé. Para exemplificar esse sincretismo, a professora de culinária preocupa-se com a manutenção do Caruru de Cosme e Damião como uma forma de honrar Vadinho, do mesmo modo que conduz a missa de sétimo dia em memória ao falecido.

Algumas lições serão aqui analisadas seguindo a ordem que foram apresentadas no quinto capítulo. A lição é iniciada com Xangô, orixá do trovão, do governo e da justiça, que toda quarta-feira come amaláe cágado ou carneiro (ajapá ou agutan) nos dias de obrigação. Xangô tem como correspondentes no catolicismo São Jerônimo e São João, o primeiro, no candomblé baiano, por compartilharem o mesmo poder de defender os homens das tempestades e o segundo, no Rio de

Janeiro, por conta do fogo, elemento de Xangô que se faz presente nas festas juninas de São João.

Doenças que corroem a pele são marcas de Omolu e seus correspondentes, São Roque e São Lázaro. Omolu é conhecido como orixá das varíolas, protegendo contra doenças de pele e epidemias. De acordo com a professora de culinária, esse orixá tem quizila com caranguejo. Ogum é o orixá da metalurgia e também o deus da guerra, tendo como correspondentes no catolicismo Santo Antônio na Bahia e São Jorge no Rio de Janeiro, por compartilharem as similaridades de guerreiros. Na lição de Dona Flor, é informado que "para Ogun guardem o bode e o akikó que é galo em língua de terreiro" (AMADO, 2008, p. 366).

Seguindo a lição, Dona Flor aponta "De espelho e leque, de melindre e dengue, Oxum gosta de acará e de ipeté feito com inhame, cebola e camarão. Para acompanhar carne de cabra, sua carne predileta, sirvam-lhe adun: jubá de milho em dendê e mel de abelhas" (AMADO, 2008, p. 366). Oxum é uma das esposas de Xangô, responsável pela fertilidade feminina, pelo amor e pela beleza e é sincretizada com Nossa Senhora da Conceição, por ambas representarem grandes mães para seus fiéis. Dona Flor é filha de Oxum.

Dona Flor adverte que Oxóssi, rei do Ketu e caçador, tem diversas quizilas. "Na floresta enfrenta o javali, mas não come peixe se o peixe for de pele, não tolera inhame e feijão branco, e não quer janelas em sua casa — sua janela é o mato" (AMADO, 2008, p. 366). Prandi (2008) explica que há similaridade desse orixá com São Jorge na Bahia porque "São Jorge matou o dragão da maldade e Oxóssi matou o pássaro maléfico, os dois heróis se fizeram um", e com São Sebastião no Rio de Janeiro porque "as flechas do orixá caçador e as flechas do santo mártir se confundem numa coisa só" (PRANDI, 2008, p. 59).

Iansã é uma das esposas de Xangô e "divide com ele o patronato das tempestades e é cultuada como orixá do raio, além de ser o orixá responsável pela condução do espírito dos mortos ao outro mundo" (PRANDI, 2008, p. 56). Foi sincretizada com Santa Barbara, assemelhando-se no poder de proteger seus fiéis de raios quando invocadas. Quanto a suas comidas e quizilas, "para a guerreira que não teme a morte nem os eguns, para Yansã, não ofereçam abóbora, não lhe dêem alface ou sapoti, ela come acarajé" (AMADO, 2008, p. 366).

Considerado como o grande orixá e ocupando o lugar mais elevado do

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88623

panteão do candomblé, Oxalá é o orixá de doutor Teodoro. Segundo Dona Flor, esse fato é evidente pelos modos e composturas do marido, sendo que “quando está luzindo terno branco e leva seu fagote igual a um paxorô, parece Oxolufan, Oxalá velho, o maior dos orixás, o pai de todos” (AMADO, 2008, p. 366). Quanto ao que oferecer a esse orixá respeitado não apenas pelos homens, como também pelos demais orixás, Dona Flor afirma que “Suas comidas são ojojó de inhame, ebô de milho branco, catassol e acaçá. Oxalá não gosta de temperos, não usa sal nem tolera azeite” (AMADO, 2008, p. 366).

Já o orixá de Vadinho, confirmado três vezes pelos búzios através de jogo feito por Asobá Didi, como conta Dona Flor, é Exu e nenhum outro. De acordo com Prandi (2008), a figura de exu foi sincretizada com o Diabo aqui no Brasil, visto que os africanos não separavam o bem e o mal da mesma forma como faz a tradição judaico-cristã, sendo ele, nessa cultura, tão somente o mensageiro dos demais orixás. Foi o seu comportamento transgressor que o remeteu à figura do mal cristão.

> Nessa cultura, Exu era tão somente o mensageiro dos orixás. Contudo, seu caráter de herói divino trapalhão, que a antropologia chama de trikster, que gosta de brincar e confundir, que adora comer e beber sem limite, que cobra pelos seus favores, que exibe a própria sexualidade e induz à quebra das regras e à ruptura dos costumes, tudo isso fez de Exu, aos olhos dos primeiros cristãos que conheceram a religião dos orixás ainda na África, um candidato natural ao posto de demônio. No sincretismo que mais tarde se constituiu no Brasil, seu lugar já estava demarcado. O orixá da transgressão, do movimento e da mudança foi posto injustamente no lugar do Diabo (PRANDI, 2008, p. 54).

Dona Flor, em sua lição, responde essa dúvida, vinda talvez de uma de suas alunas, a respeito do sincretismo de Exu: “se Exu é o diabo, como consta por aí? Talvez Lúcifer, o anjo decaído, o rebelde que enfrentou a lei e se vestiu de fogo” (AMADO, 2008, p. 366). O pesquisador Marcos Roberto de Santana (2008) indica a presença fragmentada de Exu em diversas obras amadianas e inclusive na campanha publicitária que homenageia o escritor na entrada do centro cultural, a Fundação Casa de Jorge Amado. A gravura representando Exu, feita pelo artista Carybé para a Fundação, é localizada na porta de entrada constando escrito: “se for de paz, pode entrar”. Santana apoia-se na fala da antropóloga Maria de Lourdes Siqueira (1998) para explicar a devoção do povo baiano a Exu:

> Na Bahia, pode-se encontrar com frequência – a qualquer momento

> do dia ou da noite – nas encruzilhadas ou nos cruzamentos de ruas, caminhos ou estradas, oferendas deixadas para Exu. Agradar a Exu é uma "obrigação", ao contrário de acreditar-se que ele seja o anti-deus, anti-bem, a anti-luz. Ele é a positividade da busca, um Orixá privilegiado. Ele não deixa qualquer margem para a resignação, o conformismo, o "deixar o barco correr", a confiança cega nos Orixás, a esperança que "eles vão endireitar tudo para nós". Bem ao contrário: ele exige trabalho, esforço, reflexão, compromisso o que ele transforma no direito ao bem que a pessoa espera receber (SIQUEIRA, 1998, p. 56-57 *apud* SANTANA, 2008, p. 21).

Com relação às suas comidas e quizilas, Exu não possui qualquer restrição, aceitando "tudo quanto a boca prova e come". Entretanto, aceita apenas uma bebida: a cachaça pura (AMADO, 2008, p. 366). O romance nos mostra que era a cachaça um dos vícios de Vadinho ao lado do jogo e das mulheres, mas Dona Flor não fez qualquer alusão ao comportamento do falecido marido como fez com Teodoro, finalizando a lição com apenas um último comentário: "Exu mais reinador o de Vadinho" (AMADO, 2008, p. 366).

As comidas e quizilas dos orixás que reinam a vida das três personagens principais completam a análise da subjetividade desses seres, revelando a complexidade emocional na construção romanesca. Teodoro é regido por um orixá marcado pela rigidez e por definições firmes quanto à ideia de certo e errado, pois é o orixá da justiça. As quizilas voltadas para tudo que agrega sabor ao alimento — temperos, sal e azeite — podem ser compreendidas como uma metáfora para a vida conjugal que o marido oferta à Dona Flor. Por sua vez, a professora é regida por Oxum, a orixá da beleza e do amor, aspectos esbanjados por ela. Regido por Exu, Vadinho é o boêmio reinador que atravessa todas as fronteiras, caminhando por entre o mundo dos vivos e o plano espiritual, o anjo rebelde.

A lição sobre comidas e quizilas dos orixás prenuncia a última e definitiva batalha do romance, desenrolada entre os orixás pela permanência, ou não, de Vadinho no plano terreno: "Os orixás em fúria, todos reunidos do mesmo lado, completos em suas espécies e nações; do outro lado, Exu, a sustentar sozinho aquele egun rebelde" (AMADO, 2008, p. 386). É o apelo de uma aflita Dona Flor que encerra o conflito e delibera pela continuidade profana do falecido em meio aos vivos, resultando na coexistência dos dois maridos conectados à Dona Flor, configurando e firmando o triângulo final e definitivo da trama.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88623

Considerações finais

Guiada pelo conceito de “Fato Social Total” apresentado por Marcel Mauss, essa análise denota a perspectiva que o sujeito, ou qualquer outro elemento inserido em uma micro/macrossociedade, não se desenvolve isolado do todo. Ao contrário, os fatos sociais são construídos mutuamente, influenciando e sendo influenciados por forças internas e externas. No caso das lições gastronômicas de Dona Flor, objeto de análise deste trabalho, a construção da comida se desenvolve não apenas à medida que atravessa as fronteiras do desejo experenciado pela professora, mas também pelas práticas coletivas exercidas na esfera ficcional, que, por sua vez, é um pequeno retrato regionalista.

O final do romance parece conduzir o leitor pela Salvador mágica, poética e festiva, de liberdade e alegria construída por Jorge Amado, imune aos terrores que a Ditadura Militar promovia à época da publicação. O caráter fantástico dessa sociedade permite abrigar Dona Flor e sua duplicidade matrimonial, após tantas batalhas entre espírito e matéria, moral e desejo, sagrado e profano, sem cair no discurso moralista da bigamia — o caráter mágico a protege da política do punir. Entender a sistematização desse mundo conceitual foi, como abordado por Geertz (1989), a possibilidade de ganhar acesso ao território onde vivem os sujeitos e dialogar com eles de modo a apreender a carga simbólica permeada, inclusive, nas preparações gastronômicas, predispondo a aproximação com um eu narrativo subjetivo.

Desse modo, conforme proposto no início desse trabalho, pensar na gastronomia habilmente executada em todas as suas facetas ao longo da trama como apenas uma ferramenta de sedução homem-mulher seria invisibilizar a riqueza cultural que a cozinha representa. Dona Flor abre um leque de possibilidades para a reconstrução da relação entre o Eu e o exercício culinário latente em diversos contextos, sejam eles profissionais ou domésticos, ao manifestar uma prática discursiva própria. No recorte específico aqui trabalhado – as relações entre comida e religião – Jorge Amado utiliza um forte marcador identitário no nosso país, infelizmente ainda alvo de preconceito na atualidade, como a solução que apazigua os ânimos e possibilita a harmonia.

Artigo recebido em 06 de janeiro de 2023.

Aprovado para publicação em 01 de abril de 2023.

Referências

AMADO, Jorge. **Dona Flor e seus dois maridos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

AMADO, Jorge. **Navegação de cabotagem**: apontamentos para um livro de memórias que jamais escreverei. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

AMADO, Paloma Jorge. **A comida baiana de Jorge Amado:** ou o livro de cozinha de Pedro Archanjo com as merendas de Dona Flor. São Paulo: Panelinha, 2014.

BONA, Fabiano Dalla. Literatura e gastronomia: intersecções. **Revista Coletiva**, v. 15, *[S.l]*, jan./ fev./ mar./ abr. 2015.

BRILLAT-SAVARIN, Jean-Anthelme. **A fisiologia do gosto**. trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1995

FIGUEIREDO, Eurídice. Prazeres da mesa, prazeres do corpo: Jorge Amado, culinária e erotismo. **Amerika**, v. 10, p. 200, 2014.

FUNDAÇÃO CASA DE JORGE AMADO. **Dona Flor e seus dois maridos**, 1966. Disponível em: https://bit.ly/2PZBgvq. Acesso em: 06 maio 2020.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A, 1989.

GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem**. Tradução de Mariano Ferreira. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A anatomia do acarajé e outros escritos**. Salvador: Corrupio, 2010.

LODY, Raul. **Santo também come**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

PINHEIRO-MARIZ, Josilene; OLIVEIRA, Maria Angélica. A gastronomia na literatura: lugar de memória, sedução e poder. **Todas as Musas: Revista de Literatura e das Múltiplas Linguagens da Arte** (Online), v. 02, p. 39-45, 2012.

PRANDI, Reginaldo. Religião e sincretismo em Jorge Amado. *In:* SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOLDSTEIN, Ilana Seltzer. **O universo de Jorge Amado**: Orientações para o trabalho em sala de aula. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SANTANA, Marcos Roberto. **Jorge Amado e os ritos de baianidade:** um estudo

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88623

em Tenda dos Milagres. Dissertação (Mestrado em Estudo de linguagens – Leitura, literatura e identidades) – Universidade do Estado da Bahia. Salvador, 2008.

SILVA, Mariângela Benine Ramos. Ritos, rituais e cerimônias e suas implicações políticas nas organizações contemporâneas. **Revista Nic**, Londrina, n. 0, ano 1, 03 nov. 2008. Disponível em: http://www.uel.br/revistas/nic/wwwroot/artigos/artigo_mostra.php?id=99. Acesso em: 01 fev. 2021

SOUSA JR., Vilson Caetano. **Na palma da minha mão:** temas afro-brasileiros e questões contemporâneas. Salvador: EDUFBA, 2011.

WERNER, Dennis. **Uma introdução às culturas humanas**: comida, sexo e magia e outros assuntos antropológicos. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

Sobre a autoria

[1]Doutorado em Letras – Ciência da Literatura (2022 – atual) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: annadeodato@gmail.com.

Brasil em trânsito: debatendo a canção brasileira através de *Transa*, de Caetano Veloso

Revista mosaico

Elzimar Fernanda Nunes Ribeiro[1]
https://orcid.org/0000-0002-7973-2292

Brazil in transit: Debating the Brazilian song through Caetano Veloso's Transa

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88879

Resumo

Questionando o discurso nacionalista que vigorava na música brasileira desde o Modernismo, o movimento da Tropicália, buscou na Antropofagia Cultural, de Oswald de Andrade, saídas para a dualidade entre nacional e internacional, que se vivia na década de 1960, em plena expansão da cultura de massa. Caetano Veloso, um dos mais conhecidos e proficientes tropicalistas, tem trazido para sua música toda uma série de processos que intentam repensar a tradição musical brasileira. Este trabalho examina esse esforço do artista, ao se dedicar à análise do LP *Transa*, obra criada quando Caetano estava no exílio em Londres.

Palavras-chave: Canção brasileira; Nacionalismo; Cultura de massa; Tropicália; Tradição cultural.

Abstract

Questioning the nationalist discourse that had prevailed in Brazilian music since Modernism, the Tropicália movement sought in Oswald de Andrade's Cultural Anthropophagy a way out the duality between national and international, that existed in the 1960s, right during of the expansion of mass culture. Caetano Veloso, one of the most popular and proficient tropicalists, has brought to his music a series of processes that intents to rethink the Brazilian musical tradition. This paper examines the artist's effort, focusing to the analysis of the LP *Transa*, a work created when Veloso was in exile in London.

Keywords: Brazilian song. Nationalism; Mass culture; Tropicália; Cultural tradition.

Em 1969, Caetano Veloso, então um dos mais populares expoentes do movimento artístico conhecido como Tropicália, deixou o Brasil por ordem do governo militar depois de passar meses na prisão e em detenção domiciliar num processo em que nunca houve acusação formal[1]. Publicamente, foi divulgado que Caetano havia se mudado para estar em contato com a vanguarda da música internacional da época, dando ensejo a uma possível carreira no exterior (DUNN, 2009). Um acordo firmado entre o governo brasileiro, o artista e a gravadora Philipps levou o músico a se estabelecer em Londres, cidade que atravessava um fervilhante momento musical, no qual o cenário de cultura jovem do *rock* vinha se aliando ao crescente movimento da Contracultura – elo que conformou, em grande medida, a atmosfera de intensas transformações estético-comportamentais, que se instaurou desde o fim da década de 1960 até os últimos anos da década de 1970. Ali, ele realmente deu continuidade à sua produção criativa, trazendo à luz trabalhos que definiram novos rumos não apenas para sua obra individualmente, mas também para toda a trajetória da canção brasileira. Uma destas obras criadas no exílio, tendo sido gravada em Londres ao longo de 1971 e lançada em 1972, quando o músico pode enfim retornar ao Brasil, o álbum *Transa* vem sendo considerado pela crítica como uma das mais importantes obras da indústria musical brasileira.

A obra se valeu de uma conjuntura – hoje uma parte do passado do mercado musical – em que a gravação em vinil no formato *long-playing* (mais conhecido como LP) consagrara-se como suporte técnico que permitia a constituição de uma coleção extensa e ordenável de canções (MORTON, 2004), a ponto de possibilitar elaborar um trabalho regido por uma lógica conceitual, que compreendia desde a composição e seleção das canções até a arte da capa do disco (OLIVEIRA; SCHMIDT, 2018). Embora não tenha sido o primeiro a seguir essa trilha[2], *Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band* (1967), da banda The Beatles, foi um marco decisivo para elevar o LP – ao menos por algumas gerações – por seu impacto e difusão a um nível de respeitabilidade, enquanto objeto cultural similar à que os livros gozam há séculos (MAMMÌ, 2014).

[1] Apenas em 2018, Caetano teve acesso à documentação de seu processo graças ao pesquisador Lucas Pedretti (VELOSO, 2020). Uma análise detalhada do processo foi realizada por Leonardo Lichote (2020), para o jornal El País.

[2] O pioneirismo é atribuído a *In the wee small hours*, de Frank Sinatra, de 1955.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88879

Com *Transa*, Caetano se somou a essa tendência formulando um conjunto de canções ao redor de uma proposta temática: a reflexão sobre o exílio, trazendo as dores de saudade e as experiências de aprendizagem vividas sob o influxo do afastamento da terra natal. O tema se desdobra numa lógica de introdução, exposição e conclusão; como se verá adiante. Havia também uma proposta de registro musical que valorizava a estadia de Caetano em Londres, ao se optar pela captura de uma performance de uma banda ao vivo, sob a produção do britânico Ralph Mace. Integrou-se, pois, um aspecto testemunhal a um registro reprodutível, de modo a se perpetuar um instante por meio da técnica. Obtendo assim, uma unidade entre forma e conteúdo. Era um passo decisivo para que o álbum ganhasse uma identidade estética, que o disponibilizasse para ser apreendido como algo mais do que um produto de consumo imediato no universo fugaz da cultura de massa. Por sua vez, a capa, criada por Álvaro Guimarães e Aldo Luiz, reforçava a vontade de levar *Transa* a extrapolar a condição de mercadoria descartável. Ela se apresentava como um artefato manipulável, que formava um prisma (remetendo aos *Poemóbiles*, de Augusto de Campos e Julio Plaza), adquirindo sentido estético próprio com direito até à nomeação: ‘discobjeto’.

Alvo de reflexão teórico-crítica desde os pensadores da Escola de Frankfurt, a cultura de massa surgiu no bojo da revolução das tecnologias aplicadas a objetos artístico-culturais, que se acentuou a partir do final do século XIX. Walter Benjamin afirmava a inevitável alteração da lógica do campo estético diante do surgimento de técnicas de reprodução que alterariam a própria compreensão do que seria arte. Numa primeira versão de um ensaio dedicado à reprodutibilidade das obras de arte, especialmente por meio das novas possibilidades de captação e registro do som e da imagem, Benjamin declarou[3]:

> A reprodução técnica do som iniciou-se no fim do século passado. Com ela, a reprodução técnica atingiu tal padrão de qualidade que ela não só podia transformar em seus objetos a totalidade das obras de arte tradicionais, submetendo-as a transformações profundas, como conquistar para si um lugar próprio entre os procedimentos

[3] Cita-se o ensaio “A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução”, cuja versão final, publicada em 1955, foi traduzida e publicada no Brasil na coleção Os Pensadores. Uma versão inicial deste mesmo ensaio foi lançada no Brasil em 1985, no primeiro volume da coletânea *Walter Benjamin: Obras escolhidas*, com o título “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. Aqui, fazemos uso das duas versões para discutir o LP enquanto produto da cultura de massa.

artísticos. (BENJAMIN, 1987, p. 167).

A seguir, ele volta a usar o exemplo da gravação sonora para começar a formular seu famoso conceito de aura, a partir do qual vai problematizar a perda de autenticidade e de unicidade que a obra de arte sofre diante do que passa a ser sua infinita capacidade de reprodução:

> [...] a reprodução técnica pode colocar a cópia do original em situações impossíveis para o próprio original. Ela pode, principalmente, aproximar do indivíduo a obra, seja sob a forma da fotografia, seja do disco. A catedral abandona o seu lugar para se instalar no estúdio de um amador; o coro executado numa sala ou ao ar livre, pode ser ouvido no quarto. (BENJAMIN, 1987, p. 168).

A análise benjaminiana é muito pertinente ao se avaliar *Transa*, dada a dinâmica musical de gravação com instrumentos e voz sendo registrados num mesmo instante, após vários ensaios, em que se acertavam as estruturas das canções com os instrumentistas trazendo contribuições ao conjunto. Não houve propriamente um arranjador, embora Jards Macalé além de assumir a guitarra e o violão principais, tenha sido responsável por editar as soluções propostas. Embora que alguns efeitos eletrônicos sejam aplicados, a maior parte da instrumentação e da performance vocal é orgânica. Além de Caetano e Macalé, a formação tinha Moacyr Albuquerque no baixo, Tutty Moreno na bateria e Áureo de Souza na percussão – combinação que anuncia a sonoridade mesclada de *rock* com elementos tradicionais da música popular brasileira, tais como a vitalidade percussiva. Também participaram Ângela Ro Ro (tocando gaita de sopro na canção *Nostalgia*) e Gal Costa cantando em *You don´t know me*, *Neolithic man* e *Nostalgia*.

As alterações sociais implicadas nas tecnologias de registro e reprodução do som são equiparáveis às transformações acarretadas pelo estabelecimento da tipografia no século XVI (ZUMTHOR, 2007; IAZZETTA, 2009). Nos dois casos tem-se uma alteração do modo de recepção. Se a imprensa remodelou as práticas de leitura, a fonografia teria remodelado as práticas da escuta. Para Iazzetta, o impacto mais significativo seria a autonomização da escuta. Ao dispensar a presença dos músicos, a prática da escuta passa a ocorrer segundo a demanda do ouvinte; que pode escolher ouvir a música de modo concentrado ou como pano de fundo para outras atividades, tais como estudar, trabalhar, relaxar ou dar uma festa. Tal controle da escuta se desdobra em maior controle do ouvinte sobre a música: “O ouvinte

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88879

surge como um outro tipo de especialista, capaz de distinguir sutilezas entre diferentes performances de dar contar de um amplo repertório composicional." (IAZZETTA, 2009, p. 46-47). O LP conceitual pode ser visto como uma resposta da indústria a este ouvinte exigente, que requer experiências inovadoras e sofisticadas de escuta musical:

> O simples acesso a discos e a difusões radiofônicas desmascarou a escuta, mostrou o seu poder, expôs os seus limites. Com a fonografia a escuta pode livrar-se das limitações da memória, já que a gravação podia ser repetida indefinidamente. Ele pôde criar seus próprios rigores de valoração uma vez que cada gravação podia ser confrontada com uma outra e um compositor comparado a outro com muita facilidade. A possibilidade da escuta distrair-se com outros sons, cada vez mais presentes, colocou-a na agenda do processo de composição musical. (IAZZETTA, 2016, p. 388).

Neste aspecto, *Transa* oferece uma experiência singular de escuta ao ouvinte. Por meio do formato do LP, um instante único da performance de uma banda capaz de emitir a intensidade sonora próprias do *rock* e do samba foi tornado disponível para que o público – provavelmente já na marca dos milhões de ouvintes – tenha podido ouvi-lo ao longo dos 50 anos desde a gravação, quantas vezes quiser, onde quiser. *Transa* continua disponível, podendo ser acessado através de uma plataforma de *streaming*. Vários pensadores têm buscado entender o impacto que esta repetibilidade, virtualmente infinita, tem para a obra musical. De acordo com Benjamin, se por um lado a obra de arte perde sua aura, sua dimensão singular e irrepetível ao ser reproduzida; por outro lado, ela adquire outros atributos, ganhando uma natureza distinta capaz de se conectar com os movimentos de massa da sociedade de consumo:

> As técnicas de reprodução separaram o objeto reproduzido do âmbito da tradição. **Multiplicando as cópias, elas transformam o evento produzido apenas uma vez num fenômeno de massas.** Permitindo ao objeto reproduzido oferecer-se à visão e à audição, em quaisquer circunstâncias, **conferem-lhe atualidade permanente**. Esses dois processos conduzem a um abalo considerável da realidade transmitida — a um abalo da tradição, que se constitui na contrapartida da crise por que passa a humanidade e a sua renovação atual. (BENJAMIN, 1975, p. 14, grifos nossos).

Assim, a gravação de *Transa* se converte num testemunho reprodutível, mantido num presente perenizado, acessível a uma audiência muito maior do que um *show* poderia ser. O que a técnica apreendeu, neste caso, foi a performance

musical como gesto, na singularidade da maneira como cada músico executa sua parte e, principalmente, no modo como Caetano coloca sua voz em sinergia com seu violão. Tal canto, que é manifestação do corpo do intérprete numa circunstância particular, uma vez tornado reprodutível, torna-se partilhável na forma da arte da canção:

> A voz que canta prenuncia, para além de um certo corpo vivo, um corpo imortal. Um corpo imortalizado em sua extensão timbrística. Um corpo materializado nas durações melódicas. [...] A voz que fala, esta sim, prenuncia o corpo vivo, o corpo que respira, o corpo que está ali, na hora do canto. Da voz que fala emana o gesto oral mais corriqueiro, mais próximo da imperfeição humana. É quando o artista parece gente. É quando o ouvinte se sente também um pouco artista. Dessa singular convivência entre o corpo vivo o corpo imortal brotam o efeito de encanto e o sentido de eficácia da canção popular. (TATIT, 2012, p. 16).

O que a observação de Tatit não explicita é que a perenização da voz que canta, a imortalização do corpo que canta, só se realizou por meio das tecnologias sonoras, que garantiram preservação do fenômeno fugaz do som, inclusive na sua manifestação que nos é mais imediatamente corpórea: a voz. Paul Zumthor assinala como escrita e fonografia "[...] abolem a presença de quem traz a voz"; mas, por outro lado, "[...] saem do puro presente cronológico, porque a voz que transmitem é reiterável, indefinidamente, de modo idêntico" (ZUMTHOR, 2007, p. 14). Contudo, há diferenças entre essas formas de mediação, já que a escrita – por meio do signo linguístico – suprime o corpo que escreve, ao passo em que a gravação conserva o som da voz em sua materialidade física, em sua unicidade irrepetível.

As técnicas de fonografia e escrita registram a presença de forma mediada, isto é, elas comportam uma performance mediada da voz que fala ou da voz que canta. Zumthor entende a performance à luz do Ser-aí heideggeriano: "[...] ela é o saber-ser. É um saber que implica e comanda uma presença e uma conduta, um *Dasein* comportando coordenadas espaço-temporais e fisiopsíquicas concretas, uma ordem de valores encarnada em um corpo vivo." (ZUMTHOR, 2007, p. 31). Performance é, pois, a acontecência do ser sendo; é também a presentificação do humano em sua corporeidade, capaz de se projetar como som, pela voz ou pelo gesto de tocar um instrumento.

Ao possibilitar a reprodutibilidade sonora em grande escala, o audiovisual estaria trazendo a voz que canta para o centro da cultura, fundando uma nova

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88879

oralidade, em que “se assiste aos grandes poderes vocais (especialmente ao desenvolvimento do canto) quando dos movimentos de intensa emoção coletiva.” (ZUMTHOR, 2007, p. 60). Essa abertura a uma nova oralidade e à coletividade foi fundamental para que a canção vicejasse entre as diferentes camadas da sociedade brasileira, vindo a constituir uma das mais originais e respeitadas expressões da nossa cultura de massa:

> A canção brasileira, na forma que conhecemos hoje, surgiu com o século XX e veio ao encontro do anseio de um vasto setor da população que sempre se caracterizou por desenvolver práticas ágrafas. Chegou como se fosse simplesmente uma outra forma de falar dos mesmos assuntos do dia-a-dia, com a única diferença: as coisas ditas poderiam então ser reditas quase do mesmo jeito e até conservadas para a posteridade. Não é mera coincidência, portanto, que essa canção tenha se definido como forma de expressão artística no exato momento em que isso tornou praticável o seu registro técnico final ela constitui, afinal, a porção da fala que merece ser gravada. (TATIT, 2004, p. 70).

A elaboração de *Transa* valeu-se, pois, do tema pessoal e coletivo do exílio político, passando pela capa escultural até à forma de registro. E o fez de modo a explorar a tensão entre finitude e infinitude, fugacidade e permanência, performance ao vivo e registro sonoro, que estão na raiz da lógica que regia um LP conceitual. A obra joga com estes contrastes num nível tão acentuado que se revela aí mesmo sua intencionalidade de evidenciar o modo de ser da canção enquanto fenômeno da cultura de massa; mostrando o quanto seus mentores estavam conscientes das transformações culturais nas quais estavam inseridos como seres históricos e como criadores de bens simbólicos.

A Tropicália e o nacionalismo na canção brasileira

Tal consciência não surgiu no vazio, Caetano já tinha uma trajetória respeitável na composição de LPs conceituais. O exemplo mais notável havia sido *Tropicália ou Panis et circenses*, realizado por ele mais os músicos Tom Zé, Os mutantes, Nara Leão, Gal Costa, Gilberto Gil, os poetas Torquato Neto e Capinam e Rogério Duprat, como arranjador. O disco saiu em 1968, mesmo ano em que Caetano lançou seu primeiro LP solo (autointitulado), cuja faixa de abertura chama-se “Tropicália”. Este álbum trazia alguns dos mesmos parceiros e empregava uma

estética muito similar ao do disco coletivo, conferindo um caráter articulado ao conjunto. Ambos compunham uma plataforma por meio da qual se divulgava a perspectiva musical da Tropicália; movimento também conhecido como Tropicalismo, embora este nome fosse empregado mais pela mídia cultural, de onde passou aos estudos acadêmicos, não sendo a preferência dos artistas envolvidos[4].

O movimento não se limitava ao campo musical, alguns de seus processos estéticos foram experimentados antes pelo teatro de vanguarda, pelas artes plásticas e pelo Cinema Novo. Entretanto, estes campos artísticos não usufruíam da repercussão dos festivais de música, promovidos pelas grandes empresas de comunicação da época (como o grupo Record), tendo por alvo o crescente público televisivo, ao qual se somava o ainda vibrante universo do rádio. Os tropicalistas vinham se apresentando nos festivais desde 1967, cuja difusão pela TV auxiliava a divulgar novos artistas. Se tudo desse certo, eles entrariam nas paradas de sucesso e poderiam se converter em astros da música brasileira. Assim, no campo musical, a Tropicália gozava de todas as condições para se tornar o fenômeno de massa que foi.

Ao se favorecerem de uma estrutura feita com o intento de gerar ídolos para alimentar a indústria e a mídia culturais, os músicos tropicalistas aceitavam entrar no circuito da cultura de massa. Todavia, suas intenções de produzir obras que pudessem ser vistas como parte de uma tradição artística brasileira, levavam a um conflito que era, quase sempre, abordado pela linguagem do deboche e da paródia, muitas das vezes tornados em autodeboche e autoparódia. Enquanto aceitavam lidar com uma linha de montagem para produzir ícones *pop* em série, estes jovens músicos exercitavam uma iconoclastia com diversos níveis de alcance, podendo ir da contemporização do pastiche até o questionamento irônico – como já foi analisado por estudiosos do movimento (FAVARETTO, 2000; DUNN, 2009; NAPOLITANO, 2010). Tratava-se de uma abordagem apropriadora, manipuladora e subversiva das fórmulas da indústria musical, que era inédita no Brasil.

Sobretudo, porém, os tropicalistas entenderam a necessidade de

[4] Torquato Neto recusa o fechamento numa visão unificada que o sufixo ‘ismo’ pressupõe: “escolho a tropicália porque não é liberal, mas porque é libertina. a antifórmula superabrangente: o tropicalismo está morto, viva a tropicália.” (NETO, 2004, p. 63). Caetano dá a entender que o termo ‘tropicalismo’ pode referir-se ao *status* de modismo, de fenômeno midiático, obtido pelo movimento, mas o abarca como conjunto de propostas para a arte brasileira (Cf. CAMPOS, 1974, p. 199-207).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88879

equacionar um dilema recorrente da música brasileira: o embate entre ‘nacionalismo’ versus ‘internacionalismo’, que remontava ao início do século XX, desde a irrupção do Modernismo (TATIT, 2004; CONTIER, 2021). Mário de Andrade, Heitor Villa-Lobos, entre outros músicos que se somaram ao grupo modernista de 1922, propunham que os compositores brasileiros se inspirassem no folclore do país, a fim de elaborar uma música nacional, que atingisse uma musicalidade abstrata e sublime, nos moldes do Classicismo europeu do século XVIII (CONTIER, 1994). A cultura popular brasileira era assim um Graal a ser encontrado pelos artistas, a fim de nos abrir os portões de uma identidade e de uma arte nacionais, ainda que reconhecidamente inseridas no mundo Ocidental:

> Apesar da forte identificação do Modernismo com as vanguardas europeias, quanto ao nível ideológico, apresentava uma ideia muito vaga sobre o povo, sempre associada à noção de país novo, ou seja, de que o povo bom seria o portador de uma cultura *sui-generis*. Assim, o povo acabou sendo eleito o objeto da história ou da nação brasileira, considerada independente do ponto de vista político, mas ainda acorrentada à Europa, no que se refere à instância cultural e musical. (CONTIER, 2021, p. 89-90).

Enquanto a intelectualidade brasileira ainda mal examinava o assunto, nos idos do carnaval de 1917, a indústria musical no Brasil já obtivera um grande sucesso com *Pelo telefone*, gravado pelo sambista Donga. O gênero vinha sendo formado em rodas afro-culturais urbanas, como as que se faziam na casa da Tia Ciata, no Rio de Janeiro. A partir de então, as empresas fonográficas perceberam que a riqueza da canção popular formava uma ótima base para consolidar um mercado musical voltado para o gosto brasileiro. Mercado que seria bem-sucedido em comercializar não apenas sambas e marchinhas carnavalescas, mas cuja oferta se expandiria para o cancioneiro sentimental do início da Era do Rádio, que além das serestas, modinhas e canções caipiras, assimilava gêneros latinos como o tango. A década de 1930 veria surgir a primeira *popstar* brasileira exportável, com Carmen Miranda. Porém, com exceção de Oswald de Andrade (que, em seu Manifesto Antropofágico, homenageou o samba, por meio de uma citação ao maxixe “Cristo nasceu na Bahia”, de Sebastião Cyrino e Duque), os modernistas não aprovaram o samba de imediato, justamente por seu elo com a cultura de massa internacional.

> Paradoxalmente, os modernistas consideravam as canções urbanas como o símbolo do 'popularesco', devido a um intenso diálogo internacional entre jazz/choro/ragtime, que negava a 'pureza' do folclore como paradigma de uma verdade histórica: 'Brasil rural'. O sucesso da *tournée* de Pixinguinha no cabaré Scherazade em Paris (1922), durante seis meses (momento em que passou a tocar saxofone, sob a influência do *jazz*); da gravação do seu chorinho *Urubu* em Buenos Aires (fins de 1922); o afloramento de centenas de músicas gravadas; o surgimento dos artistas do rádio, durante os anos 30, significaram para os modernistas a negação do 'nacional' e do 'popular' na música brasileira. (CONTIER, 1994, p.45).

O discurso do nacionalismo musical produziu uma diferenciação (geralmente não explicitada) entre o 'povo', que nem sempre saberia de si, e os artistas e/ou intelectuais, que saberiam melhor. Mal disfarçavam-se aí conflitos de classe e de raça: cabia à elite letrada dizer quem era o povo brasileiro e qual seria sua cultura genuína. Verdade que em alguns anos a maré mudaria e as conquistas inegáveis do mercado musical nacional favoreceria o surgimento de uma crítica cultural que se gabava de nosso cancioneiro popular – tomando-o como atestado da 'identidade nacional brasileira' tão buscada pelos modernistas. No entanto, manteve-se a preocupação de definir quem seria o povo brasileiro e como devia ser sua cultura. Em matéria de 1930, publicada na revista *O cruzeiro*, Eduardo Sá levantava "uma defesa da canção por ele entendida como nacional." (GARCIA, 2004, p. 35). O texto vai além de tratar das características musicais, ele também oferece uma ideia do homem brasileiro (sentimental, pacífico, ingênuo, amante da natureza etc.) e, por conseguinte, da música que ele haveria de produzir de modo espontâneo e inevitável. Ora, se a cultura popular é concebida como fato encerrado, não admira que Sá conclua: "O talento de nossos compositores não precisa abeberar-se nos rytmos estrangeiros para lograr exito." (*Apud*. GARCIA, 2004, p. 36, *sic*.).

Mostra-se, nesta fala, o progressivo apagamento das relações entre os vários gêneros da canção popular brasileira e a cultura de massa internacional. Surpreendemos aqui, em pleno processo de funcionamento, o que Eric Hobsbawn (2012) denominou de "invenção das tradições". Inventava-se uma tradição da canção nacional e o debate acabou por seguir um rumo baseado num purismo útil do ponto de vista de quem gostaria de exercer controle sobre a criação dos músicos populares. O que veio a se articular como ideologia de estado na Era Vargas, que normatizou o samba (GARCIA, 2005; CONTIER, 2021). Às vésperas da implantação do Estado Novo, outro artigo da revista *Cruzeiro* voltava a tratar do samba,

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88879

explicando-o como fruto da mistura das raças formadoras do povo brasileiro, cuidadosamente enfatizando uma visão eurocêntrica, segundo a qual o elemento branco serviria como ente civilizador, selecionando e ordenando as contribuições das demais raças à cultura nacional:

> Artisticamente o negro não é um primário. É quando muito um primitivo, temperamento impulsivo, sensualidade á flor da pelle, melodia á flor dos lábios [...]. Elle é antes de tudo um improvisador ingenuo. Torna-se necessario o recurso da intelligencia do branco, para coordenar, rythmar, organizar a onda amorpha das manifestações da arte negra. (*Apud*. GARCIA, 2004, p. 42, *sic*.).

Como aponta Garcia (2004), o artigo traz para o contexto do samba as ideias de Joaquim Nabuco e de Sílvio Romero, historiadores literários do século XIX, fundamentais na elaboração e difusão do 'mito das três raças'. O articulista de *O cruzeiro* segue os conceitos daqueles pioneiros na defesa de uma brasilidade liderada pela branquitude, ao validar a miscigenação cultural, enquanto esta não se mostre uma ameaça ao que deveria ser o predomínio do elemento europeu no seio da nacionalidade brasileira. Inventa-se, assim, uma origem para o samba, a qual o coloca ao serviço da ideologia de unidade nacional que interessava ao Estado Novo.

A assimilação do samba a interesses sociopolíticos da elite governante levou-a ao apogeu em termos de prestígio; mas a normatização ideológica e a padronização mercadológica (preocupada em fazer o gênero identificável), que lhe foram impostas, estabilizaram suas soluções criativas, tornando-as paulatinamente em clichês (TATIT, 1994). Além disso, em 1947, novas tecnologias de registro e reprodução resultaram no já comentado *long-playing*, que gravava mais que alguns minutos de música e reproduzia o som com maior qualidade (MORTON, 2004). Porém, no primeiro momento, a tecnologia era muito cara para o padrão de consumo brasileiro, desmotivando as gravadoras a investir para adequar a música local ao novo padrão. Como consequência da conjuntura, no final da década de 1950, a canção popular entre nós "dava sinais de desgaste" (TATIT, 1994, p. 33), sobretudo quando comparada às gravações norte-americanas.

Eventualmente, a indústria musical brasileira acabaria por se reajustar aos avanços tecnológicos, mas a demora desta atualização era proporcionalmente direta ao impulso para que nossos cancionistas estudassem o cancioneiro internacional, aproximando-se muito de suas elaborações técnicas e estéticas. Foi assim que,

depois de diversas experimentações no sentido de se reinventar o samba, outro gênero nasceria na virada para os anos de 1960: “A Bossa-Nova, como um todo, ofereceu a saída estética e mercadológica absorvendo a ‘influência do *jazz*’, reequilibrando os recursos artísticos com os recursos técnicos e recuperando a confiança da elite na música popular.” (TATIT, 1994, p. 34).

Tinhorão (1998) vincula a criação da bossa nova ao avanço da sociedade de consumo no Brasil, sucedido no pós-guerra. Ele enxerga no movimento uma derrocada dos princípios nacionalistas que haviam norteado a música brasileira desde os anos vinte; de fato, os criadores da bossa nova provinham das classes médias urbanas, sobretudo da juventude carioca da zona sul. Porém, Napolitano entende o gênero como “[...] a forma com que os segmentos médios da sociedade assumiram a tarefa de traduzir uma utopia modernizante e reformista que desejava ‘atualizar’ o Brasil como Nação perante a cultura ocidental.” (NAPOLITANO, 2010, p. 11). É preciso ressaltar que os bossanovistas não articularam uma proposta ou manifesto, que explicitasse a posição do movimento perante a brasilidade. Logo, eles são interpretados em função de suas composições e de suas atitudes (ou da falta delas) – o que gera avaliações contraditórias.

Contudo, a discussão logo voltaria a ser central, já que nos anos de 1960 foram se aglutinando questões sociopolíticas e técnico-culturais, que reivindicavam o debate sobre nacionalismo e internacionalismo no campo musical. O impacto da estrutura mercadológica sobre a música popular ampliava-se cada vez mais, na medida em que a indústria musical – sem a qual a canção do século XX não teria sido possível – continuava a seguir seu imperativo característico de busca pela homogeneização dos produtos (ADORNO; HORKHEIMER, 1985). Contando com a penetração do *rock* entre os ouvintes jovens para formatar um padrão musical universalmente aceito – afinal, os *baby boomers* entravam vorazmente no mundo do consumo e demandavam produtos específicos (PALLADINO, 2003) – a indústria musical ia dando sua contribuição para a formação da ‘cultura *pop*’. Por conseguinte, a pressão pela internacionalização dos mercados culturais subiu de patamar.

Simultaneamente, o Brasil viveria a turbulência política que desembocou na deposição de João Goulart, em 1964, com a subsequente instalação de um regime ditatorial. A Ditadura Militar teve uma relação ambígua com o nacionalismo; havia a preocupação em se diferenciar das esquerdas latino-americanas (com as quais o

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88879

presidente destituído se identificava), que haviam se valido por décadas do discurso nacionalista, como ponto de apoio à sua resistência ao imperialismo europeu e norte-americano (FUNES, 2006). Portanto, era uma bandeira importante do novo regime a inserção do Brasil no mercado mundial, como parte do projeto econômico de alinhamento ao lado capitalista da Guerra Fria. No entanto, patriótico em sua essência, não haveria como o pensamento militar não enfatizar alguma visão de nacionalidade. Havia uma compensação da internacionalização da economia com a exaltação de um nacionalismo conservador na cultura (ORTIZ, 1986), que prorrogava o patriotismo ufanista do século XIX (baseado na exaltação romântica de um país então recém-independente) para o final do século XX. O que, aliás, convinha para motivar a população a apoiar o projeto desenvolvimentista, apresentado como a realização do destino de grandeza pela qual a nação esperou tanto tempo.

Os cancionistas não trouxeram uma resposta unificada a estas transformações, pelo contrário: correntes e artistas atenderam de modo multifacetado aos dilemas da época: “A modernização convivia com o arcaísmo da mesma maneira que o ideologismo com o esteticismo na produção artística dessa década. Isto é, de um lado aspirava-se à assimilação cultural, de outro, à explicitação dos conflitos e contradições” (CONTIER *et al*, 2003, p. 137). Ao mesmo tempo em que ia assumindo protagonismo inédito no cenário nacional, justamente por conta da magnitude da reverberação da cultura de massa, a canção brasileira foi se fazendo caleidoscópica. Na verdade, ela extrapolou o campo musical para se converter em veículo de ideias e, portanto, em arena de embate ideológico, num Brasil cerceado pela repressão governamental em outras instâncias da vida social. Nesta altura, duas frentes atuaram como vórtices criativos da canção popular: MPB e Jovem Guarda.

O surgimento da MPB foi desencadeado a partir de várias confluências, em que se fundiram gêneros musicais, campos artísticos distintos, ideário político e estratégias de *marketing* cultural. No início da década os herdeiros da bossa nova voltaram a pesquisar o samba, procurando parcerias com sambistas do morro, cujos frutos eram apresentados em *shows* voltados ao público universitário: “Este circuito aprofundou a busca da síntese entre a Bossa Nova ‘nacionalista’ e a tradição do Samba, paradigma de criação desenvolvido antes do golpe.” (NAPOLITANO, 2010,

p. 43). Foi neste espaço também que os bossanovistas entraram em contato com os Centros de Cultura Popular da UNE (CPC/UNE), que apoiavam o nacionalismo de esquerda e se empenhavam em levar em 'conscientizar' politicamente as classes populares, por meio da arte. Uma geração de teatro engajado e uma de poesia social já floresciam ali, e a nova mescla de bossa nova e samba se integraria bem ao ambiente, agregando-se ao objetivo de constituir uma arte popular nacional, que pudesse resistir à cultura de massa, valendo-se de suas próprias estruturas. Em 1965, a TV Record criou o programa *O fino da bossa*, dando à nascente MPB uma plataforma de amplo alcance. Os LPs gravados na esteira do programa tiveram sucesso estrondoso de vendas.

Paralelamente, a indústria musical vinha buscando replicar o sucesso internacional do *rock* no Brasil desde a década anterior. Com o apoio do cinema, houve boa resposta da audiência, mas o repertório era baseado em traduções e adaptações de canções em inglês, o que contribuía para a percepção do ritmo como sendo algo alienígena – ainda mais num país que possuía um cancioneiro ligado ao falar cotidiano desde a irrupção do samba. Contudo, na década de 1960, a primeira geração a fazer *rock* com dicção brasileira surgiu. Enquanto iam fazendo versões de composições internacionais, Roberto Carlos e Erasmo Carlos encontraram um estilo próprio, incorporando ao ritmo estadunidense a coloquialidade da fala da juventude brasileira urbana em canções como *É proibido fumar* ou *Quero que vá tudo pro inferno*. O tom de crônica das novas gerações teve ampla aceitação e assegurou a presença destas canções nas paradas de sucesso. A TV Record viu outra boa oportunidade e deu aos roqueiros brasileiros um programa também, *Jovem Guarda*, ainda em 1965. E a aposta não poderia ter sido mais acertada, em sua primeira edição o programa bateu recordes de audiência e firmou Roberto Carlos como astro musical.

Em termos de *marketing*, hoje se sabe que uma rivalidade é bem-vinda para divulgar todos os lados envolvidos numa querela e, realmente, no ápice da disputa entre jovem guarda e MPB (1967-68) a venda de LPs se firmou no Brasil, crescendo quase 100% de 1966 para 1968 (DIAS, 2016); mas talvez ainda não se tivesse muita compreensão desta propriedade das batalhas midiáticas na época. A apreensão de que o espaço não fosse suficiente para todos prevaleceu e as duas correntes entraram em embate hostil. A MPB talvez tenha sido mais aguerrida, anunciando-se

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88879

como mais politizada do que a jovem guarda e, sobretudo, declarando-se como linha de preservação da 'autêntica' canção brasileira. "O mercado acabava, paradoxalmente, sendo o espaço de realização de um projeto que remetia ao projeto de nacionalismo musical de base folclorista tal como colocada nos anos 20 e 30." (NAPOLITANO, 2010, p. 70).

A Ditadura mantinha uma vigilância constante sobre os artistas, mas havia boa vontade do regime com o andamento dos festivais da canção, que ocorreram sem maiores empecilhos de 1965 até 1968, talvez pela ligação com a grande mídia. Até certo ponto, o regime podia tentar se valer de aspectos dos movimentos musicais. A jovem guarda podia ser tomada como prova do êxito que o Brasil seria capaz de obter, caso se integrasse mais ao plano internacional. Por seu turno, o nacionalismo da MPB angariava simpatia, pois era possível vê-lo como prova apreço patriótico pela tradição cultural do país. O problema é que o nacionalismo da MPB nem sempre se distinguia claramente do ufanismo da ditadura, sobretudo devido à ausência de reflexão sobre as contradições que o discurso de nacionalidade carregava desde os anos de 1920/30. Permaneceram inquestionadas tanto a visão paternalista da elite intelectual branca para com os artistas negros quanto a "invenção da tradição"', que tinha feito do samba um emblema do 'mito das três raças'. Perigava-se submeter a música popular a outro momento de limitação criativa, ao se insistir num conceito de nacionalidade pensado no início do século XX, repetindo seus cacoetes.

A Tropicália irrompeu neste contexto. Numa das performances mais memoráveis de Caetano Veloso, ele trouxe a banda de *rock* Beat Boys para participar da apresentação de "Alegria, alegria", no festival de 1967. A canção implodia o maniqueísmo da disputa, pois seu tom de marchinha não se ajustava ao *rock*, mas as guitarras não estavam no horizonte da MPB. Para complicar, a letra fragmentária fugia às convenções reconhecíveis, ao citar elementos da cultura de massa de modo ambivalente: fazia-se uma crônica, uma homenagem, uma crítica? Segundo Favaretto: "[...] esta ambiguidade traduzia uma exigência diferente: pela primeira vez, apresentar uma canção tornava-se insuficiente para avaliá-la, exigindo-se explicações para compreender sua complexidade." (2000, p. 20).

Os tropicalistas respeitavam o legado da música brasileira, mas também nutriam admiração pela cultura jovem do *rock*, que, como foi dito, estava absorvendo

as ideias contestadoras da Contracultura[5]. Por essa razão, uma parcela da crítica considera a Tropicália uma versão brasileira do movimento internacional. Entendemos, porém que essa avaliação deixa de compreender plenamente o pensamento tropicalista, ao não considerar a centralidade, no ideário do movimento, da ambição de efetuar a revisão crítica da herança nacionalista na canção brasileira. No aspecto político, havia também um olhar questionador sobre o ideário nacional-esquerdista latino-americano, que ia sendo acossado por todo o subcontinente. A contestação seguindo os rumos da Contracultura talvez se apresentasse como alternativa mais eficaz de resistência naquelas circunstâncias históricas. Entretanto, a maior fonte de influência da Tropicália retomava, por outra via, o modernismo de 1920. Saindo do âmbito de Mário de Andrade, os tropicalistas encontraram na Antropofagia de Oswald de Andrade uma interlocução que atendia melhor aos impasses que vivenciavam. Caetano confirmaria: “O Tropicalismo é um neo-Antropofagismo”. (CAMPOS, 1974, p. 207).

Por décadas, o veio oswaldiano, que apoiou o samba desde cedo, foi obliterado em favor de outras propostas nacionalistas; mas os artistas dos anos 1960 redescobriram o conceito de antropofagia cultural, visto que a metáfora da devoração seletiva trazia uma instigante resposta às pressões do mercado internacional. Mesmo que a cultura de massa não tenha sido analisada por Oswald, sua compreensão aberta e porosa da nacionalidade permitia articular uma relação ativa, e não apenas reativa, diante da indústria musical baseada no diálogo crítico. “Só me interessa o que não é meu” – a blague de Oswald, que ecoa a máxima de Terêncio (“Nada do que é humano me é estranho”), abria caminho para se pensar o local numa posição dialética perante o universal ao invés de supô-los opostos inconciliáveis.

Indo além da proposta conceitual, Oswald experimentou várias abordagens de construção textual que poderiam agenciar essa irrupção do alheio na sua criação literária e na sua crítica cultural. Escrita fragmentária, ironia, apropriação, reescrita, bricolagem, poema-piada, deboche, paródia: foram muitas as técnicas empregadas por Oswald, no intuito de compor uma identidade permeada pela alteridade, como convém a uma estética de devoramento criativo, na qual possa acontecer “[...] o

[5] Sobre as relações entre Tropicália e Contracultura, indica-se os estudos de Spolti (2007) e de Dunn (2009).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88879

deslocamento de si até o outro, mas sem perder de vista o seu eu que viria a ser afetado/alargado nessa relação.” (VIEIRA FILHO, 2019, p. 81).

Os cancionistas tropicalistas praticaram as lições oswaldianas, modelando-as para o contexto da indústria musical, numa abordagem que se valia do distanciamento satírico-irônico, para viabilizar uma reflexão sobre a própria identidade. Muitos interpretaram, e ainda interpretam, a sátira tropicalista como um exercício derrisório da tradição, disposto a fazer tábula rasa do passado, numa busca frenética do novo pelo novo. Porém, cumpre destacar que o sarcasmo não se voltava à herança cultural do país, e sim ao discurso nacionalista que buscava controlar suas representações, escamoteando suas falhas, suas fissuras e seus aspectos desviantes do padrão eurocêntrico de beleza e bom gosto. Os músicos tropicalistas absorveram o máximo de expressões da musicalidade brasileira em suas obras; o que podia soar caótico às vezes, mas a intenção não era a demolição do passado. Conforme o LP *Transa* explicita bem, essa justaposição de elementos díspares permitia uma compreensão da nossa pluralidade cultural em seu inacabamento – o que outras visões sobre o Brasil não se permitiam abranger.

Transa, tradição e trânsito

Transa nasce após o curto instante em que a Tropicália foi moda, o que é interessante por permitir observar o uso que Caetano Veloso fez dos procedimentos e ideias tropicalistas numa fase posterior, quando havia maior domínio das técnicas empregadas e já passara o momento polemista para obter atenção e abrir espaço no mercado. Além do quê, o disco era uma obra de exílio, logo não havia por que limitar as trocas entre a tradição brasileira e a cultura internacional. O conjunto de canções apropria-se de ritmos estrangeiros e do idioma inglês, colocando-os ao lado de trechos do nosso cancioneiro – fazendo citações de composições folclóricas, de composições da indústria musical e até de um poema barroco.

Já se fez um levantamento detalhado dos fragmentos referenciados em *Transa* (OLIVEIRA; SCHMIDT, 2018; DAVINO OLIVEIRA, 2020; FRÁGUAS, 2022) e pode-se depreender, destes estudos, o quanto esse conjunto de citações revela o conhecimento atento das correntes da canção brasileira, mostrando o dedicado pesquisador musical que Caetano Veloso é. Se os LPs eram uma coleção de

canções, *Transa* tem canções que são, elas mesmas, coleções de outras canções. Não que a obra seja fruto de um impulso acumulador que se proponha a ser uma lista de relíquias do Brasil (como a que Gilberto Gil e Torquato Neto jocosamente fazem em *Geleia geral*). O que está em jogo é uma ressignificação do patrimônio musical brasileiro, incluindo-se aí a contribuição que Caetano sabe ter dado. Trata-se de reinventar o material coletado, colocando-os em novas companhias, em novos contextos, fazendo aparecer outros sentidos.

Transa foi o primeiro álbum solo de Caetano a ter nome próprio, já que os anteriores só traziam o nome do músico. Diferente de hoje, em que a língua coloquial brasileira usa o termo como sinônimo de relação sexual, nos anos 1970, ele tinha um emprego mais amplo. Além do sentido mais antigo de "troca" ou "acordo", o substantivo e seu verbo derivado (transar) eram empregados para expressar apreciação, interesse por alguém/algo ou conexão com alguém/algo. Num estudo sobre gírias juvenis de 1974, o termo aparece com várias acepções: "Aproveitar: 'Vamos transar uma praia?', neste sentido substitui curtir; conspiração, segredo: 'A transa de Roberto Carlos e sua mulher'; últimas dicas, fofocas: 'quais são as transas?'" (AZEVEDO, 1974, p. 71). Outro estudo recupera da revista *Capricho,* de 1973, o artigo *Transa nova todo dia*, que relata os *hobbies* de um ator; no corpo do texto, outro sentido para a palavra: "Há pouco tempo, o galã andou transando uma de marceneiro." (*Apud*. DESTRI; MUNIZ-OLIVEIRA, 2019, p. 78). Apesar de o sexo ainda não estar no núcleo do termo, diversão e prazer já estavam claramente inclusos nele.

Caetano Veloso recorreu a um termo em voga na época, associado à faixa etária consumidora de *rock* e MPB, sugerindo uma troca prazerosa entre obra e ouvinte. Porém, os conceitos que a palavra comportava, ligados ao mundo do comércio e dos negócios, são também mobilizados. Este universo é explicitado em *Triste Bahia* (que cita um soneto de Gregório de Matos), sobretudo nos versos: "A ti tocou-te a máquina mercante/ que em tua larga barra tem entrado/ a mim vem me trocando e tem trocado/ tanto negócio e tanto negociante" (VELOSO, 1989). Diante do debate sobre a indústria musical empreendido pelos tropicalistas, os versos apropriados por Caetano ganham novo horizonte de leitura. Afinal, se a cultura de massa transforma a arte em produto, logo as criações geradas neste âmbito são resultantes de uma negociação: de uma 'transa' entre o artista e as injunções

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88879

mercadológicas. Ainda neste aspecto, transa pode ser tomada como referência às trocas culturais, vividas no exílio; que como se viu foi fruto de um tenso acordo político e gerou grande angústia (FRÁGUAS, 2022), mas que nem por isso impediu o artista de desfrutar novos contatos e saberes.

Indo mais longe no tempo, *trans* veio do latim, em que tinha várias funções. Como preposição, indicava movimento para o outro lado, para além: em português, suscitou através, atravessar e travessia, por exemplo. Como prefixo, sobrevive em muitas línguas, podendo alterar o sentido das palavras a que é adicionado, originando uma família vocabular em crescimento constante (transferência, transgressão, transversal, transexualidade etc.). Como radical, conserva a sugestão de mobilidade e deslocamento, estando na base de transe, de trânsito e de tradição, que veio do latim *tradere* (*trans* + o verbo *dere*, do qual veio 'dar'). Ou seja, etimologicamente, tradição implica em permuta e mutabilidade assinalando a qualidade do que é transformativo, e não apenas formativo, como o discurso do nacionalismo brasileiro supôs tantas vezes. Logo, uma tradição antropofágica não devia ser tida como paradoxo, mas como recuperação de uma visão de mundo que a língua latina já exprimia. O que a fala brasileira sobrepôs a este complexo de ideias, articuladas por um único vocábulo, foi a concepção de que partir ao encontro do outro, entregar-se ao que está além de si é motivo de desejo e prazer. Assim, desde o título, *Transa* evidencia o vigor criativo propiciado pelo tráfego entre passado e presente, disponibilizados pelos encontros apresentados na obra.

O álbum ordena suas sete canções em introdução (com a primeira canção, *You don't know me*), desenvolvimento (nas três canções que se seguem, atingindo o clímax no final do Lado A, *Triste Bahia*, e no início do Lado B, *It´s a long way*), um interlúdio (*Mora na filosofia*, única canção não composta por Caetano e única inteiramente em português), conclusão (com *Neolithic man*) e epílogo (com a breve *Nostalgia*, única que não tem presença da língua portuguesa). *Triste Bahia* tem vocábulos em iorubá e *It´s a long way*, em tupi. Todas fazem algum tipo de fusão de gêneros brasileiros ou gêneros estrangeiros. Ou seja, predominam as trocas, os atravessamentos da identidade para a alteridade e vice-versa.

Uma avaliação muito acertada sobre *You don't know me* descreve-a como: "[...] um cartão de visitas não só do sujeito que se apresenta (para aqueles que não o conhecem), como apresenta também o inventário de recursos formais e de

proposições temáticas que caracterizam a produção de Caetano Veloso [...].” (JULIÃO, 2017, p. 184). Em inglês, a composição traz o desabafo do exilado, sofrendo os efeitos de ser tido como estrangeiro e, por isso, amargando a solidão; porém faz-se um convite insistente ao contato (“*There's nothing/ you can show me/ From behind the wall/ Show me from behind the wall*”). O que motiva o enunciador a expor sua origem, o que recorre pela apropriação de trechos de duas canções da segunda geração da bossa nova: *Maria Moita*, de Carlos Lyra e Vinícius de Moraes e *Reza*, composta por Edu Lobo e Ruy Guerra. As citações introduzem o tema da miscigenação brasileira, nos seus mais diferentes aspectos.

De *Maria Moita*, destacam-se as desigualdades social, racial e de gênero (“Nasci lá na Bahia/ De mucamba com feitor/ O meu pai dormia em cama/ Minha mãe no pisador”). O sincopado minimalista original é substituído por uma percussão brusca e forte na versão de Caetano, assinalando mais a tensão inscrita na letra. Já o refrão de *Reza* contempla a miscigenação como força inventiva, ao se trazer a fórmula “Laia, ladaia, sabatana, Ave Maria!”, que é parte de um encantamento popular, uma benzeção mapeada em Minas Gerais (GOMES; PEREIRA, 2021). Tida pela benzedeira como reza muito forte, por suas palavras enigmáticas (uma mutação das últimas palavras de Cristo na cruz: “Eloí, Eloí, lamá sabactâni”), a prece dá uma amostra de como o imaginário da população ágrafa brasileira consegue lidar com a falta de poder socioeconômico com o poder simbólico do sagrado, campo no qual ela toma a frente e concebe para si um domínio, um campo de saber. Na gravação original, o tom é reverente, evocando a liturgia cristã, mas na versão de *Transa,* a percussão intensa e repetitiva sugere os rituais xamânicos afro-brasileiros. Faz todo sentido que *You don’t know me* se encerre com uma citação do mais influente artista da música nordestina, Luís Gonzaga. Depois de voltar ao verso de *Reza*, repetindo-o de forma ritualística, no clímax final da canção Caetano se apropria de versos do rei do baião, expressando por eles seu afeto ao Brasil popular: “Eu agradeço ao povo brasileiro/ Norte, Centro, Sul inteiro/ Onde reinou o baião”.

A escolha de fazer a gravação da performance ao vivo foi essencial para instaurar a atmosfera de musicalidade ritual africana no disco, evocando a força do transe na religiosidade brasileira. Esta é uma marca que percorre várias canções, mas tem dimensão privilegiada em *Triste Bahia.* A canção abre com os quartetos do conhecido soneto *Triste Bahia! Ó quão dessemelhante*, de Gregório de Matos, que

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88879

são sucedidos por novas colagens. Todas elas submetidas ao ritmo da ladainha de capoeira *Eu já vivo enjoado*, gravada por Mestre Pastinha no LP *Capoeira Angola*, de 1969. Trechos do poema de Gregório e até da canção *É de manhã*, primeiro sucesso comercial de Caetano, são adaptados ao ritmo do canto africano, subvertendo a preconização do controle da branquitude sobre os destinos da canção brasileira. Do ponto de vista das letras, todos os fragmentos podem ser interpretados como uma abordagem da difícil relação do exilado com o país que o excluiu. Caetano se vale da tradição de modo pessoal, liberando-a para novas interpretações.

Davino de Oliveira entende que "[...] ao parodiar o soneto, implodindo, substituindo e corrompendo seus tercetos, Caetano inverte ironicamente, tanto o lugar privilegiado que o soneto ocupa em nossa cultura livresca, quanto o *ethos* eurocêntrico." (OLIVEIRA, 2021, p. 250). É uma posição instigante, mas cremos que as colagens de *Triste Bahia* vão além da intenção satírico-paródica. Fráguas (2020) demonstra que a musicalidade da capoeira é que confere unidade à canção, garantindo a multiplicidade de fragmentos não se seja uma cacofonia de versos. Por isso, ao invés de pensarmos nos fragmentos de cantos populares como inserções no soneto de Gregório, preferimos pensar que o texto de Gregório é que se converte num canto de capoeira – subvertendo as hierarquias propostas pela cultura letrada brasileira.

Ao realçar a criação poético-musical afro-brasileira Caetano traz, para a frente da cena, vozes que muito se buscou abafar, assim como todo imaginário da resistência africana que elas preservam. A letra fala de uma busca ansiosa pelo escape ("Eu já vivo tão cansado/ De viver aqui na terra minha mãe/ Minha mãe, eu vou pra lua/ Eu mais a minha mulher"), o que aproxima o artista exilado das estratégias de fuga dos africanos e de seus descendentes como modo de resistir à sociedade escravista brasileira. Por meio dessa apropriação, Caetano dá visibilidade à luta quilombola – contrapondo-a, implicitamente, ao olhar eurocêntrico característico da poesia de Gregório de Matos. Ainda em ritmo de capoeira, sambas de roda e cantos infantis da região do Recôncavo Baiano são apresentados, evocando a terra natal, presentificada pela identidade cultural – da qual o artista não abre mão.

A reafirmação da força da afrobrasilidade se dá pela citação da ladainha de

candomblé *Ponto do guerreiro branco*, que a irmã de Caetano, Maria Bethânia, havia gravado anos antes. É mais um motivo que explicita a saudade de casa, mas também de um canto em honra ao Caboclo Boiadeiro, entidade que presentifica o espírito dos sertanejos no candomblé (SILVA, 2010; SANTOS, 2014), solicitando a presença destes guias espirituais, que trazem características indígenas, ligadas aos mistérios da jurema, e que se destacam por seu ânimo e sua coragem (CANTIGAS, 2008). Com essa prece por firmeza de alma, a canção vai atingindo o fim, trazendo a porção mais climática e ritualística do disco.

A conclusão do tema desenvolvido ao longo do disco chega em *Neolithic man*, que responde a *You don't know me* de modo ambíguo: "*You won't see me*", diz um dos seus versos entoado repetidamente, compondo uma curiosa onomatopeia, em inglês, do canto do sabiá-da-mata (pássaro típico do Recôncavo), dando a versão singular de Caetano ao sabiá da *Canção do exílio*, de Gonçalves Dias, o poema mais parodiado da literatura brasileira. Mas uma outra evocação do sagrado, agora por meio da tradição africana gospel, da América do Norte, em que Deus fala ao fiel, traz uma perspectiva de superação e de abertura para o que transcende ("*And my eyes swept the horizon away*"). Indicando que as conexões feitas com o que está além da identidade trazem sim novas chances e diferentes modos de perceber a história – através do olhar dos que resistiram por tanto tempo na marginalidade, mas se recusam a esmorecer.

A partir destes exemplos, vemos como *Transa* concebe-se a identidade nacional não como uma camisa de força a ser vestida, mas como uma estrada de tráfego intenso, promotor de trocas incessantes. Levando em conta nossa constituição étnico-cultural múltipla e disponível à miscigenação, Caetano Veloso aponta a brasilidade não como alvo a ser estabilizado e defendido, mas como qualidade infindável de fusão, seleção e mudança. Vemos, assim, uma obra que honra a brasilidade como gesto de transitividade, como um repertório de qualidades transmutativas, as quais não se deveria limitar.

Artigo recebido em 06 de fevereiro de 2023.
Aprovado para publicação em 13 de abril de 2023.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88879

Referências

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. A indústria cultural: O esclarecimento como mistificação das massas. *In*: ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: Fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 01-23.

AZEVEDO, Circe Citro. A jovem gíria dos jovens. **Letras de hoje**, Porto Alegre, v. 9, n. 4, p. 59-78, 1974. Disponível em: https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/view/19405. Acesso em: 31 jan. 2023.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução. *In*: BENJAMIN, Walter *et al.* **Os pensadores**. Vol. XLVIII. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1975, p. 09-34.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política:** Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas, v. 3. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CAMPOS, Augusto de. **Balanço da bossa e outras bossas**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1974.

CANTIGAS de umbanda e candomblé: pontos cantados e riscados de orixás, caboclos, pretos-velhos e outras entidades. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

CONTIER, Arnaldo *et al*. O movimento tropicalista e a revolução estética. **Cadernos de Pós-Graduação em Educação, Arte e História da Cultura Universidade Mackenzie**, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 135-159, 2003.

CONTIER, Arnaldo. **Brasil Novo – Música, nação e modernidade**: Os anos 20 e 30. São Paulo: Edições Verona, 2021.

CONTIER, Arnaldo. Mário de Andrade e a música brasileira. **Revista Música**, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 33-47, 1994.

DAVINO OLIVEIRA, Leonardo. Melos e logos: Caetano Veloso e a crítica do domínio público na poesia atribuída a Gregório de Matos. **Criação & Crítica**, São Paulo, n. 31, p. 244-258, 2021.

DESTRI, Alana. MUNIZ-OLIVEIRA, Siderlene. “Transa nova todo dia”: Análise cultural do verbo transar via artigos da revista *Capricho*. **Linguagens & Letramentos**, Cajazeiras, PB, v. 4, n. 2, p. 73-89, 2019.

DIAS. Alessandro H. Cavichia. “A guerra está declarada. Os que estão do lado de lá, que se cuidem”: Jovem guarda e MPB tensões e desacertos. **Escritas**, Palmas, TO, v. 8, n. 2, p. 209-228, 2016.

DUNN, Christopher. **Brutalidade jardim**: A Tropicália e o surgimento da contracultura brasileira. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

FAVARETTO, Celso. **Tropicália, alegoria, alegria**. 3. ed. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2000.

FRÁGUAS, Márcia Cristina. **It´s a long way**: poética do exílio na obra fonográfica de Caetano Veloso (1969-1972). Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) - Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Literatura Brasileira, São Paulo, 2022.

FRÁGUAS, Márcia Cristina. **It´s a long way**: poética do exílio na obra fonográfica de Caetano Veloso (1969-1972). 2021. 122 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) - Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências.

FUNES, Patricia. **Salvar la nación**: Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2006.

GARCIA, Nelson Jahar. **Estado Novo**: Ideologia e propaganda política. São Paulo: Loyola, 2005.

GARCIA, Tânia da Costa. **O "*it* verde e amarelo" de Carmen Miranda (1930...1946).** São Paulo: AnnaBlume; Fapesp, 2004.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Assim se benze em Minas Gerais**: Um estudo sobre a cura através da palavra. 3. ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2021.

HOBSBAWM, Eric. A invenção das tradições. *In*: HOBSBAWM, Eric J; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012, p. 09-24.

IAZZETTA, Fernando. A imagem que se ouve. *In*: PRADO, Gilberto; TAVARES, Monica; ARANTES, Priscila (orgs.). **Diálogos transdisciplinares**: arte e pesquisa. São Paulo: ECA/USP, 2016, p. 376-395.

IAZZETTA, Fernando. **Música e mediação tecnológica**. São Paulo: Perspectiva; Fapesp, 2009.

JULIÃO, Rafael. Triste Bahia: Caetano Veloso e o caso Gregório de Matos. **Terceira Margem**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 36, p. 165-198, 2017.

LICHOTE, Leonardo. A ditadura brasileira contra Caetano Veloso: os arquivos completos da repressão. **El País**, Rio de Janeiro, 13 set. 2020. Disponível em: https://brasil.elpais.com/cultura/2020-09-14/a-ditadura-brasileira-contra-caetano-veloso-os-arquivos-completos-da-repressao.html. Acesso em: 04 abr. 2023.

MAMMÌ, Lorenzo. A era do disco. **Piauí**, São Paulo, n. 89, 2014. Disponível em: https://piaui.folha.uol.com.br/materia/a-era-do-disco/. Acesso em: 18 jan. 2023.

MORTON, David. **Sound recording**: The life story of a technology. Westport, CT; Londres: Greenwood Press, 2004.

NAPOLITANO, Marcos. **Seguindo a canção**: Engajamento político e indústria cultural na MPB (1959-1969). 2. ed. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2010.
NETO, Torquato. **Torquatália**: Do lado de dentro. Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88879

OLIVEIRA, Allan de Paula; SCHMIDT, João Pedro. Ó quão dessemelhante? Dialogismo e campo musical no LP **Transa**, de Caetano Veloso. **OPUS -** Revista Eletrônica da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Música, v.4, n.2, p. 119-139, 2018. Disponível em: https://www.anppom.com.br/revista/index.php/opus/article/view/opus2018b2405/pdf. Acesso em: 18 jan. 2023.

ORTIZ, Renato. Estado autoritário e cultura. *In*: ORTIZ. Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 79-126.

PALLADINO, Grace. The concept of teenagers created a marketing niche. In: BURNS, Kate (org.). **The American teenager**. San Diego, CA: Greenhaven Press, 2003, p. 32-43.

SANTOS Miriam Conceição dos. **Ponto cantado, encantando o ponto**: Clara Nunes na interpretação dos cânticos de umbanda e candomblé na vida musical brasileira. Dissertação (Mestrado em Literatura) - Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Literatura, Florianopólis, 2014.

SILVA, Marlon de Souza. **“No que eu canto trago tudo o que vivi”**: a tradição e o popular em Maria Bethânia (1965-1978). Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de São João del-Rei, Departamento de Ciências Sociais, Políticas e Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em História, São João del-Rei - MG, 2010.

SPOLTI, Antonio Braz. **Nevoeiro tropical**: implicações do Tropicalismo na emergência da Contracultura no brasil na década de 1960. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Cuiabá - MT, 2007.

TATIT, Luiz. **O cancionista**: Composição de canções no Brasil. 2 ed. São Paulo: EDUSP, 2012.

TATIT, Luiz. **O século da canção**. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2004.

TATIT, Luiz. **Semiótica da canção**: Melodia e letra. São Paulo: Escuta,1994.

TINHORÃO, José Ramos. **História da música popular brasileira**. São Paulo: Editora 34, 1998.

VELOSO, Caetano. **Narciso em férias.** São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

VELOSO, Caetano. **TRANSA.** Compositor, vocal principal e violão: Caetano Veloso. Arranjo e violão: Jards Macalé. Contrabaixo: Moacyr Albuquerque. Bateria: Tutty Moreno. Gaita de sopro: Angela Ro Ro. Percussão: Áureo de Souza. Vocais adicionais: Gal Costa. Composição adicional [“Mora na filosofia”]: Mansueto Menezes e Arnaldo Passos. Produção: Ralph Mace. Capa: Aldo Luiz e Álvaro Guimarães. Rio de Janeiro: PolyGram; Universal Music, 1989. 1 CD (37 min).

VIEIRA FILHO, Edgar Rosa. Só me interessa o que não é meu: a busca antropofágica da alteridade**. FronteiraZ**, n. 22, São Paulo, p. 73-88, 2019. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/fronteiraz/article/view/37417/2898

1. Acesso em: 15 jan. 2023.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. 2. ed., São Paulo: Cosac Naify, 2007.

Sobre a autoria

[1]Doutorado em Literatura Brasileira (2006) pela Universidade Federal de Brasília. Professora da Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: elzimar.fernanda@ufu.br.

A exposição *Memória das Cataratas* e a produção de memórias no Parque Nacional do Iguaçu

Revista mosaico

Isabela Soraia Backx Sanabria[1]
https://orcid.org/0000-0002-0221-8711

The exhibition Memory of the Falls and the production of memories in the Iguaçu National Park

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88473

Resumo

O presente artigo tem o objetivo de analisar o modo como a exposição *Memória das Cataratas*, disponibilizada no Centro de Visitantes do Parque Nacional do Iguaçu, influencia a produção das memórias e intervém na produção de relações sociais no oeste do Paraná. Para isso, em um primeiro momento, desenvolve-se a análise expográfica desse espaço, de modo a observar como os diferentes elementos expositivos se articulam, produzindo um discurso específico sobre as memórias da região. Em seguida, o artigo aborda a operatividade simbólica dessa exposição, demonstrando que o discurso comunicado por essa tem efeitos sociais e simbólicos, os quais separam e diferenciam os grupos sociais e influenciam o modo como as comunidades locais se relacionam entre si.

Palavras-chave: Identidades Culturais; Análise Expográfica; Discursos; Parque Nacional do Iguaçu; Memória das Cataratas.

Abstract

This article aims to analyze how the exhibition *Memória das Cataratas*, available at the Visitors Center of the Iguaçu National Park, influences the making of memories and influences the production of social relations in western Paraná. For this, at first, an expographic analysis of this space is developed, to observe how the different exhibition elements are articulated, producing a specific discourse about the memories of the region. Afterwards the article points out the symbolic operability of this exhibition, demonstrating that the discourse communicated by it has social and symbolic effects, which separate and differentiate social groups and influence the way local communities relate to each other.

Keywords: Cultural identities; expographic analysis; discourses; Iguaçu National Park; *Memória das Cataratas*.

Introdução

A vila de Foz do Iguaçu foi criada em 1918, numa região densamente habitada por grupos guaranis e também por colonos, que chegaram à região em fins do século XIX. Na época, a atividade econômica predominante era a produção de erva-mate, cuja infraestrutura de escoamento e abastecimento passou, pouco a pouco, a ser adaptada para o transporte de viajantes, muitos deles atraídos pelas notícias a respeito da beleza das cataratas da região. Para dar conta desse crescente interesse, hotéis como o Hotel Brasil e o *El Gran Hotel* foram instalados nos arredores, e o desenvolvimento de uma primeira atividade turística atraiu para a região personalidades como o espanhol Jesus Val que, vindo de Puerto Aguirre – antigo nome de Puerto Iguazú, cidade fronteiriça da Argentina – passou a organizar excursões de visitação às cataratas (LIMA, 2019).

O Parque Nacional do Iguaçu (PNI) deve a uma dessas personalidades o impulso para a sua criação. Em 1916, o inventor brasileiro Alberto Santos Dumont, a convite de Frederico Engel (proprietário do Hotel Brasil), se deslocou até a região para conhecer as Cataratas do Iguaçu. Inconformado com concessão particular dessas terras, Dumont solicitou ao governo do Paraná a desapropriação da área, de modo a que as cataratas se tornassem um patrimônio público e aberto para todos. Atualmente, uma estátua do inventor no Porto Canoas, dentro do Parque Nacional do Iguaçu, homenageia a sua importância para a instituição e populariza em uma placa a frase que ele haveria pronunciando à época: “Posso dizer-lhe, Frederico Engel, que estas maravilhas em torno das cataratas não podem continuar a pertencer a um particular (Santos Dumont). Foz, 25 de abril de 1916”.

O apelo foi ouvido pelo então presidente do estado, Affonso Camargo, que no mesmo ano aprovou o Decreto nº. 653. Esse tornava o local de utilidade pública, dando início ao processo de desapropriação dessas terras, as quais pertenciam a Jesus Val. Em 1939, Getúlio Vargas assinou o Decreto-Lei nº. 1035 (BRASIL, 1939), criando o Parque Nacional do Iguaçu (PNI). O parque ocupa mais de 185 mil hectares, compondo um conjunto de terras transfronteiriças de áreas naturais protegidas que se estendem também para a Argentina, onde se localiza o *Parque Nacional Iguazú* com mais de 67 mil hectares (RICOBOM. 2001).

Mas a extensão territorial do PNI sofreu diversas modificações, as quais

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88473

envolveram um longo processo de expropriação de terras. Em 1972, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) levantou a existência de 457 famílias em uma área de aproximadamente 16 mil hectares, a qual deveria ser englobada ao PNI de acordo com um convênio firmado entre o INCRA e o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), que previa a destinação de novas áreas para os parques nacionais. De acordo com o Projeto Integrado de Colonização Ocoí (PIC-OCOÍ)[1] essas famílias foram reassentadas em uma área de 12.500 hectares entre os municípios de Foz do Iguaçu e São Miguel, mas depois da construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu a área foi reduzida para 4.500 hectares, localizados apenas em São Miguel do Iguaçu (VENCATTO, 2011).

Assim, os limites atuais do PNI foram estabelecidos somente em 1981, por meio do Decreto nº 86.876 (BRASIL, 1981). Atualmente, sua gestão é realizada pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), sendo que a concessão dos serviços de atendimento aos turistas foi assumida pelo Grupo Cataratas, em 1999. Em 1986, a Unesco declarou o PNI como Patrimônio Mundial da Humanidade, o que demonstra a importância e o reconhecimento que ele possui também a nível mundial.

Para além do patrimônio natural que o PNI conserva, o parque abriga também vestígios arqueológicos, prédios históricos, murais, monumentos e uma diversidade de outros elementos que caracterizam a ocupação humana da área. Assim, ele se configura também como um lugar de salvaguarda do patrimônio cultural da região, por meio do qual se conservam as memórias e as histórias da comunidade, e a partir do qual essas podem construir suas visões de mundo.

A análise a seguir se concentra no estudo de parte dessas histórias, as quais foram organizadas na exposição *Memória das Cataratas*. O método utilizado compreende a análise discursiva dessas exposições, compreendidas como mídias ou meios de comunicação capazes de produzir sentidos, criar conexões e (re)produzir relações de poder.

Para isso, torna-se necessário salientar que essas exposições não serão consideradas espaços neutros que apresentam a memória de uma comunidade,

[1]Para a instauração do PIC-OCOÍ, o INCRA expulsou das terras a serem ocupadas pelos colonos diversos grupos guaranis que ocupavam a região, um processo extremamente violento que desmobilizou as comunidades guaranis e foi chamado por eles de *sarambi* (BRIGHENTI, 2018).

mas sim “criações humanas, realizadas em contextos específicos e repletas de intencionalidades” (CARVALHO, 2010). Segundo o museólogo Jean Davallon (1986), toda exposição é portadora de um sentido e propõe um ou vários discursos. Esses discursos são construídos por meio da articulação de diversos elementos, como os artefatos, os textos explicativos e as fotografias, por exemplo. O encontro entre tais elementos constrói ligações, estabelece trocas e cria relações, processos que se amalgamam entre si e que, combinados a efeitos de luz, cores e espaço, produzem um discurso que será comunicado ao público. O efeito dessa comunicação é a produção de sentidos e relações sociais específicas, pois como as exposições são ao mesmo tempo produtoras e produtos de lugares sociais, são consequentemente, espaços onde se desenvolvem e/ou reproduzem estratégias de poder.

Análise Expográfica

A exposição permanente *Memória das Cataratas* foi inaugurada em 2015 no Centro de Visitantes do Parque Nacional do Iguaçu. O projeto que deu origem a ela, também denominado *Memória das Cataratas*, foi lançado em 2009, durante as comemorações dos setenta anos do Parque Nacional do Iguaçu. Sua criação fez parte de um projeto maior desenvolvido pelo ICMBio, que visava a ampliar o sentido das reservas naturais e estreitar a sua relação com os que zelam por elas. Assim, o objetivo da exposição era o de apresentar a “história das pessoas no Parque e do Parque na vida destas, através da fotografia” (PROJETO MEMÓRIA DAS CATARATAS, 2012).

Durante cinco anos foram reunidos depoimentos históricos e 1500 fotografias, as quais foram digitalizadas e devolvidas a seus donos. A comunidade foi fortemente incentivada a participar do projeto, de tal modo que os seus organizadores mantiveram canais telefônicos e virtuais, por meio dos quais os moradores podiam enviar documentos e fotografias de seus acervos pessoais para fazer parte da exposição. Essa possuía caráter itinerante e foi levada até feiras, eventos e espaços públicos, alcançado milhares de pessoas até assumir caráter de longa duração. Assim, desde o dia 9 de janeiro de 2015 ela pode ser visitada gratuitamente no Parque Nacional do Iguaçu, tendo contado com investimentos do

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88473

Fundo Iguaçu, da Itaipu Binacional e da Concessionária Cataratas do Iguaçu S.A.

A exposição ocupa um espaço retangular de 130m^2 e é composta majoritariamente por fotografias. Alguns artefatos históricos e arqueológicos complementam o percurso, mas os recursos fotográficos, físicos e digitalizados, predominam no espaço. Dividida em 5 painéis de grandes imagens que são combinadas a um vídeo, três totens interativos, uma vitrine de mesa e alguns moveis antigos, a exposição se baseia na articulação dos retratos da comunidade para comunicar ao visitante a memória que essa possui das cataratas.

Um grande painel fotográfico em preto e branco recepciona o visitante. Nele, uma criança de costas, apoiada sobre uma cerca de proteção, observa atentamente um conjunto grande de quedas d'água. Acima do painel é possível ler o os dizeres "Exposição Memória das Cataratas". Ao lado, uma antiga cômoda de madeira arremata o primeiro contato entre o visitante e a exposição. Esse primeiro contato, permeado de elementos iconográficos, textuais e materiais que remetem a um tempo passado, recepciona o público com um sentimento de nostalgia e com a mensagem de que a exposição, antigamente composta apenas por fotografias, inclui variados elementos que suportam as memórias sobre as cataratas, como móveis antigos.

Logo ao entrar, é possível ter uma visão de todos os limites do espaço expositivo e ter uma ideia do aspecto geral da exposição. Não há divisórias na sala e a grande maioria dos objetos foi pendurada nas paredes ou encostada nessas, o que caracteriza o espaço como amplo e confortável de ser percorrido.

Como a sala não possui janelas ou outros pontos de difusão de luz natural, a iluminação é artificial e se concentra na utilização de *plafons*, *spots* e principalmente de lâmpadas de luz amarela embutidas nos painéis de fotografias. Essas lâmpadas, combinadas ao efeito de sombreamento produzido nos espaços em que não há elementos expositivos, produzem um efeito aconchegante que tende a deixar os visitantes mais à vontade para desbravar o local.

Após essa mirada geral, o percurso direciona os visitantes ao painel que explica o projeto *Memória das Cataratas*, assim como alguns aspectos do PNI. O texto se destaca do restante da exposição por ser disponibilizado em um fundo preto, enquanto os elementos que o cercam são fotografias em preto e branco. Trata-se, assim, do elemento textual que apresenta a exposição ao visitante.



Figura 1 - Aspecto geral da exposição Memória das Cataratas, Parque Nacional do Iguaçu. Como o espaço da exposição é amplo, a vitrine de mesa no canto inferior direito foi disponibilizada de modo a criar um corredor a partir da entrada da exposição.
Fonte: Exposição Memória das Cataratas, 2015. Produzida pela autora, 2021.

Nele, comunicam-se as informações a respeito da composição do acervo, salientando que esse possui “imagens da natureza, da colonização, do patrimônio e de visitas do Parque Nacional do Iguaçu”, juntamente com a informação de que “para as atuais e futuras gerações, as imagens e os depoimentos do acervo preservam a identidade local daqueles que têm ‘as Cataratas em seu quintal’ e em seus corações” (ICMBIO; GRUPO CATARATAS, 2015).

Ao citar a preservação das identidades locais, esse texto desempenha o importante papel de relacionar o patrimônio natural do parque, assim como as memórias produzidas sobre ele, à construção das subjetividades e dos modos de se compreender o mundo pela população local. É sempre importante lembrar que as referências patrimoniais desempenham um processo fundamental na produção das identidades culturais, pois possibilitam a visualização da memória de um grupo, construindo os lugares a partir dos quais os indivíduos e as coletividades podem posicionar-se para pensar sobre a sua história, sobre quem são e sobre quem desejam ser (WOODWARD; HALL; SILVA, 2000). Nesse processo, o patrimônio natural desempenha um papel importantíssimo, pois é a partir das características naturais de seu entorno que se constituem os grupos humanos e suas culturas.

Esse patrimônio natural ganha papel de destaque em toda a exposição. As oito fotografias disponibilizadas ao redor do texto mencionado, as quais foram produzidas entre 1920 e 1951, apresentam momentos de fruição e contemplação das cataratas, como crianças posando com redes de caçar borboletas e grupos

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88473

passeando perto das quedas, o que fortalece o sentido de que essas são, há tempos, um lugar de importância marcada para o lazer da comunidade.

Como é possível ver na Figura 2, uma das estratégias utilizadas na composição dos painéis é a utilização de uma moldura que remete a um rolo de filme, o que comunica um sentido de continuidade entre as fotografias, mesmo que essas pertençam a diferentes acervos.



Figura 2 - Painel 1. Exposição Memória das Cataratas, Parque Nacional do Iguaçu. A composição de cores e contrastes nos painéis, assim como a diagramação das fotografias, produzem um efeito de simetria e proporção que simplifica o processo de visualização e interpretação desses elementos.

Fonte: Exposição Memória das Cataratas, 2015. Produzida pela autora, 2021.

A exposição continua ao lado direito do primeiro painel, onde o visitante encontra um módulo com uma televisão em tela plana, que transmite ininterruptamente uma sequência de vídeos sobre o parque e a exposição. A sua frente, duas cadeiras antigas de madeira convidam o visitante para se deter e assistir as transmissões.

O primeiro vídeo traz o documentário *Memória das Cataratas* (CHOMA, 2009), produzido em 2009, quando o projeto das exposições itinerantes também foi lançado. Produzido em português e legendado em inglês, ele reúne fotografias e depoimentos de diversas pessoas que abordam a criação e a trajetória do PNI,

contando como as suas próprias histórias estão entrelaçadas ao lugar. Logo no início, comunicam-se alguns números do projeto: mais de 40 depoimentos registrados em vídeo, 190 entrevistas realizadas e mais de 3 mil fotografias digitalizadas e catalogadas. Essas informações permitem que o visitante tenha uma ideia melhor a respeito da proporção e execução do projeto.

A segunda fala do documentário apresenta o significado da palavra 'Iguaçu', explicando que o termo vem dos Guaranis e significa 'água grande'. A seguir, os entrevistados abordam a história das cataratas, comentando sobre o primeiro explorador europeu que foi até a região, a posse das terras antes da criação do parque e o papel decisivo que Santos Dumont desempenhou nesse processo.

Os minutos finais do documentário são dedicados a destacar a importância do projeto *Memória das Cataratas* para a própria comunidade. Aborda-se a ideia de que as Cataratas, para além de um patrimônio da humanidade, são também um patrimônio histórico, pois estão intimamente relacionadas às vivências e memórias locais. Tal reconhecimento joga luz sobre a inerente relação que há entre o patrimônio natural e o cultural, demonstrando como é complexa essa categorização, assim como a importância em se compreender os bens patrimoniais como representações complexas com múltiplos significados e tipos de apropriação.

Além disso, a realização do projeto, segundo o documentário, também alcançou o objetivo de movimentar a comunidade ao convocá-la para compartilhar suas fotografias e testemunhos orais. Em outras palavras, ao criar canais de escuta focados nos depoimentos dos moradores, o projeto não só apresentou a história das cataratas e da criação do parque, mas jogou luz sobre o protagonismo das pessoas comuns nessa história, permitindo que tal papel fosse reconhecido pelo poder estatal e popularizado por meio dos canais de comunicação desse.

O documentário é finalizado com uma fala embargada de emoção, que ao som das cataratas e permeada por imagens dessas, afirma: "Quando olha pra isso aí você vê que você chega mais perto de Deus. Quando você chega a essa maravilha, a essa criação dele, eu sempre faço a minha prece agradecendo ao grande arquiteto do Universo a sua obra" (CHOMA, 2009). Tal depoimento é sucedido por um trecho de música sacra, produzindo um efeito emotivo que apela para a espiritualidade dos visitantes de tradição religiosa cristã. Essa estratégia é utilizada em outros momentos do documentário, em que grandes imagens das

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88473

cataratas são combinadas à reprodução instrumental da música Ave Maria[2].

Outros dois recursos audiovisuais são transmitidos logo em seguida: o primeiro é um antigo filme intitulado *The cataracts of the Iguassu*, com imagens em preto e branco. O segundo apresenta um vídeo mais recente, produzido em 2015, ano em que a exposição foi inaugurada. Ele também apresenta fotos com momentos de lazer nas cataratas, mas, diferente do primeiro vídeo, que se concentra na comunicação das antigas histórias da região, esse procura conectar as antigas práticas de lazer às mais recentes. Assim, apresenta um compilado de imagens que percorrem o que parecer ser quase um século de fruição do local, passando por fotografias de famosos que visitaram o parque, shows de música, passeios de bicicleta, projetos sociais e de preservação da fauna e flora locais, entre outras temáticas.

À direita desse módulo, o visitante encontra o segundo painel de fotos da exposição e, a seguir, uma grande composição de imagens. Nela, duas fotografias trazem representações de momentos em que a fauna e a flora da região são impactadas. Na primeira, quatro caçadores posam com uma onça morta a seus pés. Na legenda, lê-se: “[...] Este ‘tigre’ (como então chamavam as onças) matou seis cachorros. E foi apanhado em armadilha no Poço Preto no Parque Nacional do Iguaçu”. Na segunda imagem, um automóvel transporta grossas toras de madeira. A legenda explica o momento fotografado: “Extração de madeira no Parque Nacional do Iguaçu” (ICMBIO; GRUPO CATARATAS, 2015).

O primeiro painel da exposição também apresenta uma imagem semelhante a essas, na qual a derrubada da mata nativa e a extração de grandes toras de madeira não são problematizadas. A repetição desse tipo de imagem, na qual antigas práticas de caça e depredação da mata nativa não são contextualizadas, causa um certo estranhamento, pois a falta de dados a respeito da ilegalidade dessas práticas, na atualidade, pode levar a uma interpretação de que elas ainda são válidas ou, em certos momentos, justificadas.

É importante salientar que essas imagens carregam um grande poder de convencimento, pois apresentam os modos de viver de alguns dos primeiros colonos da região, inspirando a admiração do público. Nesse sentido, vale salientar que as

[2] Trata-se de uma peça composta sobre o texto em latim da prece Ave Maria por Charles Gounod e Johann Sebastian Bach.

representações nunca são inocentes e que as imagens, para além de apresentar uma experiência visual, procuram estabelecer modelos relacionais confiáveis (MOSER; SMILES, 2005). Assim, a repetição desse tipo de imagem, que apresenta práticas depredatórias sem a sua devida contextualização histórica, pode ir contra os objetivos de preservação da exposição ao comunicar uma certa normalidade dessas práticas.



Figura 3 – Imagem da queda Garganta do Diabo. Exposição Memória das Cataratas, Parque Nacional do Iguaçu. A atividade de contemplar as cataratas e o destaque dado à sua grandiosidade são temáticas preponderantes nas fotografias expostas.
Fonte: Exposição Memória das Cataratas, 1962.

A configuração dos painéis e as temáticas das fotografias se repetem no restante do percurso, mas alguns elementos se destacam em relação a outros, como a imagem da Figura 3, que joga luz sobre o tamanho reduzido de dois indivíduos frente à amplitude das quedas.

O visitante que se detém para ler a legenda dessa imagem se depara com o seguinte texto: “Franz Kohlenberger não tinha limites para impressionar turistas. Garganta do Diabo, 1962” (ICMBIO; GRUPO CATARATAS, 2015).

A leitura dessa informação redireciona a compreensão que o visitante desenvolve sobre essa imagem. Como afirma Davallon (1999), o texto direciona o entendimento do receptor da imagem em direção àquilo que o produtor da mensagem quer comunicar. Não só isso, ele tem a responsabilidade de restringir as interpretações possíveis dessa imagem, um valor repressivo, face à grande potência projetiva das figuras. Assim, é nesse nível de interpretação e restrição de significados que podem ser observadas as estruturas de pensamento de uma

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88473

sociedade.

Nesse sentido, a supracitada legenda incentiva uma interpretação dessa imagem que desfoca das cataratas para jogar luz sobre um personagem, Franz Kohlenberger, sobre o qual não se tem qualquer informação, mas cuja familiaridade com o local e com os curadores da exposição está implícita na construção textual da legenda. Logo adiante, uma outra fotografia, dessa vez uma grande ampliação, traz outra imagem que ressalta o suposto caráter aventureiro desse personagem. Ele aparece sentado em um tronco à beira de um abismo, tendo abaixo de si apenas as cataratas.

O destaque dado a essa figura parece fazer parte de diálogo travado com apenas uma parcela do público que frequenta a exposição. Kohlenberger foi um personagem central para a história da região, sendo considerado um dos pioneiros no incentivo ao turismo. Ele recebeu em 2012 o título de Cidadão Honorário de Foz do Iguaçu, tendo falecido três anos depois.

Essas informações, facilmente encontradas na *internet*, não são disponibilizadas para o público, de modo que a homenagem prestada a Kohlenberger, na exposição, é compreendida apenas por aqueles que estão previamente familiarizados com a história da região.

Outros nomes de importância regional também ganham destaque, como a da família Schimmelpfeng, que aparece em diversas legendas de fotografias, como na Figura 4.



Figura 4 – Hotel das Cataratas. Exposição Memória das Cataratas, Parque Nacional do Iguaçu. A historicidade das estruturas de visitação do Parque compõe outra temática valorizada pela exposição. Fonte: Exposição Memória das Cataratas, por volta de 1925.

A legenda que acompanha essa imagem traz a seguinte informação: “O Hotel das Cataratas, por volta de 1925. Ao centro, Otavia e Josephina Schimmelpfeng, respectivamente, esposa e filha do prefeito Jorge Schimmelpfeng” (ICMBIO; GRUPO CATARATAS, 2015).

Novamente é possível perceber como a legenda condiciona a interpretação dessa imagem. Em uma primeira mirada, observa-se onze pessoas pousando para uma foto, possivelmente durante um passeio ou outro momento de descontração. Após ter acesso à legenda, que aponta apenas para alguns membros da família Schimmelpfeng, comunica-se a mensagem de que esses são mais relevantes que as outras figuras, já que elas não são identificadas,

Esse tipo de mensagem é repetido em outras imagens ao longo da exposição. Seja pela falta de informações a respeito dos outros indivíduos que aparecem nas fotografias, ou por qualquer outro motivo, observa-se, ao longo da exposição, a valorização de nomes como os da família Schimmelpfeng, um processo que comunica a centralidade dessa para entender as memórias das cataratas. Assim, como afirmou Davallon, o texto articulado a uma imagem tem a potência de investir nessa imagem os valores e pensamentos de uma sociedade (DAVALLON, 1999).

Ao final do percurso o visitante entra em um outro ambiente, demarcado pela mudança das cores nas paredes, que passam a ser negras.



Figura 5 – Aspecto geral da exposição Memória das Cataratas, Parque Nacional do Iguaçu. A amplitude do salão e a possibilidade de livre circulação produzem um percurso confortável para os visitantes.
Fonte: Exposição Memória das Cataratas, 2015.Produzida pela autora, 2021.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88473

O contraste entre esses dois ambientes da exposição, aliada à noção de que o percurso está no fim, comunica o sentido de que esse módulo é uma espécie de adendo à exposição. Tal noção é fortalecida pela mudança dos elementos expográficos, que passam a contar com totens interativos.

Nesses totens os visitantes têm acesso à descrição do projeto *Memória das Cataratas* e a centenas de fotografias digitalizadas em seu contexto. Trata-se de um acervo diversificado, contendo não só as imagens que foram impressas e expostas fisicamente na exposição, mas centenas de outras mais recentes e coloridas. Nesse sentido, observa-se que a estratégia de selecionar unicamente as fotografias em preto e branco para serem exibidas fisicamente na exposição foi uma escolha dos curadores, a qual, combinada a outros elementos expositivos, como a mobília antiga, comunica o sentido de que as memórias das cataratas remontam principalmente ao início do século XX.

É importante notar também que esses totens são unidirecionais, ou seja, permitem que o visitante tenha acesso a diversas informações, mas não permitem uma troca com ele. Nesse sentido, eles são restritos pois incentivam apenas uma postura passiva, e não uma colaboração ou participação do visitante na produção e difusão das informações ali comunicadas (FIGUEIREDO, 2011).

Por último, é importante mencionar que, quanto à acessibilidade, o espaço da exposição é adequado para pessoas com restrição de mobilidade, mas não de visão, pois não conta com elementos em braile ou audiodescrições.

A Operatividade Simbólica da Exposição

De acordo com Jean Davallon, para além de um objeto cultural constituído, as exposições devem ser consideradas o resultado de uma operação de colocar em exposição. Essa mudança de perspectiva permite que a exposição seja compreendida não apenas como um objeto constituído, mas que a sua análise seja feita por meio de sua produção, ou seja, como o resultado de um conjunto de operações técnicas aplicadas sobre coisas, sobre o espaço e sobre os atores sociais. A análise dessas operações constitutivas permite compreender a operatividade simbólica das exposições, ou seja, seus efeitos sociais e simbólicos (DAVALLON, 1999, p.11).

A análise dessa operatividade simbólica não se restringe ao espaço expositivo. Ela deve englobar a situação espacial e social, ou seja, abarcar aspectos como o sistema de crenças e pensamentos que suportam a exposição, o território e as condições nas quais ela foi implantada e as práticas que a limitam, entre outros aspectos. Esses aspectos permitem observar os jogos de poder nos quais essa exposição se encontra inserida.

Assim, baseando-se nessa ideia é possível pensar o funcionamento social da exposição, assim como o modo pelo qual a sua operatividade simbólica intervém na reprodução das relações sociais, separando e diferenciando os grupos sociais.

O primeiro aspecto a ser destacado é que a exposição (re)produz uma relação profunda entre as cataratas e as crenças religiosas de tradição judaico-cristã. Isso ocorre com a exibição do documentário *Memória das Cataratas* (CHOMA, 2009), que utiliza diversas vezes a música Ave Maria como elemento de dramatização e, ao seu final, comunica um depoimento que relaciona a criação das cataratas a uma obra de Deus.

A grande valorização dessa tradição religiosa demonstra que essa permeia de modo basilar a comunidade, pois fundamenta não só as práticas dos indivíduos em sociedade, mas também o modo como eles compreendem a formação do território em que vivem. Além disso, essa valorização também demonstra a centralidade dessa tradição religiosa para a sociedade brasileira no geral, pois o PNI é uma Unidade de Conservação (UC) Federal, de modo que as práticas culturais que acontecem em seu interior refletem, em menor ou maior grau, as políticas administrativas adotadas a nível nacional pelo ICMBio.

A concepção sobre o patrimônio e a sua relação com o tempo passado é outro aspecto importante a ser destacado. A exposição busca resgatar a história de um grupo que vive nos entornos do parque, desenvolvendo um projeto de preservação de sua identidade, o qual envolve o reconhecimento institucional de suas histórias enquanto patrimônio, articulando-as ao patrimônio natural das cataratas.

Nesse processo, as diversas fotografias expostas foram utilizadas como a representação desse patrimônio histórico, enquanto a exposição foi dotada de um clima de antiguidade, estratégia que fortalece a noção de que a história está relacionada a um tempo antigo. A produção dessa atmosfera de antiguidade se deu

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88473

principalmente por meio da exibição quase que exclusiva de fotos em preto e branco, selecionadas em meio a um grande acervo que também contava com centenas de fotos coloridas. A essa estratégia, combinou-se a utilização das molduras que remetem a antigos rolos fotográficos, assim como a exibição do filme *The cataracts of the Iguassu*, produzido em preto e branco.

Além desses elementos, é importante também mencionar que a evocação desse tempo longínquo contou com a ampla utilização de móveis e objetos antigos. Para entender a importância desses elementos no contexto do discurso expositivo, esses devem ser compreendidos, como afirmou Davallon (1999, p.168), como ferramentas da exposição. Seu papel é o de diferenciar o mundo de fora do mundo expositivo, fazendo parte de um código que permite ao visitante reconhecer que está visitando um produto cultural do gênero ‘exposição’. Além disso, eles conectam os objetos expostos, indicando como o conjunto, no todo, deve ser interpretado. Nesse sentido, os objetos e moveis antigos constituem um sistema de recepção que ajuda a compreender a visita, a elaborar as significações e a orientar o visitante na mensagem da exposição, a qual se baseia numa estratégia de comunicação que articula a importância desse patrimônio histórico à sua antiguidade.

Assim, o conceito de patrimônio cultural pode ser considerado central na operatividade simbólica dessa exposição, e o modo como ele se articula ao discurso expositivo pode ser observado principalmente no documentário *Memória das Cataratas*. Nele, ressalta-se a importância de que as cataratas sejam compreendidas também como um patrimônio, já que são fundamentais para a história da comunidade e para a produção das identidades. Desse modo, observa-se que a exposição não só valoriza as memórias das populações locais ao torná-las protagonistas da história regional, mas demonstra que as histórias e memórias sobre as cataratas têm centralidade na vida dessas pessoas e no modo como elas desenvolvem suas visões de mundo, já que fazem parte de seu patrimônio cultural.

Trata-se, assim, de um processo que assume característica ativista de cunho histórico-cultural, pois sensibiliza a comunidade para o processo de produção de suas identidades, demonstrando que as experiências nas Cataratas do Iguaçu e as memórias a seu respeito influenciam na produção das subjetividades e nas formas pelas quais os indivíduos compreendem o mundo. Também, é desse modo que pode ser compreendida a valorização de nomes da comunidade como o da

família Schimmelpfeng e o de Franz Kohlemberg, os quais podem ser estranhos para a maioria do público de fora, mas desempenham o papel de estabelecer os laços de identificação e familiaridade entre as memórias das cataratas e a comunidade local. É desse modo que opera simbolicamente a exposição, incentivando a proteção do meio ambiente por meio do estabelecimento de laços de pertencimento e afetividade.

O estabelecimento de laços de emoções patrimoniais com o meio ambiente é um processo de fundamental importância para a preservação desse na atualidade, pois permite que a valorização da natureza ocorra de forma a superar as práticas de exploração dessa. Nesse sentido, o discurso expositivo se afasta de certas concepções contemporâneas que defendem a proteção do meio ambiente, mas, para isso, se baseiam numa noção utilitarista da natureza, fundamentada na ideia de que a essa só deve ser preservada enquanto fornecedora de recursos úteis para o ser humano.

Ao afastar-se dessas concepções, a exposição *Memórias das Cataratas* se distancia da racionalidade economicista e exploradora característica da sociedade consumista, incentivando o desenvolvimento de um relacionamento com o meio ambiente baseado na afetividade e na comunhão.

No entanto, é importante mencionar que os discursos (re)produzem significados que estão presentes não só naquilo que é dito, mas também naquilo que é calado, ou seja, significados que se atrelam ao que não foi dito. É nesse contexto que devemos analisar a ausência de outras memórias, como as indígenas e as dos colonos que foram reassentados durante os processos de demarcação dos limites do parque, de modo a compreender essas ausências na operatividade simbólica da exposição.

Termos que se referem aos indígenas figuram em apenas dois momentos da exposição. Um deles ocorre de forma rápida na legenda de uma fotografia do quarto painel, onde se lê: “Filme ‘Na Garganta do Diabo’ narrava conflito com índios. Na foto, equipe carregava caixas de 60kg de equipamentos até um platô seco perto da Garganta do Diabo” (ICMBIO; GRUPO CATARATAS, 2015). A outra menção ocorre logo no início da exibição do documentário *Memória das Cataratas*, quando se explica que a palavra ‘Iguaçu’ é de origem Guarani.

No entanto, logo a seguir o documentário faz referência ao primeiro

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88473

explorador europeu que haveria chegado na região, o espanhol Álvar Núñes Cabeza de Vaca (1492-1558), calando, a partir de então, sobre qualquer outro traço de presença indígena. Essa tradição histórica, que joga luz sobre as raízes indígenas de diversos termos e nomes utilizados atualmente pela sociedade brasileira, mas considera o explorador europeu como o 'descobridor' do território, é característica de uma história de cunho eurocêntrico que ignora a presença dos outros povos que habitavam esses territórios antes da colonização europeia.

De acordo com a professora de antropologia e assistente social Nara Oliveira (2012), a primeira narrativa conhecida sobre a presença humana na região das cataratas é de autoria de Cabeza de Vaca e data de 1541/42, referindo-se à grande presença de indígenas nos arredores dos rios Iguaçu, Piquiri e Paraná. Ao longo da obra *Foz do Iguaçu Intercultural: Cotidianos e Narrativas da Alteridade*, Oliveira (2012) demonstra como a presença indígena foi registrada por outros cronistas, como José de Maria de Brito, membro da expedição fundadora da Colônia Militar de 1889 que daria origem à cidade de Foz do Iguaçu.

Apesar disso, na historiografia oficial a região do Oeste do Paraná é caracterizada como um vazio demográfico. Segundo Oliveira,

> A idealização do processo colonizatório inscreve esta região como sendo *terra virgem, deserto de gente, área abandonada*, dentre outros adjetivos imputados ao território. Esta noção ignora a presença das comunidades indígenas como anterior às primeiras frentes de migrantes nacionais, negando a *ancestralidade indígena sobre o território* (OLIVEIRA, 2012, p.21).

Assim, compreende-se que a exposição *Memória das Cataratas* é influenciada por essa tradição historiográfica que tende a apagar a presença indígena na região, reproduzindo em seu discurso expositivo a ausência desses povos e de suas memórias na história. Um processo semelhante ocorre na exposição de longa duração do Ecomuseu de Itapu, também localizada na cidade de Foz do Iguaçu. Nesse museu, apesar dos indígenas figurarem como os primeiros habitantes da região, a sua presença é relegada ao passado, como se esses e a sua cultura tivessem desaparecido depois do contato com o colonizador (BACKX, 2022).

Novamente pode-se observar a operatividade simbólica da exposição, na medida em que essa se articula a outros meios e intervém na (re)produção das relações sociais, diferenciando os grupos sociais ao dotar de maior importância as

memórias dos imigrantes que descendem de europeus para a produção da história e da noção de patrimônio histórico, ao mesmo tempo em que exclui desse processo a cultura indígena.

É importante ressaltar que essa diferenciação produz uma hierarquização entre a importância desses descendentes de imigrantes e as comunidades indígenas que habitam atualmente a região do Oeste do Paraná. Nesse sentido, a exposição analisada é um objeto cultural que (re)produz os jogos de poder dessa sociedade, legitimando ideias sobre a inferioridade da cultura indígena e a pouca, ou nenhuma importância, que a história desses grupos teria para a memória a respeito das cataratas.

Também, é fundamental ressaltar como esse processo de silenciamento pode influenciar a produção das identidades desses grupos indígenas, já que as cataratas são um importante marco territorial de eventos mitológicos para povos como os Guaranis.

Na mitologia Guarani, as cataratas do Iguaçu teriam se formado após um conflito entre M'Boy, entidade em formato de serpente que governaria o mundo, e o guerreiro Tarobá, que haveria fugido com Naipi, indígena de incrível beleza consagrada a M'Boy (ICMBIO, on-line). Trata-se, assim, de um lugar sagrado para esse grupo, um importante centro de referência para a identidade cultural dos guaranis, configurando-se um marco a partir do qual eles elaboram suas compreensões do território e elaboram suas visões de mundo.

No entanto, como afirma Fernandes-Pinto (2017), os cantos dos guaranis não são mais ouvidos aí, já que não só a sua presença foi dizimada da região, mas também as suas memórias. A sua mitologia foi transformada em produto de *marketing*, já que o conflito entre M'Boy e Tarobá é abordado na maioria dos materiais turísticos relativos ao parque, mas esses desconsideram totalmente os atributos sagrados, assim como o povo ao qual pertence esse conhecimento. De modo a permitir que os guaranis usufruam de um lugar tão simbólico para sua cultura, é necessário que as cataratas sejam reconhecidas como um lugar sagrado, um sítio ancestral e um lugar de memória dessa comunidade.

Além disso, a importância dos saberes e tradições desses grupos também está relacionada ao forte vínculo que esses possuem com os valores culturais da natureza, os quais permitem o estabelecimento de laços positivos entre os

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88473

indivíduos e a própria natureza, mas são subvalorizados pelas políticas de preservação. De acordo com a bióloga Érika Fernandes-Pinto, esses valores

> [...] envolvem significados simbólicos, vínculos históricos e ancestrais, bens, saberes, tradições e práticas de diversos grupos sociais (antigos ou atuais) associados a paisagens culturais, fenômenos e/ou elementos específicos da fauna, flora e geologia e que contribuem direta o indiretamente para a conservação. Refletem a diversidade de modos de vida, visões de mundo e percepções de natureza que perpassam o contexto de diferentes culturas humanas (FERNANDES-PINTO, 2021).

Dentre as categorias que compõem esses valores culturais da natureza pode-se citar, por exemplo, as oportunidades de lazer e recreação em contato com a natureza, o valor histórico e arqueológico de certos lugares e os aspectos perceptivos que esses estimulam, como as experiências visuais, por meio da contemplação de paisagens, ou auditivas, com a apreciação do canto dos pássaros ou até mesmo do silêncio. Trata-se de dimensões importantes para grande parte dos indivíduos em sua relação com a natureza, mas que normalmente não são levados em conta pelas políticas de preservação ambiental.

Tais dimensões, no entanto, são elementos basilares para o estabelecimento de laços positivos entre os lugares, os indivíduos e a natureza, o que é de conhecimento de povos indígenas como os guaranis, que elaboram suas visões de mundo e suas identidades por meio de uma noção de parentesco e afetividade com o meio ambiente.

Nesse sentido, compreendendo que os povos originários são os guardiões ancestrais das lendas e dos vínculos históricos e afetivos associados a um território, no contexto do PNI, a valorização da cultura e da memória dos guaranis permitiria o desenvolvimento de um processo de sensibilização em prol de um relacionamento mais afetivo e harmonioso com o meio ambiente.

O processo de silenciamento ocorre também com as memórias dos colonos que antes viviam nas terras que foram desapropriadas e anexadas ao parque. A exposição não aborda a sua presença, a qual foi constante dentro dos limites atuais do parque até a década de 1980.

A questão pode ser mais bem entendida por meio das reflexões do historiador Rudy Nick Vencatto (2012), que realizou um estudo de história oral com entrevistas a ex-moradores do parque. Vencatto demonstra que o PNI é um

importante lugar de memória para essas pessoas, pois era o espaço onde eles realizavam sua vida pessoal e profissional. As entrevistas apresentam um tom saudosista, que demonstra como o espaço natural foi modificado por meio da ação humana, não só com a construção de casas, igrejas e um campo de futebol, mas também por meio da inserção de espécies vegetais que não pertencem à flora original da região.

Também é possível vislumbrar de que modo a natureza fazia parte da produção de sentidos e das relações sociais, já que importantes espaços de sociabilidade, como os times de futebol, eram nomeados com aspectos da região ao qual pertenciam, a exemplo do “Volta da Taquara”, um time assim nomeado porque ficava em uma volta da estrada que possuía uma mancha de taquara (VENCATTO, 2012). A natureza, assim, fornecia significados que eram adotados pelos moradores para se identificar e produzir as suas identidades culturais.

Tudo isso encontra-se vivo na memória dessa comunidade de ex-moradores, uma memória que reivindica um tempo em que o PNI era um espaço habitado onde se desenvolveram famílias, festas e histórias, ou seja, uma rica vida social em estreito contato com a natureza. Essa realidade, no entanto, apesar de estar latente na memória desses indivíduos, foi apagada pela memória pública:

> Certamente para quem visita o PNI nos dias de hoje, fica difícil imaginar que aquele lugar fora, num passado não tão longínquo, habitado por grupos humanos. Estas lembranças que não são encontradas nos arquivos do PNI ficaram restritas somente para os protagonistas deste processo ocupacional. Agora elas emergem na tentativa de também fazer parte do processo histórico silenciado pelos órgãos governamentais e pelo grupo que administra o parque (VENCATTO, 2012, p.6).

É importante assinalar que, ao calar sobre essas diversas ocupações humanas e as interferências que elas causaram na região das cataratas, a exposição *Memória das Cataratas* comunica o discurso de que o usufruto da natureza, nessa região, haveria ocorrido somente no sentido de sua contemplação e sua utilização para o lazer, um discurso irreal, mas que atende aos objetivos atuais do parque.

Assim, ao mesmo tempo em que a exposição incentiva o estabelecimento de laços afetivos entre o ser humano e a natureza, ela cala sobre a maior parte das interferências humanas locais, comunicando o sentido de que a natureza no parque

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88473

seria intocada e sacralizada, um discurso que vai em encontro ao pensamento conservacionista que pautou as ações de órgãos como o IBDF, que antecedeu o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis, assim como dos ideais por trás da criação de diversos parques nacionais como o Parque Nacional da Tijuca e o próprio PNI.

De acordo com essa corrente de pensamento, a conservação da natureza demanda que as intervenções humanas nessa sejam reduzidas ao mínimo, de modo a manter o mundo selvagem intocado. Essa corrente difere de pensamentos como o socioambientalismo, por exemplo, que se debruça sobre o relacionamento entre ser humano e natureza para tratar de questões como o consumismo, a utilização de agrotóxicos e o modelo de crescimento econômico brasileiro.

De acordo com Vencatto (2011), a partir da década de 1980, quando os limites do Parque Nacional do Iguaçu foram oficialmente estabelecidos por meio do Decreto n. 86.876 (1981), as discussões que reivindicavam uma natureza selvagem e intocada ganharam maior destaque na região. Nelas, a floresta é compreendida como naturalizada, e o ser humano pode apenas observá-la, como se ela fosse uma espécie de paraíso perdido, um “repouso para o homem urbano que busca refúgio da vida agitada do mundo moderno industrializado” (VENCATTO, 2011, p. 345). Esse tipo de discurso produz a ideia de que o ser humano apenas pode existir como destruidor da natureza, sendo suas ações incompatíveis com a preservação dessa, o que dificulta conceitualmente o desenvolvimento de debates e políticas que se preocupem com as futuras ações humanas no meio ambiente.

Assim, ao calar sobre a memória dos colonos que habitaram a região das cataratas, a exposição opera simbolicamente de modo a fortalecer a ideia da existência dessa natureza intocada, silenciando inúmeras relações entre ser humano e natureza ocorridas nessa região, ao mesmo tempo em que diminui a importância das memórias dessas pessoas, (re)produzindo uma hierarquia social na qual elas ocupam um lugar inferior.

Considerações finais

O presente artigo desenvolveu uma análise expográfica da exposição *Memórias da Cataratas*, abordando em um primeiro momento as relações

desenvolvidas entre os elementos expositivos e, em segundo momento, o modo como ela opera simbolicamente, almejando demonstrar como ela influencia a (re)produção das relações sociais e destacar alguns dos contextos e jogos de poder nos quais ela se encontra inserida.

Assim, foi possível perceber, como afirmou Davallon, que as exposições enquanto mídias são um dos grandes fenômenos culturais contemporâneos, por meio dos quais se sobrepõe as questões individuais e sociais. Ao pensar o seu funcionamento e analisar a sua operatividade simbólica, é possível perceber que elas não só reúnem os indivíduos em grupos sociais, mas intervém na produção das relações entre esses, diferenciando-os e ordenando-os. São, assim, espaços onde se desenvolvem e reproduzem estratégias de poder.

A esse respeito, pode-se observar como se produz o apagamento da memória de comunidades tradicionais em razão de um projeto preservacionista pautado pela exclusão e pela ideia romântica e irreal de uma natureza intocada. De modo a repensar essas práticas de preservação ultrapassadas, um dos principais passos necessários é a descolonização do pensamento estatal, que muitas vezes parte da história contada pelos colonizadores para instituir suas referências culturais e cronológicas, dando lugar a políticas de preservação eurocêntricas que promovem a segregação e o apagamento dos povos originários. Tal é o caso da maioria dos planos de manejo de diversas áreas de conservação ambiental, que foram produzidos sem sequer mencionar a presença de indígenas no território, o que configura uma história institucional que negou o direito de existência a diversos povos indígenas (FERNANDES-PINTO, 2021).

Esses processos de deslegitimação funcionam de maneira a apagar a memória e a presença física desses grupos, resultando em práticas violentas que são enfrentadas atualmente por essas comunidades. No caso dos povos guaranis do Oeste do Paraná, situações como essa resultaram no surgimento de uma onda de suicídios no ano de 2021, ocasionada pelo descaso das autoridades em relação à regulação de suas terras, ao seu abandono e pobreza generalizada (SOARES, 2022).

Mas não é difícil encontrar outros casos chocantes de deslegitimação e tentativa de extermínio dos povos originários na atualidade, as quais demonstram que o problema existe a nível nacional. Em janeiro de 2023, o Ministério da Saúde

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88473

decretou estado de emergência no território indígena yanomami, localizado próximo à fronteira com a Venezuela. O descaso governamental, a falta de assistência sanitária e o crescimento do garimpo a partir de 2016, levaram à morte de pelo menos 570 crianças yanomami entre 2018 e 2022, em decorrência de males como desnutrição, malária e pneumonia. Na época em que o estado de emergência foi decretado, mais de metade das crianças da reserva sofria de desnutrição, e os dados apontam que cerca de 40% da população yanomami teve diagnóstico confirmado para malária em 2022 (MODELLI, 2023; COLL; MENEZES, 2023).

Em maior ou menor grau, essas situações são o resultado de políticas falhas ou de extermínio, disseminadas na sociedade e nas estruturas estatais. No caso das áreas de preservação, a superação desse quadro trágico demanda que essas assumam o seu passado institucional baseado numa série de políticas de exclusão, que deram lugar a processos de extermínio e genocídio. Nesse sentido, o primeiro direito a ser garantido aos povos originários é o de existir, o que envolve a garantia de sua sobrevivência e de suas memórias. Só a partir de então é que será possível pensar e instalar políticas de reparação socialmente responsáveis e ecologicamente justas.

A valorização da memória e cultura dos povos originários também é estratégia importantíssima para a superação da lógica utilitarista e de consumo que pauta as relações contemporâneas entre seres humanos e natureza, baseada num tipo de pensamento que transforma a natureza em uma simples fornecedora de recursos naturais, coisificando seus elementos, como a qualidade do ar e da água, compreendendo-os como commodities.

Essa racionalidade predominantemente econômica é característica da Razão Moderna e fundamenta o modelo de desenvolvimento adotado pela sociedade ocidental desde o século XVIII, no qual a noção de desenvolvimento é indissociável da de crescimento econômico (MORIN; KERN, 2003). Nesse contexto, a natureza foi compreendida em razão daquilo que poderia fornecer para esse crescimento, como matéria prima, perdendo qualquer valor intrínseco (FERNANDES; SAMPAIO, 2008). A sociedade, por sua vez, estruturou seu modo de vida ao redor da lógica consumidora, de maneira que todos os indivíduos passaram a compreender-se como consumidores e a organizar-se em razão daquilo que podem produzir (serviços, produtos, entretenimento) e que será consumido pelos

outros.

O enfrentamento da crise ambiental demanda que superemos essa visão, de modo a que elaboremos modos de vida e de compreender o mundo que nos permitam conviver equilibradamente com a natureza, abandonando a ideia de que é válido extrair dela quaisquer elementos em prol do progresso econômico. É necessário repensar a maneira pela qual nos relacionamentos com o meio ambiente e com os outros indivíduos, estimulando novas formas de raciocinar e de agir que permitam a superação das práticas de violência e exploração, normalizadas pela lógica do crescimento econômico a qualquer custo.

A crise ambiental não é resultante apenas do modo como nos relacionamos com a natureza, mas faz parte de uma crise maior de valores advinda de uma racionalidade economicista que resultou em uma sociedade fragmentada e exploradora. O enfrentamento a essa crise socioambiental requer o estímulo a novos relacionamentos, baseados em princípios como a cooperação, a "convergência, a não-violência ativa e a coevolução, inerentes ao enfoque sistêmico e interdisciplinar, numa relação que é própria da natureza: a comunhão" (FERNANDES; SAMPAIO, 2008, p. 92).

Nesse sentido, a valorização da cultura e da própria existência dos povos indígenas permite atacar de frente esses problemas, na medida em que a relação desses com a natureza se pauta principalmente em valores como a afetividade, o respeito e o estabelecimento de laços de parentesco.

Trata-se, assim, de pensar novas formas de desenvolvimento pautadas em uma sustentabilidade socioambiental, um relacionamento de maior equidade social e com o meio ambiente. Tal exercício requer a valorização de modelos de coexistência cultural que se pautem no empoderamento das comunidades tradicionais e numa ecologia de saberes, ou seja, na valorização dos saberes dessas comunidades e na sua interação com os científicos para a construção de uma justiça cognitiva e social (SANTOS, 2007).

No campo da Museologia, o repensar dessas concepções culturais pode apoiar-se nos métodos da Sociomuseologia, que defende a participação das comunidades nos diversos processos museológicos com o objetivo de valorizar as culturas locais e suas identidades. Com um forte caráter de crítica e engajamento, essa disciplina defende a descentralização do objeto como foco dos museus e

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88473

coloca a sociedade em seu lugar, o que lhe permite abordar com maior excelência as problemáticas contemporâneas.

Artigo recebido em 17 de novembro de 2022.

Aprovado para publicação em 30 de janeiro de 2023.

Referências

BACKX, Isabela. Memórias e produções simbólicas no oeste do Paraná: uma análise da exposição permanente do Ecomuseu de Itaipu. **Museologia e Patrimônio**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 349–378, 2022.

BRASIL. **Decreto-Lei Nº 1.035, de 10 de janeiro de 1939**. Cria o Parque Nacional do Iguassú e dá outras providências. Rio de Janeiro, RJ: Diário Oficial da União, 1939. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-1035-10-janeiro-1939-372797-publicacaooriginal-1-pe.html. Acesso em: 25 jan. 2023.

BRASIL. **Decreto Nº 86.676, de 1º de dezembro de 1981**. Fixa novos limites do Parque Nacional do Iguaçu no Estado do Paraná. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 1981. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1980-1987/decreto-86676-1-dezembro-1981-436322-publicacaooriginal-1-pe.html. Acesso em: 21 nov. 2021.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Território extinto: análise dos discursos e práticas guarani sobre as terras tragadas por Itaipu Binacional. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, v. 2, n. 2, p. 87–106, 2018.

CARVALHO, Aline Vieira de. Museus, multiculturalismo e a harmonia social. **Revista Museu**, Rio de Janeiro, 18 maio 2010. Disponível em: https://www.revistamuseu.com.br/site/br/artigos/18-de-maio/18-maio-2010/3861-museus-multiculturalismo-e-a-harmonia-social.html. Acesso em: 30 jan. 2023.

COLL, Liana; MENEZES, Adriana Vilar de. Situação dos Yanomami expõe abandono dos indígenas pelo Estado. **Jornal da Unicamp**. 24 jan. 2023. Disponível em: https://www.unicamp.br/unicamp/noticias/2023/01/24/situacao-dos-yanomami-expoe-abandono-dos-indigenas-pelo-estado. Acesso em: 30 jan. 2023.

DAVALLON, Jean. **Claquemurer pour ainsi dire tout l'univers**: La mise en exposition. Paris: Éditions du Centre Georges-Pompidou, 1986.

DAVALLON, Jean. **L'exposition à l'œuvre**. Stratégies de communication et médiation symbolique. Paris: L'harmattan, 1999.

FERNANDES-PINTO, Érika. **Sítios naturais sagrados do Brasil:** inspirações para o reencantamento das áreas protegidas. 2017. Tese (Doutorado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social) – Instituto de Psicologia,

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

FERNANDES, Valdir; SAMPAIO, Carlos Alberto Cioce. Problemática ambiental ou problemática socioambiental? A natureza da relação sociedade/meio ambiente. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, n. 18, p. 87–94, 2008.

FIGUEIREDO, Renata Dias de Gouvêa de. **Expografia contemporânea no Brasil:** a sedução das exposições cenográficas. 2011. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

ICMBIO. Parque Nacional do Iguaçu, [s.d.]. Página A lenda das cataratas. Disponível em: https://www.icmbio.gov.br/parnaiguacu/biodiversidade/92-a-lenda-das-cataratas.html. Acesso em: 25 jan. 2023.

ICMBIO; GRUPO CATARATAS. Memória das Cataratas. Exposição. 2015. Parque Nacional do Iguaçu. Foz do Iguaçu.

LIMA, Jackson dos Santos. **7 arcos, 3 degraus**: o que você ainda não sabe sobre as Cataratas do Iguaçu. Uberlândia: Composer, 2019.

MEMÓRIA das Cataratas. Direção: Daniel Choma. 2009 (18 min). Brasil. Disponível em: https://curtadoc.tv/curta/meio-ambiente/memoria-das-cataratas/?v=0. Acesso em: 30 jan. 2023.

MODELLI, Laís. Garimpo e inação do governo levaram yanomami à tragédia. **DW**. 22 jan. 2023. Disponível em: https://www.dw.com/pt-br/garimpo-e-ina%C3%A7%C3%A3o-do-governo-levaram-yanomami-%C3%A0-trag%C3%A9dia/a-64482594. Acesso em: 30 jan. 2023.

MORIN, Edgar; KERN, Anne Brig. **Terra Pátria**. Porto Alegre: Sulina, 2003.

MOSER, Stephanie; SMILES, Sam. Introduction: the image in question. *In*: MOSER, Stephanie; SMILES, Sam (org.). **Envisioning the past**: archaeology and the image. Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2005.

OFICINA valores culturais da natureza e a gestão de unidades de conservação. Elaborado por: Érika Fernandes-Pinto. Executado por: X Seminário Brasileiro sobre Áreas Protegidas e Inclusão Social. [*S.l.: s.n.*], 2021. 1 vídeo (120 min). Publicado pelo canal Érika Fernandes Pinto - Sítios Naturais Sagrados Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=oa5BGkneN2o. Acesso em: 27 jan. 2023.

OLIVEIRA, Nara. **Foz do Iguaçu intercultural**: cotidiano e narrativas da alteridade. Foz do Iguaçu: Epígrafe, 2012.

PROJETO MEMÓRIA DAS CATARATAS. Projeto Memória das Cataratas: Resgate do Passado Preservando Nossa História de Amor à Natureza, c.2012. Página O Projeto. Disponível em: https://projetomemoriadascataratas.wordpress.com/o-projeto/. Acesso em: 25 jan. 2023.

RICOBOM, Arnaldo Eugênio. **O Parque do Iguaçu como Unidade de**

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88473

Conservação da Natureza no âmbito do Mercosul: os problemas decorrentes da degradação ambiental. 2001. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2001.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Para além do Pensamento Abissal**: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. Novos estud. - CEBRAP, [S. l.], n. 79, p. 1–55, 2007.

SOARES, Bruno. Sem perspectiva de futuro, mais um jovem guarani comete suicídio no Oeste do Paraná. **Brasil de Fato.** Paraná, 11 mar. 2022. Disponível em: https://www.brasildefatopr.com.br/2022/03/11/sem-perspectiva-de-futuro-mais-um-jovem-guarani-comete-suicidio-no-oeste-do-parana. Acesso em: 30 jan. 2023.

VENCATTO, Rudy Nick. Outros relatos outras histórias: Parque Nacional do Iguaçu, um espaço de dinâmicas e sociabilidades. **Tempos Históricos**, [S. l.], v. 15, p. 337–361, 2011.

VENCATTO, Rudy Nick. “Fizeram até uma igrejinha”: ex-moradores da floresta recontando o Parque Nacional do Iguaçu. *In*: XI ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA ORAL - MEMÓRIA, DEMOCRACIA E JUSTIÇA, 2012, Rio de Janeiro. **Anais eletrônicos** [...] Rio de Janeiro: UFRJ, 2012. Disponível em: https://www.encontro2012.historiaoral.org.br/resources/anais/3/1340394413_ARQUIVO_TextocompletoHistoriaoral2012UFRJ.pdf. Acesso em: 30 jan. 2023.

WOODWARD, Kathryn; HALL, Stuart; SILVA, Tomaz Tadeu. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

Sobre a autoria

[1]Pós-doutorado (2022) pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Doutorado em História Cultural (2018) pela Universidade Estadual de Campinas. E-mail: isabela_backx@yahoo.com.br.

O cotidiano na colônia alemã de Juiz de Fora/MG: memórias dos descendentes dos imigrantes

Revista mosaico

Rita de Cássia Lara Couto[1]
https://orcid.org/0000-0002-5120-0358

Daily life in the German colony of Juiz de Fora/MG: memories of descendants of immigrants

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88618

Resumo

O artigo busca refletir acerca do cotidiano na colônia Dom Pedro II, em Juiz de Fora, a partir das memórias dos descendentes dos imigrantes alemães e tiroleses que a constituíram em 1858. Para alcançar o objetivo proposto, foram realizadas entrevistas de história oral com descendentes, que permitem compreender como estes perceberam a vida na colônia e como a memória familiar é fundamental na transmissão de experiências e de cultura nos grupos sociais. As memórias individuais estão entrelaçadas nas redes múltiplas de relacionamentos e, ao recontar suas próprias trajetórias, as de seus antepassados e de seus vizinhos, os depoentes revelaram nuances da herança imaterial legada pelos imigrantes, que complementam as fontes documentais e sinalizam a relação entre história e memória.

Palavras-chave: Imigração alemã; História Oral; Memória.

Abstract

The article seeks to reflect on the daily life in the Dom Pedro II colony, in Juiz de Fora, from the memories of the descendants of the German and Tyrolean immigrants who constituted it in 1858. To achieve the proposed objective, oral history interviews were conducted with descendants, which allow us to understand how they perceived life in the colony and how family memory is fundamental in the transmission of experiences and culture in social groups. Individual memories are intertwined in multiple relationships and, by recounting their own trajectories, those of their ancestors and their neighbors, the deponents revealed nuances of the immaterial heritage bequeathed by immigrants, which complement the documentary sources and also signal the relationship between history and memory.

Keywords: German immigration; Oral history; Memory.

Introdução

“Cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, este ponto de vista muda segundo o lugar que ali ocupo e esse mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com outros ambientes”. Partindo desta afirmação feita por Halbwachs (2003, p. 69), procuramos delinear neste trabalho, por meio das lembranças de netos e bisnetos dos imigrantes germânicos, uma abordagem do modo de vida na colônia alemã de Juiz de Fora (MG) nas primeiras décadas do século XX.

A memória familiar é fundamental na transmissão de experiências e de cultura nos grupos sociais e, com este propósito, apresentamos neste texto trechos das narrativas feitas por Albertina Peters Schuchter e Maria Perpétua Hagale Machado, netas de colonos alemães e tiroleses, e Maria do Carmo Brandel Damasceno, bisneta.

Optamos pela realização de entrevistas de história oral, especialmente as de história de vida, que seguem o fio das experiências vividas e herdadas pelo depoente desde a infância até o momento de registro daquela fala. Esta metodologia foi utilizada porque permite recuperar as experiências e impressões pessoais - que normalmente não estão registradas em fontes de outra natureza -, além de documentar e atualizar as formas como o passado foi e ainda continua sendo percebido e interpretado (POLLAK, 1992; ALBERTI, 2013).

As entrevistas de história oral feitas com os descendentes dos imigrantes germânicos são registros por meio dos quais é possível a “construção e interpretação do passado atualizada através da linguagem falada” (ALBERTI, 2013) e permitem não apenas compreender como cada um dos depoentes percebeu a vida na colônia, mas também observar aquela sociedade através de quem nela viveu.

Por isso, não é possível desassociar história oral e memória. A história oral documenta, com o amparo da memória, narrativas possíveis da história, lembranças que são vestígios históricos em constante evolução graças ao incessante movimento entre o lembrar e o esquecer (NORA, 1993; POLLAK, 1989;1992; ALBERTI, 2013).

Assim, a memória se torna fonte de pesquisa para os historiadores por sua relação entre passado, presente e até mesmo futuro; por sua capacidade de trabalhar e reanalisar o acontecimento, sob o ponto de vista daquele que o relembra

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88618

e com influência, ainda que inconsciente, de quem conduz a entrevista. Afinal, os registros de história oral são fruto da interação entre entrevistado e entrevistador e da ação de interpretar o passado e de (re)construir memórias (POLLAK, 1992; ALBERTI, 2013). De acordo com Verena Alberti (1996, p. 4), as entrevistas de história oral e a relação entre quem fala e quem escuta podem ser consideradas como estratégias para "chamar a atenção para aquilo que se quer guardar como concebido legítimo, como memória".

A memória, por sua vez, é elemento constituidor da identidade social. Ambos – memória e identidade – podem ser negociados em conflitos dentro e fora do grupo (POLLAK, 1992) e essas disputas são evidenciadas na diversidade dos acontecimentos lembrados, pois "conceber o passado é também negociar e disputar significados e desencadear ações" (ALBERTI, 2004, p. 33). As lembranças registradas nas entrevistas de história oral devem, portanto, ser observadas como "uma multiplicidade de memórias fragmentadas e internamente divididas, todas, de uma forma ou de outra, ideológica e culturalmente mediadas" (PORTELLI, 1996, p.106).

Por isso, a memória precisa estar conectada a processos históricos mais amplos e, nos relatos das entrevistas utilizadas neste trabalho, é notável o quanto as lembranças individuais estão entrelaçadas nas redes múltiplas em que cada uma das entrevistadas estava envolvida. Ao recontar suas próprias trajetórias, as de seus antepassados e de seus vizinhos, elas revelaram nuances da herança imaterial legada pelos imigrantes, que complementam e enriquecem as fontes documentais, os periódicos e as fotografias.

Por fim, no presente artigo analisamos também, como lugar de memória, alguns aspectos dos acervos documental, fotográfico e de objetos familiares, preservados no Instituto Teuto-Brasileiro William Dilly, instituição cultural fundada em Juiz de Fora em 1967 com o objetivo de resgatar e resguardar a história e a memória da presença germânica na cidade.

Imigração alemã em Juiz de Fora

Pequeno povoado no interior de Minas Gerais, a meio caminho de Ouro Preto e do Rio de Janeiro, a então Vila de Santo Antônio do Paraibuna (futura Juiz

de Fora) foi o local escolhido pelo empresário Mariano Procópio Ferreira Lage para instalar a Colônia Alemã Dom Pedro II. Entre 1853 e 1854, pouco antes de ser elevada à condição de cidade, por meio da Lei 759, de 02 de maio de 1856, a localidade possuía 6.466 habitantes, dos quais 2.441 eram livres e 4.025 viviam na condição de escravos (LACERDA, 2002).

A economia local fundamentava-se na agricultura, especialmente cafeeira, e a chegada de quase 1200 imigrantes alemães e tiroleses em 1858 repercutiu na recém-criada cidade não apenas pelo aumento expressivo da população, mas também pelas expectativas depositadas neste novo empreendimento, uma vez que estes estrangeiros eram, em sua maioria, trabalhadores especializados que poderiam incrementar a oferta de serviços e produtos em Juiz de Fora.

A Colônia Dom Pedro II foi uma iniciativa da Companhia União e Indústria, empresa fundada pelo mineiro Mariano Procópio Ferreira Lage, com amparo do Decreto Imperial nº 1031, de 07 de agosto de 1852, que concedia à Companhia o privilégio exclusivo para construir e explorar, durante 50 anos, uma estrada ligando Juiz de Fora (MG) a Petrópolis (RJ) e para estabelecer uma colônia de imigrantes.

A previsão era contratar, no período de três anos, cerca de 400 famílias alemãs, totalizando duas mil pessoas (LAGE, 1857, p. 17-20), número que nunca foi alcançado. Em dezembro de 1857, Ferreira Lage enviou à Alemanha um representante, que ajustou com o agenciador Dr. F. Schmidt o engajamento dos colonos. Entre os meses de abril e início de agosto de 1858, foram enviados com destino a Juiz de Fora 1173 alemães e tiroleses, que deixaram o porto de Hamburgo a bordo de cinco veleiros: *Tell, Rhein, Gundela, Gessner* e *Osnabrück*. Pouco mais tarde, outros 20 germânicos chegaram nas barcas *Caesar, Erbprinz Friedrich August, Antilope* e *Elise*, totalizando 1193 colonos, em sua maioria artesãos especializados e agricultores (COUTO, 2018).

Antes de deixarem Hamburgo com destino ao porto do Rio de Janeiro, todos os chefes das famílias imigrantes assinaram um contrato de trabalho bilíngue (alemão-português) com a Companhia União e Indústria, no qual estavam previstos seus direitos e deveres, além dos valores das despesas da viagem, que poderiam ser adiantados pela contratante, com prazo para pagamento de quatro anos sem juros. O documento indicava que seria oferecida habitação gratuita por um ano e que a empresa tomaria as providências necessárias para que os contratados e suas

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88618

famílias pudessem trabalhar e receber salário diário nunca inferior a 1$500. Além disso, foram determinadas também as medidas e as condições de pagamento dos terrenos que seriam vendidos aos colonos (COUTO, 2018).

Após a travessia do Atlântico, pouco depois de chegarem ao Rio de Janeiro, os imigrantes embarcaram no trem da 'Estrada de Ferro Mauá' (Imperial Companhia de Navegação a Vapor e Estrada de Ferro de Petrópolis) e se dirigiram até a Raiz da Serra da Estrela. Dali puseram-se a caminho de Juiz de Fora, passando por Petrópolis, seguindo a pé e em carroças o curso da Estrada União e Indústria, cujas obras tiveram início dois anos antes, em 1856.

Para instalar a Colônia Dom Pedro II, o empresário Mariano Procópio adquiriu uma grande extensão de terras, que distava cerca de quatro quilômetros da sede do município de Juiz de Fora. A área foi demarcada e dividida em terrenos (prazos), cada um com a medida mínima de 20 mil braças quadradas (96.800 m²), que equivalem a dois alqueires mineiros. Cada lote recebeu um número e os colonos podiam adquirir uma unidade ou mais, como fez o imigrante tirolês David Larcher, antepassado de Maria do Carmo Brandel Damasceno, uma de nossas entrevistadas. Ele era o proprietário dos prazos nº 157 e 158. Já o alemão Sebastian Kunz, bisavô de Albertina Peters Schuchter, adquiriu somente o nº 108 (COUTO, 2018).

Depois de comprarem seus terrenos, os colonos deitavam abaixo a mata para cultivar o solo e construir a moradia provisória, feita com a madeira das árvores derrubadas, que também era vendida como lenha na cidade. Posteriormente, essas casas foram substituídas por outras, nas quais foi empregada largamente a técnica germânica chamada *Backstein*, ou seja, construções de tijolos maciços aparentes, cobertas com telhas de barro e com portas e janelas de madeira.

Vestígios da colônia

Passados mais de 160 anos da chegada dos imigrantes germânicos em Juiz de Fora, a área da antiga Colônia Dom Pedro II corresponde atualmente à toda a zona oeste da cidade (incluindo os atuais bairros São Pedro e Borboleta) e enfrenta crescente especulação imobiliária.

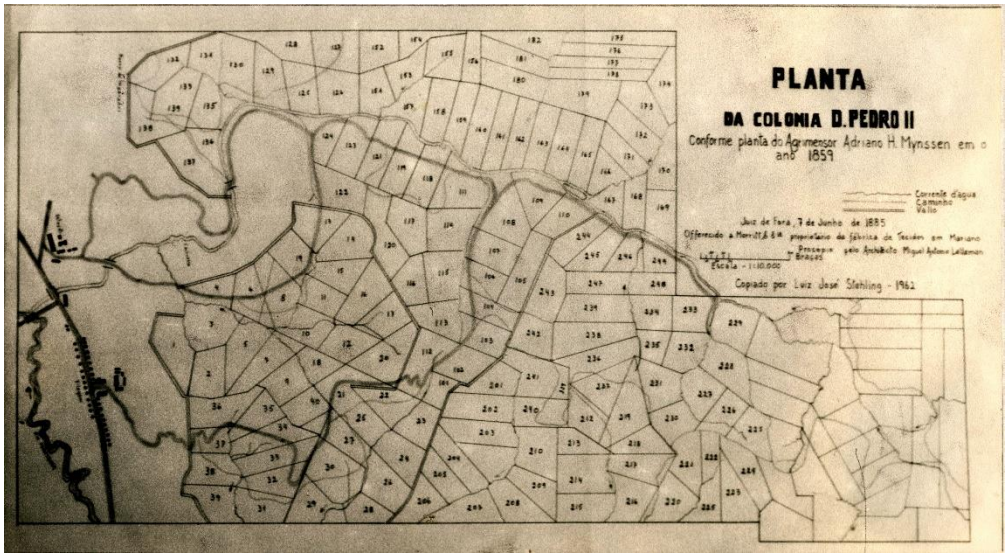


Figura 1 – Planta da Colônia Dom Pedro II.
Fonte: STEHLING, 1979, p. 197.

Os prazos nº 157 e 158, que pertenciam à família de David Larcher, por exemplo, foram loteados no final da década de 1950 e subdivididos em 476 lotes, conforme planta arquivada na Secretaria Municipal de Sustentabilidade em Meio Ambiente e Atividades Urbanas - SESMAUR. Segundo dados recentemente publicados pelo jornal Tribuna de Minas, nos últimos quatro anos 40% dos projetos de construção civil aprovados pela Prefeitura de Juiz de Fora localizam-se na área da antiga colônia alemã (CIDADE, 2022).

Apesar de todo o crescimento demográfico, dezenas de famílias descendentes dos imigrantes alemães e tiroleses continuam a residir no mesmo local, nas mesmas terras adquiridas por seus antepassados no final da década de 1850. A área ocupada pela Colônia Dom Pedro II se transformou, mas persistem vestígios antigos que permitem acessar outro tempo e Halbwachs (2003, p. 153) nos recorda que “a subsistência desses vestígios basta para explicar a permanência e a continuidade do tempo próprio para esta sociedade antiga e para que nos seja possível nela penetrar pelo pensamento a qualquer momento”.

O grupo habitou o lugar, se movimentou nele, o conformou e por isso deixou marcas (INGOLD, 2012). Cada detalhe deste ambiente, por menor que seja, possui sentido para seus membros, porque as partes que ocuparam “correspondem a outros tantos aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade” (HALBWACHS, 2003, p. 160).

A rua José Rezende Bastos, por exemplo, apesar das muitas residências recentes, preserva três marcas da presença germânica: a casa da família Schepper

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88618

(corruptela do sobrenome Schöpf); a singela capelinha de Nossa Senhora dos Navegantes, conservada pela família Hagale Weiss, e o traçado sinuoso e estreito da via, que é o mesmo desde 1859, quando foi aberta como 'caminho da colônia'. Da mesma maneira, diversas ruas do bairro retêm rastros da sua origem nas poucas residências originais em *Backstein* remanescentes e já alteradas, com os tijolos aparentes rebocados e as janelas de madeira substituídas por peças de metal.

A Capela de Santana é outro destes indícios que nos permite um vislumbre da história e que, em momentos específicos, ainda reúne ao seu redor dezenas de descendentes dos imigrantes.

Tombada como patrimônio cultural pela Prefeitura de Juiz de Fora[1], a pequena Capela de Santana foi construída pela família Larcher em 1864. Naturais de Haiming, no Tirol, David Larcher, a esposa Anna Maria Wohlfarter e os dez filhos (um deles ainda no ventre) imigraram para o Brasil em 1858 a bordo do *Gundela*, o terceiro veleiro a deixar o porto de Hamburgo com destino à Colônia Dom Pedro II em Juiz de Fora. Esta embarcação transportou o maior grupo de colonos engajados pela Companhia União e Indústria: 289 pessoas, a maioria tiroleses. Durante a travessia do Atlântico, irromperam o tifo e outras moléstias, que se alastraram entre os passageiros. Como relatam as cartas escritas por Anton Plattner, Alois Eiterer e Georg Gruinauer (COUTO, 2016), a comida a bordo era farta, mas muito diferente daquela com a qual estavam acostumados e os enjoos marítimos agravavam a situação. Além disso, o *Gundela* enfrentou muitos momentos de calmaria e o veleiro, que dependia da força dos ventos para se movimentar, ficou sem impulso. Foram necessários 78 dias para vencer o percurso entre Hamburgo e o porto do Rio de Janeiro, a viagem mais longa empreendida pelos germânicos com destino a Juiz de Fora.

Durante essa travessia cheia de percalços, Anna Maria Wohlfarter, esposa de David Larcher, deu à luz ao bebê, uma menina que posteriormente foi batizada como Leonore. Os outros filhos estavam sofrendo com o tifo e, de acordo com a tradição oral, David Larcher e a esposa fizeram a promessa de construírem uma capela em honra a Santa Ana, avó de Jesus, na nova propriedade no Brasil, caso chegassem a salvo.

[1] Decreto Municipal nº 9326, de 25 de setembro de 2007.

No dia 25 de julho, véspera da festa de Santa Ana, o *Gundela* atracou no Rio de Janeiro e no mesmo dia faleceu Andreas Larcher, o mais velho dentre os filhos, com 17 anos. Menos de três meses após a chegada a Juiz de Fora, faleceram mais três filhos de David e Anna Maria, incluindo a bebê Leonore, nascida durante a viagem (COUTO, 2016). Apesar de todas as dificuldades, a família Larcher honrou a promessa e construiu a Capela de Santana na Colônia Dom Pedro II.



Figura 2 – Festa de Santana na capela da colônia em 1939.
Fonte: Arquivo da Província do Rio - Congregação Redentorista.

O pequeno prédio de tijolos aparentes e telhado inclinado com duas águas permanece conservado e, nas lembranças dos moradores mais antigos, a festa em honra a padroeira tem lugar especial. A capela abria uma vez por ano, a cada 26 de julho, para a celebração da Missa e o momento se configurava como uma oportunidade de congraçamento entre os imigrantes e seus descendentes. A entrevistada Maria do Carmo Brandel Damasceno, descendente de David Larcher, relatou que

> [...] todo dia 26 de julho juntavam a 'alemoas' velhas todas. Elas assentavam lá para encontrar a turma e só conversavam em alemão. Às 9 horas era a missa, não tinha negócio de leilão nem nada. Na capela de Santana não cabia todo mundo, sentava gente lá dentro e a maior parte ficava em pé do lado de fora. Eu era menina e, como sempre, sentava com as outras crianças no lado de fora, na escada

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88618

(DAMASCENO, 2013, informação verbal)[2].

Depois da celebração religiosa, era oferecido aos presentes um lanche e os festejos se estendiam até o almoço. Não apenas os quitutes enchiam os olhos de Maria do Carmo, mas também o cuidado no preparo da recepção.

> A gente era criança e não ia por causa da missa, a gente ia por causa da comida. Depois tinha um café e era pra todo mundo. A Altina [esposa de um neto de David Larcher] fazia biscoito de açúcar, de rapadura, biscoito branco, fazia bolo de bicarbonato - porque não existia pó Royal -, pão doce, pão de sal, matava porco. Tudo para a festa de Santana.
> [...]
> Depois do café era o almoço, todo mundo ficava o dia inteirinho lá, só vinha pra casa quando estava escurecendo. Tomava café, almoçava, depois tomava café de novo. O padre tomava café e almoçava também. (DAMASCENO, 2013, informação verbal)[3].

Além da Capela de Santana, outros dois imóveis remanescentes da Colônia Dom Pedro II são tombados como patrimônio cultural de Juiz de Fora: o templo da Igreja Evangélica de Confissão Luterana (PREFEITURA DE JUIZ DE FORA, 2007), construído na década de 1930, e a Igreja de São Pedro (PREFEITURA DE JUIZ DE FORA, 2002).

A construção da Igreja de São Pedro teve início em 1883, mesmo ano em que a Colônia Dom Pedro II comemorou 25 anos de fundação. Sebastian Kunz, imigrante alemão proprietário do prazo nº 108 e bisavô da entrevistada Albertina Peters Schuchter, doou boa parte de suas terras para que ali fosse erguido o templo e também instalado o cemitério. Antes do início das obras, que tiveram autorização de Dom Antônio Maria Corrêa de Sá e Benevides, Bispo de Mariana, foi realizado o primeiro leilão para angariar recursos para a construção, com a presença da banda de música do alemão Henrique Faulhaber (COUTO, 2018).

Em junho de 1884, foi celebrada a primeira festa em honra ao padroeiro São Pedro e a programação já incluía as atividades que a fizeram famosa por toda a cidade ao longo dos anos: o leilão de prendas doadas pelas famílias, a fogueira, a queima de fogos e a banda de música. Pouco mais de dois anos após a licença para

[2] Entrevista de Maria do Carmo Brandel Damasceno cedida à autora em Juiz de Fora, em agosto de 2013.
[3] Entrevista de Maria do Carmo Brandel Damasceno cedida à autora em Juiz de Fora, em agosto de 2013.

sua construção, a Igreja de São Pedro estava pronta e foi abençoada em 05 de janeiro de 1886 pelo Padre Thiago Mendes Ribeiro.

A festa de São Pedro organizada na colônia era bem frequentada por toda a população de Juiz de Fora e recebeu o apelido carinhoso de 'Festa de São Pedro Alemão', em homenagem aos moradores da colônia. Albertina Peters Schuchter, bisneta do alemão doador das terras onde foi construída a igreja, se recordava que os festejos eram muito bonitos e os preparativos começavam com muitos dias de antecedência, quando angariavam as prendas para o leilão e providenciavam o preparo dos quitutes, como pães, bolos, biscoitos e frangos.

> A festa de São Pedro era muito bacana, a mamãe falava "agora essa semana da festa já vou fazer nossos pães e biscoitos. Vou fazer bastante, porque vai vir muita visita". Muito tempo antes nós já estávamos pedindo prenda para pôr no leilão. As pessoas que podiam davam uma prenda melhor, outros davam umas mais baratinhas. Até mamadeira de neném dava dinheiro, porque na hora do leilão eles faziam fogo um pro outro "você não vai levar não, eu levo porque dou mais dinheiro". A festeira já fazia os assados todos antes. Naquele tempo não tinha geladeira, matava os frangos, depenava, assava tudo dentro do tacho de gordura de porco, não era óleo não. Mamãe dizia que o frango da festa era muito mais gostoso, muito mais, e vinha recheado com farofa. O papai falava "hoje é festa, leva meu almoço lá". Então a gente levava o prato de comida dele lá no leilão, para ele ficar lá e ver a renda que dava. Tinha banda de música, bonita! (SCHUCHTER, 2018, informação verbal)[4].

Tanto Albertina quanto Maria do Carmo, nossas entrevistadas, cursaram apenas os anos primários na única escola que então existia na colônia, mas a sabedoria de vida as fazia comungar do pensamento de Halbwachs (2003, p.37), com a mais autêntica convicção de que "esquecer um período da vida é perder o contato com os que então nos rodeavam". Por isso, mantinham viva, por suas lembranças detalhadas, a companhia dos que partiram e o lugar em que nasceram e viveram toda a vida. Ao contar suas experiências de mocidade na festa de São Pedro, Maria do Carmo Brandel Damasceno se emocionou ao recordar as cocadas que a família, ao redor da cama dos pais, repartia ao voltar da igreja. Num lampejo de alegria, as memórias trouxeram brilho aos seus nonagenários olhos azuis, como se ela fosse novamente aquela mocinha, cercada do carinho e amparo familiar.

[4] Entrevista de Albertina Peters Schuchter cedida à autora em Juiz de Fora, em abril de 2018.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88618

> Na hora de ir embora da festa, a gente comprava cinco cocadas e trazia para casa, com os 500 réis que ganhava do papai. Chegava em casa a mamãe e o papai lá na cama, deitados. A gente chegava, abria a porta que ficava fechada só com trinco, e avisava "a gente já chegou", a lamparina acessa ali. Sentava na beirada da cama da mamãe, abria o lencinho, que trazia dentro de um cartuchinho. A gente punha as cocadas dentro de um cartuchinho, amarrava no lenço e ficava segurando, para trazer pra casa. Não comia nenhuma. A mamãe falava "por que vocês não comeram?" e a gente respondia "não, nós vamos comer juntos!".
> [...]
> Aí sentava na beirada da cama e a mamãe partia os pedaços pra cada um, sentado tudo em volta da cama dela para comer. Depois o papai pedia um golinho de café, fumava um cigarro e cada um ia pra sua cama, que não era cama, eram dois cavaletes com umas 'taubas' assim e um colchão de palha de milho por cima. Aquilo fazia um barulho danado. (DAMASCENO, 2018, informação verbal)[5].



Figura 3 – Festa de São Pedro na colônia – década de 1940.
Fonte: Acervo pessoal de Maria da Glória Dilly Schuchter.

A celebração do padroeiro São Pedro trazia também a oportunidade para dar início à vida amorosa. Trocando olhares, os rapazes contornavam a igreja em um sentido e as meninas no outro. Maria Perpétua Hagale Machado, neta do imigrante tirolês Johann Hagale, se recorda que "as festas de São Pedro lotavam de gente. Três ou quatro moças andavam de braços dados, rodando em volta da igreja.

[5] Entrevista de Maria do Carmo Brandel Damasceno cedida à autora em Juiz de Fora, em abril de 2018.

Aí os rapazes olhavam. Elas passavam de novo e eles olhavam. Uma hora um chegava para conversar e assim começaram muitos casamentos.” (MACHADO, 2017, informação verbal)[6].

Ainda hoje, desde sua primeira edição, em junho de 1884, a festa de São Pedro acontece anualmente ao redor da igreja, com exceção dos anos em que ocorreram as duas guerras mundiais e, mais recentemente, a pandemia de COVID-19. Quase 140 anos depois, este festejo continua como uma marca da presença germânica em Juiz de Fora e se configura como uma ocasião para recordar os antepassados e resgatar as lembranças.

Para nossas entrevistadas, a memória a respeito das festas de Santana e São Pedro se apresenta como o manejo coletivo dos acontecimentos e das interpretações do passado e “se integra em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais” (POLLAK, 1989, p. 9), em um bairro que conserva cada vez menos os traços da colônia alemã.

Assim, ao recorrer à memória do grupo os descendentes dos imigrantes germânicos, como explica Halbwachs, continuam a sofrer influência desde grupo e carregam em seu “espírito tudo que permite estar à altura de se postar no ponto de vista de seus membros, de se envolver em seu ambiente e em seu próprio tempo, e se sentir no coração do grupo” (HALBWACHS, 2003, p. 146).

Histórias que atravessam gerações

No caso da Colônia Alemã Dom Pedro II, a memória e o uso da história oral têm se mostrado eficazes como ferramenta de registro das experiências vividas não apenas pelos descendentes, mas também daquelas vivenciadas pelos próprios imigrantes e que chegam a nós pela repetição destes relatos no seio da família. São imagens que pertencem ao quadro de referência familiar e que estavam ali antes mesmo que os depoentes nascessem.

Trata-se, na definição de Pollak (1992), dos “acontecimentos vividos por tabela”, isto é, as situações experimentadas pela coletividade deixam de possuir tempo e espaço delimitados e passam a pertencer a todos do grupo, ainda que parte

[6] Entrevista de Maria Perpétua Hagale Machado cedida à autora em Juiz de Fora, em março de 2017.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88618

dos indivíduos não tenha de fato presenciado o evento. A memória é composta por pessoas e a socialização entre elas favorece o "fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada" (POLLAK, 1992, p. 201), que traz à tona personagens as quais os descendentes entrevistados não conheceram ou com quem não tiveram convivência.

A causa da morte do imigrante tirolês Joseph Kelmer II é uma destas memórias que permanece latente há 130 anos. Kelmer nasceu em Thaur, Tirol, em 19 de fevereiro de 1836. Exercia a profissão de ferreiro e chegou a Juiz de Fora com 22 anos, acompanhado de seus pais e irmãos.

De acordo com o relato de seus descendentes, arquivado no Instituto Teuto-Brasileiro William, certo dia, em 1892, Kelmer preparou uma junta de bois para mover um grande tronco de árvore em sua propriedade, mas os animais não conseguiram movimentá-lo. Joseph Kelmer era conhecido na comunidade por sua força física e, sozinho, deslocou o pesado pedaço de madeira. Ao final do dia, devido ao excessivo esforço, faleceu, deixando viúva a tirolesa Maria Catharina Wolf e órfãos 17 filhos, a caçula nascida poucos dias antes. Esse fato impressionou a família, que transmitiu sucessivamente essa história entre seus integrantes.

Há alguns anos, fomos contatados por uma descendente de Joseph Kelmer II, que estava em busca de informações genealógicas e informou que "papai contava que o avô dele morreu depois de tirar do caminho um tronco muito pesado". Ela nunca havia estado em Juiz de Fora e não conhecia ninguém da família, porque seu pai, neto de Kelmer, ficou órfão ainda adolescente. Em busca de trabalho, ele se mudou para outro estado brasileiro e perdeu o contato com os familiares, mas contou à filha as condições em que o avô morreu.

Outro acontecimento, cuja memória se reproduz no seio familiar ainda hoje, é a morte de uma criança a bordo do veleiro *Gundela*. Peter Mitterhofer e Kreszenz Ruetz eram recém-casados quando imigraram para Juiz de Fora em 1858. Sua neta Maria do Carmo Ribas Dilly, em depoimento arquivado no Instituto Teuto-Brasileiro William Dilly, narrou que a avó estava grávida e deu à luz durante o trajeto de Hamburgo ao porto do Rio de Janeiro, mas o bebê não resistiu às condições da viagem e faleceu. O casal, então, enrolou o corpo da pequena criança em um lençol e, após rezarem o terço, eles o sepultaram no oceano Atlântico. A neta de Kreszenz

Ruetz narrou este fato a seus filhos e netos, que hoje o contam para seus próprios netos. Em pesquisa no Arquivo Histórico da Arquidiocese de Juiz de Fora, encontramos o registro de nascimento e óbito deste bebê da família Mitterhofer. Era um menino, nascido em 29 de maio de 1858 e falecido em 05 de junho do mesmo ano, menos de um mês depois do veleiro zarpar do porto de Hamburgo em direção ao Brasil.

Esses dois relatos nos indicam que, ao evocar o próprio passado, é preciso lançar mão das memórias de outras pessoas que nos precederam, pois "não se pode apanhar um elo sem arrastar toda a corrente" (HALBWACHS, 2003, p. 120). Os dois acontecimentos – a morte de Joseph Kelmer II e do bebê da família Mitterhofer – chegaram até nós pelos relatos dos netos dessas personagens, pois a memória, como assinala Halbwachs (2003), salta uma geração. Em geral os avós passam mais tempo com os netos e têm maior oportunidade de compartilhar suas lembranças. Ao ouvir os depoimentos dos avós - ou de outro idoso - a respeito de um período, esses se fixam na memória, porque destacam a presença dessa figura naquele momento do passado.

Memórias da Infância na Colônia

As lembranças do cotidiano e da infância na colônia foram um ponto de contato entre os depoimentos das três descendentes entrevistadas. São imagens e pensamentos que formam consciências individuais, relativas a cada família, pois cada uma tem sua história. Mas essas histórias particulares possuem dados comuns e intercambiáveis, que permitem a reconstrução da memória mais ampla, que visa "manter a coesão interna e defender as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum" (POLLAK, 1989, p. 9).

> Outras pessoas tiveram essas lembranças em comum comigo. Mais do que isso, elas me ajudam a recordá-las e, para melhor me recordar, eu me volto para elas, por um instante adoto seu ponto de vista, entro em seu grupo, do qual continuo a fazer parte, pois experimento ainda sua influência e encontro em mim muitas das ideias e maneiras de pensar a que não me teria elevado sozinho, pelas quais permaneço em contato com elas. (HALBWACHS, 2003, p. 31).

Ao serem indagadas sobre o dia a dia de suas famílias, Maria Perpétua

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88618

Hagale Machado e Albertina Peters Schuchter destacaram a figura materna e narraram as habilidades de suas mães na cozinha. As duas matriarcas se dedicavam regularmente ao preparo de biscoitos e do pão alemão, cuja receita é registrada, desde 2010, como patrimônio imaterial de Juiz de Fora. O biscoito de rapadura aparece com frequência nos relatos dos descendentes dos imigrantes alemães e tiroleses. Trata-se de uma receita de *Lebkuchen*, tradicional biscoito amanteigado feito com especiarias e com *Zuckerrübensirup* (açúcar de beterraba). Sem acesso a este ingrediente no Brasil, as colonas o substituíram pela rapadura e o resultado agradou aos paladares.

> Minha mãe fazia pão toda semana, cinco quilos de farinha de trigo, naquelas gamelas de madeira, e saía um pão gostoso. Fazia pão doce, fazia pãozinho redondo assim para vender na venda do papai. Fazia muito biscoito. Ela avisava "hoje nós vamos fazer biscoito", fazia aquela massa bonita e abria com uma garrafa. Fazia biscoito de rapadura. Minha mãe só sabia escrever em alemão. (SCHUCHTER, 2018, informação verbal)[7].

> Minha mãe fazia doce, pão, biscoito, diariamente tinha biscoito. Ela tinha aquele forno redondo de tijolo para assar pão. Depois que o forno estava quente, tirava as brasas para colocar as coisas para assar e aproveitava as brasas pra passar roupa. (MACHADO, 2017, informação verbal)[8].

Além de cuidar da alimentação da família, do preparo dos alimentos e dos demais serviços domésticos, muitas mulheres na colônia faziam outros trabalhos para complementar a renda familiar. A avó, a mãe e a própria entrevistada Maria do Carmo Brandel Damasceno trabalharam como lavadeiras a vida toda. As trouxas de roupa subiam até a colônia em grandes carroções e as mulheres realizavam a lavagem no córrego, que ainda possuía as águas limpas e cristalinas. As peças eram quaradas sobre um jirau e, depois de secas, eram passadas com os pesados ferros à brasa e cuidadosamente organizadas nas trouxas. O mesmo carroção que trouxera as roupas sujas se encarregava de devolvê-las limpas aos donos (DAMASCENO, 2013, informação verbal)[9].

Maria Perpétua Hagale Machado nos contou que sua mãe, Maria José

[7] Entrevista de Albertina Peters Schuchter cedida à autora em Juiz de Fora, em abril de 2018.
[8] Entrevista de Maria Perpétua Hagale Machado cedida à autora em Juiz de Fora, em março de 2017.
[9] Entrevista de Maria do Carmo Brandel Damasceno cedida à autora em Juiz de Fora, em agosto de 2013.

Weiss Hagale, também trabalhou como lavadeira e

> ela tinha duas trouxas, lavava roupa para duas famílias. Eu carreguei pra rua Dr. Romualdo, todo sábado eu levava, eu e o 'Bastião' Leier. Tinha que carregar com cuidado para não amassar. Aqui em São Pedro tinha mais de dez carroças de roupa.
> [...]
> Tinha umas valetas na rua, as pessoas lavavam muita roupa e tinha que ter onde escorrer a água das tinas. A gente lavava na tina e tinha tábua. Fervia roupa na lata e no tacho e usava anil pra enxaguar. Primeiro ensaboava a roupa, aí punha pra ferver, punha até soda cáustica. Depois tirava, tornava a esfregar, aí punha no quarador, que era feito de grama.
> [...]
> Tinha que molhar, não podia secar, se secasse manchava a roupa. Tinha que ir lá com o regador e molhar. Mas a roupa ficava uma beleza! Quando chovia a chuva ajudava. A gente tirava, enxaguava. Quando chovia por muitos dias tinha gente que até perdia a roupa, porque mofava. Quase todo mundo tinha um rancho nos fundos e um varal ali. Quando o tempo estava ruim, não lavava roupa pesada, só roupa leve. (MACHADO, 2017, informação verbal)[10].

Além do trabalho como lavadeira, a mãe de Maria Perpétua também auxiliava o esposo, que fabricava linguiça e a vendia na cidade.

> Meu pai matava porco, fazia linguiça e levava para vender na cidade. Aí a minha mãe ficava em casa, eu era bebê e, quando dava um certo tempo, ela me deixava na casa da d. Luiza Brandel [mãe da entrevistada Maria do Carmo], porque se eu chorasse ela me dava de mamar, eu sou da mesma idade do filho dela, o Zé Miaida. Minha mãe então pegava o outro balaio de linguiça que ficava em casa e descia o morro onde está a Universidade hoje e ia até a rua Padre Café.
> [...]
> Minha mãe levava a merenda pro meu pai, ele comia e descia com o outro balaio que minha mãe tinha levado e ela voltava pra casa carregando o balaio vazio. Me pegava e subia o morro pra casa. (MACHADO, 2017, informação verbal)[11].

É interessante observar que as entrevistas de história oral mencionadas neste trabalho foram feitas em momentos e circunstâncias diferentes, mas as lembranças das entrevistadas se entrecruzam e uma cita a mãe da outra, o que deixa em evidência as relações sociais e os vínculos existentes no grupo. A mãe de Maria do Carmo cuidava de Maria Perpétua, ainda bebê, enquanto a mãe desta

[10] Entrevista de Maria Perpétua Hagale Machado cedida à autora em Juiz de Fora, em março de 2017.
[11] Entrevista de Maria Perpétua Hagale Machado cedida à autora em Juiz de Fora, em março de 2017.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88618

levava o balaio de linguiça até o pai na cidade. Na Páscoa, Maria do Carmo ganhava de d. Anna, mãe da entrevistada Albertina, um ovo de galinha cozido e pintado, tradição trazida pelos colonos alemães e tiroleses. Estas memórias atestam a afirmação de Halbwachs (2003, p. 64): “uma série de lembranças nos parece muito ligada apenas porque podemos nos colocar de novo no ponto de vista do grupo ou grupos em cujo pensamento esses estados estiveram e permaneceram em contato”.

> Quando era domingo de Páscoa, a gente ia na d. Anna [mãe da entrevistada Albertina Peters Schuchter] e ganhava um ovo de Páscoa, de galinha, pintadinho. Ela botava um pedacinho de avenca e amarrava, quando tirava estava assim aquele pé de avenca direitinho, branquinho, aparecendo na cor que ela tinha pintado o ovo. Na minha madrinha eu ganhava um ovo também. (DAMASCENO, 2018, informação verbal)[12].

Outra atividade que exigia a dedicação feminina era a costura, uma vez que os itens prontos eram muito caros ou difíceis de comprar. Por isso, praticamente tudo era feito em casa e ficava sob a responsabilidade materna. As toalhas de banho, por exemplo, eram feitas com tecido reaproveitado dos grandes sacos de farinha de trigo e sal. Os colchões eram uma espécie de saco de pano recheado com palha de milho. Para cobrir, os colonos usavam uma colcha de penas, que ainda hoje é comum na Europa, como narrou Albertina Peters Schuchter:

> A colcha era de pena de bicho, de ganso. A minha mãe pegava o pescoço do ganso, punha debaixo do braço assim e segurava os pés dele e arrancava as penas, para fazer coberta de pena. Até quando matava frango escaldava as penas e punha para secar. Dava umas cobertas quentinhas, boa toda vida.
> [...]
> Minha mãe fazia crochê e também fazia toalha de saco, para usar no banho. Ela tinha máquina de costura de mão, daquelas de manivela, e fazia roupa para a família inteira. Ela falava "meu braço está até doendo de tanto tocar a máquina". A gente era criança e dizia "deixa, mamãe, nós vamos tocar a máquina!". Ela punha a costura lá e nós batíamos a máquina pra ela. (SCHUCHTER, 2018, informação verbal)[13].

Era comum que as mulheres da colônia costurassem para suas famílias e até mesmo seus afilhados. Maria do Carmo Brandel Damasceno se recordava, com

[12] Entrevista de Maria do Carmo Brandel Damasceno cedida à autora em Juiz de Fora, em abril de 2018.
[13] Entrevista de Albertina Peters Schuchter cedida à autora em Juiz de Fora, em abril de 2018.

detalhes, do vestido feito pela madrinha para sua Primeira Comunhão. O calçado e a meia foram presente de um tio. Apesar da roupinha ter sido feita com carinho e zelo, ela se ressentia quando comparava seu vestido ao da irmã, uma peça comprada pronta pela avó, feita de tecido elegante, acompanhada de uma coroa de flores e um longo véu. As roupas absorvem significados simbólicos que materializam as memórias e as relações sociais (STALLYBRASS, 2008) e, mais de 80 anos depois, Maria do Carmo se lembrava não apenas da peça de vestuário, mas especialmente dos sentimentos experimentados, do desejo de se vestir como sua irmã.

> Minha madrinha fez o meu vestido, não foi vestido comprado, tirou pelo feitio do vestido da filha mais velha dela. O pano a mamãe comprou, chamava 'luizinha', hoje é forro de vestido. Aqui assim na cintura ele tinha uma faixa que amarrava aquele lacinho atrás e aqui tinha três botõezinhos brancos que pareciam madrepérola.
> [...]
> Eu não ganhei sandália, só uma meia curtinha, que o tio André que comprou pra mim. Eu fui lá na casa dele, pra ele comprar também o meu tênis branco. Era igual um sapatinho, mas era um tênis e aqui em cima tinha uma florzinha branca, parecia de fiapinho de linha. Eu não ganhei véu e grinalda.
> [...]
> Minha irmã foi que nem uma noiva, porque a minha vó deu pra ela vestido de alpaca, tudo assim com aqueles desenhos brancos brilhosos, comprido, meia comprida branca, de sandália branca e o véu comprido, com aquela coroinha. Depois ela cortou o véu, para poder comungar. Meu véu foi só um pedacinho assim, sem embainhar, sem nada, só colocava na cabeça. (DAMASCENO, 2018, informação verbal)[14].

Stallybrass (2008) utiliza o conceito de "sociedade de roupas" para designar um grupo social em que as roupas se revelam fundamento dos valores e das trocas, pois se tornam moeda e meio de incorporação. As peças de vestuário possuem durabilidade e por longos anos foram deixadas como herança, passadas entre gerações como um bem precioso e útil, "porque a roupa é capaz de carregar o corpo ausente, a memória, a genealogia, bem como o valor material literal".

Recorremos a duas fotografias do acervo do Instituto Teuto-Brasileiro, apresentadas adiante, que funcionam como indício do valor que as roupas possuíam na colônia alemã em Juiz de Fora.

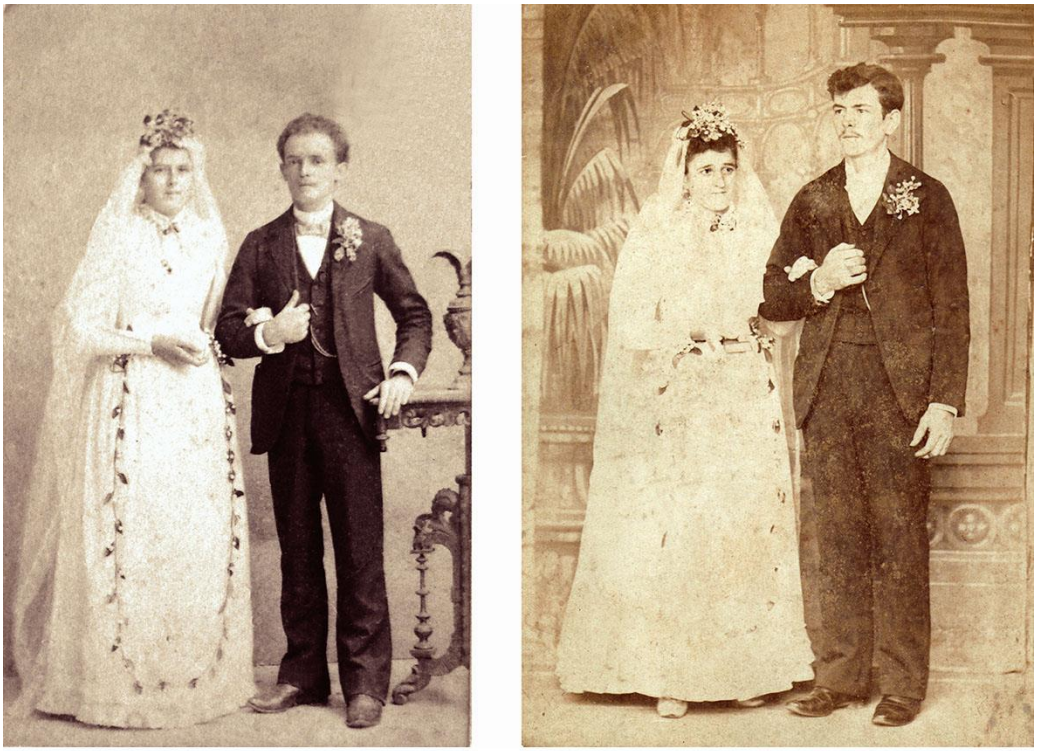
Na primeira imagem (à esquerda), estão Francisco Kelmer e sua noiva,

[14] Entrevista de Maria do Carmo Brandel Damasceno cedida à autora em Juiz de Fora, em abril de 2018.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88618

Anna Kirchmair. Ambos eram filhos de tiroleses, a primeira geração nascida em Juiz de Fora, e se casaram por volta de 1894. A foto da direita apresenta o irmão de Anna Kirchmair, Luiz Kirchmair, e a noiva Anna Luiz Eiterer, cujo casamento foi celebrado em fevereiro de 1895 na Capela de Santana.

Ao comparar as duas fotografias, pode-se observar que Anna Luiza Eiterer utilizou o mesmo vestido, véu e grinalda que a cunhada. Baixou-se a bainha da saia, mas o adorno de ramos e flores colocado sobre ela, lembrando o feitio de um avental, foi mantido. Anna Luiza Eiterer teria usado o vestido da cunhada por ser uma peça de valor para a família Kirchmair, a qual estava se unindo por casamento, ou porque não teria condições financeiras de fazer um traje especial para suas núpcias? A resposta a esse questionamento é uma incógnita, mas essas fotografias acertadamente corroboram que “as roupas são preservadas; elas permanecem. São os corpos que as habitam que mudam” (STALLYBRASS, 2008, p. 29).



Anna Kirchmair e Francisco Kelmer | Anna Luiza Eiterer e Luiz Kirchmair

Figura 4 – A noiva Anna Luiza Eiterer (à direita) utilizou o mesmo vestido de casamento que sua cunhada, Anna Kirchmair (à esquerda).
Fonte: Instituto Teuto-Brasileiro William Dilly.

Instituto Teuto-Brasileiro William Dilly

Visando resgatar, preservar e popularizar a história e a memória da

imigração alemã e tirolesa em Juiz de Fora, em 1967 foi criado o Instituto Teuto-Brasileiro William Dilly.

Ao longo de 55 anos de atividades, o instituto reuniu importante acervo histórico a respeito das famílias germânicas, composto por documentos históricos originais (boa parte deles em língua alemã); fotografias; livros e manuais em alemão impressos no século XIX, além de centenas de objetos que pertenceram aos imigrantes alemães e seus descendentes, como louças, ferramentas, brinquedos, malas, roupas, entre outros itens. Esse acervo é gratuitamente disponibilizado ao público por meio de exposições temporárias fixas ou itinerantes, em parceria com outras associações culturais. Além disso, a instituição colhe depoimentos de história oral junto aos descendentes dos imigrantes, gravando-os em áudio e vídeo.

Regularmente o Instituto recebe a visita de pessoas interessadas em conhecer mais a respeito da presença germânica em Juiz de Fora. De maneira particular, os descendentes dos imigrantes procuram por informações a respeito de sua família e se surpreendem, especialmente, quando podem observar coisas que pertenceram a seus antepassados e trazem as marcas desse uso particular.

Tratamos aqui as peças sob a guarda da instituição como coisas, recorrendo o conceito de Ingold (2012), pois, ao contrário do objeto, a coisa tem vida própria, “é um lugar onde vários aconteceres se entrelaçam” e é por isso que elas integram o acervo – porque pertenceram a um imigrante germânico ou a seu descendente direto e carregam essa história. Cada coisa traz as marcas de quem a usou: das mãos que manejaram as ferramentas, que amarelaram as páginas dos livros de oração e gastaram as contas do terço. Das centenas de metros de tecido que correram sobre a máquina de costura, desgastando o decalque dourado que a decorava; a foto esmaecida por ficar pendurada na parede da sala de visitas da casa, exposta à claridade. As coisas sustentam os gestos de quem as usava, “tocando os vivos com os mortos” (STALLYBRASS, 2008, p. 10). Em cada uma delas é possível verificar que “os materiais ativos da vida estão vencendo a mão morta da materialidade que tenta tolhê-los” (INGOLD, 2012, p.37).

Observar o acervo traz à lembrança antigos costumes e distinções sociais. Segundo Maurice Halbwachs (2003, p. 158), as coisas que revemos e “o lugar que encontram no conjunto nos recordam uma maneira de ser comum a muitas pessoas”, elas “não falam, mas nós as compreendemos, porque têm um sentido que

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88618

familiarmente deciframos".

Cada peça encontra lugar no acervo por causa da história que carrega e, nas exposições organizadas pelo Instituto Teuto-Brasileiro, cada coisa é acompanhada de fotos da pessoa a quem pertenceu, depoimentos sobre sua utilização, o contexto de produção e qual a sua importância na vida comunitária na colônia alemã. São estratégias que dão sentido ao acervo, porque cada coisa permanece ligada à sua história e ao seu uso, como a 'pipa-no-ar' de Ingold, que só existe em seu voo.

Assim, de acordo com os conceitos apresentados por Pierre Nora (1993), o Instituto Teuto-Brasileiro William Dilly pode ser considerado como lugar de memória porque, por meio do acervo histórico, ali se ancora - e pode ser apreendida pelos sentidos - a memória social da colônia germânica de Juiz de Fora. As memórias coletivas e individuais são registradas nas entrevistas de história oral e, por meio das exposições, essa identidade de lugar de memória se expressa e se declara ao revelar os processos sociais.

Considerações finais

No presente artigo, delineamos alguns aspectos do modo de vida na colônia alemã de Juiz de Fora nas primeiras décadas do século XX. Para tanto, recorremos a entrevistas feitas com três descendentes dos imigrantes, uma vez que a história oral tem se mostrado valiosa e importante ferramenta de registro e resgate dessas memórias.

Ainda que a região da antiga colônia esteja sofrendo atualmente um grande aumento demográfico, os descendentes dos colonos germânicos buscam se equilibrar nas novas condições, tentam se manter em um bairro que já não é feito para eles, mas está sobre o lugar que é deles. De maneira especial, a festa de São Pedro, realizada desde 1884, permanece como uma ocasião para recordar os antepassados e mantém-se como uma estratégia de manejo da memória coletiva.

Analisamos também o papel do acervo histórico preservado pelo Instituto Teuto-Brasileiro William Dilly e sua importância na preservação da memória da colônia alemã, que o configura como lugar de memória.

Artigo recebido em 04 de janeiro de 2023.

Aprovado para publicação em 04 de março de 2023.

Referências

ALBERTI, Verena. **O que documenta a fonte oral? possibilidades para além da construção do passado**. Rio de Janeiro: CPDOC, 1996.

ALBERTI, Verena. **Ouvir contar: textos em história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

CIDADE Alta concentra mais de 40% dos projetos de construção civil aprovados pela Prefeitura em quatro anos. **Tribuna de Minas**. Juiz de Fora, 2022. Disponível em: https://tribunademinas.com.br/especial-cidade-alta/cidade-alta-concentra-mais-de-40-dos-projetos-de-construcao-civil-aprovados-pela-prefeitura-em-quatro-anos/. Acesso em: 08 ago. 2022.

COUTO, Rita. **Santana: uma capela tirolesa na colônia alemã de Juiz de Fora**. Juiz de Fora: Edição do autor, 2016, 160 p.

COUTO, Rita. **São Pedro: o coração da colônia alemã de Juiz de Fora**. Juiz de Fora: Editar Editora, 2018, 300 p.

DAMASCENO, Maria do Carmo Brandel. [Entrevista cedida a] Rita de Cássia Lara Couto. Juiz de Fora, ago. 2013. Entrevista concedida para fins de pesquisa.

DAMASCENO, Maria do Carmo Brandel. [Entrevista cedida a] Rita de Cássia Lara Couto. Juiz de Fora, abr. 2018. Entrevista concedida para fins de pesquisa.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003, 224 p.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, [S.L.], v. 18, n. 37, p. 25-44, jun. 2012.

LACERDA, Antônio Henrique Duarte. Economia cafeeira, crescimento populacional e manumissões onerosas e gratuitas condicionais em Juiz de Fora na segunda metade do século XX. *In*: X SEMINÁRIO DE ECONOMIA MINEIRA, 10., 2002, Belo Horizonte. **Anais [...]**. Belo Horizonte: CEDEPLAR - UFMG, 2002.

LAGE, M. P. Ferreira. **Relatório apresentado à Assembleia Geral dos Acionistas da Companhia União e Indústria**. Rio de Janeiro: Typ. Imp. e Const. de J. Villeneuve e C., 1857.

MACHADO, Maria Perpétua Hagale. [Entrevista cedida a] Rita de Cássia Lara

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88618

Couto. Juiz de Fora, mar. 2017. Entrevista concedida para fins de pesquisa.

NORA, Pierre et al. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 10, 1993.

PREFEITURA DE JUIZ DE FORA. Decreto Nº7548, de 18 de Setembro de 2002. Dispõe sobre o tombamento do imóvel na Avenida Senhor dos Passos s/nº. Disponível em: https://leismunicipais.com.br/a/mg/j/juiz-de-fora/decreto/2002/755/7548/decreto-n-7548-2002-dispoe-sobre-o-tombamento-do-imovel-na-avenidasenhor-dos-passos-sn?q=Decreto+Municipal+n%C2%BA+7548%2C+de+18+de+setembro+de+2002+juiz+de+fora. Acesso em: 09 abr. 2023.

PREFEITURA DE JUIZ DE FORA. Decreto Nº9.242, de 02 de Julho de 2007. Dispõe sobre o tombamento do imóvel que menciona. Disponível em: https://leismunicipais.com.br/a/mg/j/juiz-de-fora/decreto/2007/925/9242/decreto-n-9242-2007-dispoe-sobre-o-tombamento-do-bem-imovel-que-menciona?q=Decreto+Municipal+n%C2%BA+9242%2C+de+02+de+julho+de+2007. Acesso em: 09 abr. 2023.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, jun. 1989.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-215, jul. 1992.

PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum. *In*: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (org.). **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1996. p. 103-130.

SCHUCHTER, Albertina Peters. [Entrevista cedida a] Rita de Cássia Lara Couto. Juiz de Fora, abr. 2018. Entrevista concedida para fins de pesquisa.

STALLYBRASS, Peter. **O casaco de Marx: roupas, memória, dor**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008, 112p.

STEHLING, Luiz José. **Juiz de Fora, a Companhia União e Indústria e os Alemães**. Juiz de Fora: Prefeitura: Fundação Cultural Alfredo Ferreira Lage, 1979, 448 p.

Sobre a autoria

[1]Mestrado em História (2022 – atual) pela Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: rita.couto@estudante.ufjf.br.

Um patrimônio decolonial é possível? Um estudo sobre a cidade de Gravataí/RS

Revista mosaico

Helena Thomassim Medeiros[1]
https://orcid.org/0000-0001-6764-0182
Daniel Maurício Viana de Souza[2]
https://orcid.org/0000-0001-8767-7169
Diego Lemos Ribeiro[3]
https://orcid.org/0000-0002-2433-4828

Is Decolonial Heritage possible? A study about Gravataí city/RS

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88858

Resumo

Este artigo aborda reflexões acerca da concepção de patrimônio utilizada em nossa sociedade, articulando o tema com o conceito de decolonialidade, a partir do estudo de Gravataí, cidade da região metropolitana de Porto Alegre, Rio Grande do Sul. O munícipio tem sua origem marcada pela ocupação de povos indígenas, seguida por um processo de expulsão, ampliando a comunidade lusitana, que trouxe consigo pessoas escravizadas de origem africana. Todavia, os processos de patrimonialização dos bens municipais têm como lastro o enaltecimento da herança portuguesa e a chancela de um discurso autorizado do patrimônio, que legitima uma perspectiva hegemônica sobre o passado. Tal conjuntura torna-se propícia para questionar a possibilidade de um patrimônio decolonial dentro do contexto brasileiro.

Palavras-chave: Patrimônio; Patrimonialização; Decolonialidade; Gravataí; Discurso autorizado do patrimônio.

Abstract

This article addresses reflections on the conception of heritage as used in our society, articulating the theme with the concept of decoloniality, based on the study of Gravataí, a city in the metropolitan region of Porto Alegre, Rio Grande do Sul. The municipality has its origins in the occupation of indigenous peoples, followed by a process of expulsion. This expanded the Portuguese community, which then brought in enslaved people of African origin. However, the processes of patrimonialization of municipal assets have as ballast the exaltation of the Portuguese heritage and the seal of an authorized discourse of heritage, which legitimizes a hegemonic perspective on the past. This situation makes it possible to question the possibility of a decolonial heritage within the brazilian context.

Keywords: Heritage; Patrimonialization; Decoloniality; Gravataí; Authorized discourse of heritage.

Introdução

Gravataí é uma cidade como tantas outras em nosso país: sua formação remonta à ocupação por povos originários. A presença negra é de extrema importância enquanto base cultural e social, contudo, a herança europeia e seus vestígios são considerados patrimônios ante os demais. Esse processo se repete em diversos momentos na história brasileira e, apesar das percepções decoloniais emergentes, ainda se encontram barreiras para a conscientização sobre a necessidade de valorizar a diversidade e problematizar esses conflitos nas cidades. Sendo assim, este artigo busca problematizar a patrimonialização de bens culturais desse município, utilizando-o enquanto alegoria para buscar entender as relações formadas na tríade memória, identidade e patrimônio, em um contexto de colonialidade imperante.

A cidade de Gravataí está localizada na região metropolitana de Porto Alegre, e representa uma das maiores economias do Rio Grande do Sul (RS). É um polo industrial, porém a maior parte de sua população localiza-se na zona rural. Começou a receber colonizadores europeus ainda no século XVIII, quando a região pertencia à Campos de Viamão. É comum encontrar como data de sua fundação o ano de1763, quando é criada a Aldeia Nossa Senhora dos Anjos. Segundo a Câmara Municipal (HISTÓRIA, 2015), em 1806, o território de Gravataí era Freguesia de Porto Alegre, sendo emancipado em 1880. Outras cidades, cujo território pertencia a Gravataí, foram gradativamente tornando-se municípios independentes.

As iniciativas voltadas ao campo do patrimônio na cidade se iniciam na década de 1970. Período em que começam a ser recolhidos acervos para a criação do Museu Histórico Municipal, aberto oficialmente em 1974. No ano de 1994, foi criada a Fundação de Arte e Cultura (Fundarc), extinta em 2017. Dentro dessa instituição, o município possuía cinco locais públicos voltados às manifestações culturais: Biblioteca Pública Monteiro Lobato; Museu Municipal Agostinho Martha e Arquivo Histórico Antônio Soares da Fonseca; Quiosque da Cultura; Parque Municipal de Eventos; Cineteatro.

Biblioteca Pública Monteiro Lobato teve períodos de fechamento devido à pandemia, e ocupa um prédio alugado pela prefeitura. O Museu Municipal Agostinho

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88858

Martha e o Arquivo Histórico Antônio Soares da Fonseca[1] são duas instituições que ocupavam o mesmo prédio, mas que está fechado para reformas desde 2019, sem previsão de entrega, sendo que sua sede esteve em desuso por 12 anos, entre 1997 e 2009. O Quiosque da Cultura é um espaço voltado, principalmente, a exposições de arte. O prédio foi cedido para a Secretaria da Saúde durante a pandemia de covid-19 e retomado no final de 2021. O Parque Municipal de Eventos foi parcialmente vendido para uma instituição privada, e deixou de sediar eventos como o *Rodeio Internacional do Mercosul*, que ocorria na cidade desde 1995. O Cineteatro deixou de ser utilizado por problemas em sua estrutura em 2009, e tem previsão de ser demolido em breve.[2]

Em 2004, é criada a Lei 2.114 (GRAVATAÍ, 2004), que estabelece procedimentos de tombamento e proteção ao patrimônio cultural do município. Desde então, sete bens foram patrimonializados: Casarão dos Fonseca, ocupado pela Casa dos Açores do Estado do Rio Grande do Sul (GRAVATAÍ, 2003); Atafona do Xará, um antigo engenho de farinha, associado, de acordo com a documentação, à cultura portuguesa; Casarão dos Bina, em severo estado de deterioração, com previsão de ser restaurado; Sobrado ocupado pelo Museu e Arquivo, fechado desde 2019; Fachada da Prefeitura; Fonte do Forno, que está seca devido a construções próximas; festividade do *Terno de Reis*.

Podem ser destacados outros espaços vinculados a valores históricos na cidade: Quilombo Manoel Barbosa, reconhecido pela Fundação Palmares através da Portaria nº 19 (BRASIL, 2004); Centro de Tradições Gaúcha (CTG) Aldeia dos Anjos, declarado como patrimônio histórico e cultural do RS em 2006; Capelinha, cuja construção que remonta ao século XVIII; Igreja Matriz, no centro da cidade.

Entre os sete bens tombados, dentro da documentação que justifica esses processos de patrimonialização, cinco relacionam-se à herança portuguesa, mais especificamente açoriana. Todavia, esses bens culturais e patrimoniais são, muitas vezes, desconhecidos pela população, demonstrando problemas na relação entre

[1] Em 2022, a Secretaria Municipal de Cultura, Esporte e Lazer (SMCEL) cedeu uma sala para que o Museu pudesse expor parte de seu acervo. Os documentos do Arquivo estão em outra sala no mesmo edifício.

[2] Com a diminuição dos espaços culturais da cidade, há uma grande preocupação por parte dos profissionais da área. Por isso, atualmente, a Prefeitura articula a criação de um espaço 'multiuso', que sediará apresentações teatrais, palestras, entre outras atividades.

memória e identidade, responsável pela construção de patrimônios.

O cenário descrito não é atípico ou específico da cidade de Gravataí, e isso é um fator preocupante, posto que demonstra um processo de enquadramento da memória que valoriza determinadas representações do passado em detrimento de outras.

Alguns autores — como Aníbal Quijano (2005), Mignolo (2008), Maldonado-Torres (2018), Bernardino-Costa (2018) e Gil e Meinerz (2017) — abordam o conceito de colonialidade demonstrando que a colonização deixou marcas no modo de ser e pensar dessas sociedades, entre elas, a abordada neste estudo. Destaca-se que a relação entre a história das sociedades, sua cultura e o patrimônio escolhido para representá-las é oriunda de tal processo de dominação. Sendo assim, discutir os elementos que passaram por um processo de patrimonialização em contraponto a outras narrativas, que poderiam ter esse potencial, serve para refletir a relação com esses bens, e buscar mecanismos que possibilitem ações decoloniais.

O patrimônio como campo em disputa

Percebe-se que há, dentro do discurso patrimonial instituído, uma seleção de representações do passado vinculado às origens europeias — em especial açoriana, católica e associadas a figuras e instituições de poder — dentro da história de Gravataí. Entretanto, o patrimônio configura-se em um campo em disputa, considerando que é utilizado enquanto ferramenta para a legitimação de uma historiografia que, durante muito tempo, privilegiou visões hegemônicas.

Hernández e Tresserras (2007, p. 12, tradução nossa), apontam que "[...] a ideia de patrimônio se associa a algo de valor e, ao mesmo tempo, compreendemos que esse valor serve para estabelecer algum tipo de vínculo entre indivíduos, ou seja, gera uma ligação entre transmissor e receptor [...]"[3]. Dentro dessa perspectiva, ele não é apenas a relação entre passado e presente, mas sim aquilo que se deseja conservar para o futuro.

[3] Do original: "[...] la ideia de patrimonio se associa a cosa de valor y al mismo tempo comprendemos que este valor sirve para estabelecer algún tipo de vínculo entre indivíduos, es decir, genera nexo entre transmisor y receptor [...]." (HERNÁNDEZ; TRESSERAS, 2007, p. 12).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88858

Em Gravataí, o patrimônio tombado ou histórico da cidade, na maioria das vezes, encontra-se no centro. É notável que, em geral, os habitantes chamam apenas essa região de 'Gravataí', como se os outros bairros e localidades não pertencessem ao município. Compreendendo que:

> [...] um bem cultural [...] só será considerado patrimônio cultural para fins de tutela jurídica por parte do Estado, por intermédio dos seus órgãos e entidades, se for representativo da identidade, da memória e da ação dos grupos formadores da sociedade brasileira. (DANTAS, 2015, p. 35).

Esses fatos dão indícios sobre as narrativas escolhidas, com o objetivo de serem transmitidas ou esquecidas pelas gerações futuras. Considerando o argumento de Dantas (2015), os órgãos e entidades responsáveis selecionam os bens através dos interesses demonstrados pela população. Contudo, ao se referirem ao município como se estivessem fora dele, os moradores instigam a possibilidade de uma ruptura entre suas memórias e identidades com aquelas que são representadas pelo discurso oficial.

Em Gravataí parece ser enaltecido um passado vinculado à religião católica, aos grandes estancieiros, à cultura gaúcha e à herança portuguesa. Contudo, sabe-se que a cidade se formou a partir da ocupação indígena, e que havia um número considerável de pessoas escravizadas, tanto que, ainda hoje, existem registros de três quilombos no município.

Fonseca (2017, p. 45), menciona que "as análises centradas no processo de construção de patrimônios são importantes, na medida em que procuram desvendar o modo como determinados intelectuais, em nome do Estado, concebem a 'identidade nacional'." Este artigo busca focar-se nestas questões: há uma intencionalidade na eleição dos bens tombados, e identificá-las permite questioná-las também, demonstrando que visões diferentes são possíveis.

Percebe-se que o passado trazido pelos diversos grupos que compõem essa sociedade — e que ainda não estão representados na narrativa construída —, poderia associar-se ao que Pollak (1989) chama de 'memórias subterrâneas'. Opondo-se a uma memória oficial que é vinculada à identidade forjada — muitas vezes, por um processo de dominação —, elas permanecem sendo transmitidas em associações, famílias, redes de afeto e/ou políticas.

Dominique Poulot (2009) apresenta dois interessantes conceitos:

patrimonialidade e patrimonialização. O primeiro serviria para "[...] designar a modalidade sensível de uma experiência do passado [e poderia ser observado] na relação íntima ou secreta de um proprietário ou de usufrutuários em diversos níveis" (POULOT, 2009, p. 28).

A patrimonialização, por sua vez, seria a institucionalização desse bem, selecionando aqueles que representariam a história que se quer contar sobre uma nação. Sendo assim, pressupõe um trabalho de enquadramento da memória,[4] ou seja, a seleção de discursos associados ao passado que serão legitimados e reforçados pela narrativa vigente. Poulot (2009, p. 230) comenta que:

> [...] o patrimônio não deixa de ser – como havia sido desde sempre – o resultado de um processo consciente de seleção; mas, nessa perspectiva, é baseado em apreciações particulares. [...] O desafio consiste, desde então, em saber quem, na comunidade, decide o que deve ser protegido e como legitimar as escolhas adotadas.

Este 'quem' apontado pelo autor também apresenta indícios das visões que são privilegiadas, assim como, ao perceber quais ações são adotadas, é possível observar de que forma se lida e identifica o patrimônio na sociedade brasileira. Smith (2009) descreve que o *Authorized Heritage Discourse* (AHD) — ou o Discurso Autorizado do Patrimônio — exclui narrativas dissonantes a fim de gerar uma imagem 'confortável' sobre o passado, assimilando-o à perspectiva dos grupos dominantes.

Candau (2016 p. 16) defende que o patrimônio seria uma dimensão da memória e que ela "[...] vem fortalecer a identidade, tanto no nível individual quanto no coletivo: assim, restituir a memória desaparecida de uma pessoa é restituir sua identidade". Dessa forma, se a população não se identifica, desconhece ou não faz uso de um bem patrimonial, pode-se considerar que houve uma falha nesse processo.

Seguindo esta linha de raciocínio, o processo de memorialização, que legitima o patrimônio em vias legais (como o tombamento ou a criação de espaços de memória), não seria suficiente, sendo necessário que esses bens também tenham ressonância em discussões atuais. Posto que:

[4] Conceito utilizado a partir da leitura de Pollak (1992).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88858

> [...] qualquer estudo sobre memória social em contextos contemporâneos deve debruçar-se sobre a forma como as memórias de grupos subalternos se relacionam com a representação dominante/oficial do passado, quer essa relação seja de contraste absoluto, quer seja de forte similitude. (PERALTA, 2007, p. 14).

Greenblantt (1991, p. 252) comenta que a ressonância aparece quando os bens "[...] tornam-se singularmente expressivos e significantes, não como 'pano de fundo', mas como práticas representacionais em si mesmas instigadoras"; ou seja, conectando as memórias e identidades forjadas por diferentes grupos. Ademais, é fundamental compreender que:

> [...] determinados bens culturais, classificados por uma determinada agência do Estado como patrimônio, não chegam a encontrar respaldo ou reconhecimento junto a setores da população. [...] os objetos que compõem um patrimônio precisam encontrar "ressonância" junto a seu público. (GONÇALVES, 2005, p. 19).

Identificar a razão pela qual o patrimônio da cidade não parece encontrar ressonância junto aos habitantes — tendo em vista a falta de preservação e de percepção dos locais históricos enquanto bens a serem preservados — torna-se uma interessante problemática e, talvez, o estudo da decolonialidade possa contribuir para esse campo de forma significativa.

Patrimônio e colonialidade

A problemática patrimonial costuma estar envolta por discussões acerca da preservação de bens e memórias herdados, percebendo-os como formadores da identidade de um povo. Assim, os conceitos de colonialidade e decolonialidade são muito importantes para os estudos da área, sobretudo por contribuírem para a percepção da história e dos discursos produzidos sobre o passado, que refletem no presente nos países colonizados. Maldonato-Torres (2018, p. 51) trabalha com a ideia de que a colonialidade opera nas dimensões do poder, ser e saber, que:

> [...] objetiva manter os condenados em seus lugares, fixos, como se eles estivessem no inferno. Esse é o inferno em relação ao qual o céu e a salvação do civilizado são concebidos e sobre os quais ele está acoplado.

Essa dominação imposta aos povos colonizados não se relaciona apenas

com o período da colonização, mas com as marcas deixadas. Na colonialidade do poder, há estruturas de controle dos recursos econômicos, naturais, de gênero, político etc. No ser, os sujeitos são subalternizados, levados à categoria do 'não ser', tendo seus corpos e características invalidados. No saber, as crenças, lógicas de pensamento, cultura e hábitos são colocados como primitivos, tornando-se incompatíveis com a lógica imposta pelo colonizador.

Quijano (2005, p. 135) oferece uma perspectiva interessante em relação colonialidade do poder e o eurocentrismo na América Latina:

> [...] a estrutura de poder foi e ainda segue estando organizada sobre e ao redor do eixo colonial. A construção da nação e sobretudo do Estado-nação foram conceitualizadas e trabalhadas contra a maioria da população, neste caso representada pelos índios, negros e mestiços.

Percebe-se que toda a lógica de conhecimento atual é baseada em um passado, uma percepção histórica de valores e crenças que não são necessariamente nossos. Dentro desse momento histórico, em que ocorre a formação do conceito de estado-nação, também é formada a percepção do que designamos 'patrimônio'. Sendo que essa concepção patrimonial é "[...] datada, produzida, assim como a ideia de nação, no final do século XVIII, durante a Revolução Francesa, e foi precedida, na civilização ocidental, [...] utilizados na construção de uma representação da nação" (FONSECA, 2017, p. 35). Esse processo busca, justamente, reforçar identidades e criar uma 'homogenia' a partir de processos de exclusão.

Segundo Maldonato-Torres (2018, p. 44), os colonizados são alvo de violência sistemática, mas é tido como se sua existência fosse a razão para tal, assim "espera-se que eles demonstrem que não são a fonte da violência ao adotar os costumes e modos de pensar dos colonizadores".

Entre os anos de 1762 e 1763, foram trazidos para a região atualmente denominada de Gravataí, milhares de indígenas que viviam na região da Missões Jesuíticas. O intuito de deslocar essa população era, além do povoamento, evitar que se aliassem aos espanhóis após as Guerras Guaraníticas. Dessa forma, instituiu-se a Aldeia dos Anjos, um dos maiores aldeamentos indígenas do RS naquele período.

Seus nomes foram modificados, recebendo, no lugar, alcunhas portuguesas.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88858

Ademais, houve a proibição do idioma tupi-guarani, prevendo castigos àqueles que a desrespeitassem. A imposição de crenças e costumes dos colonizadores também demonstra as tentativas de retirar a identidade indígena dessas pessoas.

Educandários foram criados para receber as crianças, catequizando-as. Em 1770, foi nomeado um professor para a educação dos meninos, ação que passou a atender também as meninas em 1776, pois: "[...] as autoridades acharam por bem estender a educação às meninas que também careciam do mesmo ensino, tendo em vista a miscigenação que estava ocorrendo com os brancos, fazendo-se mister o ensino da Língua Portuguesa" (ROSA, 1987, p. 28).

Segundo consta no livro *Nossa Terra, Nossa Gente*, escrito por Agostinho Martha e Marco Antônio Bandeira Martha (2022, p. 63), "A finalidade da escola das meninas, que para serem recolhidas não poderiam ter menos de seis nem mais de 12 anos de idade, era prepará-las para futuros casamentos com homens brancos".

Essa mesma miscigenação é também apontada como um dos fatores de desaparecimento dos indígenas da história da cidade. Na dissertação *Anastácia, Manuel Barbosa e Ferreira Fialho, famílias e territórios negros: tradição e dinâmica territorial em Gravataí e Viamão, RS*, Luciano Souza Costa (2007, p. 30) menciona que "[...] registros de nascimentos dos descendentes de brancos com índios consideravam estes filhos como brancos a partir da segunda geração".

Esses fatos retomam um tema abordado por Maldonato-Torres (2018), ao apontar diferenças entre os corpos colonizados masculinos e femininos. Os primeiros seriam vistos como guerreiros e, por isso, mais torturados e mutilados que mortos. Os corpos femininos seriam

> [...] tão ou mais ameaçadores [...] permitem que os inimigos se reproduzam e, em alguns casos, carreguem a tradição e a memória do grupo. [...] mulheres são igualmente mutiladas, torturadas, estupradas e/ou mortas. (MALDONATO-TORRES, 2018, p. 45).

Dessa forma, pode-se apontar essa miscigenação e educação como mecanismos de apagamento cultural, em uma tentativa de embranquecimento da população — o que, como pode ser observado em Gravataí, obteve certo êxito. Quanto à descendência indígena nos grupos quilombolas, esta também é cercado por um processo de esquecimento, posto que:

> As histórias de antepassados indígenas haviam passado para alguns

> grupos familiares [...] e não mantinham relatos de detalhes sobre o suposto passado indígena; por mais que essa matriz indígena esteja ou possa estar incorporada a muitas de suas práticas e saberes. (COSTA, 2007, p. 10).

Entre os anos de 1762 e 1800, o número de indígenas decaiu drasticamente na região devido à venda de suas propriedades, "[...] os próprios escritos da época [...] demonstram terem sido os índios explorados e espoliados, em seus bens e na administração da justiça por dirigentes venais e colonos lusitanos" (MARTHA; MARTHA, 2022, p. 73). Tais relatos denotam alguns dos processos ocorridos durante a colonização, neste caso específico, em Gravataí.

Entre os anos de 2017 e 2019, foi criado o projeto *Gravataí Missioneira*, organizado pela Prefeitura Municipal, da qual desenvolveram-se três produtos: a construção de uma Cruz Missioneira em um dos pontos de acesso à cidade; um livro em quadrinhos que relata a trajetória dos indígenas, iniciando nas Missões e finalizando com sua retirada; um documentário, disponível no *YouTube*, focado no período colonial e nas disputas entre a coroa portuguesa e espanhola.

Chama a atenção uma fala final do documentário, que coloca a seguinte citação: "Uma cidade que irmana índios, brancos e negros. Todos os homens que carregam juntos a cruz do sofrimento, igual para todos e que nos aproxima e revela nossa humanidade" (PREFEITURA, 2019).

Entretanto, esse legado indígena, guarani, não é lembrado a partir de falas guaranis. Suas crenças, costumes e vida antes dos colonizadores não são o objeto do projeto. Sabe-se que, datando de um período anterior à chegada dos portugueses, existem vestígios arqueológicos de ocupação dessas terras por povos originários. Segundo Antônio Gabriel Vergara (2012, p. 77–78), em sua dissertação *Invisibilidade/visibilidade: O guarani pré-colonial em Gravataí*:

> [...] temos indicativos de que a região onde hoje se encontra o atual município de Gravataí corresponde às áreas apontadas como sendo de ocupação por grupos guarani a, pelo menos, um milênio. [...] é de se supor que na região as evidências materiais relacionadas à ocupação guarani pré-colonial sejam abundantes. Contudo, como demonstrado, a falta de estudos arqueológicos não permitiu ainda a sua devida identificação. Isto não impede, contudo, que o passado indígena não seja, eventualmente, reconhecido na cidade.

Inclusive, a partir de um processo iniciado em 2008 e finalizado em 2017, tem-se o reconhecimento do sítio arqueológico Arroio dos Ferreiros, que apresenta

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88858

uma oficina lítica e única encontrada no RS, reforçando os sinais dessa ocupação milenar. Todavia, percebe-se que esse não é o foco do discurso autorizado sobre o patrimônio de Gravataí, que, quando retoma a herança indígena, a associa ao povo catequizado, apartado de sua cultura.

A patrimonialização, teoricamente, advém da identificação de um povo com a narrativa histórica que é representada em seus bens culturais. Todavia, compreender que essas construções sobre o passado estão em bases eurocêntricas é uma poderosa ferramenta para seu questionamento e, talvez, para o desenvolvimento de percepções que se adequem melhor às diferentes realidades.

Há pouco mais de uma década, em 2009, o Museu Municipal Agostinho Martha, começou a expor peças arqueológicas que remetem à presença guarani na região antes da chegada dos colonizadores. Sendo que, segundo Vergara (2012), as peças estavam em posse da instituição desde a década de 1980.

> A presença indígena contida nas cerâmicas faz parte do processo de construção da memória coletiva do município, que ao longo dos anos enfrentou o apagamento entre as múltiplas memórias contidas na História local (como os alemães e açorianos). Esse enfrentamento ocorre na esfera pública (museu) galgando espaços entre os discursos hegemônicos presentes no conjunto social. (VERGARA, 2012, p. 96).

Loureiro e Pereira (2019) traçaram um paralelo entre o conceito de colonialidade do poder, ser e saber, de Maldonato-Torres, e a Cultura do Silêncio de Paulo Freire. Segundo os autores:

> [...] Freire constrói o conceito de “Cultura do silêncio”, que resume a impossibilidade de homens e mulheres de ação na práxis de ser cidadãos políticos, consequentemente, incapazes de interferência nas realidades colonizantes em que estão inseridos(das). A “Cultura do silêncio” acaba sendo reflexo das ações de dominação do poder, do ser e do saber da sociedade autóctone pelos(as) colonizadores(as), construindo sujeitos silenciados e barrados do direito de expressar suas formas de percepção/ação no/com o mundo; em outras palavras, a colonialidade nega a capacidade das pessoas de agir e ser autênticas. (LOUREIRO; PEREIRA, 2019, p. 11).

As questões levantadas pelos autores quanto à negação da sua autenticidade — a zona do ‘não ser’ —, vão de encontro com o que é colocado por Gil e Meinerz (2017, p. 22), quando abordam o problema da colonialidade na construção de espaços de memória, em virtude que:

> Nossa trajetória de composição nacional é marcada pela colonização europeia, consolidada através da imposição de força sobre os povos originários dessas terras, assim como sobre os povos africanos para cá traficados como escravos. Tratamos aqui do subjugo e da resistência experimentados por uma pluralidade de povos e origens étnicas, tanto indígenas quanto africanos, com diversos idiomas, crenças, hábitos, conhecimentos e heranças culturais singulares. Essa diversidade, porém, foi sendo negada na medida em que a experiência fundante de dominação colonial se solidificou sobre a valorização e padronização de formas de viver, pensar e agir advindas dos grupos de origem europeia que aqui se instalaram.

Sabe-se que há um apagamento proposital da história desses grupos — negros e indígenas — e, muitas vezes, o patrimônio também acaba servindo para a finalidade. Há um esquecimento ocasionado por disputas de poder, tornando-se um problema estrutural para a valorização e preservação de grupos e narrativas vinculadas aos povos colonizados.

A questão da negritude em Gravataí

Bernardino-Costa (2018, p. 291–292), sobre o conceito de epidermização do racismo, discorre que, "[...] ao se deparar com o racismo, o negro introjeta um complexo de inferioridade e inicia um processo de autoilusão, buscando falar, pensar e agir como branco". Referindo-se ao livro *Pele negra, máscaras brancas*, de Frantz Fanon (2008 *apud* BERNARDINO-COSTA, 2018)[5], o autor complementa que "[...] Fanon descobrirá que o homem negro quer ser branco" (BERNARDINO-COSTA, 2018, p. 292).

Seguindo essa lógica, pode-se divagar que o colonizado almeja ser como o colonizador. Então, por meio das diversas violências impostas nesse processo, introjetou os costumes, crenças e cultura do colonizador como seus representantes, pois sua autenticidade foi invalidada a ponto de não saber mais quem é.

Essa é uma discussão crucial quando se trata de patrimônio, pois se ele serviria para representar um povo e falar sobre suas bases e heranças, no caso das sociedades colonizadas, seria preciso primeiro reafirmá-las e, de certo modo, redescobri-las. Sobretudo tendo em vista que “[...] a opção descolonial significa, entre outras coisas, aprender a desaprender [...] já que nossos (um vasto número de

[5] FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88858

pessoas ao redor do planeta) cérebros tinham sido programados pela razão imperial/colonial" (MIGNOLO, 2008, p. 290).

O povo brasileiro não é e nunca será europeu, e isso não deveria ser um problema. Por mais que se busque esse passado como identidade e reivindique, muitas vezes, ser português, italiano, alemão etc. — ainda mais no RS, onde se tenta fortemente legitimar e sacralizar essas heranças como totalizantes — no Brasil, a população é brasileira, latino-americana, e isso significa uma gama imensa de povos e culturas que moldam diariamente essa sociedade. A questão é que, em muitos momentos, escolhe-se 'ser europeu', e essa preferência é representada nos patrimônios.

Segundo Lélia Gonzalez (1988) as relações sociais das sociedades ibéricas são altamente hierarquizadas, não havendo espaço para a igualdade. Ela ressalta que "[...] a *ideologia do branqueamento* [...] o desejo de se tornar branco [...] é internalizado com a consequente negação da própria raça, da própria cultura" (GONZALES, 1988, p.130, grifo da autora).

Destaca-se o caso da cidade de Gravataí, que começa a ser ocupada no século XVIII. O município tem como uma de suas primeiras heranças culturais, além dos povos originários que já utilizavam o espaço (sejam nômades ou sedentários), indígenas oriundos da região das Missões Jesuíticas e pessoas escravizadas de origem africana, trazidas com a chegada de colonizadores europeus:

> A região de Gravataí, especialmente em sua porção sudeste, consolidou-se ao longo de um período histórico bastante longínquo (que remota a fundação do município em 1763) como um território habitado por negros e "morenos" [...] tão frequente como a ocupação por parte de famílias negras de terras nessa região, foram os processos de expulsão dos negros de suas terras. (COSTA, 2007, p. 53).

Sendo assim, a essência da ocupação desse território é similar a diversos locais do Brasil e da América Latina. Contudo, há grandes disparidades nas narrativas construídas sobre o passado e a preservação da herança deixada por cada grupo.

Como mencionado anteriormente, existem três quilombos identificados no território de Gravataí: Quilombo Manoel Barbosa, com um processo de reconhecimento mais avançado, datado de 2004, com sede da Associação de Moradores e foco de ações do Comitê de Saúde da População Negra; Quilombo

Ferreira-Fialho, identificado no *Mapa dos Quilombos*, da Fundação Palmares, que inicia sua requisição de reconhecimento em 2007, e terras entre as regiões de Gravataí e Canoas; Quilombo do Paredão, entre Gravataí e Taquara, com território demarcado em 2022.

Entretanto, ainda hoje, mais de 100 anos depois da abolição da escravatura no Brasil, não há, na cidade, nenhum bem patrimonial vinculado ao povo negro que a constitui. Sua presença é notável na população, contudo, seu apagamento da história oficial também é um processo que chama a atenção.

O Clube Social Seis de Maio, fundado em 1956, em função da segregação racial que ocorria nos espaços de sociabilidade da comunidade gravataiense, não faz parte dos sete bens tombados em esfera municipal. Por sua vez, o CTG Aldeia dos Anjos, fundado no mesmo ano, é considerando patrimônio histórico e cultural do Estado, desde 2006.

O Quilombo Manoel Barbosa, reconhecido pela Fundação Palmares em 2004, ainda hoje não faz parte da historiografia conhecida por boa parte dos habitantes da cidade. Não é comum ver referências a esse local nos livros sobre Gravataí, o que se encontra é o relatório escrito para o Instituto Nacional da Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e artigos derivados dele, que ainda não abarcam totalmente uma dimensão patrimonial do quilombo.

Em contraponto, em 2003, o Cassarão dos Fonseca (tombado em 2004) foi cedido para ser a Casa dos Açores do Estado do Rio Grande do Sul (CAERGS). Antonio Vergara (2012), ao analisar a trajetória do Museu Municipal Agostinho Martha, comenta que, entre as décadas de 1980 e 1990, o Instituto Cultural Português incentivou as cidades que receberam ocupação açoriana:

> Havia uma cooperação de cunho cultural e financeiro por parte dos Açores para instrumentalizar casas de cultura e museus. A cooperação cultural se dava no sentido de equipar as salas açorianas que existiam com bibliografia acerca do arquipélago e, em contrapartida, os municípios “escavavam” na sua História movimentos culturais que os aproximavam das ilhas como, por exemplo, as festas do Divino Espírito Santo [...]. (VERGARA, 2012, p. 98).

Nesse período, o Museu apresentava uma sala exclusivamente dedicada a herança açoriana. Coincidentemente, são encontrados diversos trabalhos que falam sobre a *Festa do Divino* na cidade. Ademais, percebe-se a relação entre os

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88858

responsáveis pela delimitação do patrimônio municipal com a CAERGS, sendo alguns destes, parte de seus membros naquele período.

Em 2022, é tombado como patrimônio imaterial da cidade os festejos de *Terno de Reis*, uma celebração de origem portuguesa vinculada ao catolicismo. No entanto, em entrevista com a presidente da Associação dos Moradores do Quilombo Manoel Barbosa, Carmen Lúcia dos Santos (2022)[6], esse era um festejo comum em sua região, e realizado também pela população quilombola.

Percebe-se que os bens tombados na cidade se referem à arquitetura portuguesa e aos grandes proprietários de terra, ou seja, a um passado eurocêntrico.

O conceito de patrimônio se vincula muito a essa ideia de seleções, de esquecimentos propositais e de jogos de poder que são tão intrínsecos ao processo que, se não forem analisados com cuidado, podem passar despercebidos. Gil e Meinerz (2017, p. 32) ressaltam que:

> [...] construir monumentos, conservar ou destruir espaços, registrar bens materiais e imateriais, são processos que implicam escolhas e produzem sentidos que escapam às intenções de seus propositores, mas que dificilmente estão isentos de posturas em relação aos saberes e aos poderes estabelecidos como hegemônicos.

Portanto, a decolonialidade encontra-se no cerne do trabalho. Pois, são utilizados, estudados e aplicados os conceitos de patrimônio herdados de uma visão acadêmica que está fortemente vinculada à Europa e, talvez por esse motivo, ele pode perder o sentido para a sociedade brasileira.

Um patrimônio decolonial é possível?

Camila Loureiro e Thiago Pereira (2019) apontam que, em contraposição à Cultura do Silêncio — mencionada anteriormente —, está a perspectiva de Dizer a Sua Palavra, que representa uma autoafirmação, uma ruptura com a lógica colonial na sociedade brasileira. Segundo os autores "[...] implica agir contra-hegemonicamente e romper com a imposta Cultura do Silêncio, e, além disso, é uma

[6] Entrevista realizada com Carmen Lúcia dos antos pela autora em Gravataí, no dia 29 de novembro de 2022.

forma de ação decolonial, que toma os sujeitos como agentes que se reconhecem no processo histórico" (LOUREIRO; PEREIRA, 2019, p. 14).

Para Maldonato-Torres (2018, p. 53), "a decolonialidade, portanto, tem a ver com a emergência do condenado como pensador, criador e ativista e com a formação de comunidades que se juntem à luta pela descolonização como um projeto inacabado".

Em Gravataí, um fato interessante e que tem chamado atenção dentro desta pesquisa são ações que valorizam a herança negra no munícipio, mas que não são exatamente de patrimonialização. Foi observada a temática da negritude inserida em pautas do teatro, de projetos culturais desenvolvidos pela sociedade civil e na criação, em 2016, do Conselho Municipal do Povo de Terreiro e do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial.

Datas comemorativas, como a *Carreata de São Jorge* — nome dado na lei, mas que se refere ao orixá Ogum —, a *Semana do Hip-Hop* (organizada pela sociedade civil) e o *Cruzeirão* — encontro anual de pessoas ligadas aos terreiros da região —, foram incluídas por lei no calendário oficial de eventos. Tais ações podem representar pequenas vitórias ante a imposição de um patrimônio europeu em um cenário miscigenado e multicultural.

Françoise Vèrges (2020, p. 40), ao apresentar o conceito de pedagogia decolonial crítica, comenta que:

> O método é simples: partir de um elemento para revelar um ecossistema político, econômico, cultural e social buscando evitar a segmentação imposta pelo método ocidental das ciências sociais. [...] colocando em evidência as redes de opressão concretas e subjetivas que tecem a teia da exploração e das discriminações.

Pode-se dizer que esse é um dos objetivos deste trabalho, que vem sendo desenvolvido para compreender o cenário atual de descaso e desestruturação do patrimônio e dos espaços culturais de Gravataí. Para isso, no entanto, é necessário compreender o contexto e as dinâmicas de poder nas quais eles estão inseridos.

Maldonato-Torres (2018, p. 57) propõe o giro decolonial, no qual o condenado é o agente de mudança, significando que "o giro decolonial requer uma suspensão da lógica de reconhecimento e uma renúncia das instituições e práticas que mantêm a modernidade/colonialidade". A partir dessa lógica, é possível questionar: o conceito de patrimônio se adequa a nossa sociedade?

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88858

Bernardino-Costa (2018, p. 288), ao mencionar o trabalho de Du Bois, comenta que "[...] havia expressões da vida do negro encontradas em centenas de jornais, na literatura negra, na sua música, no seu folclore e na sua vida estética que manifestam a existência de uma distinta memória social [...]". Demonstrando a possibilidade que diferentes heranças culturais possam ser percebidas em outras manifestações, que, não necessariamente, constituem os discursos oficiais sobre o passado.

Está aí um outro impasse em relação ao conceito de patrimônio: a patrimonialização costuma congelar um momento, um rito, uma forma material. Travando uma espécie de luta contra o tempo, o processo causa sofrimento e preocupação com a perenidade. Sendo assim, levanta-se a possibilidade de observar o conceito de patrimonialidade como um caminho.

Os bens que já são fruto de um processo de patrimonialização, possivelmente carregam diversos valores vinculados à colonialidade do pensamento e à Cultura do Silêncio. Então, o potencial escondido em memórias subterrâneas, nos costumes, crenças e nos hábitos cotidianos de diferentes grupos poderia ser uma resposta a esse processo. Nesse sentido, Gil e Meinerz (2017, p. 25) apontam que:

> [...] para estudar, pensar e tratar da decolonização dos espaços de memória é igualmente necessário tratar do cotidiano e dos sujeitos sociais envolvidos nas relações que ali destacamos, urge evidenciar que esses espaços sejam pensados em relação direta com os intelectuais e movimentos sociais indígenas e negros. O protagonismo desses grupos é fundamental para que se desestabilize a colonialidade do poder e do saber.

Em Gravataí, por exemplo, uma das construções mais antigas é a Capela Santa Cruz, localizada no centro da cidade, e ela não passou por um processo de patrimonialização. Em um primeiro momento, é possível lhe atribuir valores como a antiguidade; contudo, há narrativas a serem estimuladas e ressignificadas.

Não há certeza sobre a origem da 'Capelinha' — nome atribuído pela população local —, entretanto, segundo Rosa (1987), em 1910, sua estrutura foi reformada, mantendo aspectos da arquitetura original. Silveira, Gonçalves e Wavginiak (2021) mencionam que foi erguida para abrigar uma cruz feita por indígenas. Todavia, esse território também era habitado por pessoas escravizadas de origem africana desde o começo de sua colonização, sendo essa uma

possibilidade de mão de obra utilizada na construção, como retomado por Medeiros, Medeiros e Medeiros (2021). O espaço é, ainda hoje, utilizado pela comunidade e, possivelmente, esse uso é o que mantem o bem preservado.

Também se encontram na cidade alguns casarões, inclusive tombados, que poderiam ser associados a um passado escravocrata, mas que acabam sendo valorizados apenas por sua representação arquitetônica de um passado português, e não pelo seu potencial de reflexão sobre as desigualdades do presente.

Segundo Martha e Martha (2022), a sede da escola criada para meninas guaranis, originalmente, estaria localizada entre as atuais Rua Cônego Pedro Wagner e Rua Loureiro da Silva, próximo à Igreja Matriz, onde, atualmente, fica a ala mais antiga do Colégio Dom Feliciano, um dos mais tradicionais da cidade.

Sobre a Igreja Matriz, que comemorou 245 anos em 2022, sabe-se que, no mesmo ano em que data sua criação (1777), foi também inaugurado um cemitério ao lado da edificação, que “destinava-se ao comum do povo, sendo as pessoas importantes sepultadas dentro da Igreja [...]” (MARTHA; MARTHA, 2022, p. 79). O local teria sido utilizado para tal finalidade até 1855 e, posteriormente, seria colocada a casa canônica neste espaço que, atualmente, está cedido para um restaurante.

Não há placas de identificação ou processos governamentais que objetivem a difusão e a problematização dessas ações, esquecimentos e apagamentos. É preciso que se desenvolva esse olhar e a retomada dos territórios — como mencionado por Gil e Meinerz (2017), ao falar sobre o Projeto Territórios Negros: afro-brasileiros em Porto Alegre.

Esses exemplos de lugares e narrativas alternativas aos bens patrimoniais demonstram uma tentativa de perceber as teias de significados que podem ser associados aos bens e histórias de uma cidade, como observa Vèrges (2020), ao comentar sobre o conceito de pedagogia decolonial crítica.

Considerações finais

Em Gravataí, falta o reconhecimento dos territórios negros como parte integrante do patrimônio e da história municipal. A questão indígena também é complexa em função do intenso processo de apagamento. Porém, nesses dois núcleos, a patrimonialidade — ou seja, essas memórias e histórias ainda não

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88858

elevadas à categoria de patrimônio, e que talvez nem tenham essa pretensão — poderia ser uma resposta ao processo de colonialidade.

Todavia, esse trabalho estaria muito mais associado a uma percepção das dinâmicas sociais e narrativas marginais enquanto fios condutores da memória. Seria preciso que a sociedade, após séculos sendo afastada de um processo político, retomasse seu lugar para contar sua própria história. Mas então volta-se ao problema inicial: o patrimônio seria o conceito que melhor se enquadra?

Talvez, no caso de Gravataí, essa retomada não fosse necessariamente vinculada a uma ideia de bem patrimonial, mas a espaços e narrativas de grupos distintos que não representassem apenas açorianos, europeus, católicos e moradores do centro da cidade.

Uma das possibilidades observadas na pesquisa em desenvolvimento são as temáticas dos projetos culturais desenvolvidos nos últimos anos por agentes locais, nas quais observam-se temas latentes que podem ser compreendidos também como uma tentativa de preencher as lacunas deixadas pela história oficial. Então, é justamente dentro dessas dinâmicas que se observa o surgimento de iniciativas que abordam as questões de raça, quilombola e de identidade dessa população.

Isso demonstra que os conceitos de patrimônio, história, colonialidade, decolonialidade, racismo, capitalismo e marginalização estão todos conectados em uma imbricada teia de significados, memórias e esquecimentos.

A história de Gravataí, a presença e a herança de seus habitantes coexistem no cotidiano, mas é necessário que sejam redescobertas e que pesquisas e informações cheguem até a população. Especula-se que uma das principais formas de criar um patrimônio decolonial seja pela difusão dessas narrativas, posto que, ao disseminá-las, a população torna-se dona de seu passado. Sendo assim, a documentação e a comunicação seriam importantes mecanismos para a preservação do patrimônio cultural. Dessa forma, espera-se que as ações patrimoniais passem a ter ressonância e possam corresponder às demandas da população.

Artigo recebido em 04 de fevereiro de 2023.

Aprovado para publicação em 10 de abril de 2023.

Referências

BERNARDINO-COSTA, Joaze. Convergências entre intelectuais do Atlântico Negro: Guerreiro Ramos, Frantz Fanon e Du Bois *In*: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 276–301.

BRASIL. Portaria nº 19, de 14 de maio de 2004. Certifica que conforme Declarações de Autoreconhecimento e os processos em tramitação nesta Fundação Cultural Palmares, Comunidades remanescentes dos quilombos. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil.** Brasília, DF, n. 107. 4 jun. 2004. Seção 1, pt. 19. Disponível em: https://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=04/06/2004&jornal=1&pagina=19&totalArquivos=72. Acesso em: 02 nov. 2022.

CANDAU, Joël. **Memória e Identidade**. Trad. Maria Letícia Ferreira. 1 ed., 3ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2016.

COSTA, Luciano Souza. **Anastácia, Manuel Barbosa e Ferreira Fialho, famílias e territórios negros**: tradição e dinâmica territorial em Gravataí e Viamão, RS. 2007, 138 f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007. Disponível em: https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/14697/000667261.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 27 dez. 2022.

DANTAS, Fabiana S. O patrimônio cultural protegido pelo Estado brasileiro In: CAMPOS, Juliano B.; PREVE, Daniel R.; SOUZA, Ismael F. (orgs.). **Patrimônio cultural, direito e meio ambiente**: um debate sobre a globalização, cidadania e sustentabilidade. Curitiba; Multideia, 2015. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/texto_especializado.pdf. Acesso em: 20 ago. de2020.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo:** trajetória da política federal de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 4 ed., 2017, 328 p.

GIL, Carmem Zeli de Vargas; MEINERZ, Carla Beatriz. Educação, patrimônio cultural e relações étnico-raciais: possibilidades para a decolonização dos saberes. **Horizontes**, v.35, n.1, p. 19–34, 2017.

GONÇALVES, José. Reginaldo. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15–36, 2005.

GONZALES, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. 1988, p. 126–136. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano**: Ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Editora Schwarcz S.A. 2020, 361 p.

GRAVATAÍ. Lei nº 2020, de 09 de outubro de 2003. Dá destinação a imóvel permutado e constituído Patrimônio Cultural e Natural, para fim de tombamento, e autoriza o Município a dar o imóvel em Concessão de Uso, por tempo determinado,

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88858

à Casa dos Açores do Estado do Rio Grande do Sul. Gravataí: Câmara Municipal de Gravataí, 2003. Disponível em: https://www.cmgravatai.rs.gov.br/documento/lei-ordinaria-no-2020-2003-246343/texto:consolidado. Acesso em: 07 jan. 2023.

GRAVATAÍ. Lei nº 2114, de 01 de abril de 2004. Institui os Procedimentos de Tombamento para a Proteção ao Patrimônio Cultural do Município e dá outras providências. Gravataí: Câmara Municipal de Gravataí, 2004. Disponível em: https://www.cmgravatai.rs.gov.br/documento/lei-ordinaria-no-2114-2004243239/texto:consolidado. Acesso em: 05 jan. de 2023.

GRAVATAÍ Missioneira – Origens. [*S.l.: s.n.*], 2019. 1 vídeo (23 min). Publicado pelo canal Prefeitura de Gravataí. Disponível em: https://youtu.be/QzFLLaiE1TI. Acesso em: 09 nov. 2022.

GREENBLATT, S. O novo historicismo: ressonância e encantamento. **Estudos Históricos,** Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, p. 244–261, 1991. Disponível em: https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2323/1462. Acesso em: 03 jan. de 2023.

HERNÁNDEZ, Josep Ballart; TRESSERAS, Jordi Juan i. Capítulo 1: El Patrimonio Definido. *In*: HERNÁNDEZ, Josep Ballart; TRESSERAS, Jordi Juan i. **Gestión del patrimônio cultural**. 3ª ed. Barcelona: Editorial Ariel, 2007, p. 11–25.

HISTÓRIA de Gravataí. **Câmara Municipal de Gravataí**, 2015. Disponível em: https://www.cmgravatai.rs.gov.br/historia/historia-de-gravatai-2. Acesso em: 07 mar. de 2023.

LOUREIRO, Camila Wolpato; PEREIRA, Thiago Ingrassia. Seria possível uma epistemologia freireana decolonial? Da “Cultura do silêncio” ao “Dizer a sua palavra”. **Roteiro***.* Joaçaba, v.44, n.3, p.1–18, 2019.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas *In*: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 31–61.

MARTHA, Agostinho; MARTHA, Marco Antônio Bandeira. **Nossa terra, nossa gente**: a história de Gravataí 1730–1950. COSTA, Amon; SANTOS, Ângela Maria Fonseca Barbosa dos; MELO, Leandro Nazari; JÚNIOR, Júlio Barbosa dos Santos; MARTHA, Pedro Bandeira (Orgs.). Gravataí: Plana Comunicação, 2022, 335 p.

MEDEIROS, Marlí Aparecida Thomassim; MEDEIROS, Nestor Ourique; MEDEIROS, Helena Thomassim. **Gravataí:** entre anjos e gravatás. Gravataí (RS): Projetos Culturais Irmãs TM, 1. ed., 2021, 84 p. Disponível em: https://967d34da-3410-43bb-b5c5-6b045bd84bfc.filesusr.com/ugd/3d8a5a_26561903ce9e47fbb6db157d0fd20c73.pdf. Acesso em: 02 abr. 2023.

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. Disponível em: http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf. Acesso em: 04 jan.

2023.

PERALTA, Elsa. Abordagens teóricas ao estudo da memória social: resenhas críticas. **Arquivos da Memória –** Antropologia, Escala e Memória. n. 2, p. 04–23, 2007.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200–212, 1992.

POLLAK, Michel. Memória, Esquecimento, silêncio. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 03–15, 1989. Disponível em: http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/ Memoria_esquecimento_silencio.pdf. Acesso em: 01 jun. 2017.

POULOT, Dominique. **Uma história do patrimônio no Ocidente, séculos XVIII – XXI**: do monumento aos valores. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009, 239 p.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: QUIJANO, Aníbal. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 117–142. Disponível em: https://ria.ufrn.br/jspui/handle/123456789/1661. Acesso em: 02 de mar. de 2023.

ROSA, Jorge. **História de Gravataí**. Prefeitura Municipal: Secretaria Municipal do Trabalho e Bem-Estar Social: Departamento de Pesquisa, Folclore e Informação. Gravataí: EDIGAL – Editora e Distribuidora Gaúcha Ltda. 1 ed. 1987, 209 p.

SILVEIRA, Tayane Pereira; GONÇALVES, Lucas de Oliveira; WAVGINIAK, Sarah. **Gravataí Histórica**. Gravataí (RS), 2021, 109 p. Disponível em: https://projetocidadehistorica.com.br/gravataihistorica. Acesso em: 20 jun. 2022.

SMITH, Laurajane. **Class, heritage and the negotiation of place**. Conference paper presented to the “Missing Out on Heritage: Socio-Economic Status and Heritage Participation”, 2009, 10 p. Disponível em: https://www.academia.edu/348666/Class_ heritage_and_the_negotiation_of_place. Acesso em: 19 out. 2020.

VERGARA, Antonio Gabriel. **Invisibilidade/visibilidade**: O guarani pré-colonial em Gravataí. 2012, 120 f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2012.

VÈRGES, Françoise. **Um feminismo decolonial**. Trad. Jamille Pinheiro Dias; Raquel Camargo. São Paulo: UBU Editora, 2020, 139 p.

Sobre a autoria

[1]Doutorado em Memória Social e Patrimônio Cultural (2021 – atual) pela Universidade Federal de Pelotas. E-mail: helena_tm@outlook.com.
[2]Doutorado em Sociologia (2016) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88858

Professor do Departamento de Museologia, Conservação e Restauro, e do Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural da Universidade Federal de Pelotas. E-mail: danielmvsouza@gmail.com.
[3]Doutorado em Arqueologia (2013) pela Universidade de São Paulo. Professor do Departamento de Museologia, Conservação e Restauro, e do Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural da Universidade Federal de Pelotas. E-mail: dlrmuseologo@yahoo.com.br.

Construções identitárias da cultura gaúcha em uma cidade no interior do Paraná

Revista mosaico

Tatiane Perucelli[1]
https://orcid.org/0000-0001-5961-120X
Miguel Archanjo de Freitas Junior[2]
https://orcid.org/0000-0001-6636-8084
Fernando Renato Cavichiolli[3]
https://orcid.org/0000-0001-8925-2420

Identity constructions of gaucho culture in a city in the interior of Paraná

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88673

Resumo

O objetivo do presente estudo foi analisar o processo de formação da identidade cultural de indivíduos participantes de um Centro de Tradição Gaúcha (CTG), localizado fora do Rio Grande do Sul. Para tanto, utilizou-se fontes bibliográficas que abordaram a questão da identidade gaúcha, as quais foram problematizadas a partir dos escritos sobre cultura, identidade, identidade cultural, diáspora e observações etnográficas realizadas no CTG. Conclui-se que a cultura tradicional gaúcha foi modificada ao longo do tempo, pois passou a incorporar valores presentes na sociedade local. Desta maneira, influenciando na identidade social e na autoidentidade dos participantes do CTG, resultando na formação de uma identidade cultural gauchista.

Palavras-chave: Cultura; Identidade Cultural; Povo gaúcho.

Abstract

The objective of the present study was to analyze the process of formation of the cultural identity of individuals participating in a Gaucho Tradition Center (CTG), located outside of Rio Grande do Sul. For that, bibliographical sources were used that addressed the issue of gaucho identity, which were problematized from the writings on culture, identity, cultural identity, diaspora and ethnographic observations carried out in the CTG. It is concluded that the traditional gaucho culture was modified over time, as it started to incorporate values present in the local society. In this way, influencing the social identity and self-identity of the CTG participants, resulting in the formation of a gauchista cultural identity.

Keywords: Culture; Cultural Identity; Gaucho people.

Introdução

A cultura, em seu processo de ressignificação, apresenta um conceito relacionado à distinção entre pessoas, ao desenvolvimento de uma civilização e instrução de povos primitivos (CHAUÍ, 2008). Abordar esse tema é deparar-se com um conceito que não é unânime nas diferentes áreas de conhecimento.

Com a modernidade isto é potencializado, pois surgem novas formas de definir a cultura, que passa a ser determinada por princípios epistemológicos presentes em diferentes áreas do conhecimento, como a antropologia, a sociologia, a história e a psicologia, por exemplo, que abordam a relação entre aquilo que é herdado e aprendido socialmente, aquilo com que o indivíduo se identifica a partir da relação com o mundo externo, ocorrida por meio de simbologias, saberes, tradições, costumes, crenças, valores, conhecimentos etc. (EAGLETON, 2011).

Se os humanos são responsáveis por “criar cultura”, a perspectiva antropológica proposta por Geertz (2008), pode nos ajudar a interpretar esta teia de significados que amarra e ao mesmo tempo foi construída pelo homem. Este processo pode ser realizado através da análise das ideias, abstrações (coisas e acontecimentos não observáveis, não palpáveis, não tocáveis) e dos comportamentos (MARCONI; PRESSOTO, 2010).

Diante disto, é possível afirmar que para assimilar uma cultura é imprescindível que ela tenha representatividade para seus integrantes, evitando desta maneira que ocorram discussões abstratas, pois determinados padrões foram unificados e representam os sistemas culturais daquele determinado grupo (GEERTZ, 2008).

De maneira mais específica, é possível observar no povo gaúcho, um grupo que apresenta os elementos essências citados por Marconi e Pressoto (2010), ao tratar da cultura, pois os gaúchos valorizam o *conhecimento*: todas as culturas possuem conhecimentos transmitidos de geração em geração, aspectos referentes à ordem social; *crenças*: aceitação de uma proposição comprovada ou não cientificamente, podem ser pessoais (proposições aceitas independente das crenças dos demais), declaradas (proposições aceitas como verdadeiras, mencionadas para defender ou justificar suas ações) ou públicas (proposições que os membros de um grupo concordam, crença comum); *valores*: empregado para indicar objetos e

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88673

situações consideradas boas, desejáveis, o valor incentiva e orienta o comportamento humano; *normas*: regras que determinam os modos de agir dos indivíduos em determinadas situações; e *símbolos*: realidades físicas ou sensoriais, em que os indivíduos os utilizam para atribuir valores ou significados específicos (MARCONI; PRESSOTO, 2010).

Oliven (2008) destaca que a cultura e a identidade brasileira possuem uma vasta diversidade e seus significados intercalam-se, devido à grande miscigenação, assim como à influência do espaço geográfico, sendo que com esse processo temos a conversão de alguns símbolos étnicos em símbolos nacionais. Diante disto, quando se analisa elementos presentes na vasta extensão territorial brasileira, defronta-se com diferentes construções de identidades regionais, dentre elas, a cultura gaúcha.

No Brasil, a figura do gaúcho está atrelada ao comerciante de muares, de cavalares e outros produtos, que auxiliou no desenvolvimento econômico do país. Ao longo desse processo, os movimentos migratórios também marcaram a trajetória deste grupo, que se desenvolveu fora do seu berço de criação, tornando-se necessária a criação de estratégias para manter a identidade com as características da população do Rio Grande do Sul.

Uma destas estratégias foi a criação de Centros de Tradição Gaúcha (CTGs), que tinham entre seus principais objetivos a preservação e manutenção dos laços afetivos gaúchos, que eram representados através das vestimentas, da gastronomia, da música, da língua, dos princípios e valores que são motivo de orgulho do povo gaúcho.

Destarte, algumas questões precisam ser refletidas. Como esse processo de identificação e manutenção de uma cultura tradicional é construído? Como esta identidade cultural é vivenciada por aqueles que migraram do Rio Grande do Sul para outras regiões do país?

Uma primeira possibilidade teórica para pensar estas questões, foi apresentada por Hall (1996), ao tratar da construção da identidade cultural na diáspora. Este autor indica que ela pode ser compreendida por dois caminhos: o primeiro, como uma cultura compartilhada refletida a partir de experiências históricas em comum, e por códigos culturais, que se tornam um quadro de referência estável, contínuo, sentindo-se a carência de se recontar o passado. Já o segundo caminho,

com uma visão diferente, pois os mesmos pontos de similaridades também possuem elementos de diferença, constituindo “o que nós realmente somos” e “o que nos tornamos”, quando a história interveio. Contudo, para Hall (1996), em ambos os casos, os povos buscam estar atrelados à cultura de que se afastaram, minimizando a perda dos laços adquiridos, porém com a tentativa de inserir-se na cultura recém-chegada.

Partindo do pressuposto de que as identidades culturais possuem uma história que não é estática, o objetivo do presente artigo foi analisar o processo de formação da identidade cultural de indivíduos participantes de um Centro de Tradição Gaúcha (CTG), localizado fora do Rio Grande do Sul.

Para atingir este objetivo, a pesquisa foi desenvolvida através de três momentos interdependentes. No primeiro tópico, “Construção de uma identidade cultural: a cultura gaúcha em questão”, analisou-se fontes bibliográficas que abordaram especificamente a temática gaúcha, as quais foram problematizadas de maneira articulada aos escritos sobre cultura, identidade, identidade cultural e diáspora.

Em seguida, no tópico “Cultura gaúcha e sua chegada no Paraná”, recorreu-se aos documentos do Movimento Tradicionalista Gaúcho (MTG) da região, os quais regulamentam e norteiam as atividades desenvolvidas nos Centros de Tradições Gaúchas (CTG).

A última etapa do estudo foi a realização do trabalho de campo em um CTG situado na cidade de Ponta Grossa, no estado do Paraná, descrito no tópico “Percepção da cultura gaúcha fora do Rio Grande do Sul: um relato de caso em Ponta Grossa”.

A realização desse estudo justifica-se pela escassez de produções nacionais que versam sobre a cultura gaúcha praticada para além das fronteiras do Rio Grande do Sul. Perucelli (2020), em uma pesquisa exploratória, utilizando três plataformas de pesquisa, Portal de Periódicos Capes, Scielo e Scopus, não encontrou trabalhos científicos que relacionassem os temas identidade e cultura gaúcha. Neste mesmo estudo, identificou que a maioria dos trabalhos analisavam a presença de estilo musical gaúcho, dias festivos gaúchos, aspectos de obras literárias, discussões em torno da reterritorialização, programas e telejornais de emissoras rio-grandenses, aplicativo do Rio Grande do Sul e mercantilização da

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88673

cultura tradicionalista gaúcha.

Um tema que ganha relevância, principalmente quando se observa o Atlas Socioeconômico do Rio Grande do Sul, apresentado pelo governo do Estado a partir do censo demográfico de 2010, é que identificou que 1.066.500 gaúchos estão residindo em outros estados brasileiros, tendo como preferência os estados de Santa Catarina e Paraná (IBGE, 2010).

Construção de uma identidade cultural: a cultura gaúcha em questão

Os primeiros debates sobre o conceito de identidade cultural ocorreram nos Estados Unidos, estando inicialmente relacionados à imigração. Só a partir dos anos 1950 e 1960, esse debate muda para discussões em torno de raça, e, posteriormente, engloba outras discussões em torno do conceito, com uma preocupação voltada para diferentes grupos de pessoas e categorias, como: gênero, orientação sexual, deficiências, convicções religiosas, entre outras, com interferência de um cunho político/representativo nas décadas de 1980 e 1990 (KUPER, 2002).

As perspectivas de identidade cultural reformulam-se, contribuindo para que características distintivas de determinados grupos se tornassem uma forma de obter reconhecimento, fazendo do processo de identificação uma opção. Ou seja, um indivíduo mesmo tendo uma crença subjacente, pode identificar-se com uma coletividade ou grupo representativo, aflorando uma determinada identidade, que em algum momento pode lhe ter sido negada ou descoberta (KUPER, 2002).

Entende-se que a identidade cultural possui vários entraves para sua definição, pois as principais análises de seu processo de identificação estão ligadas a elementos próprios da cultura, sendo eles atrelados à existência de uma essência, que marca as diferenças entre povos e nações. Costumes são herdados através do convívio social (socialização), estabelecendo um processo de autoidentificação, resultando muitas vezes em um conflito com o mundo exterior e os valores individuais (mundo interior).

Utilizando-se do exemplo citado por Berger e Luckmann (2014), a criança humana diferencia-se do animal, pois com as determinações biológicas o animal desenvolve-se no corpo da mãe, já no ser humano, esses desenvolvimentos estabelecem-se no lactante depois que se separa do útero, relacionando-se com

modos complexos, ou seja, a criança não só se relaciona com um ambiente natural particular, mas com uma ordem cultural e social específica, sendo o seu desenvolvimento orgânico socialmente determinado. Sendo assim, torna-se mais significativo dizer que o homem constrói sua natureza, produzindo a si mesmo, em vez de ter uma natureza (BERGER, LUCKMANN, 2014).

O senso de pertencimento do indivíduo está ligado a determinado grupo que represente a sua identidade. Quando a criança nasce em determinada cultura, são oferecidas a ela modos de vida, valores, costumes e regras daquele espaço. A partir disso, nota-se a relevância de observar-se os aspectos socioantropológicos da cultura em questão, compreendendo seus elementos e como se dá sua preservação, e/ou modificação.

Quando volta-se para a população do Rio Grande do Sul, Luvizotto (2009) destaca que a configuração histórico-cultural do estado é composta por três tipos básicos: os lavradores matutos (de origem principalmente açoriana), os representantes atuais dos antigos gaúchos e a formação dos descendentes de imigrantes europeus, em que esses gaúchos originaram-se da transfiguração étnica de várias populações híbridas, entre elas: de espanhóis e lusitanos com mulheres guaranis, de povos de origem germânica, italiana, polonesa, japonesa, libanesa, entre outras.

Contudo, quando se adentra a cultura gaúcha para compreender como se dá sua formulação, nos deparamos com um sistema organizado através do registro de documentos, cartas de princípios, regulamentos, normativas e órgãos regulamentadores que visam salvaguardar as memórias, mas também estabelecer um padrão na transmissão dessa cultura. Algumas destas obras são reconhecidas como “textos fundadores” do Movimento Tradicionalista Gaúcho, como a tese *O Sentido e o valor do tradicionalismo gaúcho*, de autoria de Luiz Carlos Barbosa Lessa, a *Carta de princípios do tradicionalismo gaúcho* e o *Manual do tradicionalista*, ambos de autoria de Glaucus Saraiva.[1]

Entre esses meios de preservação da cultura gaúcha, apresenta-se o Gauchismo, dentro dele o Tradicionalismo. O gauchismo-tradicionalista

[1] Glaucus Saraiva da Fonseca foi tradicionalista, folclorista, historiador, professor, pesquisador, escritor, personagem importante do tradicionalismo gaúcho, juntamente com Paixão Côrtes e Barbosa Lessa. Foi sócio fundador 35 Centro de Tradições Gaúcha, do qual foi o primeiro “patrão” (presidente).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88673

responsabiliza-se pelas concepções de tradição e folclore relacionadas com a coleta de ideias de preservação de traços culturais, vistos como sobrevivência do passado, que custa caro ao grupo, na tentativa de preservar as “autênticas” manifestações da cultura gaúcha, que foram iniciadas em um passado rural e pampeano (MACIEL, 2005, p. 448).

Para Maciel (2005), esse movimento gera várias discussões a respeito daquilo que é a cultura gaúcha a ser repassada por seus sucessores, e ainda destaca uma diferença naquilo que seria a cultura tradicionalista e a cultural tradicional. Defendida por Lessa (1978), a cultura tradicionalista traz todo o conjunto de manifestações pertencentes ao gauchismo-tradicionalista, e a cultura tradicional pretende criar uma base tradicional, mas adaptada ao tempo e espaço, com elementos tradicionais, porém, com práticas novas.

Em seu estudo, Konflanz (2013) apresenta os principais períodos históricos da Cultura Gaúcha, dividindo-o em três momentos distintos. Dois primeiros marcados pelo gauchismo-tradicionalista, e o terceiro pela expansão do gauchismo-tradicional. A saber:

a) **1° momento**: momento inicial, destacando o início do Partenon Literário de Porto Alegre, criado em 1868, em que muitos intelectuais produziam diversos textos sobre questões regionais, resgatando: ideais da Revolução Farroupilha, do campeiro, figuras gaúchas importantes na época, responsabilizando-se por um grande acervo literário, pelo culto ao regionalismo, mesmo com o intuito de somente preservar a tradição e encerrando em 1885 suas atividades (KONFLANZ, 2013);

b) **2° momento**: ocorrido durante a República Velha (1889-1930), até 1940, neste momento foi resgatada e reinterpretada a imagem do gaúcho e das tradições. Com a criação da 1ª agremiação, o Grêmio Gaúcho, também em Porto Alegre e em 1898 por Major João Cezimbra Jacques, valorizava-se o culto à tradição, diferenciando-se do primeiro momento que visava a literatura. Cultivava a tradição por meio de festas, desfiles, palestras, romantizando acontecimentos históricos da época, ressaltando a Revolução Farroupilha como símbolo de heroísmo. Coincidia com os ideais da Revolução Farroupilha (KONFLANZ, 2013); e

c) **3° momento**: caracteriza-se pelo período em que a cultura tradicionalista perde espaço para a cultura tradicional, adquirindo características modernas, que combinam com a representatividade e significação perante a população, para uma

formulação capaz de permanecer até os dias atuais. Após a Segunda Guerra Mundial, em especial no ano de 1947, a partir do Colégio Júlio de Castilhos, em Porto Alegre, alguns nomes como: Paixão Côrtes e colegas, Barbosa Lessa, Glaucus Saraiva e outros jovens, criaram documentos que permanecem no cenário gaúcho atualmente. Com o sucesso de suas atividades diante do gauchismo, criou-se o 35 CTG, primeiro Centro de Tradições Gaúchas (CTG[2]). A partir deste, outros surgiram, tornando o gauchismo-tradicional um movimento abrangente, com condições de expandir-se e proliferar, não sendo restrito a grupos de intelectuais, como ocorria anteriormente (KONFLANZ, 2013).

Destaca-se que, nestes momentos, estas fases estiveram ligadas a situações políticas e sociais da época no país, sendo cada uma responsável pela construção de símbolos e representações do imaginário gaúcho e pelo culto ao passado, citados anteriormente. Simon (2009) ressalta que essa dispersão advém da facilidade de distribuição de terras no final do século XIX. As disputas por terras intensificaram-se neste período, e os agricultores gaúchos foram os que mais incorporaram terras no país, criando um cenário que favoreceu a difusão de costumes e tradições gaúchas.

Haesbaert (1998, p. 57) analisa que a situação da migração se orienta, em sua maioria, por “uma base econômica, pela pressão e a expansão da dinâmica capitalista, embora também carregue, de forma indissociável, o mito ‘imigrante’ de dominação e difusão de inovações em outras terras”. Já Canclini (2007) destaca que podemos compreender os sistemas migratórios a partir de três perspectivas: a migração de instalação definitiva ou de povoação; a migração temporária por motivos de trabalho; e a migração de instalação variável, mesclada pelas anteriores. Se notarmos o primeiro motivo ao qual analisamos aqui, temos o povo gaúcho como uma migração de instalação variável, ocupação de terras e motivos de trabalho, a agricultura e por condições socioeconômicas.

Na época de estabilização do povo gaúcho fora do Rio Grande do Sul, muitas terras ainda estavam sendo distribuídas para diversos imigrantes que se estabeleceram no país, após a Segunda Guerra Mundial (1945). A partir dos anos de 1950, a mecanização das lavouras fez com que muitos gaúchos se

[2] São centros de tradicionalismo gaúcho que propagam eventos para disseminar a cultura gaúcha: normas, valores, crenças e costumes.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88673

preocupassem com o futuro, em busca de trabalhos com melhores remunerações e com a educação dos filhos. Assim, já na década de 1970, a grande migração para o norte do estado do Paraná começa intensificar-se na procura por terras para plantio e posse, depois alastrando-se para outros estados do país (SIMON, 2009).

Entre as décadas de 1970 e 1990, além do Paraná, os gaúchos migraram para o Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Rondônia, Pará, Amazonas, Brasília, Goiás, Minas Gerais, Bahia, Maranhão e Piauí. Neste período, dezenas de milhares de gaúchos, que viviam na pobreza no Rio Grande do Sul, conseguiram, através destas terras, enriquecer, construindo novas casas e ótimas condições para educar os filhos (SIMON, 2009).

Haesbaert (1998) cita que muitos destes sulistas veem-se de forma diferente dos demais brasileiros, reforçando o exposto por Hall (1993), que esse estranhamento na cultura recém-chegada e seus processos de fixação colaboram para a elaboração de novas estratégias de pertencimento. Então, no cotidiano dos gaúchos, fazem-se muito presentes traços da tradição gaúcha e seus costumes típicos, colaborando para a herança cultural gaúcha revivida nos Centros de Tradição Gaúcha (CTGs), retornando para o princípio inicial do culto ao passado.

Cultura gaúcha e sua chegada no Paraná

A cultura é uma produção que possui sua matéria prima, seu trabalho produtivo e seus recursos, tendendo a depender de um conhecimento transmitido pela tradição, que por sua vez está em constante mutação (HALL, 2003). Porém, esse desvio através de seus passados capacita por meio da cultura, construindo a nós mesmos de novo, como novos seres, não se tornando uma questão daquilo que a tradição faz de nós, mas sim o que fazemos com ela, com que o processo de construção de identidade cultural está sempre em formação. Dizer que essas identidades culturais estão acabadas é um naufrágio perante as diferenciações que proliferam (HALL, 2003).

A chegada da cultura gaúcha e a constituição dos CTGs no sul do país foram facilitados pela “Marcha para o Oeste”[3] e, devido à proximidade, dos estados de

[3] A “Marcha para o Oeste” foi uma política pública produzida pelo governo de Getúlio Vargas, a fim de desenvolver e integrar as regiões Centro-Oeste e Norte do Brasil com baixa densidade demográfica.

Santa Catarina e Paraná, os quais, mais receberam imigrantes gaúchos. Para Bhabha (2007, p. 20), esses “entre-lugares” (termo utilizado para definir o “estar aqui e lá”) fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação. Esta pode ser singular ou coletiva, sendo capaz de dar início à elaboração de novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, na tentativa de definir a própria ideia de sociedade, construindo identidades a partir de diferentes realidades.

Nessas ações de criação de novos signos, apresentam-se conflitos e negociações, resultando em processos de diferenciação, em que o direito de se expressar, a partir da periferia do poder e do privilégio autorizado, não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição que persiste na vida das minorias, onde o reconhecimento da tradição outorgada é uma forma parcial de identificação (BHABHA, 2007).

Para compreender esse processo de identidade cultural, Hall (2003) apresenta uma experiência de diáspora (dispersão de povos, por situações diversas) vivenciada pela migração caribenha para a Grã-Bretanha, no pós-guerra, e o nascimento da diáspora negra afro-caribenha, onde essa disseminação colocada em questão lança uma luz, sobre as complexidades, não só construindo uma nação, mas de imaginar-se essa nação, tornando-se “comunidades imaginadas”, perante as dificuldades enfrentadas e na busca de uma vida melhor.

Para o autor, os povos em situações diaspóricas tendem a manter vivo um forte senso daquilo que é da terra de origem, para preservar sua identidade cultural. Porém, essas identidades não podem ser vistas como tendências singulares, e não ambíguas, pois na situação de diáspora as identidades tornam-se inúmeras. Em muitos casos, um exemplo como os dos caribenhos, em que “ser caribenho” torna-se mais presente fora do Caribe, como nas comunidades formadas em Londres (HALL, 2003).

É importante destacar que o conceito de diáspora não está apoiado somente na concepção binária de diferença, *différance*, termo de Jacques Derrida citado por Hall (2003). Este refere o conceito de diferença como estratégia de significado e significação, onde esse “jogo de diferenças” cria espaços numa situação em que as culturas se chocam, muitas das vezes em relações de subordinação e dominação, colocando a origem do povo em uma mistura com a nova formulação de vida

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88673

exposta, onde o lugar que se ocupa se transforma, e se criam dificuldades em refazer o primeiro espaço, algo frequentemente até impossível.

Olhando para o objeto do presente estudo, observa-se, a partir da segunda metade do século XVIII, que a região dos Campos Gerais, estado do Paraná, recebe um ciclo de movimentos diaspóricos, os quais ocorreram devido ao rastro tropeiro. As estradas por onde passavam as tropas serviam como eixo de ligação para o transporte de gado, passando pelas cidades atualmente denominadas Ponta Grossa, Palmeira, Castro, Imbituva e Lapa, onde o tropeirismo ganhou forte ascensão, buscando gado no Rio Grande do Sul e Argentina (PARANÁ, 2016).

A partir do tropeirismo, a migração e povoação nas regiões do Paraná cresceram, e consequentemente as tradições e os costumes fizeram-se presentes na criação dessas cidades paranaenses. Com o povo gaúcho originado do Rio Grande do Sul, esse processo não foi diferente, e a busca por terras para a criação de gado e agricultura avivou-se, assim a procura por estabilização tanto no local chegado como na cultura que acabara de adentrar não estagnaram.

No caso do povo gaúcho, o tradicionalismo surgiu como uma ideologia destinada a manter a massa rural e camadas populares que em algum tempo de suas vidas migraram para outras regiões em condições de submissão de seus traços culturais. Caracterizando-se como um movimento anacrônico, que sofreu mudanças em suas bases ideológicas, pelas alterações socioeconômicas, tentando manter alguns aspectos, costumes, crenças de sua cultura (OLIVEN, 1985).

Contribuindo para essa dificuldade de estabilização no local chegado e a necessidade do passado-presente, os indivíduos se encontram em uma condição vulnerável ou incerta. Deste modo, sempre buscam manter laços intensos e frequentes com o lugar de origem e com os conterrâneos. “As dificuldades para integrar-se à sociedade receptora fomentam redes de solidariedade, lugares emblemáticos de encontro e diversão” (CANCLINI, 2007, p. 111). Nos CTGs, esse processo de elaboração de redes de solidariedade faz-se presente, colaborando para que os costumes sejam revividos no local estabelecido, até como uma estratégia de preservação da cultura tradicional.

A expansão dos CTGs pode ser percebida através de uma matéria publicada em 2015, no site G1 do Rio Grande do Sul. Esta reportagem apresenta um ranking por estado de CTGs filiados ao Movimento Tradicionalista Gaúcho (MTG) (ver

Tabela abaixo). Todos os dados foram levantados pelo presidente da Confederação Brasileira da Tradição Gaúcha.

Esses CTGs são responsáveis por manter as tradições e consequentemente a identidade desse povo disperso pelo país, reunindo-o novamente a partir de atividades culturais; em um lugar no qual as famílias podem socializar as suas histórias; um local em que se deve utilizar as vestimentas gaúchas e consumir as comidas típicas (OLIVEN, s/d), contribuindo para a preservação da cultura e principalmente para a manutenção da identidade cultural tradicional do povo gaúcho.

Tabela - Ranking da quantidade de CTGs por Estado brasileiro.

Classificação	Estado	Número de CTGs
1°	Rio Grande do Sul	1.731
2°	Santa Catarina	601
3°	Paraná	336
4°	Mato Grosso	43
5°	Rondônia	33
6°	São Paulo	28
7°	Mato Grosso do Sul	19
8°	Goiás	9
9°	Rio de Janeiro	7
10°	Bahia	5
11°	Distrito Federal	4
12°	Amazonas e Minas Gerais	3
13°	Tocantins e Pernambuco	2
14°	Acre, Roraima, Pará, Maranhão, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba e Espírito Santo.	1

Fonte: Elaboração dos autores com base em G1, 2015.

No entanto, Oliven (1985) destaca que o tradicionalismo vem sofrendo mudanças, e que preservar a cultura gaúcha torna-se difícil com o florescimento de novas manifestações gaúchas que passaram a estar presentes no CTG, desta maneira fogem do controle do Movimento Tradicionalista Gaúcho. Como forma de minimizar os efeitos destas mudanças, a criação de novos CTGs deveriam seguir as diretrizes apresentadas pelo MTG.

Para criar um CTG, tornava-se necessário realizar uma solicitação por

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88673

escrito para o Coordenador da Região Tradicionalista. O grupo deveria ter no mínimo quarenta pessoas maiores de idade e idôneas, que seriam responsáveis pela fundação, manutenção da entidade e permanência da patronagem, pelo mínimo de um ano (MTG-PR, 2019). O CTG também deveria possuir uma organização burocrática, com cargos específicos, sendo eles: Patrão (Presidente), Capataz (Vice-Presidente), 1° Sota-Capataz (1° Secretário), 2° Sota-Capataz (2° Secretário), 1° Guaiaca (1° Tesoureiro) e 2° Guaiaca (2° Tesoureiro) (MTG-PR, 2019).

Outra modalidade presente, que se classifica como um subgrupo pertencente ao CTG, é o Piquete[4], o qual pode ter uma relação de no máximo quinze peões adultos e qualquer quantidade de Piás, Guris e Prendas que estejam cadastrados como filiados ao CTG-mãe, responsável (MTG-PR, 2019).

Cada CTG ou Piquete regulamentado é obrigado a pagar anualmente (anuidade), cerca de três salários-mínimos (50% destinado ao MTG-PR e 50% para a RT – Região Tradicionalista) e um e meio salários-mínimos (1 salário-mínimo para a RT e ½ salário para o MTG/PR), respectivamente (MTG-PR, 2019).

O CTG que não cumprir as disposições atribuídas pelo Regulamento fica sujeito a sansões presentes no Código de Ética e Código Disciplinar, ficando impedido de promover eventos, bem como os membros impedidos de participar de rodeios e eventos relacionados ao MTG-PR e CBTG (Confederação Brasileira de Tradição Gaúcha), além da desfiliação compulsória do MTG-PR (MTG-PR, 2019).

Dentro do CTG existem as invernadas (artística, cultural, campeira e esportiva), que são departamentos ou setores responsáveis em organizar atividades dentro deste local, seguindo as regras, os regulamentos e as diretrizes do MTG.

A Invernada Artística possui um concurso de provas individuais e coletivas versando sobre a cultura gaúcha e paranaense (no caso específico de cada estado), e tem a sua essencialidade na valorização e na promoção dessas culturas, através da preservação e promoção das artes, das tradições e do folclore, desenvolvendo-se através de quatro modalidades, a saber: a) Danças Tradicionais Birivas e de Salão, b) Chula, c) Música e d) Causo e Declamação (MTG-PR, 2019).

A Invernada Cultural, em seu Artigo 2° do Departamento Cultural, tem como um dos objetivos: elevar os níveis cultural e intelectual de prendas e peões, através

[4] Classificação dada para a constituição de um grupo menor de pessoas que querem dar início a um CTG, que no caso precisa de 40 pessoas. O piquete pode ser de somente 15, inicialmente.

de estudos e pesquisa da tradição, tradicionalismo, folclore gaúcho e paranaense, sendo escolhidos através de concurso cultural (MTG-PR, 2019).

Na Invernada Campeira, são realizadas competição, seguindo as normas do MTG-PR e associados, de as provas como: a) Laço Individual, b) Laço em Dupla, c) Laço em Equipe, d) Rédeas, e) Prova do Chasque, f) Prova do Cepo, g) Gineteada, h) Vaca Parada. Somente a Gineteada, é opcional (MTG-PR, 2019). Esta categoria engloba os Rodeios Criolos, eventos em que há um rigor ainda maior quanto à saúde e ao bem-estar dos cavalos e maneira de agir dos participantes dentro da competição.

Por sua vez, a Invernada Esportiva tem por objetivo a promoção socio esportiva entre entidades filiadas (MTG-PR, 2019). Uma de suas características marcantes é que os integrantes (os jogadores, técnicos ou capitães) devem participar dos eventos pilchados (vestuário gaúcho).

Na constituição do CTG, é necessário que as famílias ingressas possuam indivíduos inscritos em todas as invernadas, mesmo que em alguns casos específicos o CTG dedique-se apenas em um ou duas invernadas particularmente. Desta maneira, em todos os centros, de forma direta, através do envolvimento com uma invernada, ou indireta, observando as atividades e os eventos de outras invernadas, o indivíduo encontra no CTG a possibilidade de conhecer e vivenciar as diferentes práticas que buscam estabelecer a visão sobre o que é ser “gaúcho”.

A preocupação com a preservação e o fomento dos elementos identitários da cultura também pode ser observada na organização dos eventos do CTG, os quais devem seguir as diretrizes estabelecidas em um Regulamento Geral estabelecida pelo MTG:

> a) A promoção de fandangos, exigindo do CTG: participantes pilchados ou em traje social conveniente; não usa-se chapéu, tirador, armas brancas ou de fogo, elementos que são de uso campeiro, os salões devem ser bem iluminados (não permitindo os pares dançar com comportamentos que agridam o respeito, a moral e os bons costumes), não são permitidos artifícios estranhos ao tradicionalismo gaúcho nos CTGs, e os grupos que irão tocar devem ser mencionados: pilcha autêntica dos integrantes do conjunto, repertório de música gauchesca executadas no compasso gaúcho e evitar som em altura exagerada; b) Festas campeiras ou rodeios: demonstrações de habilidades campeiras, com concursos, campeonatos e práticas de atividades ditas gaúchas, que corroborem com a tradição e folclore; c) Rodeio crioulos: promovidos pelos CTGs e piquetes filiados, com modalidades campeiras, artístico-culturais e

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88673

> esportivas, podendo participar todos os CTGs e piquetes filiados ao MTG-PR e convidados especiais, de outro MTG, desde que se enquadrem nas normas do MTG-PR (MTG-PR, 2019, p. 15-16).

Percebe-se que a criação dos CTGs é uma tentativa de preservar a cultura tradicional gaúcha, por meio da qual pessoas que acreditam ser detentoras da verdadeira identidade gaúcha buscam ensinar aos demais gaúchos como fazer para manter a tradição, independentemente do local em que o gaúcho esteja vivendo, fato este que pode ser observado nos estudos de Oliven (s.d.), Oliven (1985), Luvizotto (2009), Luvizotto (2010) e Maciel (2005).

Verifica-se que os sistemas de adaptação, tanto como produção e reprodução de costumes e tradições, são necessários para a compreensão das manifestações culturais, e que as pessoas “não são meros produtos dos meios envolventes, mas estes também não são totalmente moldáveis pela arbitrária automodelação dos primeiros” (EAGLETON, 2011, p. 15).

Logo, é possível afirmar que o processo de (re)formação cultural nunca se completa, pois acaba sendo influenciado pelos sistemas de referência, normas e valores... No caso em questão, foram tensionados o distanciamento de suas regras habituais, que passaram a ser negociadas a partir da “diferença do outro”, muitas vezes, resultando em uma insuficiência com seu sistema de significado e significação anteriormente vivenciados.

Percepção da cultura gaúcha fora do Rio Grande do Sul: um relato de caso em Ponta Grossa

Os primeiros contatos com o CTG ocorreram no final do mês de novembro de 2016. O primeiro passo para adentrar em um CTG, e realizar a pesquisa de campo, foi dado através do *Google Maps*, onde se fez uma busca com o termo “CTG”. Juntamente com o primeiro endereço indicado na busca, havia o número do responsável pelo CTG, o patrão (presidente). Neste contato inicial, foi explicada a intenção da pesquisa. Em seguida, solicitou-se uma conversa pessoal, para poder fazer um esclarecimento mais detalhado sobre a importância do estudo.

Abaixo a imagem da conversa (Figura 1), com algumas supressões de termos para manter o anonimato dos locais e das pessoas que participaram do estudo, e que estabeleceram esta condição para aceitação da pesquisa.

A partir desta conversa inicial, as visitas no CTG ocorreram nas quartas-feiras, às 19:00h, nos sábados à tarde e nos dias de eventos. Ao chegar no local pela primeira vez, verificou-se que o público se concentrava em duplas ou grupos ao longo da cerca de madeira que isolava a pista de laço dos demais espaços do CTG. Com o intuito de entender as relações sociais estabelecidas dentro e fora da pista de laço, iniciamos a aproximação com os indivíduos e descrições do espaço nesta cerca.

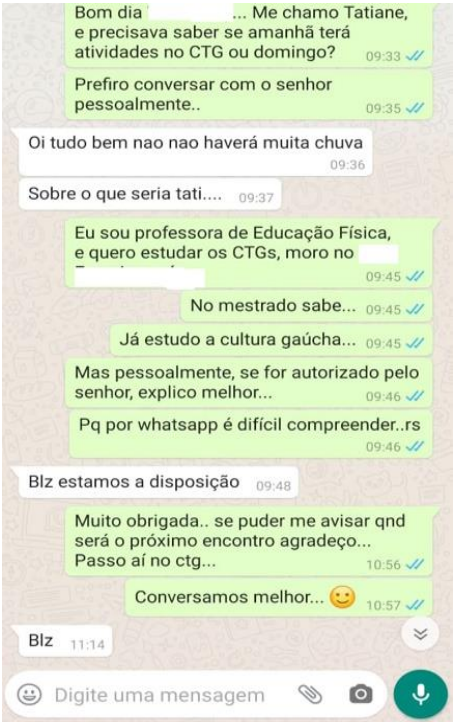


Figura 1 – Primeiro contato.
Fonte: Elaboração dos autores, 2020.

Em uma dessas conversas com membros do CTG, conheceu-se a nora do Patrão, ela demonstrou interesse na pesquisa e sugeriu a troca de números de celular para mantermos contato, tornando-se a primeira informante do estudo. As mensagens via WhatsApp, que tinham inicialmente o objetivo de entender as lógicas de funcionamento do CTG e sua relação com a estruturação da cultura gaúcha, aprofundaram-se, surgindo questionamentos como: Quando iremos tomar um café? Mas sem falar de pesquisa?

Esse questionamento possibilitou adentrar no espaço do CTG, pois, a partir desse momento, todas as questões necessárias para suprir a pesquisa, como contatos com autoridades e outros membros de outros CTGs ficou facilitado, uma vez que se tomava café sentada dentro de sua casa, um ambiente íntimo, que,

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88673

mesmo fazendo parte do local do CTG, não era um espaço acessado por todos.

Neste dia, conversou-se um pouco com ela, sobre a pesquisa, vivências com os avós através da cultura gaúcha, famílias, questões individuais do espaço do CTG e dúvidas levantadas a partir dos documentos abordados no MTG-PR. A conversa foi amigável, e abordamos mais questões pessoais, o que foi essencial para o estreitamento dos laços afetivos e consequentemente abordar temas mais íntimos da vida no CTG.

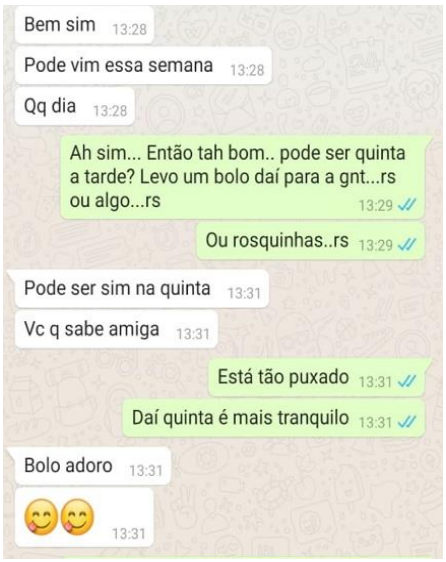


Figura 2 – Convite para o café.
Fonte: Elaboração dos autores, 2020.

A partir desses contatos próximos e no decorrer das idas a campo, passou-se a compreender a cultura gaúcha fora dos documentos que regem os CTGs. Notou-se, através de uma abordagem mais empírica, uma grande influência de questões regionais na constituição dos CTGs, baseados em sua experiência com movimentos tropeiros, originados de transportes de gados e sua origem campeira, e por estar localizada em uma região denominada de Campos Gerais, no estado do Paraná. Nesta cidade, em conversa com o Coordenador da Região, ele explicou que os CTGs são expressos por 14 locais, sendo 2 CTGs, que destinam suas atividades para a Invernada Artística, através da dança gaúcha, e os outros 12 CTGs destinam suas atividades para Invernada Campeira, que tem como atividade principal, o laço comprido.

A predominância numérica das Invernadas Campeiras, decorre de sua relação com as características agrícolas presentes na região dos Campos Gerais. Deste modo, ao mesmo tempo em que os CTGs da cidade de Ponta Grossa

contribuem para a preservação da cultura regional, eles são influenciados pelas características da região, focando suas atividades nesta e não em outras Invernadas, como a Artística ou Cultural.

Considerando este cenário, durante o desenvolvimento do estudo, estabeleceu-se contato com outro CTG, que tinha suas principais atividades ligadas a Invernada Artística. Segundo os integrantes dos CTGs, uma das invernadas mais caras para se manter é a artística, devido ao transporte para eventos das equipes, roupas e apetrechos necessários para as danças. Durante os diálogos com os integrantes deste CTG, foi possível identificar, através das ocupações profissionais, da escolaridade e de bens, como automóveis, que se travava de um grupo mais elitizado e com poder aquisitivo maior, se comparados aos membros dos CTGs Campeiros, aos quais não foi possível maior acesso, devido a não aceitarem a pesquisa naquele espaço.

Estabeleceu-se então que em sua maioria os CTGs Campeiros representam mais a cidade de Ponta Grossa, originada de um movimento de tropeirismo. Com as visitas, o fato de estes integrantes estarem sempre e completamente ‘pilchados’ (com roupas características) nas dependências do CTG, nos levaram a refletir se a imagem representada dentro daquele espaço se refletia em seus cotidianos ou se ao adentrarem no CTG, uma nova identidade era assumida.

A partir das observações realizadas no CTG com característica campeira e com predominância do Laço comprido, verificou-se que os processos de identificação realizam-se por dois meios: há um grupo de indivíduos que se identificam com a cultura gaúcha, com o laço comprido, porém vivem vidas diferentes e com profissões diferentes da vida expressa dentro do CTG, utilizando esse espaço para lazer e sociabilização; por outro lado, também há aqueles que vivem da vida do CTGs, com o cuidado e a criação dos animais, para a manutenção do espaço e dos eventos, enxergando o cavalo como um instrumento do seu lazer, mas antes disso, de seu trabalho. Neste segundo grupo, identifica-se um alinhamento entre a descrição da literatura sobre o que é uma vida campeira e as atividades da vida real.

Em todos os casos, CTG com invernada artística ou os grupos do CTG campeiro, podemos inferir que o envolvimento familiar é fundamental nos processos de identificação e perpetuação da cultura gaúcha. No CTG de invernada artística,

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88673

desde criança, se aprende os costumes, as crenças e práticas do CTG, sejam elas relacionadas a declamação de poemas, a tocar instrumentos, a cantar e dançar músicas de origem gaúcha. Por vezes, ensinados através de manuais e livros específicos criados para perpetuar o tradicionalismo gaúcho.

Da mesma forma, no CTG de invernada campeira, que tem como predominância o Laço Comprido, as crianças são incentivadas, desde cedo, a laçarem em cavaletes, em miniaturas de bois de plástico ou em madeira. Acompanhando esse processo de aprendizagem, foi possível identificar a imitação dos gestos técnicos dos pais, primeiras referências de qual seria a maneira correta de montar o cavalo e o “modo certo” de laçar.

Ao longo da pesquisa de campo, ouviu-se o relato de uma família em que o pai laçava com a mão esquerda. Devido ao seu reconhecimento como um bom laçador, justificado pelos troféus e prêmios em eventos, seus filhos também aprenderam a laçar com a mão esquerda, mesmo sendo destros. Esta narrativa foi proferida, orgulhosamente, pelo pai dos meninos. Segundo ele, expressava não somente a transmissão do gosto pelo laço para a geração futura da família, como a preservação de uma característica que o tornou reconhecido entre os CTGs, o laçador canhoto.



Figura 3 – Criança aprendendo a laçar.
Fonte: Elaboração dos autores, 2020.

Percebe-se que na constituição da identidade estão presentes determinados elementos culturais escolhidos pelo grupo a ser representado, sendo alguns mais característicos e emblemáticos. Em outras palavras, a construção de uma identidade

cultural, não ocorre apenas de forma harmônica e linear. Estes conflitos ficaram mais evidentes quando se conhece um pouco mais sobre o processo de criação deste CTG Campeiro.

Durante uma conversa com a família do Patrão, eles mencionaram que houve um desentendimento entre algumas famílias que faziam parte do CTG que participavam anteriormente, devido à existência de pensamentos divergentes sobre a forma condução das atividades. Considerando a regulamentação do MTG, não foi possível criar de imediato um novo CTG, após o rompimento entre as famílias. Assim, optaram por fundar um Piquete, regido por esse CTG-mãe.

Em um primeiro momento, o processo de construção da identidade cultural desse CTG expressa-se pelo contato familiar, depois passa a englobar também interesses e ideias próprias. Gerando um processo de crise, deslocando estruturas e processos centrais, abalando quadros de referências que o sustentavam e ancoravam, ratificando a formação identitária e colocando a identidade como algo formado e influenciado pela cultura.

Na relação mencionada, os CTGs citados compartilham valores comuns e valores singulares. Os valores comuns estão relacionados às normas vividas e representadas na regulamentação do CTG, como as roupas, a alimentação, as músicas, as funções no CTG, norteados pelo MTG. Já os valores singulares, são criados e compartilhados pelo grupo através das interações culturais. Como os valores singulares eram divergentes, a divisão do grupo se tornou inevitável.

Para avançar na compreensão deste grupo, olhar para alguns elementos expressos por Marconi e Pressoto (2010), como conhecimento, valores, normas e símbolos, no cotidiano destes indivíduos, é fundamental. Só assim será possível inferir se o senso comum, que ancora a cultura gaúcha, manifestado na imagem do chimarrão, churrasco e bombacha, se efetiva em um CTG do interior do Paraná, ou se neste processo de identificação surgem novos elementos.

Na rotina do CTG observado, identifica-se a estruturação de um espaço totalmente voltado à prática do Laço Comprido. O manejo dos animais que compõem o rodeio (bovinos) é realizado dentro deste espaço, através do núcleo familiar do Patrão. Deste modo, a socialização dos integrantes do CTG é fomentada pela prática do laço. Os encontros eram marcados aos sábados e quartas-feiras à noite. Para alguns destes membros, o espaço da pista servia como um local de

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88673

diversão e de transmissão do gosto pelo laço aos mais novos.

Na medida em que os grupo de laçadores aumentava, a busca por acertar as armadas aumentava, modificando a lógica de uma prática descomprometida, para tentativas mais concentradas. Porém, como o foco estava nos rodeios, este momento mais sério da prática servia como uma forma de “treinamento”. O último momento destes encontros era marcado por uma disputa chamada “Vaca-gorda”, onde era cobrada uma taxa de inscrição, para se participar das últimas armadas da noite. Neste momento, ficavam na pista os membros mais habilidosos do CTG, os quais competiam seguindo as regras do rodeio. Além de levar para casa grande parte do valor das inscrições (parte ficava com o CTG), o vencedor destas disputas construía sua imagem perante o grupo. Para além desta questão, realizar boas armadas[5] era uma forma de manutenção do legado da família, passado de geração em geração.



Figura 4 – Armada.
Fonte: Elaboração dos autores, 2020.

Outros elementos presentes são as crenças e os valores, expressos pela religião católica, pela carta de princípios, pelo patriotismo, pelo código de ética e disciplina, através dos eventos realizados no local. Nesses eventos e fora deles, fica nítido a presença da exaltação à Nossa Senhora Aparecida e ao país, devido à preocupação em auxiliar o Estado, os costumes e as tradições presentes na cultura, preservando o linguajar, a culinária, a vestimenta e tudo o que a cultura gaúcha

[5] Armada é quando o laço atinge o boi de forma precisa, a fim de evitar penalidades.

expressa.

Durante o período em que permanecemos em campo, tivemos a oportunidade de presenciar um rodeio sediado por este CTG. A presença de integrantes de vários outros CTGs de Ponta Grossa e região, a preocupação especial em colocar a melhor vestimenta e a expectativa do grupo pelas provas de laço cumprido, revelavam a importância daquele acontecimento. O aviso do locutor do rodeio, sobre o início da cerimônia de abertura, fez com que todos buscassem o mais rápido possível um bom local para acompanhar o evento. A cerca, como de costume, foi o lugar mais disputado. Era possível ouvir, nas conversas, explicações dos membros mais antigos do CTG, para os novos membros ou convidados (que nunca tinham presenciado um rodeio), as etapas do rito, que aconteciam sempre da mesma forma. Para alguns, a abertura era o momento mais importante do rodeio, devido à dimensão simbólica e às representações que carregavam.



Figura 5 – Abertura do rodeio.
Fonte: Elaboração dos autores, 2020.

Cada ação realizada dentro da abertura era direcionada pelo locutor. O primeiro ato do evento foi a entrada das bandeiras do Brasil, Rio Grande do Sul, Paraná, Ponta Grossa e dos CTGs, carregadas pelos Patrões em seus cavalos. O último Patrão a entrar foi o do CTG-sede, que ouviu do locutor o agradecimento por abrir sua “casa” para receber os membros de sua família. Após o desfile dos Patrões, estes ficaram posicionados ao centro da pista de laço, aguardando o desfile dos demais competidores que se alinharam à direita e à esquerda, mantendo-os no centro do rito.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88673

Após a execução do Hino Nacional, cantado com fervor, o momento religioso da abertura se inicia. Os chapéus posicionados no peito e as cabeças baixas, expressavam respeito e gratidão pela oportunidade e vivenciar aquele momento. Vários integrantes dos CTGs também externavam sua devoção através de camisas com a santa, terços, pulseiras etc. A oração coletiva do “Pai Nosso” e da “Ave Maria” emocionava muitos membros, tornando-se um ponto significativo de articulação da identidade do indivíduo com as crenças e os valores do gaúcho. Em seguida, a pista é liberada para que o Patrão do CTG que recebe o evento realize a primeira armada do dia (tentativa de laçar o boi), em seguida os demais Patrões realizam suas armadas, finalizando os atos festivo do evento.

Vale destacar que estas normas são apresentadas pelos regulamentos e estatutos presentes no MTG-PR, sendo seguidas por todos os CTGs no estado do Paraná. Os símbolos são expressos pelo cavalo, o chapéu, a bota, a botina, as músicas, a bombacha, o chimarrão e principalmente as camisas personalizadas pelos CTGs. Nos dias dos eventos, nota-se uma grande preocupação da vestimenta estar impecável, algo que não é visto no cotidiano, pois devido ao barro e aos excrementos, eles optam por utilizar no dia a dia uma calça jeans desbotada, uma botina, camiseta mais usada e um boné para o manuseio (lida) com os animais.

Destarte, no dia a dia a cultura tradicional acaba sendo flexibilizada. Fato que se percebe quando o chimarrão dá lugar a uma cerveja gelada para relaxar de um dia longo de trabalho e permitir um refresco das altas temperaturas. Normalmente essa bebida não vem acompanhada de um churrasco, mas sim de um salgado frito, vendido no próprio CTG, através de uma lanchonete improvisada. Por fim, é importante destacar que a música gaúcha é substituída pelo estilo sertanejo que está nas paradas de sucesso do momento.

Denota-se que a identidade é influenciada pela cultura em sua constituição, não necessariamente sendo moldada a partir de todas as suas composições, podendo ser flexível, proporcionando aos indivíduos opções de escolha e mudança. A cultura não é sinônimo de identidade e vice-versa. Deste modo, mesmo os CTGs seguindo as normas, crenças, regras, simbologias da cultura gaúcha, cada um possui sua formação identitária.

Pode-se inferir que o homem se torna o centro da cultura, de suas especificações, principalmente quando relacionados à criação de simbologias e

perpetuação desses símbolos, distinguindo-se de povos, legitimando seus hábitos e costumes. Sendo assim, quando se volta para a análise desse processo de criação semiótica, o acesso empírico e a inspeção desses símbolos ou signos são necessários, para evitar-se elaboração de discussões abstraídas por padrões unificados, que não expressam realmente os sistemas culturais (GEERTZ, 2008).

Alguns advêm e são buscados no passado do grupo, em um modo de vida muitas vezes desaparecido, ou seja, aquilo que é conhecido geralmente como tradição. Porém, essa mesma tradição requer alguns cuidados para ser estabelecida, pois faz relação com o passado e presente, tentando reproduzir aquilo que um dia foi original e único, criado em um momento distante, conservando-se e permanecendo-se como uma "sobrevivência do passado" (MACIEL, 2005, p. 445).

Compreendendo-se que a identidade é totalmente construída, que as experiências vividas na diáspora podem afetar a formulação dessa identidade, pois ninguém migra de um lugar para o outro ou herda e apropria-se de determinadas culturas sem ser afetado por essa experiência. Tudo que é histórico acaba trazendo uma transformação constante (HALL, 1996).

Através da vivência no CTG observou-se no rodeio o respeito às normas estabelecidas pelo MTG, uma regulamentação na identidade "construída" ou "imposta", visão tradicionalista. Em contrapartida, o estilo despojado predominava entre os integrantes responsáveis pelo CTG no cotidiano, pois adequava-se ao trabalho no espaço e com os animais. Membros externos também ressignificam sua identidade, que não só se produz naquele espaço, sendo influenciada por profissões e ocupações fora do CTG. Muitos vinham ao local para ver as Vacas Gordas, usufruindo de um espaço de lazer. Sendo assim, a visão tradicional de alguns elementos da cultura gaúcha permanece, porém em constante modificação, com a inserção de novos elementos e integrantes.

Considerações finais

As situações de diáspora são geradas a partir de conflitos econômicos e de perseguição. No caso do migrante gaúcho, sua dispersão ocorreu por motivos financeiros, devido à mecanização de fazendas e escassez de perspectiva de vida no Rio Grande do Sul. Com isso o povo gaúcho, através do incentivo de seus

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88673

governantes, e da intensa propaganda acabaram optando a procurar melhores condições de vida. Foi com o Movimento da “Marcha para o Oeste” que estimulou a vinda deste povo para o Paraná, consequentemente sua cultura expandiu-se com a colonização de algumas cidades do estado do Paraná.

Constata-se que os processos de identificação cultural em situações diaspóricas acontecem a partir de um distanciamento das tradições vivenciadas na terra abandonada, um elo se forma com a cultura à qual esteve inserido anteriormente, e que no presente se faz distante. Observa-se que o gaúcho, em sua vivência no CTG, busca trazer os aspectos mais próximos da cultura tradicional que foi deixada.

Nota-se que a identidade cultural sofre alterações conforme as experiências dos indivíduos, cada sujeito tornando-se responsável em fazer de suas tradições a construção do seu próprio eu. Reforçando como a adaptação dos gaúchos faz-se presente através da criação dos CTGs, na tentativa de preservar os valores presentes na cultura tradicional gaúcha.

Durante a pesquisa de campo, foi possível observar empiricamente como a estrutura organizada pelo MTG para transmitir conhecimentos, crenças, valores, normas e símbolos da cultura gaúcha fez-se presente no dia a dia dos membros de um CTG localizado em uma cidade do interior do Paraná. Verificou-se que microfenômenos, como por exemplo, conflitos familiares podem ser o ponto de partida para o surgimento de novos Piquetes ou CTGs.

Identificou-se que os membros do CTG se dividem entre aqueles que residem ou trabalham no local, os que frequentam este local para prática do laço cumprido e os visitantes. As famílias que vivem para o CTG apresentam relações mais duradouras e profundas com a cultura, por estarem mais próximas das entidades que regulamentam a cultura em níveis regionais e nacionalmente. Os praticantes do laço geralmente herdaram o gosto pela prática de gerações anteriores, portanto transitam entre a identidade construída dentro do CTG e a vida construída fora desse espaço. Por fim, os visitantes são aqueles que vão ao local devido a um evento ou para acompanhar alguém algum membro, como forma de lazer e diversão. Se comparado aos membros anteriores, seu laço com a cultura gaúcha é inconstante, seja pelo gosto musical, as roupas que vestem ou o pouco contato com os animais.

Deste modo, o CTG pode ser compreendido como um espaço híbrido no processo de construção da identidade, pois de acordo com as experiências vivenciadas nesse local, o indivíduo vinculará cada vez mais sua identidade à identidade cultural gaúcha ou se distanciará. De qualquer forma, esse processo implica em mudanças internas em todos os envolvidos.

Neste processo de entender a cultura gaúcha, observamos traços da cultura tradicionalista gaúcha e da cultura tradicional. Os valores do movimento tradicionalista são transmitidos através das diretrizes estabelecidas pelo MTG para abertura de um CTG, das normas e dos regulamentos dos eventos gaúchos, como nos rodeios, em que se observa uma tentativa de os integrantes representarem ao máximo a cultura gaúcha, em suas vestimentas, músicas, atividades, hierarquias e seus rituais.

Já o movimento tradicional, mais flexível, manifesta-se no cotidiano do CTG, bombacha, bota e chapéu são substituídos pela calça jeans, botina ou galocha de borracha e boné, mais adequados para a manutenção do espaço, o cuidado com o gado e os cavalos. O chimarrão dá lugar à cerveja gelada, a costela assada dá espaço ao pastel ou a algum salgado frito vendido em um comércio improvisado no espaço. Essas características demonstram que a cultura gaúcha ainda sofre momentos tensivos em sua constituição, entre o tradicionalismo e o tradicional, entre as entidades reguladores e as necessidades do cotidiano.

Conclui-se que a cultura tradicional gaúcha foi modificada ao longo do tempo, pois passou a incorporar valores presentes na sociedade local. Desta maneira, influenciando na identidade social e na autoidentidade dos participantes do CTG, resultando na formação de uma identidade cultural gauchista, ou seja, incorpora elementos e valores da cultura tradicionalista, mas engloba valores resultantes da vida cotidiana dos integrantes do CTG.

Artigo recebido em 17 de janeiro de 2023.
Aprovado para publicação em 19 de abril de 2023.

Referências

BHABHA, Homi. **O local da cultura.** Belo Horizonte: EDUFMG, 2007.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88673

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2014.

CANCLINI, Nestor Garcia. **A globalização imaginada**. São Paulo: Iluminuras, 2007.

CHAUI, Marilena. Cultura e democracia. **Crítica y emancipación**: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales. Buenos Aires: CLACSO, Año 1, n. 1, p. 53-76, 2008.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. 2ª ed. São Paulo: UNESP, 2011.

G1 RBS. **Quase 40% dos CTGs estão fora do RS**: confira o mapa do tradicionalismo. Disponível em: http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/semana-farroupilha/2015/noticia/2015/08/quase-40-dos-ctgs-estao-fora-do-rs-confira-mapa-do-tradicionalismo.html. Acesso em: 23 dez. 2016.

GEERTZ, Clifford. **Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HAESBAERT, Rogério. A noção de rede regional: reflexões a partir da migração "gaúcha" no Brasil. **Revista Território**, v. 111, n. 4, p. 55-71, 1998.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HALL, Stuart. Culture, community, nation. **Cultural Studies**, v. 7, n. 3, p. 349-363, 1993.

HALL, Stuart. **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

HALL, Stuart. Identidade cultura e diáspora. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Brasília: Ministério da Educação e Cultura, v. 1, n. 24, p. 68- 75, 1996.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org). **Identidade e diferença**: a perspectivas dos Estudos Culturais. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 103-133.

KONFLANZ, Celso. **A moderna tradição gaúcha**: um estudo sociológico sobre o tradicionalismo gaúcho. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

KUPER, Adam. **Cultura**: a visão dos antropólogos. Tradução Mirtes Frange de Oliveira Pinheiros. Bauru: Edusc, 2002.

LESSA, Barbosa. **Rodeio dos Ventos**. Porto Alegre, RBS: Globo, 1978.

LUVIZOTTO, Caroline Kraus. **As tradições gaúchas e sua racionalização na modernidade tardia**. São Paulo: UNESP, 2010.

LUVIZOTTO, Caroline Kraus. **Cultura Gaúcha e separatismo no Rio Grande do Sul**. São Paulo: Cultura Acadêmica Editora USP, 2009.

MACIEL, Maria Eunice. Patrimônio, tradição e tradicionalismo: o caso do gauchismo, no Rio Grande do Sul. Rio Grande do Norte. **Revista de Humanidades – Mneme**, Caicó-RN, v. 7, n. 18, p. 439-460, 2005.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESSOTO, Zelia Maria Neves. **Antropologia**: uma introdução. São Paulo: Atlas, 2010.

MONDARDO, Marcos. A diáspora gaúcha e catarinense para o Paraná e a representação do “lugar do futuro”: a (re)invenção da Região Sudoeste entre 1940-1970. **Revista de Humanidades – Mneme**, Caicó-RN, v. 11, n. 27, p. 203-217, 2010.

MTG-PR. **Regulamento Artística**. Disponível em: https://www.mtgparana.org.br/. Acesso em: 20 jun. 2019.

MTG-PR. **Regulamento Campeira**. Disponível em: https://www.mtgparana.org.br/. Acesso em: 20 jun. 2019.

MTG-PR. **Regulamento Cultural**. Disponível em: https://www.mtgparana.org.br/. Acesso em: 20 de jun. 2019.

MTG-PR. **Regulamento Esportiva**. Disponível em: https://www.mtgparana.org.br/. Acesso em 20 jun. 2019.

MTG-PR. **Regulamento Geral do MTG do Paraná**. Disponível em: https://www.mtgparana.org.br/. Acesso em: 20 jun. 2019.

OLIVEN, Rubens George. A fabricação do Gaúcho. **Cadernos Seru** (2°série). n. 1, 1985.

OLIVEN, Rubens George. Cultura e identidade nacional no Brasil. *In*: MEDEIROS, J. L. (org). **Identidades em movimento**: nação, cyberespaço, ambientalismo e religião no Brasil contemporâneo. Editora Sulina: Porto Alegre, 2008, p. 103-121.

OLIVEN, Rubens George. **Em busca do tempo perdido**: o movimento tradicionalista gaúcho. Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_15/rbcs 15_03.htm. Acesso em: 1 set. 2016.

PERUCELLI, Tatiane. **A identidade cultural gaúcha**: análise das produções acadêmicas e a realidade de um Centro de Tradição Gaúcha. 2020. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2020.

PIERUCCI, Antônio Flavio. Identidades culturais: uma discussão em andamento. In: ESCOSTEGUY, Ana Carolina D. (Org.). **Cartografias dos estudos culturais**: uma versão latino-americana. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88673

RIO GRANDE DO SUL. **Movimentos migratórios**: Mais de 1 milhão de gaúchos residem em outros estados do Brasil. Disponível em: https://atlassocioeconomico.rs.gov.br/migracoes. Acesso em: 20 abr. 2018.

SECRETARIA DE EDUCAÇÃO DO ESTADO DO PARANÁ. **Tropeirismo**. Disponível em: http://www.geografia.seed.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo= 316. Acesso em: 10 set. 2016.

SIMON, Pedro. **A Diáspora do Povo Gaúcho**. Brasília: Senado Federal, 2009.

Sobre a autoria

[1]Doutorado em Ciências Sociais Aplicadas (2021 – atual) pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. E-mail: tatianeperucelli@live.com.
[2]Doutorado em História (2009) pela Universidade Federal do Paraná. Professor do Departamento de Educação Física e do Programa *Strictu Sensu* em Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual de Ponta Grossa. E-mail: mfreitasjr@uepg.br.
[3]Doutorado em Educação (2004) pela Universidade Metodista de Piracicaba. Professor titular da Universidade Federal do Paraná e do Programa de Pós-Graduação em Educação Física. E-mail: cavicca@hotmail.com.

Entrevista



Entrevista de Mestre Karabayara



Figura 1 – Em prece.
Fonte: TUEM, 2022. Fotografia de: Giovanna Colussi.

Revista mosaico

Concedida a:

Vitor Hugo Haidar da Silva[1]
https://orcid.org/0000-0002-3282-4413
Aline Cristina Gomes Ramos[2]
https://orcid.org/0000-0002-9138-1392

Raimundo Medeiros de Carvalho Filho
Sacerdote umbandista, conhecido no meio religioso como Pai Medeiros e por Mestre Karabayara, insígnia recebida na escola iniciática a que pertence. Atualmente, é o responsável pela Tenda de Umbanda Estrela Matutina, localizada em Campinas, São Paulo. Foi iniciado por Pai Rivas (Mestre Arapiagha) na Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino, em São Paulo. Para ele, a Umbanda é um movimento amplo de ensinamentos que ecoam através dos tempos. Segundo os princípios da Tenda, o trabalho espiritual pretende atualizar a Tradição, manifestando-se através de Emissários dos Orixás, que se apresentam como Guias, Mentores, Ancestrais de uma Humanidade que luta para retomar padrões elevados de Espiritualidade. “É a transformação do sofrimento, é a transfiguração do Ser Humano, é o reencontro com o Sagrado que habita em cada um de nós.”

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.89249

“No meu Congá tem guiné, pode pegar quem quiser, mas no meu Congá tem mironga, mironga só pega quem puder”[1].

A edição n. 23 da Revista Mosaico tem como dossiê temático as “Tradições Populares nos Brasis”. O nome do país utilizado no plural reflete a nossa percepção quanto à multiplicidade de vertentes que podemos encontrar neste território continental, principalmente quando abordamos aspectos culturais. Apesar de extremamente negligenciada nos recentes anos, a cultura se mostra viva e resiste em cada um, em diferentes níveis, mas, sobretudo, nas vozes de seus guardiões. Neste sentido, não se pode negar que algo que atravessa um percentual significativo dos brasileiros é a religiosidade/ espiritualidade, ultrapassando 80% aqueles que se autodeclaram cristãos. Segundo reportagem da Folha de São Paulo, publicada em 29 de junho de 2022, pesquisas do Datafolha 2022 mostram que 51% dos entrevistados se dizem católicos, 26% evangélicos, 2% adventistas e espíritas, 1% umbandistas, 5% outras religiões e apenas 12% sem religião. Assim, é fácil compreender como a mobilização dos símbolos cristãos são potências dentro do cenário nacional, pois encontram ressonância célere dentro do imaginário de diversos estratos sociais.

Cientes disso, consideramos pertinente tratarmos dentro desta edição sobre tradições populares também sobre a religião, todavia, como discentes de um programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais e seguindo a linha editorial que a Revista Mosaico tem adotado em seus últimos números, nosso viés para escolha do entrevistado é o de valorizar e dar espaço de fala àqueles que fazem e vivenciam, na prática, realidades pouco difundidas e, em partes, negligenciadas. Por isso, apresentamos o Mestre Karabayara, um sacerdote de Umbanda, que coordena a Tenda de Umbanda Estrela Matutina, na cidade de Campinas, estado de São Paulo.

A Umbanda é de origem nacional, refletindo em suas concepções a miscigenação do país, provavelmente um dos mais eficientes espelhos de tradição popular brasileira. Curiosamente, enfrenta constantes manifestações

[1] Ponto cantado.

de intolerância ao longo de sua história, fato muito presente nas notícias veiculadas pela mídia, mesmo sendo apenas 1% da população que se declara do movimento umbandista.

Apesar de mencionar pontos negativos como o último citado, a entrevista com Mestre Karabayara se concentra em transmitir "amor e sabedoria", além de ser uma leitura descontraída e leve, que oportuniza esclarecimentos sérios e os traz de forma lúdica e crítica para dentro do meio acadêmico.

Por intermédio da contribuição de Mestre Karabayara, esperamos colaborar para que, a partir de um recorte específico, possamos elucidar um pouco da imensidão do universo da Umbanda, pois apenas a partir do conhecimento somos capazes de descortinar preconceitos, respeitar a diversidade e "Nos reconhecermos como unos e não como únicos".



Figura 2 – Banhos de ervas na Umbanda.
Fonte: TUEM, 2022. Fotografia de: Giovanna Colussi.



Figura 3 – Orixás, Senhores das Forças Sutis.
Fonte: TUEM, 2023. Fotografia de: Giovanna Colussi.



Figura 4 – Preceitos ou Oferendas na Umbanda.
Fonte: TUEM, 2022. Fotografia de: Giovanna Colussi.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.89249

Revista Mosaico (RM): Nós gostaríamos que o senhor se apresentasse...

Mestre Karabayara (MK): Meu nome é Raimundo Medeiros de Carvalho Filho, eu sou sacerdote umbandista. No meio espiritualista, as pessoas me conhecem como Pai Medeiros, mas dentro da nossa escola, quando nós renascemos para a espiritualidade, ou seja, quando nós recebemos a iniciação, recebemos também um nome que seria de despertar da consciência. Este meu nome é Karabayara, como sou conhecido dentro da escola ou linha de transmissão a qual eu pertenço, já que a Umbanda tem várias vertentes (linhas de transmissão). Nossa linha de transmissão é conhecida como Umbanda Iniciática, Umbanda Esotérica, se é que se deve dar um nome... Nela, sou conhecido como Karabayara há 32 anos. Sou filho de santo do Mestre Arapyagha[2], Pai Rivas Neto. Sou neto de Santé do Pai Matta, Mestre Yapacani[3].

Hoje tenho o compromisso, junto a uma comunidade, que nós denominamos por terreiro, tenda, choupana, que conta aproximadamente com cem médiuns, os quais tenho a honra e a alegria de orientar.

RM: Nesta edição da Revista Mosaico, nós apresentamos pesquisas sobre “Tradições populares nos Brasis”. O que a palavra tradição significa para o senhor?

MK: Muitas vezes, as pessoas pensam que a tradição é algo que se deva conservar, por isso, às vezes, elas trazem o aspecto do conservadorismo. Às vezes, as pessoas falam de tradição como se fosse algo engessado. No nosso modo de ver, a tradição traz os ensinamentos que nos remetem à felicidade, e estes ensinamentos não foram descobertos agora, eles são muito antigos. Essa antiguidade nós remetemos à tradição, e essa antiguidade nós remetemos à essência. Então, tradição para nós é essência. Aquilo que é essencial, que sempre existiu e existirá, é algo eterno. Para nós, tradição se refere à essência, se refere à eternidade e como não poderia deixar de ser, pois somos um segmento da gnose, do conhecimento

[2] Francisco Rivas Neto, 1950-2018, Pai Rivas, sacerdote de Umbanda. Autor de livros sobre o movimento umbandista. Fundador da Faculdade de Teologia Umbandista (FTU) e da Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino (OICD) em São Paulo.

[3] Woodrow Wilson da Mata e Silva, 1916-1988, sacerdote de Umbanda. Autor de livros sobre o movimento umbandista e fundador da Tenda de Umbanda Oriental, em Itacuruçá, Rio de Janeiro.

humano e que tem como pedra basilar o espírito. E para nós, o espírito é eterno.

Tradição, essência, eternidade e espírito estão ligados. Quando nós pensamos nestes aspectos da tradição, nós remontamos ao passado, que vem ao presente e que fará parte do futuro: há um *continuum*. É nesta tradição que nós levamos adiante nossa doutrina e nossos ensinamentos. Para nós, tradição tem esta finalidade de remeter ao passado, ao presente e ao futuro, relembrando o que nós somos em essência, seres espirituais.

RM: Como se conecta essa noção de tradição com o Brasil, com nosso passado, nosso presente... Há alguma relação?

MK: Eu falei agora há pouco sobre a gnose. A gnose tem quatro pilares: a filosofia, a ciência, a arte e a própria religião. Nós tentamos viver isso como um todo e não de modo fragmentado. Embora as pessoas desde fora tenham uma visão do movimento umbandista, como um movimento filo religioso, nós procuramos englobar estes quatro pilares. Nem de longe nós queremos nos colocar contrários aos demais pilares, porque senão estaríamos dissociando estes elementos. Sabemos que a ciência hoje tem uma visão diferente do surgimento da humanidade, da antropogênese, do nosso planeta, a planetogênese, e até mesmo do universo. Dentro dos ensinamentos recebidos pela nossa linha de Umbanda, a primeira porção de terra que emerge das águas foi aqui, no Planalto Central Brasileiro, por lógica, é também neste espaço que surgem as primeiras manifestações do que nós chamamos de raça humana e isto está ligado à tradição. Isto está ligado a nossa essência. Portanto, nós do movimento umbandista temos a convicção de que o Brasil tem um papel fundamental nas relações do nosso mundo e do nosso planeta. Porque se aqui surge a nossa humanidade, se aqui surge o primeiro fragmento de terra, também aqui surge pela primeira vez as manifestações da consciência do ser espiritual, então a nossa tradição está relacionada a isso, a este princípio. Com isso, quando nós falamos desses processos essenciais, nós consideramos o Brasil como um ator de fundamental importância dentro do cenário planetário. Como muitas outras escolas costumam dizer: “Do pó vieste ao pó voltarás”, ou seja, de onde tu vieste, tu retornarás. Todo o ensinamento que daqui se manifestou para outras partes, aqui retorna...

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.89249

RM: A Umbanda é uma tradição brasileira ou ela possui outras fontes? A Umbanda é uma religião sincrética?

MK: A sociedade brasileira tem características, não vou dizer que não se encontra em outros locais, porque eu não conheço todo o planeta, mas aqui se encontram condições que nos permitem reunir várias raízes. Aqui vieram os europeus, aqui vieram os africanos, vieram os asiáticos e se encontraram com os povos originários. Tudo isso produz uma mescla, produz em todas as formas de nos manifestarmos, inclusive na religião, uma forma de mestiçagem, o mestiço. Então, quando você busca por exemplo a religião católica, o cristianismo em várias vertentes, mas a mais forte é o catolicismo... Mesmo o catolicismo adquire aqui características da nossa cultura, da nossa forma de enxergar a religiosidade. O Culto de Nação (Candomblé) a mesma coisa. O budismo também adquire características próprias do nosso povo. Estas características surgem dessa junção das diversas raízes que aqui se encontram.

O movimento umbandista também tem essa característica de ser algo muito próprio da cultura do brasileiro. Às vezes, as pessoas falam que a Umbanda é uma mistura de tudo. Ela não é uma mistura de tudo. Ela abarca todos, ela abraça a todos, por isso, nós não temos, por exemplo, um modelo de rito. Se você visitar cem terreiros, os cem terão ritos diferentes. Isso não significa uma bagunça ou uma falta de comando, pelo contrário, isso significa abranger o maior número de consciências possíveis e respeitá-las. Dentro destes aspectos, não diria que ela é a única religião que tem uma influência da cultura brasileira, mas eu diria que das religiões a que mais expressa a cultura do povo brasileiro. Porque em um terreiro de Umbanda você pode, ao mesmo tempo, ouvir a pessoa invocar Deus, Tupã, Zambi, Alá e todos são nomes de uma mesma divindade, só que se você for em outro templo religioso e você falar de Tupã ou de Zambi, as pessoas talvez não gostem. Vão dizer que você está faltando com o respeito à cultura deles. Na Umbanda não, na Umbanda isto é motivo de alegria. Neste aspecto, a Umbanda é uma religião brasileira, não é ameríndia, porque se você vai buscar nos povos originários, seja no Nordeste, no Amazonas ou Centro-Oeste, eles têm os ritos próprios, com as divindades, os mentores espirituais, com os emissários das divindades, das potestades, com nomes próprios e características próprias. Se você vai no Culto de Nação, eles têm também

uma hierarquia baseada no que nós chamamos de hierarquia divina com nomes e características próprias. No cristianismo e em outras vertentes, também. E todos estes emissários e estas divindades em algum segmento do movimento Umbandista elas podem ser encontradas. Por isso, eu digo que a Umbanda é uma religião brasileira. As pessoas dizem que a Umbanda é afro-brasileira... Eu discordo, respeitosamente. A Umbanda ressurge no Brasil, devido às características próprias de uma época em que aqui se reuniram consciências europeias, africanas, povos originários e asiáticos e ela surge nesta reunião de saberes e de ensinamentos. Por isso, ela tem uma característica brasileira, porque o povo brasileiro é essa reunião.

RM: Então, a Umbanda não é só uma religião?

MK: Não falarei por toda a Umbanda, nem por todos os adeptos, mas a partir das interpretações da linhagem a qual eu pertenço. Quando perguntam: você é religioso? Um dos mentores espirituais com quem eu tive contato, carinho, respeito dizia o seguinte: “Quanto mais religioso alguém é, mais afastado da realidade ele está”. Pode parecer estranho, mas isto vela um ensinamento, uma realidade dentro do movimento umbandista, que nos ensina a ter o mesmo carinho e respeito por aspectos religiosos, filosóficos, religiosos e artísticos.

Se você pega uma gira de Umbanda, existe algo que as pessoas chamam de trabalho, preceito, muitos chamam de oferenda, que tem como função básica fazer a ligação entre a dimensão natural e a dimensão astral. Estes preceitos são compostos por ervas, flores, frutas, essências, perfumes... Quando você olha o preceito, você percebe que as ervas são colocadas em um determinado número, assim como as velas, as frutas... O número é matemática, é ciência, haja vista um dos grandes patriarcas da nossa humanidade: Pitágoras[4].



Figura 5 – As ervas na Umbanda.
Fonte: TUEM, 2022. Fotografia de: Giovanna Colussi.

[4] Pitágoras ou Pitágoras de Samos. Filósofo grego do século VI a.C, considerado um filósofo, matemática e sacerdote

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.89249

Quando nós, através dos nossos mentores espirituais atendemos as pessoas que acorrem aos terreiros, se estiverem envolvidos processos de doenças físicas, respeitamos os saberes da ciência da terra, a quem nós devemos ser muito responsáveis, mas nós também estamos aplicando conhecimentos de determinados aspectos do organismo físico, mas também do mental e do astral que podem estar relacionadas a este processo de adoecimento físico. Nós estamos usando a ciência. Quando outras pessoas vêm perguntar sobre aspectos da vida delas e recebem uma mensagem, uma orientação, nós estamos tratando de um aspecto filosófico. Quando nós olhamos esta oferenda que é destinada a ajudar no reequilíbrio da saúde física, psíquica e afetiva da pessoa, ela é preparada dentro de uma métrica que remete a arte, é como se você estivesse diante do equilíbrio da arte. Os pontos cantados, o movimento, a dança dentro do terreiro é a arte. Então, não é apenas uma religião. Ela utiliza de aspectos místicos e religiosos para expressar uma ciência, uma filosofia, a arte, que juntas buscam reunir condições de reestabelecer o equilíbrio das pessoas que aqui veem. O Caboclo das Sete Espadas dizia: “A Umbanda é um meio de vida”. Para mim, é isso.

RM: Seria também interessante abordar a origem da Umbanda e as diferentes linhagens que ela apresenta...

MK: Existe de forma oficiosa vertentes do movimento umbandista que defendem o surgimento da Umbanda através do Caboclo das Sete Encruzilhadas, aproximadamente no final do século XIX e início do XX, com um médium chamado Zélio Fernandino de Moraes, de família católica e kardecista. Ele começa a apresentar uma manifestação que os pais achavam se tratar de fenômenos psíquicos, mas como eram ligados ao kardecismo, foram buscar orientação espirítica. Ocorre que durante uma destas orientações, o mentor espiritual, segundo estas vertentes contam, manifestou-se dizendo ser o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Perguntam o porquê deste nome e ele diz: “Caboclo das Sete Encruzilhadas porque pra mim não há caminhos fechados”. Ele é, então, repreendido e é dito que ali ele não poderia se expressar. Ele responde: “Se aqui não posso me expressar então vou me expressar lá na casa do meu cavalo, em tal dia, tal hora e neste dia, nesta hora, todos os que quiserem se manifestar devem se

manifestar de formar livre". Naquele dia e naquela hora, as pessoas se reúnem, ele novamente se manifesta e vão se manifestando outros caboclos, outras caboclas, pais velhos, mães velhas. Esta é uma das explicações ou das formas de entendimento que se tem do movimento umbandista.

Nossa escola não fala em surgimento, mas sim em ressurgimento. Porque, para sermos coerentes, quando conversávamos sobre o surgimento da raça humana, surge ali também os ensinamentos divinos através de uma lei que nós chamamos de "Aum Bandan". Ao pé da letra, em Abanhenga, no idioma mais antigo falado entre os seres humanos, significa o conjunto das leis de deus. É um nome muito próximo de Umbanda, mas a Umbanda não é um "Aum Bandan", ela pretende, junto com outros movimentos, como a ciência, a religião e a filosofia, retornar a essa essência. Dentro destes aspectos, se nós dissermos que surge a Umbanda no final de um determinado período, nós estaríamos dizendo que nunca existiu. Onde estava? Quando os europeus chegaram, eles encontraram somente mato? Não... Encontraram pessoas que aqui tinham uma vivência social e religiosa. Os europeus trouxeram uma cultura filo religiosa e, mais tarde os africanos escravizados trouxeram uma cultura religiosa. Portanto, com o encontro estas culturas foram sofrendo uma transformação, tanto que antes do advento do Caboclo das Sete Encruzilhadas, já se falava no Caboclo da Curuguçu preparando o renascimento do movimento umbandista. Já se ouvia falar de um pai Antônio, de um pai Jeremias, todas expressões que hoje se encontram dentro do movimento umbandista. Logo, nós professamos o seguinte: que sim, foi importante o advento do Caboclo das Sete Encruzilhadas, a título de uma ordenação do mundo espiritual, para que se organize um movimento tal que possa auxiliar os seres humanos a retomar a sua essência. Nós fazemos parte disso, não somos a única tradição. Mas antes do surgimento dele, sempre houve, como sempre haverá, pois a tradição é eterna.

Parafraseando meu Mestre Pai Rivas, que hoje está astralizado, sobre a Umbanda ou movimento umbandista, ele dizia o seguinte: "O movimento umbandista é uma ideia que se manifesta de várias formas, em constante transformação, pois a evolução pede mudanças". Por isso, quando você me perguntou da tradição, as pessoas podem confundi-la com conservar, mas nossa tradição pede mudanças, as busca. Se você acreditar que não precisa mudar, não precisa evoluir, não seria lógico você querer uma evolução sem mudanças na forma de enxergar o mundo, as

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.89249

pessoas, o sagrado, o divino e de enxergar a si mesmo.

RM: Tem na sua fala a menção a pais, caboclos, que são títulos dos seres espirituais, e em outras vertentes se manifestam, o boiadeiro ou o Orixá. É possível classificar estes seres?

MK: Mencionei, anteriormente, a Vertente Una do Sagrado, ou seja, a hierarquia divina. Todos os movimentos filo religiosos estão baseados nesta vertente, que recebe diversos nomes. Ela é composta pela divindade que você pode chamar de Deus, de *God*, de *Dios*, de Tupã, de Zambi, de Ire-Ayê, de Olodumaré, de Manitu, de vários nomes, mas é a mesma divindade. Abaixo dessa divindade, nós temos as Potestades, que alguns chamam de Arcanjos, outros de Rishis, de Ra-Angás, de Orixás, enfim, de vários nomes. Abaixo delas, nós temos os emissários das Potestades, que alguns chamam de Santos, de Mentor Espiritual, de Guia, de Profetas... E abaixo desses emissários, nós temos a humanidade. Trazendo para a realidade do movimento umbandista, as entidades que se manifestam nos terreiros de Umbanda são emissários de Potestades, que fazem a intermediação entre aqueles emissários e a divindade. Então, quando você vê num terreiro de Umbanda a manifestação mediúnica de uma entidade, seja Criança, Caboclo, Preto Velho, Exu, Boiadeiro, Baiano, Marinheiro, Cigano, Povo do Oriente, é um emissário de uma Potestade. Cada comunidade vai, então, de acordo com a raiz, com a origem, com os ensinamentos que recebem e com a orientação representada pelo Sacerdote ou Sacerdotisa vai ter sua própria forma de apresentação.

Embora todas estas formas de representação sejam importantes, aquelas que estão presentes em qualquer terreiro de Umbanda é Criança, Caboclo, Preto Velho e Exu. Tem terreiro que trabalha muito com Marinheiro, mas não tem Boiadeiro, do Povo do Oriente, do Cigano ou se tem é algo mais esporádico. Em qualquer destes terreiros, vai ter a manifestação destes seres espirituais. Nem que seja a Criança, na festa dos Erês, de Dois-Dois, Damião.

Dentro da nossa escola, as formas de apresentação chamamos de Ternário Sagrado: Criança, Caboclo e Pai Velho, que dizemos que imita a vida. Por que imita a vida? Criança remete a infância, o Caboclo remete a juventude, são seres com vitalidade, com força, com poderes para vencer as dificuldades da vida, e os Pais

Velhos, a sabedoria da velhice, a serenidade. Esta manifestação na gira de Umbanda da nossa escola traz a representação da vida de uma pessoa e ao mesmo tempo, representam determinados atributos: a Criança, a alegria e o amor; a Cabocla e o Caboclo, a fortaleza, a simplicidade; e os Pais e Mães Velhas, o atributo da sabedoria e da paciência. Chamamos eles de senhores destes atributos: os senhores do início (do recomeço), os senhores do meio e os senhores do fim.

E o Exu? Onde entra nisso? O Exu faz a ligação entre o final e o reinício. Claro que isso, nós estamos fazendo uma analogia. É como se terminasse uma encarnação e até a outra, é o período de atuação do Exu. Então é ele quem encerra os trabalhos, e é ele quem prepara o reinício de um próximo trabalho, de uma gira, de uma próxima vida. Ele fala, portanto, por todos, por Criança, Caboclo e Pai Velho. Estes idealizam aquilo que nós seres humanos necessitamos para nos reequilibrar, eles nos orientam. A partir daí, quem vai falar, ordenar e concretizar isso é Exu. Tudo está ligado.

Estas formas todas de representação existem, mas vai depender de como o Sacerdote ou a Sacerdotisa foi formado, e da comunidade que ele orienta. Isso casa com a ideia de a Umbanda ser uma religião brasileira, formada de tradições diversas, porque ela é uma forma de expressão do país, e nosso país é um continente. Veja, quando eu fazia minha faculdade, tinha um professor chamado Torloni, e ele havia escrito um livro chamado “Os dois Brasis”, que falava sobre as discrepâncias do Brasil. No Rio Grande do Sul, por exemplo, uma palavra tinha um sentido diferente daquela no Rio Grande do Norte. O meu pai de sangue era mascate, nós morávamos em Campina Grande e ele viajava pelo Nordeste. Em uma determinada ocasião, foi visitar uma cliente no Maranhão e querendo ser educado, ele a chamou de Madame, mas naquela região, Madame significava prostituta. Quase morreu, até explicar que focinho de porco não é tomada...

Então, o que eu quero dizer com isso? Assim como a nossa cultura pode manifestar sentidos diferentes para as mesmas palavras, os mentores espirituais podem manifestar de forma diferente para as mesmas realidades. O que importa para o mentor espiritual é levar a mensagem ao coração daquela pessoa, se ela se sente bem falando “oxente” ou falando “cara”, ou com um sotaque puxando um /r/, um /s/, não importa. Isso psicologicamente também faz sentido, porque a pessoa consegue se ver no lugar da entidade. A pessoa vai pensar: “Se este ser espiritual

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.89249

de tanta luz, está falando assim, eu também falo assim, então posso chegar aonde ele está".

RM: E no Brasil, uma das principais discriminações sociais é o preconceito linguístico...

MK: O mundo espiritual está atento a estes detalhes, eles não falam o português padrão. "Eu gostaria que você entendesse isso", um Caboclo ou Cabocla diz: "Caboclo quer você entender isso"; o Preto Velho quer falar a mesma coisa: "O mazum fio, peto veio quer que que vosmecê poza zintendedo". A pessoa que aqui vem não quer saber se fala errado ou fala certo. No terreiro de Umbanda, vem os doutores da lei, doutores de branco, o terreiro é um amortecedor social, porque vem o rico, vem o pobre. Os mentores não perguntam qual a instrução da pessoa ou qual a classe social, ele fala do mesmo jeito com a pessoa e alguns decidem seguir, porque importa a mensagem. Veja, o trabalho importante por trás das paredes do Congá, me faz até lembrar um ponto: "No meu Congá tem guiné, pode pegar quem quiser, mas no meu Congá tem mironga, mironga só pega quem puder". Tem coisas que a gente pega, percebe, mas às vezes é tão sutil a função daquilo que a gente só muito depois vai entender, por exemplo estes aspectos dos mentores espirituais falarem desta forma. Isto porque estes mentores espirituais já não encarnam há muito tempo e são seres de um conhecimento ímpar da ciência, da filosofia, da religião e da arte. E como diria Shakespeare, dita por Hamlet: "Há mais coisas entre o céu e a terra do que sonha a nossa vã filosofia". Há muitas coisas que a ciência elabora modelos, mas não sabe explicar e outras que ela explicou e veio através de um processo intuitivo. Aí cabe a reunião dos quatro pilares.

Cabe dizer que estes processos explicativos são como textos escritos. Eles são compreendidos de uma forma, quando lemos a primeira vez, mas depois de um tempo, tomam outra significação, outra interpretação. Por isso, nós dizemos que a letra mata e o espírito vivifica.

RM: Isto traz o aspecto da oralidade que está presente em muitas das tradições filosóficas pré-socráticas, e sobrevivem na modernidade em muitos espaços culturais, inclusive na academia. Como a oralidade está presente no movimento

umbandista?

MK: Você mencionou o Sócrates, um grande filósofo grego. Recentemente eu estava vendo com muita atenção o que ocorre com nossos irmãos yanomamis[5]. Um dos seus líderes, o David Kopenawa, disse que os ensinamentos de seu povo jamais serão esquecidos, porque os Xamãs, seus sacerdotes e sacerdotisas, responsáveis por manter a tradição, ouviram as palavras de Omama, que é o nome da divindade. E que Omama falou a mente e ao coração deles, e que a mente e o coração deles não é apenas físico, mas que serão carregados por todas as vidas. Claro que ele não falou com estas palavras, mas em todas as encarnações. Os nossos Pajés e Caraíbas, antigamente falavam que eles não precisavam deixar nada escrito, porque haviam recebido os ensinamentos de Tupãna e que estes ensinamentos são vivos e estão dentro deles. Dentro de cada Tupi, cada Txucarramãe. Está dentro de cada Kiriri, de cada Guarani. Os Pajés, os Caraíbas e David Kopenawa no mesmo patamar de um Sócrates. Agora, eu duvido que eles tenham tido em algum momento o acesso às obras de Sócrates. Duvido.

A oralidade para nós é a base fundamental da transmissão de nossa tradição. Porque o que estou falando eu ouvi de meu pai, que ouviu do pai dele, que ouviu de quem o iniciou, e assim é. Assim como meus filhos e filhas escutam estas histórias, estes aspectos da tradição e vão assimilando isso. Mas não tem livros? Claro, mas os livros são a pintura, uma fotografia de um momento. O que está escrito não pode ser mudado, mas sim reinterpretado. O que vai mudar é a tradição, a letra não, a letra está lá. Pode até falar, eu escrevi algo errado e quero me retratar, mas se você pegar o livro do Mestre Yapacani, de 1946, está lá, mas o que a gente interpreta não é o que se interpretava em 1946, porque hoje é outra coisa, porque além do livro existe o Sacerdote ou Sacerdotisa, a oralidade, a conversa de pé de ouvido, entre quem está sendo iniciado e por quem o inicia. E cabe a nós, com a memória que nós trazemos, retratar esta tradição. Porém, não podemos esquecer que nós, seres humanos, tendemos a perfeição, mas claro que pode haver ruídos, entre aquilo que eu trago, naquilo que meu pai ou avô trouxeram, pois somos seres

[5] Em 2023, o governo federal interveio nas terras yanomamis para impedir a exploração econômica do território, após as denúncias de violação contra os direitos dos povos originários, cometidos pelo extrativismo predatório.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.89249

humanos. Mas é sempre de bom alvitre, que possamos observar algo que seja necessário nos retratarmos em determinadas ocasiões. Lógico, se não seríamos perfeitos e estaríamos com a divindade, longe de nós, entretanto, nas manifestações mediúnicas quem fala não é o Sacerdote, nem a Sacerdotisa, nem qualquer mestre encarnado, quem fala é o mestre astralizado. Este é muito mais próximo da divindade do que nós mesmos. É a primeira vez que vou falar em verdade, só tenho citado a noção de realidade, mas eles, os seres astralizados, os mentores, estão muito mais próximos da verdade una e eles não escrevem.

Você pode até encontrar uma obra mediúnica, de um médium que a escreveu, mas a obra não é do Caboclo, Cabocla, Pai Velho. Dentro do kardecismo a mesma coisa, você tem várias obras do grande e ilustre Chico Xavier, mas são obras ditadas, não foi o espírito que escreveu. Ou foram psicografadas. A própria bíblia, onde está ali algo escrito por Cristo. A memória, então a que recorremos para manter a chama da tradição é a do Sacerdote, da Sacerdotisa, dos médiuns, mas também e principalmente, as memórias dos mentores que corrigem as coisas quando nós seres imperfeitos, entendemos algo errado, não por maldade...

RM: Trazendo questões atuais, vemos a dificuldade de formas religiosas aceitarem a diversidade. E o movimento umbandista?

MK: A Umbanda é espiritualista. Ela aceita o espírito e o espírito tem várias formas de se manifestar. Nós dizemos o seguinte, que se tivéssemos que apontar um modelo, seria um modelo pendular. Ele sai do centro e vai às distâncias periféricas, então todas estas formas que ele vai encontrar nesse movimento são manifestações de espíritos. Então, para nós não importa... Eu disse em uma das perguntas que a entidade não pergunta o grau de instrução, também não perguntamos a identidade de gênero, se é ateu, se é corintiano ou palmeirense. Para nós é simples: você vem até nós, precisa de algo “O que nós podemos fazer para te ajudar?”.

O ser espiritual é ilimitado, porque é eterno e todos nós em essência trazemos a centelha divina. Nós não saímos da divindade porque seríamos perfeitos, porque a divindade é onisciente, onipresente e onipotente, mas nós trazemos esta possibilidade de buscar a perfeição. A divindade não gera outra consciência que não seja perfeita. As entidades não têm preconceito. Quem somos

nós para ter preconceito? Então, a Umbanda aceita todos.

RM: Ao se pensar em segmentos religiosos como a Umbanda e o Candomblé, emerge um imaginário um pouco confuso sobre a associação entre santos do catolicismo e os emissários ou potestades mencionadas pelo senhor anteriormente. Uma interpretação amplamente difundida deste processo compreende que a mescla se deu para que os escravizados pudessem manifestar seus cultos em novas roupagens, em tempos de repressão a religiões não católicas. Hoje ainda é necessário expressar-se deste modo? Há correlações entre estes santos e os mentores?

MK: Falamos que as entidades se expressam linguisticamente de um determinado modo, sem que as pessoas se importem com isso. Assim como falamos da pluralidade da sociedade brasileira, de sua cultura, então a religião se expressa de um modo plural e nisso existe os vários matizes. Dentro de um processo filo religioso se faz uma série de experiências e, por vezes, para seres que vêm de outros movimentos filo religiosos seria difícil para eles compreenderem um matiz diferente. Por exemplo, se eu venho de uma experiência católica para um terreiro, eu fico mais à vontade, quando vejo a imagem de um São Jorge, de um São Sebastião, de um São Jerônimo, de Nossa Senhora, de Jesus Cristo. Embora hoje não seja mais necessário este sincretismo, em termos de um preconceito da sociedade sobre estes mentores espirituais, se torna necessário de acordo com a psiquê, com o entendimento dos que acorrem aos nossos terreiros. Então, acho importante imagens para aqueles que precisam delas, assim como são importantes os terreiros que não as utilizam, para aqueles que não tem essa necessidade.

Existe, claro, dentro dos aspectos históricos, o sincretismo, que menciona a maneira como os escravizados necessitavam destas ferramentas para simbolizarem a sua fé.

Nos primeiros contatos entre europeus e povos originários, os religiosos europeus observaram que os Pajés e os Caraíbas, utilizavam ferramentas denominadas *Mbaracás*, os maracás. E eles fincavam estes *Mbaracás* com determinados sinais sagrados, que os europeus imaginavam que fossem desenhos figurativos, olhos, narizes, bocas, mas, na realidade, eram sinais sagrados que nós

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.89249

chamamos de grafia sagrada dos Orixás, os Sinais da Lei de Pemba. Eles diziam que eram bonequinhos. Esta interpretação é o primeiro processo sincrético.

Só para retomarmos, as imagens são importantes, mas não fazem parte de todos os terreiros.

RM: Uma das questões que o senhor poderia nos elucidar é a associação das figuras do Exu e da Pomba Gira ao mal, ao diabo cristão... Como se pode interpretar estas leituras?

MK: O Exu e as Pomba Giras concretizam as idealizações de Criança, Caboclo e Pai Velho, que se expressam por amor e sabedoria. O Exu ajuda a enfrentar os males, o ódio, os receios e a ignorância. Agora, “luz” e “trevas” assumem para nós uma interpretação diferente do que em outras expressões religiosas. Para nós elas são complementares. A luz é o espírito e o espírito é eterno, a treva é matéria, para nós é passageiro. O Exu é a luz nas trevas. A função dele é de que estas trevas, ou seja, cada consciência que se manifesta neste mundo natural seja iluminada, até que nós não precisemos mais da matéria e possamos retornar a luz, a essência da luz espiritual. Essa é a função de Exu.

Quando associam Exu ao diabo da mitologia greco-romana, nós falamos o seguinte: a Umbanda tem muitas interpretações, nós estamos voltando nisso como caracol, como ocotô... Nós acreditamos na divindade, não no diabo. O diabo é uma coisa que querem colocar na gente, relacionando a Exu. Mas para nós, o diabo não existe. O que existe é Tupã. Nós somos monoteístas. E por não acreditar no diabo, nós não podemos temer algo que não acreditamos.

Agora, existe a expressão do que é contrário ao amor, que é o ódio, do que é contrário à fortaleza que é a fraqueza, do que é contrário à sabedoria que é a ignorância. E isto está incutido na essência que nós trazemos como seres espirituais. Quanto mais distantes, mais próximos deste ódio. Esta é a expressão da maldade. Na nossa forma de entender a espiritualidade, não existe um senhor absoluto do mal, porque o mal está relacionado à treva e treva não é eterna. Há seres espirituais que utilizam destes aspectos para adquirir poder, através do medo, da força, de expressões que estão muito distantes da espiritualidade. Porque a espiritualidade se expressa através do amor e da sabedoria. Ponto. Para nós nunca

existiu a figura do diabo e não existe. Na minha concepção não é e nem nunca será algo que existe. Se existe para outras pessoas, para outros movimentos filo religiosos, que expliquem por que acreditam tanto no diabo e porque tem tanto medo. Eu posso falar do movimento umbandista. Eles que expliquem inferno, purgatório, todas estas coisas que eles acreditam existir, nós não acreditamos em nada disso.

Nós trazemos o ensinamento da terra sem mal, quando vencermos todas as diferenças que nos afastam dos atributos divinos e voltarmos a nos reunir em essência à unidade. Nos reconhecermos como unos e não como únicos. Quando o europeu chega aqui, a primeira coisa que ele diz é: “Estes povos não conhecem a letra f, porque não tem fé, a letra r, porque não tem rei e nem a letra l, porque não tem lei”, observam que não havia nos rituais indígenas alusões as divindades, nem compreendiam as formas pelas quais os indígenas se referiam a ela, por exemplo, ao se referir ao trovão, como Tupã, os portugueses não compreendiam as sutilezas. O trovão simboliza a cosmogênese, porque sintetiza o som, a luz e o movimento e, portanto, traz os atributos divinos e era o mais poderoso. Então, eles não conheciam qualquer ser do mal, não havia diabo. Os jesuítas é quem associam Yurupari[6], divindade indígena, ao diabo.

Em suma, quando um conquistador chega num território é por meio da destituição da cultura do outro, e a melhor maneira de um colonizador fazer isso é transformando um símbolo da luz em um símbolo das trevas. E as pessoas passam a acreditar naquilo. Traz para nossa realidade, esse Yurupari é muito poderoso para eles, então vamos transformá-lo no diabo. “Uma mentira repetida mil vezes se torna uma verdade”.

RM: E como é ser umbandista no Brasil hoje, em meio aos casos de intolerância religiosa?

MK: Antes de entrar nisso, por vezes, há um preconceito, no sentido de definir algo,

[6] Yurupari ou Jurupari. Há interpretações variadas sobre Yurupari a depender da etnia indígena que o menciona. Grosso modo, Yurupari é visto como um emissário solar. Uma das lendas sobre Yurupari admite que ele é filho do Sol com Ceuci, a virgem que lhe dá origem. A missão do filho seria restabelecer as leis de Tupã entre os homens. Câmara Cascudo defende que era o culto mais difundido entre os indígenas do litoral brasileiro, quando do início da colonização. (CASCUDO, 2002).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.89249

sem muitas vezes saber como é. Então, quando se fala as “religiões não cristãs”, veja, a Umbanda é cristã. Porque nós acreditamos na hierarquia crística, que tem vários patriarcas e matriarcas. Dentro dessa hierarquia, um dos patriarcas mais conhecidos é Jesus, Inaraia, Yeshua, Isho, o nome que quiser, mas também teve matriarca, Mariah. Nós tivemos outros cristos enviados: Buda[7], Yurupari, Arapitan[8], Quetzalcoatl[9], no México, vários. Por onde você for procurar, nas comunidades Brasil afora, vai se verificar outros cristos desta hierarquia se manifestando. Nós acreditamos em Jesus, mas acreditamos também em Arapitan, em Buda, em Maomé[10], e acreditamos em Yurupari. Eles são da hierarquia crística, eles são unos, nós é que entendemos os ensinamentos mal... Se você pega o ensinamento de um Buda ou o “Sermão da Montanha de Cristo”, você encontrará semelhanças. O que não somos é católico. Agora, o catolicismo e o protestantismo ou o kardecismo, não são as únicas manifestações dessa hierarquia.

Como é ser umbandista no Brasil? É difícil. Eu não vivo da Umbanda, eu não sou remunerado monetariamente pelo exercício do sacerdócio. Eu sou formado em Comércio Exterior e por conta disso, trabalhando com exportação e importação, tenho o contato com mais de 100 países. É muito fácil falar da Umbanda em qualquer país, porque eu falo da essência. Um dia destes eu falei com um professor da Universidade de Vedantha, em Mombai. Ele me perguntava se nós tínhamos alimentos que curavam. Afirmei que sim e ele disse: “Nós também”. “Vocês têm alimentos que dão sono?”. Sim. “Nós também, mas qual é o alimento”. Eu disse: “Alimento do coração, dos pensamentos e dos sentimentos”. Ele disse que também tinham isso, ou seja, era fácil conversar com ele. É fácil conversar com um francês, com um chileno, mais do que aqui.

Trabalhando com uma empresa, cerca de 20 anos, e sempre me posicionei como Umbandista. As pessoas sempre me trataram muito bem, exceto um ou outro que tinha uma visão mais fundamentalista, porque, nós temos uma postura. Meu pai sempre me ensinou que sempre devemos nos portar como umbandistas e o que sai

[7] Buda é um título concedido por cultos asiáticos a quem atinge a iluminação, principalmente pelo Budismo. O mais conhecido dos Budas é Sidharta Gautama, considerado o primeiro Buda e difusor da filosofia budista.
[8] Provavelmente uma divindade de origem Tupi.
[9] Divindade asteca.
[10] Profeta e patriarca do Islamismo.

da boca de umbandista é o que sairia da boca de um mentor espiritual que lhe assiste. A gente tenta se expressar como um Caboclo, uma Preta Velha, mas não consegue, nem sempre consegue, mas quando nós percebemos nosso afastamento destas formas de se expressar, nós tentamos voltar para aquilo. É sempre um processo eterno de evolução, pendular. Como você tem essa postura, as pessoas dizem: “Poxa, fulano, é difícil de acreditar que ele é Umbandista”. Num certo dia, um amigo meu, um chileno, eu já tinha saído da empresa, ele me perguntou: “É verdade que você mexe com magia negra?”. Eu falei: “Não, mas por que esta pergunta?”. Ele: “Me falaram lá na empresa que você trabalha, que não era para eu me aproximar de você, porque você faz magia negra, faz o mal para as pessoas”. Então, isso exemplifica como as pessoas se referem ao movimento umbandista.

Desde os meus 23 anos, quando fui iniciado no movimento, quando perguntam qual a minha religião, sempre respondo que sou umbandista. Entretanto, conheço umbandistas que falam: eu sou espírita. Porque é menos traumático ser um espírita, tem uma base bíblica, é uma religião europeia, não é? Recentemente, pessoas que iriam fazer um tipo de operação comercial com as empresas que eu represento, ao saberem que sou umbandista preferiram não fazer. Isso me preocupa, porque embora não me faça falta, pode fazer para um filho meu, para uma filha minha, que não tem a mesma condição de falar, “Olha, eu sou umbandista”, e perder o emprego. Então é uma responsabilidade muito grande você saber como lidar com isso. Às vezes, é melhor você omitir. Então, por enquanto eu aconselho as pessoas a terem cuidado. Eu posso gritar aos quatro ventos. No condomínio em que moro, as pessoas me vêm saindo com a roupa de Santé e até chamam de doutor (risos). Nós temos duas roupas, uma de transição entre nossa casa e o templo e outra que nós usamos nos ritos, a ritualística. Uma vez no posto de gasolina, o frentista me chamava de doutor. Falei que não era médico, mas umbandista. Ele disse: “Onde é o terreiro do senhor? Posso ir lá?”. Então também tem estas coisas, que às vezes as pessoas conseguem se expressar depois que você se apresenta. Eu diria que é difícil como era em outros tempos, mas sem as perseguições, de chegar a ser preso, porque era proibido. Atualmente, ainda sobrevivem esses preconceitos.

RM: Algum terreiro que conhece chegou a ser vilipendiado? É seguro sair com os

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.89249

trajes?

MK: Da nossa escola nenhum. O meu também não. Mas, aqui perto, um irmão nosso de outra escola foi vilipendiado sim, picharam a casa dele, teve imagem quebrada e eu conheço pelo menos cinco ou seis terreiros nos quais isso aconteceu.

Eu saio com os trajes e me sinto seguro. O hábito não faz o monge, mas às vezes você precisa se identificar sim como sacerdote. Agora, as nossas roupas mesmo, as de trabalho, que chamei anteriormente de ritualísticas, nós denominamos como túnicas. Às vezes confundem a nossa roupagem com a túnica hindu ou budista ou algo assim. É da nossa escola. Nós usarmos sempre a roupa branca, uma camisa mais longa e uma calça branca. No Brasil é difícil você ver pessoas usando estes trajes, mas em outros lugares eles são similares a de certas culturas. Por exemplo, em uma das feiras que eu frequento, por conta de meu trabalho, em Frankfurt, você vê ali o Hindu com as roupas características dele e ninguém fala nada. Assim como judeus tem roupas deles e ninguém fala nada. Ali eu me sentiria mais inserido se estivesse com a minha túnica do que aqui. Aqui causa muita estranheza, se alguém me olhar vestido assim... Mas ninguém nunca me falou nada diretamente.



Figura 6 – Vestimentas e ritualística.
Fonte: TUEM, 2022. Fotografia de: Giovanna Colussi.

Quer dizer, às vezes falam. Uma vez por exemplo, indo a uma festa de um terreiro amigo nosso, paramos num posto de gasolina para nos alimentar. Ao passar por um grupo de homens, eles começam a escarnear: “De onde você veio, seu palhaço? Está indo a uma festa à fantasia?”. Eu olhei pra eles e falei: “Laroyê, Exu!”. Foi só falar Exu, que ficaram quietos, quietos, quietos (risos).

RM: O uso da roupa pode servir como uma proteção, como se utilizasse a ofensa do outro como defesa, desarticulando-a. Claro, quando essa violência é simbólica, performática...

MK: A grande maioria das pessoas não exerce essa violência, têm pessoas que olham, admiram, perguntam por curiosidade. Ou seja, se formos fazer um apanhado, diria que menos de 1% das vezes em que eu saí na rua com as roupas do templo fui atacado. Foi muito pouco.

Se você me permite fazer um adendo sobre isso, eu diria que há muito preconceito em todo o processo mitológico e místico, mas Exu é quem sofre de maneira mais acentuada este processo. Todas as potestades, inclusive Exu é uma delas, nós temos sítios da natureza que são relacionados a elas. Nós utilizamos estes sítios para fazer as nossas louvações com essas entidades. As de Exu são consagradas às encruzilhadas, que são espaços situados em uma serra, na mata, não as encruzilhadas de ruas, mas sim da natureza mesmo. Meu pai fazia um rito em uma encruza, como chamamos, na Serra do Mar[11]. Para isso, nós cuidávamos da encruza, por conta de aspectos que não cabem aqui, mas periodicamente íamos até lá. Numa destas vezes, eu era o mais antigo do grupo e por isso estava incumbido de orientar o trabalho de revitalização do sítio sagrado. Isso nós fizemos à noite, de madrugada, fazia muito frio, garoava, e havia uma névoa caindo. A gente já estava quase terminando, quando, de repente, veio um carro, todo apagado, só com o farol baixo aceso, era um Monza, e dele saiu quatro ou cinco pessoas armadas e apontam as armas para a gente: “O que vocês estão fazendo aí?”. Eu estava com um charuto, porque é comum o uso do pitar no rito, ou um charuto ou um cachimbo (aponta para o cachimbo sobre a mesa) e incontinente, sem pensar,

[11] Situada no ABC Paulista.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.89249

não estava incorporado e nem nada, olhei: “Ba noooite...” (fala com voz grave) falei como se fosse a voz de Exu. Na hora, eles falaram: “Ô Exu, salve...”. Eu respondi: “Tô aqui trabaiando, que cêis quer deu?”. “Não, nada, nós tamo aqui fazendo nossos corre, nossa vida é muito perigosa, o senhor desculpa aí...”. Ou seja, tem estas coisas... Isto também é a interpenetração do Exu, da coisa magística, mística, que Exu tem e que nesse momento Exu me salvou, salvou todos nós. Não posso falar que não foi a atuação de Exu. Estávamos no reino sagrado dele, e me veio na intuição: “Faz isso”! Fiz, o grupo foi embora e não mexeram um fio de cabelo nosso. Isso também vence preconceito.

RM: Nestes tempos de dualismos e de cisões que se expressam na sociedade brasileira, como a Umbanda poderia contribuir, a partir desta perspectiva ampla que foi apresentada até aqui?

MK: Todas as formas de expressão merecem respeito. Claro que dependendo do nosso crivo, de nossa história, nós vamos ter relações preferenciais, por algum motivo. Por vezes, vamos perceber que certas formas não são legais e justamente por ser assim, devemos estar mais próximos. Vou usar duas imagens para explicar, uma do Sidarta Gautama, que no final do seu mestrado (espiritual), resolveu que sairia daquela coletividade de ensinamentos, iria para o mundo pregar e seus discípulos mais antigos queriam ir juntos. Ele disse: “Só vou levar o discípulo último, que está chegando aqui”. Muitos disseram: “Mas ele não sabe nada, ele é ladrão, é mentiroso, como senhor vai levar ele? Leva a gente...”. Ele disse: “Mas vocês estão prontos, fiquem e ensinem aos outros, ele é quem mais precisa estar perto de mim”. Ele falou a partir da perspectiva do amor. Então, aqueles que estão mais distantes da essência é onde a realidade mais vai se expressar. A outra imagem é de meu pai. Ele dizia que a Umbanda é luz nas trevas, então ela tem que ir onde as trevas estão.

Caboclo Arranca Toco, que me assiste, costuma dizer o seguinte: “Lá por cima, meu filho, está tudo resolvido, aqui por baixo é que vocês precisam resolver as coisas”. Como nós vemos este processo amplo da sociedade? Vemos como algo real e mutável. Real porque é a realidade de hoje, mas que também é a realidade de muito e muito tempo, que apenas estava... Não surgiu de uma hora para a outra.

Todas as formas de extremismo são delicadas, tudo que assim o for, é delicado. Diferentemente do que se possa pensar, precisa compreender o que o outro pensa, como ele se posiciona dentro dos aspectos religiosos, por exemplo, mas também qual a doutrina em que a pessoa se encontra, se identifica. Todo aspecto ligado à hierarquia crística, do ponto de vista religioso, é pautado no amor e na sabedoria, é pautado na cruz, nessa mesma cruz que simboliza a reunião da ciência, da filosofia, da arte, da religião, por isso tem quatro lados, da mesma cruz que simboliza a renúncia. Note que a cruz e a espada são muito similares. E o mestre que tanto ensinou aos discípulos que escreveram, e depois já escreveram tanta coisa em cima disso, que é o Cristo, sempre falava na Cruz. Um dia desses ouvi alguém falar que (Cristo) defendia a espada e que pediu para Pedro desembainhar a espada. Veja, se for pegar historicamente, na época em que Jesus viveu, ele era um renovador, alguém que veio para mudar tudo. Naquela época, a arma era a espada, e foi um exército buscar ele. O que uma espada faz contra um exército? Não podemos esquecer que Jesus veio de uma escola essênia e esta escola bebeu dos ensinamentos egípcios que velavam os saberes. Uma das interpretações da imagem da passagem acima da vida de Jesus pode ser compreender o desembainhar da espada, como o desembainhar do espírito, ou seja, mostrar o espírito. Ou seja, carece de uma interpretação, de uma leitura...

É comum ver pessoas religiosas defendendo o uso de armas, em nome de uma segurança... Nós temos que defender a cruz e não a espada, como símbolo do espírito... A espada, quando você tira ela da bainha, ela não se desgasta, já a bainha vai se desgastando com o tempo. Tem muito a ver com a espiritualidade, com o encarne e o desencarne. Nós que somos pacifistas, para nós é um ponto primordial. Sim aos livros, aos ensinamentos, à sabedoria, às flores, ao amor. Não às armas! Mas, não posso simplesmente ignorar esta pessoa, tenho que trazer esta pessoa o mais próximo possível, como os mentores espirituais nos trazem. Nós temos que estar perto dos fundamentalistas. Tentar convencer. Porque se nos afastarmos deles, nós nunca conseguiremos buscar o equilíbrio. Isto passa a ser um exercício pra nós mesmos, porque quanto mais estivermos perto do amor e da sabedoria, mais nós vamos estar distantes do ódio e da ignorância. E se você tem certeza de sua condição, não precisa ter receio de estar perto dela. Pode-se perguntar: “E se a pessoa não quiser ouvir?”. Escuta você. Isto vai mudar alguma

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.89249

coisa? Vai mudar sua certeza? Escuta você, deixa ele falar. Vociferar o que quiser. Depois, com uma palavra é uma semente bem lançada, você consegue reverter a alma... Mas isso pode demorar e muito. Não é algo para agora. Nós somos imediatistas, nossa consciência só percebe o tempo nesta vida encarnada, na vida física, e quanto mais perto do fim da vida, mais rápido queremos que as coisas se resolvam, porque pensamos que estamos indo embora. O espiritualista não, ele sabe que ele vai voltar naquele ocotô. E ele sabe que estas situações e circunstâncias vão acontecer. E eu pergunto, quantas vezes já não aconteceu na história? E vai ser a última vez? Quando todos nós alcançarmos o equilíbrio junto aos atributos divinos, mas isso não é para agora... É para milênios.

Agora, ter paciência não é para ficar esperando. Se der para adiantar algumas coisas, vamos adiantar, este é o nosso trabalho. Manter a centelha acesa é isso, é você procurar acelerar este processo. Ter paciência é a ciência da paz. E não vamos conseguir paz atacando ou revidando os ataques.

RM: O senhor gostaria de falar algo que não foi perguntado ou deixar alguma palavra final?

MK: Eu, dentro dos meus limites, vou relembrar o que meu pai disse: “Meu filho, não sei a última resposta, porque não foi feita a última pergunta”.

RM: O senhor poderia nos dar uma benção final?

MK: A distância é apenas física, a força de nossos sentimentos e de nossos pensamentos superam a distância. As nossas evocações não são decoradas, elas nascem do coração e do momento que nós estamos vivendo. Cada rito é uma história. Diante disso, com licença:

Pelo poder da cruz, pelo poder da luz, pelos mistérios da coroa, pelos mistérios da estrela e pelos mistérios da hierarquia do Cristo. Valei-nos nesta hora, ó minhas Santas Almas Guardiãs do Cruzeiro Divino, a vós que pedimos e oramos, em nome do Cristo. Pedimos por todos os nossos irmãos e irmãs que fisicamente ainda não conheço, mas que com certeza as leis regulativas do universo nos levará um dia a nos conhecermos pessoalmente, e mesmo sem conhecê-los, tenho um

carinho e um respeito imenso por aqueles que estão a nos ouvir. Pois como é difícil encontrar quem nos possa ouvir. E assim minhas Santas Almas do Cruzeiro Divino, que dentro das ordens e direitos, a mim permitidos, por aqueles que são meus mestres nesta terra e no astral, venho pedir que suas bençãos de paz, amor e sabedoria, envolvam todos estes nossos irmãos e irmãs. Que Oxalá permite que um dia possamos nos conhecer. Se assim não for permitido, que nossos corações e pensamentos estejam irmanadas nos poderes da cruz e da luz. Aranauam. Macauam. Aumbandan. Saravá!

Entrevista realizada em 31 de março de 2023.

Referências

BALLOUSSIER, Anna Virgínia. Datafolha: Brasileiros vão menos à igreja e dão menos contribuições. Folha de São Paulo [online], São Paulo, 29 jun. 2022. Cotidiano. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2022/06/datafolha-brasileiros-vao-menos-a-igreja-e-dao-menos-contribuicoes.shtml. Acesso em: 09 abr. 2023.

CASCUDO, L. C. **Geografia dos mitos brasileiros.** São Paulo: Global, 2002.

TENDA DE UMBANDA ESTRELA MATUTINA. **Orixás, Senhores das Forças Sutis.** Campinas, 29 jan. 2023. Facebook: TendadeUmbandaestrelaMatutina. Disponível em: https://www.facebook.com/photo.php?fbid=553835746770905&set=pb.10006433 4544270.-2207520000.&type=3&locale=pt_BR. Acesso em: 09 abr. 2023.

TENDA DE UMBANDA ESTRELA MATUTINA. **Preceitos ou Oferendas Na Umbanda.** Campinas, 23 out. 2022. Facebook: TendadeUmbandaestrelaMatutina. Disponível em: https://www.facebook.com/TendadeUmbandaEstrelaMatutina/photos/pb.100064334544270.-2207520000./5388911811207021/?type=3&locale=pt_BR. Acesso em: 09 abr. 2023.

TENDA DE UMBANDA ESTRELA MATUTINA. **Banhos de Erva na Umbanda.** Campinas, 21 ago. 2022. Facebook: TendadeUmbandaestrelaMatutina. Disponível em: https://www.facebook.com/TendadeUmbandaEstrelaMatutina/photos/pb.100064334544270.-2207520000./5209625142469023/?type=3&locale=pt_BR. Acesso em: 09 abr. 2023.

TENDA DE UMBANDA ESTRELA MATUTINA. **A Voz.** Campinas, 18 dez. 2022. Facebook: TendadeUmbandaestrelaMatutina. Disponível em: https://www.facebook.com/TendadeUmbandaEstrelaMatutina/photos/pb.100064334544270.-2207520000./5553758284722372/?type=3. Acesso em: 09 abr. 2023.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.89249

TENDA DE UMBANDA ESTRELA MATUTINA. **Preces Na Umbanda.** Campinas, 05 dez. 2022. Facebook: TendadeUmbandaestrelaMatutina. Disponível em: https://www.facebook.com/TendadeUmbandaEstrelaMatutina/photos/pb.100064334544270.-2207520000./5506249389473262/?type=3. Acesso em: 09 abr. 2023.

TENDA DE UMBANDA ESTRELA MATUTINA. **As Erva na Umbanda.** Campinas, 07 ago. 2022. Facebook: TendadeUmbandaestrelaMatutina. Disponível em: https://www.facebook.com/TendadeUmbandaEstrelaMatutina/photos/pb.100064334544270.-2207520000./5174461889318682/?type=3. Acesso em: 09 abr. 2023.

Sobre os entrevistadores

[1]Doutorado Acadêmico (2022 – atual) em História, Política e Bens Culturais pela Fundação Getúlio Vargas/ Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil CPDOC. E-mail: vitorhaidar@gmail.com.
[2]Mestrado Profissional (2021 – atual) em História, Política e Bens Culturais pela Fundação Getúlio Vargas/ Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil. E-mail: alinecgramos@yahoo.com.

Produção Artística Visual



AY – Díptico Nacional

Giulia dos Santos Araújo[1]
https://orcid.org/0000-0001-8028-5189

AY – National Diptych

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88891

Resumo

AY - Díptico Nacional propõe uma nova perspectiva à bandeira, resgatando a versão do período imperial. A obra provoca uma reflexão decolonial em relação ao uso da matéria-prima, a miscigenação, bem como o próprio tempo e elementos que representam o Brasil historicamente. A associação entre os arabescos, o brasão imperial e a figura do bicho preguiça (“Aí” em tupi-guarani), proporcionam um debate entre o passado e o presente, questionando o legado colonial assim como as estruturas simbólicas convencionais que formaram o país.

Palavras-chave: Bandeira; Decolonial; Brasil.

Abstract

AY - National Diptych proposes a new perspective to the national flag, rescuing the version from the imperial period. The work provokes a decolonial reflection in relation to the use of raw material, the miscegenation, as well as time itself and elements that represent Brazil historically. The association between the arabesques, the imperial coat of arms and the figure of the sloth (“Aí” in tupi-guarani), provides a debate between the past and the present, questioning the colonial legacy as well as the conventional symbolic structures that formed the country.

Keywords: Flag; Decolonial; Brazil.

Apresentação

A proposta apresentada trata-se de um díptico, obra desenvolvida em duas partes, neste caso frente e verso, buscando refletir a complementaridade e o contraste da temática.

Ay – Díptico Nacional visa discutir os efeitos da colonização no Brasil, a constante mercantilização do tempo, e o próprio capitalismo, no intuito de desconfigurar a versão oficial da bandeira trazendo dois lados, duas versões de uma mesma História. Em relação à poética, a obra discute a identidade nacional, através da imagem da bandeira, remontando tal emblema, subvertendo os símbolos, por meio de uma proposta decolonial.

Tecnicamente, o díptico consiste em pintura sobre papel. A escolha dos materiais compositivos também reafirma a desconstrução pretendida, pois o uso da tinta guache dourada assim como a sépia de café fazem referência simbólica a duas matérias primas dos ciclos econômicos brasileiros, ouro e café, indicando metalinguisticamente a exploração da natureza como mercadoria, mas também a riqueza do solo brasileiro. O suporte traz um dos papéis mais baratos e ordinários para receber as tintas, sendo o Kraft®, aquele que sustenta os pães, os produtos das feiras e dos mercados tradicionais, rapidamente descartado após o usufruto e não sendo feito para durar. Deste modo, ao mesmo tempo em que é um apoio fundamental, torna-se obsoleto após o uso. Kraft® é, na verdade, uma marca registrada, que em metonímia se refere ao papel pardo. Assim, o pardo papel é utilizado como sustentáculo para as tintas, que remetem ao ouro e ao café, riquezas exploradas a partir de corpos que, aos poucos, vão se miscigenando no território. O pardo papel traz a cor em contraste colorimétrico com as tintas, assim as ressalta, também é envoltório, é pele.

Na frente, a obra é concebida como um labirinto ornamental dourado. Este envolve o brasão imperial (coroado por uma caveira) dentro de um padrão decorativo, que remete à azulejaria portuguesa, aos retábulos do Convento de Nossa Senhora da Penha, Vila Velha/ES, e a elementos que adornam muitos dos centros urbanos coloniais, enquadrando o emaranhado discursivo da chamada versão oficial da História brasileira. Através deste, os arabescos associam-se junto ao brasão, e exibem uma estética agradável e simétrica. Entretanto, apesar de belo,

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88891

tais ornamentos emolduram e glorificam, uma máscara que romantiza a violência envolta nesse processo. Assim, apresenta uma malha rebuscada de eufemismos à necropolítica brasileira. No verso, há um bicho preguiça (“Te' indjá”, “Aí” no tupi-guarani), a guardiã do tempo. A figura central contrapõe o que está na frente, ou seja, esta representa justamente a intenção de apreciar, meditar o tempo, desvinculada do viés colonizador, positivista. A preguiça surge de várias formas no imaginário do brasileiro, seja como defeito dos indígenas alegado pelos colonizadores ou, na literatura, com Macunaíma de Mário de Andrade, personagem proveniente da mistura de raças, um fruto paradigmático do Modernismo brasileiro. “Ai, que preguiça!”.

Ay, o próprio título da obra, expõe essa intenção decolonial, a preguiça como resistência, resgatando e desassociando o caráter extrativista e exploratório em relação ao próprio tempo, assim como em relação a natureza em si.

A obra foi instalada na mostra coletiva intitulada *Raízes Emergentes* na Galeria de Arte e Pesquisa (GAP) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), em novembro de 2022. A exposição coletiva foi resultado do edital DAVisuais 2022, processo seletivo anual destinado à exibição da produção artística dos estudantes da graduação do Centro de Artes da UFES.

O painel estava exposto em grupo, com mais duas obras: *Piraquê-açu* (2018) de Ana Carolina Follador e *Tok Waitman* (2022) de Luana Copriva Clemente. A série fotográfica *Piraquê-açu* foi produzida com o apoio do Instituto Federal do Espírito Santo (IFES) e representa figuras, ambientes e histórias importantes da Aldeia Indígena de Piraquê-açu, do Povo Guarani, localizada em Aracruz. A intenção das fotografias é registrar, armazenar e propagar a cultura indígena local, em consideração ao pensamento decolonial, visto que, segundo a Prefeitura Municipal, Aracruz é o único município capixaba que possui indígenas aldeados no estado do Espírito Santo. *Tok Waitman*, por sua vez, vem da língua utilizada na Nova Guiné (país de origem da cana-de-açúcar), que recebe o mesmo nome, e é uma mistura da língua nativa com o inglês dos colonizadores. A obra consiste na construção de um casarão utilizando apenas açúcar, instalada em um canavial, próximo à maior Floresta Estadual de São Paulo (e refeita para instalação na GAP). O trabalho busca estimular o questionamento a respeito das constantes invasões em áreas preservadas para o plantio de cana, processo que ocorre desde o período colonial.



Figura 1 - AY, em primeiro plano, na exposição Raízes Emergentes (GAP), 2022.
Fonte: Giulia dos Santos Araújo, 2022.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88891

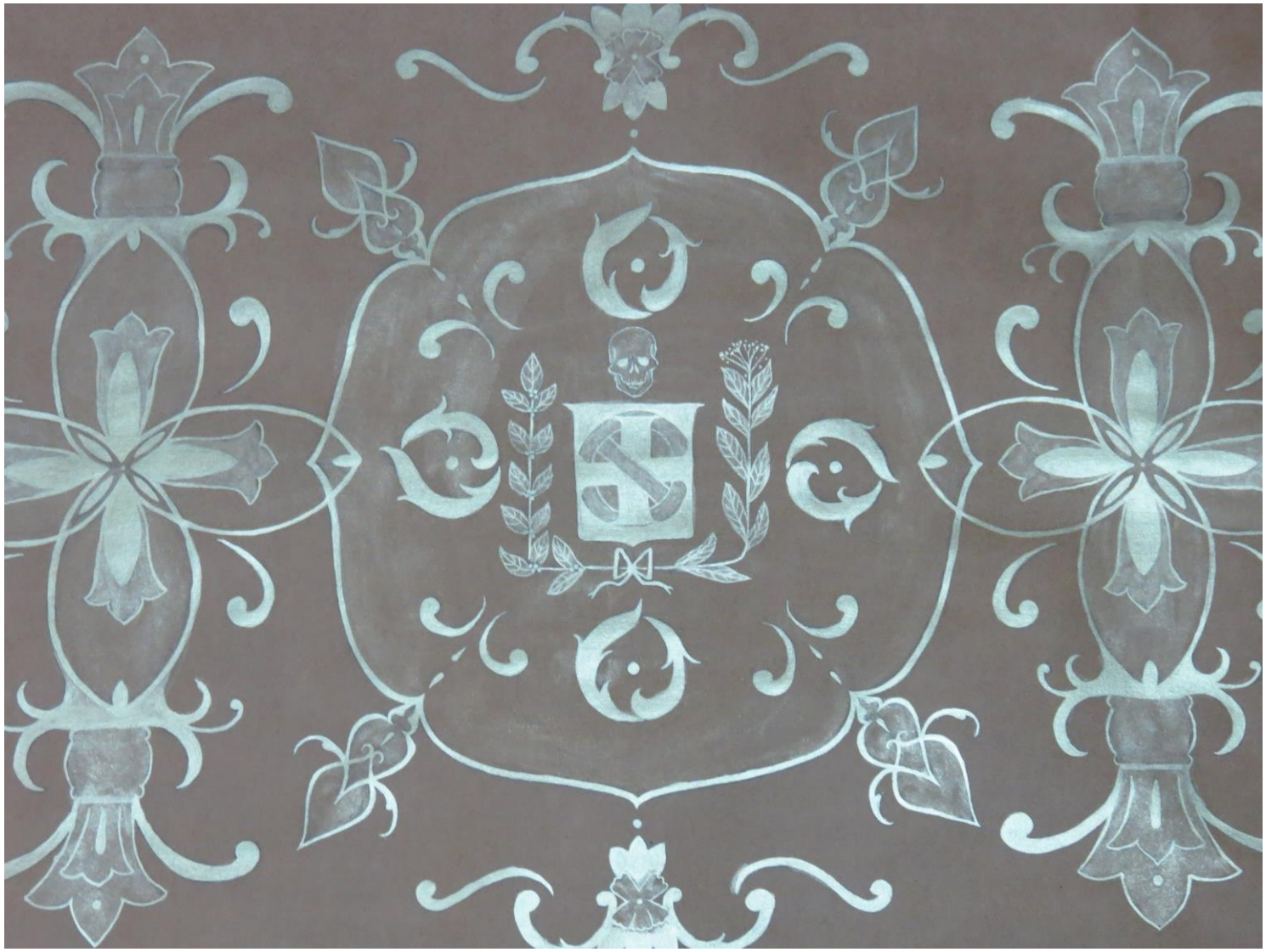


Figura 2 - AY – Díptico Nacional (frente). Pintura a guache sobre papel.
Fonte: Giulia dos Santos Araújo, 2022.



Figura 3 - AY – Díptico Nacional (frente, detalhe). Pintura a guache sobre papel.
Fonte: Giulia dos Santos Araújo, 2022.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88891



Figura 4 - AY – Díptico Nacional (verso). Pintura em sépia de café sobre papel.
Fonte: Giulia dos Santos Araújo, 2022.



Figura 5 - AY – Díptico Nacional (verso, detalhe). Pintura em sépia de café sobre papel.
Fonte: Giulia dos Santos Araújo, 2022.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88891



Figura 6 - *Tok Waitman*. Instalação das obras - Raízes Emergentes (GAP), 2022.
Fonte: Giulia dos Santos Araújo, 2022.



Figura 7 - Piraquê-açu. Instalação das obras - Raízes Emergentes (GAP), 2022.
Fonte: Giulia dos Santos Araújo, 2022.

Recebido em 09 de fevereiro de 2023.

Aprovado para publicação em 16 de fevereiro de 2023.

Referências

ANDRADE, Mário de. **Macunaíma**: o herói sem nenhum caráter. Editorial CSIC-CSIC Press, 1988.

APYKÁ, Luã. Escrita. *In*: APYKÁ, Luã. **Curso Tupi-Guarani-Nhandewa**. Piaçaguera, 2022.

BARBOSA, Antônio Lemos. **Pequeno vocabulário tupi-português**. São Paulo: Livraria São José, 1967.

Sobre a autoria

[1]Graduanda em Artes Visuais pela Universidade Federal do Espírito Santo. E-mail: giuliaaraujo11@gmail.com.

Artigo Livre
Nota de Pesquisa
Resenha



As legislações eclesiásticas e o batismo dos cativos de Itapemirim/ES

Revista mosaico

Laryssa da Silva Machado[1]
https://orcid.org/0000-0001-7479-7743

The ecclesiastical legislation and the baptism of the captives of Itapemirim/ES

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88663

Resumo

O presente artigo pretende apresentar as legislações eclesiásticas no Brasil imperial a respeito da legitimidade das famílias cativas e analisar as uniões entre os escravizados de Itapemirim/ES, de acordo com os registros de batismo da Paróquia Nossa Senhora do Amparo entre os anos de 1840-1888. Os registros civis de nascimento, casamento e morte ficavam a cargo da Igreja Católica, mesmo com outros órgãos criados pelo império para regular tal prática. Nos documentos de batismo, fonte primária analisada neste trabalho, os párocos registravam a legitimidade ou naturalidade da filiação do infante, o que nos permite checar como a Igreja Católica atuava na regulação do sacramento matrimonial aos cativos itapemerinenses.

Palavras-chave: Famílias Cativas; Batismo de Cativos; Legislação; Escravidão no Espírito Santo; História do Espírito Santo.

Abstract

This article intends to present the ecclesiastical legislation in imperial Brazil regarding the legitimacy of the captive families and analyze the unions between the enslaved of Itapemirim/ES, according to the baptismal records of the Nossa Senhora do Amparo Parish between the years 1840-1888. Civil registrations of birth, marriage and death were the responsibility of the Catholic Church, even with other bodies created by the empire to regulate this practice. In the baptismal documents, the primary source analyzed in this work, the parish priests registered the legitimacy or naturalness of the infant's affiliation, which allows us to check how the Catholic Church acted in the regulation of the matrimonial sacrament to captives from Itapemerin.

Keywords: Captive Families; Baptism of Captives; Legislation; Bondage in the Espírito Santo; History of the Espírito Santo.

Introdução

Os estudos sobre organização familiar são complexos em qualquer período. Isso porque, dentro das ciências humanas existem muitas formas de organização familiar que podem se enquadrar como “família”, tanto naturais/biológicas quanto culturais. Porém, sempre houve um padrão de família entre as sociedades, resultante de diversos matizes. Pesquisas sobre o assunto utilizam variadas fontes para reconstruir os arranjos familiares.

Em relação à escravidão, em geral, obtêm-se informações por meio de documentos variados, tais como: eclesiásticos, que são os registros de batizados, casamentos, óbito e processos de banhos matrimoniais, ainda que sejam descontínuos; listagens nominais, mapeamentos populacionais por fogos com aparecem nomes dos chefes de família, cônjuges, filhos, escravos, agregados (FARIA, 1998, p. 39); e os registros cartoriais, principalmente inventários *post-mortem* e testamentos, que oferecem informações sobre filhos legítimos e ilegítimos, pais, órfãos, parentes, agregados, dentre outros (FURTADO, 2009, p. 112).

Sobre a família do século XIX, o *Dicionário do Brasil Imperial* apresenta o modelo católico como referência para distinguir o padrão lícito e ilícito, já que era a Igreja quem controlava e registrava os momentos vitais das pessoas (nascimento, casamento e óbito). Nesses momentos, teias sociais eram construídas ou se fortaleciam entre os indivíduos participantes, uma vez que “através do compadrio e das alianças matrimoniais, unindo famílias distintas pelo parentesco ritual” (VAINFAS, 2000, p. 260-262). A Igreja Católica contribuiu com o aparato normativo, endossado pelo Estado, que desde o início da colonização ditou o modelo ideal de família, fundado no casamento monogâmico e indissolúvel. Esse modelo vigorou até a República, mas as famílias buscavam alternativas (SCOTT, 2015, p. 25).

Quanto às formalidades para a formação de uma família, o Cristianismo, como citado, constitui peça fundamental na mudança dos costumes, uma vez que foi o responsável por atribuir formalidades às uniões, exigindo a consagração do ato por representantes da Igreja. Esta passou a regulamentar a formação das famílias por meio do Direito Canônico (CAMPOS; MERLO, 2005, p. 333). Ainda assim, no Brasil, muitas uniões não eram sacramentadas pela Igreja, configuradas como concubinato. Havia também as famílias chefiadas por mulheres solteiras, e suas crianças eram

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88663

consideradas “bastardas”, fato comuns no cotidiano do século XIX (VAINFAS, 2000, p. 260).

Este artigo pretende apresentar as legislações eclesiásticas no Brasil imperial a respeito da legitimidade das famílias cativas e analisar as uniões entre os escravizados de Itapemirim/ES, de acordo com os registros de batismo da Paróquia Nossa Senhora do Amparo entre os anos de 1840-1888. Para analisar a legitimidade das famílias cativas de Itapemirim/ES será utilizado o modelo estabelecido pelas legislações eclesiásticas que vigoravam em Portugal e foram aderidas pelo Brasil nos períodos colonial e imperial. O *Concílio de Trento*, ocorrido na Europa no século XVI (1545-1563) redimensionou o casamento como sacramento e no Brasil o matrimônio foi estendido aos cativos, segundo as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, promulgada em 1707. Nos documentos de batismo de cativos é possível observar a legitimidade das uniões, uma vez que os infantes batizados eram registrados pelos párocos como filhos legítimos ou naturais de seus pais. E assim, pode-se analisar a dimensão do sacramento matrimonial no cotidiano dos escravizados.

Sobre a Legislação Eclesiástica e a Importância do Batismo para a Sociedade Brasileira

A pia batismal foi cenário de muitos momentos protagonizados pela família cativa no Brasil e, desde algumas décadas, houve maior investimento de pesquisa com essas fontes. De maneira geral, os registros eclesiásticos oferecem detalhes do cotidiano dessas famílias e se constituem um excelente campo de estudo, pois cabia a Igreja Católica o registro de episódios relevantes da vida e das sociabilidades entre pessoas livres ou escravizadas.

De fato, a Igreja Católica, desde o Quarto Concílio de Latrão (1215), concorreu por sacralizar esses momentos da vida social (FARIA, 1998, p. 305). A união entre Coroa Portuguesa e Igreja fez com que os registros civis passassem a ser de alçada da última. “Dessa maneira manteve-se a prática dos livros eclesiásticos em que, desde o período colonial, assinalavam-se nascimentos, casamentos e óbitos em volumes distintos, de acordo com a condição livre ou cativa dos indivíduos” (CASTRO, 1997, p. 339).

Esses registros trazem aspectos do cotidiano nos períodos colonial e imperial, tanto dos livres quanto dos cativos, e demonstra o domínio católico sobre a população, uma vez que os principais eventos da vida das pessoas estavam sob a direção da Igreja. Por meio dos registros de nascimentos, casamentos e mortes, o catolicismo perpetuava seu domínio social e, portanto, tornava o indivíduo parte da sociedade. A ausência de material censitário em quase toda a América Portuguesa até o fim do século XIX torna os documentos eclesiásticos fontes valiosíssimas para os estudos historiográficos, uma vez que permitem a realização de análises de variáveis sociodemográficas da sociedade colonial e imperial (GRAÇA FILHO; LIBBY, 2016, p.11-37).

Por meio do batismo, principal rito do cristianismo, o sujeito inseria-se na sociedade católica. “No contexto do catolicismo, o batismo era a principal maneira de tornar qualquer indivíduo, escravo ou livre, membro da sociedade cristã” (SCHWARTZ, 2001, p. 267). Para os cativos, especificamente, o batismo era ministrado a adultos e crianças, obrigando o senhor a prática desses sacramentos.

A integração para o cativo era importante, pois representava quesito básico de sobrevivência, já que negar o domínio do senhor e de suas instituições representava confronto que causaria mais dano que benefício (FARIA, 1998, p. 306). Tanto os cativos que chegavam aos portos brasileiros quanto os que nasciam nessas terras, se tornavam parte da sociedade através do sacramento batismal. Aos senhores cabia a obrigação de batizá-los, adultos ou crianças, correndo o risco de sofrerem com as maldições do mundo espiritual. “Considera-se responsabilidade de todos os senhores o batismo dos escravos, já que uma das principais justificativas da escravatura era a conversão dos pagãos e a salvação das almas” (SCHWARTZ, 2001, p. 268).

Os sacramentos eclesiásticos eram organizados de acordo com as legislações católicas, que diziam respeito sobre os registros civis da população. Antônio Manuel Hespanha, ao analisar a doutrina jurídica portuguesa até o século XIX, afirma que as legislações eclesiásticas eram mais relevantes na vida pessoal das pessoas comuns que o direito do Estado. Segundo ele, “o casamento e relações familiares de natureza pessoal, em que a regulamentação canónica (sic) mantinha um grande peso e em que o direito legislado só ganha relevo muito mais tarde” (HESPANHA, 2010, p. 117). Andréa Slemian e Carlos Garriga, também analisaram o

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88663

constitucionalismo ibero-americano e descrevem as dificuldades de se organizar a justiça letrada, visto que as tradições populares eram mais fortes (2018, p. 27-59).

Adriana Campos e Patrícia Merlo, em artigo intitulado *Sob as bençõ*es *da Igreja*: *o casamento de escravos na legislação brasileira* trazem uma excelente análise sobre as legislações eclesiásticas e como as mesmas eram aplicadas no Brasil, principalmente na questão dos casamentos de cativos. É importante abordar tal assunto, ainda que os documentos analisados neste trabalho sejam os batismais, pois a legitimidade ou naturalidade das crianças batizadas, segundo o prisma católico, eram anotados nos assentos. Os infantes registrados como "legítimos" eram filhos daqueles casais cujo matrimônio era reconhecido pela Igreja Católica. Dificilmente o pároco colocaria que a criança era legítima se fosse fruto de um relacionamento consensual. Robert Slenes (2011, p. 110), referência no assunto sobre famílias cativas, traz a mesma observação sobre a legitimidade dos registros de batismo para a cidade de Campinas-SP.

A regulamentação das uniões matrimoniais nas colônias ibéricas é uma mistura da tradição romana com a legislação canônica, uma vez que o Cristianismo alterou os costumes ao tornar as uniões entre casais como um compromisso solene (CAMPOS; MERLO, 2005, p. 333). O Concílio de Latrão, em 1215, condenou os casamentos sem a benção nupcial como pecado, sem muito sucesso. A clandestinidade das uniões continuou a ocorrer na Europa e a Igreja se viu obrigada a novamente tratar do assunto no Concílio de Trento, que ocorreu no contexto da Contrarreforma, durante o século XVI. Ali o casamento foi reafirmado como um sacramento (CAMPOS; MERLO, 2005, p. 334-336).

> a legislação portuguesa absorvera o conceito canônico de matrimônio e sua legislação apoiava-se inteiramente nesses princípios. Todavia, a disciplina do casamento não constava no ordenamento lusitano, mas sim no corpo das leis eclesiásticas, em tributo ao reconhecimento da Igreja como a guardiã dos enlaces conjugais (CAMPOS; MERLO, 2005, p. 340-341).

No Brasil, tanto o sacramento do casamento quanto o do batismo foram reorganizados após a aprovação das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia,* documento do período colonial que foi mantido até 1889. As ordenações acrescentaram os cativos na legislação canônica, visto que os documentos europeus não os incluíam. Também forneciam instruções sobre todo o procedimento

cristão que livres e escravizados deveriam obedecer. Foi dado a eles o direito de casar-se, tanto com livres quanto com outros cativos, e as instruções sobre o batismo. Era importante que todos os cristãos, independente da condição social, se ocupasse do batismo dos “escravos brutos e boçaes” e dos filhos dos “infiéis”, porém, os menores de sete anos não deviam ser batizados sem a autorização dos pais (CAMPOS; MERLO, 2005, p. 346-347).

Aos cativos, em tese, garantia-se o direito ao casamento e ao batismo, mesmo contrário à vontade senhorial. Por outro lado, o sacramento batismal constituía-se em obrigação do senhor enquanto cristão, que deveria administrar o ato aos crioulos em, no máximo, seis meses, e aos africanos com mais de dez anos. Os com idade menor que essa, deveriam ser batizados com um mês. Aos filhos das cativas, o batismo deveria ser o mesmo dado às crianças livres (SCHWARTZ, 2001, p. 268). As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia garantiam muitos benefícios espirituais para aqueles que eram batizados.

A Igreja era a instituição que conseguia se infiltrar em assuntos considerados privados, inclusive em como deveriam ocorrer às relações entre senhores e escravos. Curioso notar que direitos atinentes à família apenas se tornaram disciplina cível em 1916 com o primeiro código sobre o assunto. Projetando disciplinar a matéria, o Império incumbiu importantes juristas como Teixeira de Freitas e Nabuco de Araújo, sem alcançar sucesso (SEELAENDER, 2017, p. 353-354).

Os benefícios do batismo cristão seriam inúmeros, conforme afirma o padre Manoel Ribeiro Rocha (1758, p. 259). Na sexta parte de seu discurso, intitulada “Do que se respeita à instrução na Doutrina Cristã”, o teólogo descreve os benefícios do batismo para a vida do cativo, que deixaria de ser escravo do demônio e se tornaria um servo de Deus. O batismo deveria ser ministrado aos escravizados, que se tornariam membros do Corpo de Cristo e da Igreja, desfrutando de bênçãos na terra e, posteriormente, no céu. Além disso, tal sacramento era o caminho para a inserção do cativo na sociedade. “A pia batismal é um dos espaços mais loquazes que se possa citar na formação de solidariedade” (ENGEMANN, 2002, p. 133). Apesar disso a documentação eclesiástica também pode apresentar hipóteses inseguras, uma vez que, em muitos casos, é extremamente lacunar (AGUIAR; GUEDES, 2016, p. 87-120).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88663

A vida cotidiana colonial e imperial era perpassada pela Igreja Católica, que acabava por nortear, de certo modo, as relações privadas entre senhores e escravizados. Controlando os registros civis até 1889, encontram-se nestes livros inúmeros aspectos da vida cotidiana de livres e cativos. Nos estudos sobre família cativa, oferecem dados sobre sua composição e laços de solidariedade, através das relações de compadrio, remontando, em certos aspectos, a comunidade cativa. As Constituições Baianas (1707) dizem que os padrinhos devem ser nomeados pelos pais ou pessoa que estiver com a responsabilidade sobre aquela criança.

Os padrinhos e madrinhas se tornam fiadores para com Deus, pais espirituais, com a obrigação de ensinar a Doutrina Cristã e os bons costumes (DA VIDE, 1707, Livro I, Título X, p. 26). Para os cativos, além da escolha dos pais espirituais dos infantes, o batismo era uma ação social, por garantir benefícios que vão além da relação senhor-escravo (LAGO, 2013, p. 20-22). Enfim, os documentos eclesiásticos abordam as organizações familiares e laços socioafetivos das famílias de livres e cativos nos períodos colonial e imperial brasileiro.

O Espírito Santo e a Vila do Itapemirim no Oitocentos

Até meados do século XIX, a economia do Espírito Santo baseava-se na produção de alimentos, principalmente na região de Vitória, que seriam exportados para localidades da província capixaba e para outras províncias brasileiras, e no cultivo da cana-de-açúcar, na região de Itapemirim. José Teixeira de Oliveira classifica a transição da primeira para a segunda metade do século XIX como o "início de uma nova era" (OLIVEIRA, 2008, p. 354). Após 1822 houve melhorias estruturais no território provincial, mas foram as lavouras de café as responsáveis pela transformação desse quadro de dificuldades.

Introduzido em meados de 1815 (ROCHA; COSSETTI, 1983, p. 15-18), o café tornou-se a cultura dominante no Espírito Santo por volta de 1840 e substituiu, gradualmente, o cultivo de cana-de-açúcar. Entre 1856 e 1872, houve grande expansão da cafeicultura na região sul dessa província, especificamente nos Vales dos Rios Itapemirim e Itabapoana. Tal expansão vincula-se diretamente à decadência da produção do Vale do Paraíba, no Rio de Janeiro e nas Minas Gerais (ROCHA; COSSETTI, 1983, p. 19), quando mineiros e fluminenses vieram atraídos

pelas “terras virgens” capixabas. Constituiu fator determinante nesse processo migratório o baixo preço de venda das terras capixabas (ROCHA; COSSETTI, 1983, p. 21-23).

As terras do Vale do Itapemirim, região que recebe o cultivo do café, teve sua colonização concretizada por volta das décadas finais do século XVIII, com a chegada de bandeirantes e a migração dos fazendeiros que trouxeram suas posses e fizeram com que a região fosse povoada não apenas por suas famílias, mas também pelos cativos que migraram junto com seus proprietários (MARINS, 1920, p. 199-205). Inicialmente, as terras receberam lavouras de cana de açúcar e a região se tornou a maior produtora e exportadora de açúcar capixaba, produto que sustentou a província durante a primeira metade do Oitocentos (ROCHA, 1966, p. 11). Segundo Vilma Almada (1984, p. 88), “no Espírito Santo foi a região de Itapemirim [sul] aquela que majoritariamente desenvolveu uma economia do tipo ‘plantation’ escravista”.

Os dados populacionais de Itapemirim no Oitocentos revelam o quantitativo elevado de escravizados. No ano de 1824, a população cativa de Itapemirim girava em torno de 49% (1.148). Já no ano de 1839, Itapemirim tinha uma população composta de 66% (1.635) de cativos. Nas primeiras décadas do século XIX, população escravizada itapemerinense era maior que a livre: 56% (1.038) em 1827; 54% (1.596) em 1833, e 55% (2.109) em 1843. Nos anos seguintes à promulgação da Lei Eusébio de Queirós (1850), os valores proporcionais de Itapemirim continuavam elevados: 43%, em 1856 (1.885) e 49%, (4.315) em 1861. O mesmo ocorre nos anos finais da escravidão. Em 1870 e 1872 em Itapemirim havia 30% (2.013) e 32% (2.873) de escravizados (VASCONCELLOS, 1978; VASCONCELLOS, 1858; ESPÍRITO SANTO (Província), 1839, 1844, 1857, 1861, 1871; APEES, 1833; LAGO 2013; CENSO IMPERIAL DE 1872, 1872).

Como já descrito, muitos desses cativos adentraram o Vale do Itapemirim junto com seus senhores durante o período de colonização da região; outros, porém, chegaram a Itapemirim através do tráfico internacional de escravos e continuaram a chegar mesmo após a proibição do comércio, em 1850. Correspondências existentes no Arquivo Nacional (PEREIRA, 2013) e no Arquivo Público do Estado do Espírito Santo (APEES, 1851-1860) relatam a problemática da permanência do tráfico de cativos em Itapemirim após a promulgação da Lei Eusébio de Queirós.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88663

Com a implementação do cultivo de café, o Vale do Itapemirim cindiu-se em duas regiões. No interior, a adaptação das lavouras cafeeiras concretizou o sonho dos recém-imigrados. No litoral, no entanto, o café não obtive idêntico sucesso, mantendo-se o cultivo da cana (ROCHA; COSSETTI, 1983, p. 35). O café trouxe aumento significativo na receita provincial e a paisagem humana também sofreu mudanças consideráveis nesse período, relacionadas diretamente com as transformações econômicas. É importante ressaltar que o contexto econômico do século XIX produziu marcante diversidade populacional nas regiões capixabas. Enquanto a economia da região central era voltada para a produção de alimento e abastecimento interno, a região sul produzia e exportava açúcar e café, produtos com grande valor comercial no exterior.

A escravidão, entretanto, era o ponto comum a todas as regiões da província. A população capixaba como um todo, durante o século XIX, era bastante reduzida, equivalente a pouco menos de um por cento dos habitantes do Brasil. Vale lembrar que os censos e mapas populacionais da época não contabilizavam os indígenas que viviam fora das vilas e povoações. Apesar disso, o crescimento populacional registrado na província durante o Oitocentos foi interessante. De acordo com dados expostos por Adriana Campos (2011, p. 85-86), em finais do Setecentos, a população total era de 22.493 habitantes e aumentou para 82.137 em 1872, segundo o Censo oficial. Também merece destaque o aumento do número de escravizados na província: em 1790 eram 6.834 e passou a 22.659 em 1872.

O maior incremento de cativos na província não ocorreu no primeiro quartel do século XIX. O movimento de expansão aconteceu após 1856. Embora reduzida, a proporção de escravizados no total de residentes provinciais alcançava grande significação (CAMPOS, 2011, p. 86). As mudanças econômicas e populacionais resultaram no aumento do número de habitantes livres e cativos. A proporção livre-escravo se manteve numa média de 31,5%. O Oitocentos marcou uma transformação econômica e populacional nas terras capixabas e o incremento desses cativos que adentraram nessas terras para serem empregados nas produções açucareira e cafeeira pode ser observado nos documentos eclesiásticos, principalmente da Vila do Itapemirim, que protagonizou muitos desses momentos.

Sobre a Organização dos Livros de Batismo de Itapemirim

Antes de identificar os batismos de legítimos e naturais de Itapemirim, é importante descrever o arquivo da Paróquia Nossa Senhora do Amparo, especificamente os documentos que tratam da escravidão. Como em muitas outras localidades do país, em Itapemirim existe grande quantidade de documentos guardados nos arquivos eclesiásticos. Uma infinidade de documentos da região encontra-se sem paradeiro, ou foram destruídos pelo tempo e/ou ignorância/interesse das autoridades, ou ainda podem estar em mãos de particulares que, por amor à história (talvez) resolveram guardar fontes históricas em suas casas para evitar sua perda definitiva.

Não se verificou iniciativas privadas ou públicas para coligir e arquivar esses importantíssimos registros da memória local. A Paróquia Católica, contudo, procedeu ao oposto e cuidou para que seus documentos não se perdessem. Não se pode afirmar que todos os livros eclesiásticos do século XIX se encontram lá. Os registros mais antigos encontrados no arquivo datam de 1840, porém a Vila foi fundada em 1815, ou seja, existe uma lacuna de 25 anos. A paróquia, por sua vez, tem como data de fundação o ano de 1769, portanto são mais de 70 anos de documentos inexistentes.

Dentro das novas pesquisas em história social, documentos demográficos são de fundamental importância, e, com a carência de fontes censitárias que existem em muitas localidades do Brasil, o uso dos registros paroquiais ganham destaque, como afirma Afonso Graça Filho e Douglas Libby (2016, p. 11). Nesses documentos com páginas amareladas é possível observar detalhes do cotidiano de livres, libertos e cativos e, como Júlia Aguiar e Roberto Guedes (2016, p. 88) destacaram, a organização do arquivo e dos livros também devem se afigurar em objeto de investigação historiográfica.

Segundo Aguiar e Guedes (2016), não havia registro na legislação canônica portuguesa que obrigasse os párocos a separarem livros entre livres e escravos. Também não havia observação sobre o registro da cor. Os autores acreditam que tais divisões foram fruto da escravidão de Antigo Regime na América portuguesa. Na pesquisa dos autores para a região de São Gonçalo do Amarante, no Rio de Janeiro, foi observada a distinção de livros para livres, também chamados de livros de brancos e forros, ou brancos e livres, e para cativos, os livros dos pretos (AGUIAR; GUEDES, 2016, p. 88, 93). Sheila Faria (1998, p. 307) também observou

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88663

a separação nos livros de Campos dos Goytacazes-RJ, o que para ela era sinônimo de estratificação social. Itapemirim seguia esse modelo e separava livros para cativos e para brancos e forros.

Júlia Aguiar e Roberto Guedes destacam ainda a existência de lacunas nos registros eclesiásticos (2016, p. 88) e os documentos de batismo de cativos de Itapemirim são exemplos desse problema. O primeiro livro destinado ao registro de escravos traz a seguinte abertura:

> Primeiro Livro Especial de Baptismo de Escravos
> Este livro hé destinado a receber os Termos e Assentos dos escravos que se baptisarem n'esta Freguesia de Nossa Senhora do Amparo na Villa de Itapemirim. Contem 196 folhas, que são todas assignaladas com a rubrica do meo uso = Sayão Lobato = e hé incerrado com outro termo que este mesmo declara.
> Villa de Itapemirim, 3 de janeiro de 1840.
> Francisco de Paula de Negreiros Sayão Lobato (PARÓQUIA Nossa Senhora do Amparo. *Livro de Batismo de Escravos 1*. Itapemirim, 1840-1855).

Diferente, porém, do que o padre Sayão Lobato registrou na abertura do livro, não havia apenas registros de cativos. Os assentos começam no ano de 1849 e seguem até 1852 apenas com informações de escravizados. A partir da data de 15 de agosto de 1852, os registros voltam para o ano de 1845 com assentos de livres, libertos e cativos, todos juntos. No meio do ano de 1846 encontram-se alguns registros de 1840. Retorna para o ano de 1846 e 1847, sem ordem cronológica. O último registro da década de 1840 tem como data o dia 23 de janeiro de 1846. Tem-se um salto temporal para 1852, mas, dessa vez, apenas com registros de livres. Finaliza no ano de 1855, novamente com registros de cativos.

Pela aparência do livro, percebe-se que foi encadernado anos depois da realização dos batismos, informação que se comprova na transcrição. As páginas são diferentes umas das outras, tanto no tamanho quanto na textura. Guedes e Aguiar observam que, segundo a norma canônica, a igreja tinha a função de custear a encadernação (AGUIAR; GUEDES, 2016, p. 97). Por conta desse livro não obedecer a uma ordem cronológica, e por ter sido encadernado depois, observa-se lacunas temporais, ao mesmo tempo em que nos primeiros registros da década de 1840 não havia distinção entre livres, libertos e cativos.

Outra característica sobre a organização dos livros está na maneira como o pároco fez o registro. No primeiro livro o Padre Casa Nova registrava em um único

assento o batizado de vários cativos, coisa que não ocorreu nos demais livros. Geralmente, esses registros ocorriam quando adultos eram batizados, mas também podia registrar infantes. Exemplo disso ocorreu no dia 28 de dezembro de 1851, quando o padre Casa Nova batizou 26 cativos de Victorino Joaquim da Rocha, sendo cinco inocentes e os demais adultos. O pároco registrou apenas em cinco assentos para todos os cativos, onde colocou 10 batismos no primeiro e no segundo assentos, um inocente no terceiro, quatro inocentes no quarto e dois adultos no último. Não havia regra para a organização dos livros.

Os livros número dois e três são dedicados apenas ao registro de cativos. Seus períodos vão de 1859 a 1872 e 1882 a 1888, respectivamente. Têm-se então lacunas temporais entre os três livros. Ainda assim são fontes riquíssimas, pois além da estratificação social e a classificação através da cor, a autonomia com que os padres locais realizavam os registros fornecia informações pouco uniformes e carregadas de regionalismo (FARIA, 1998, p. 307).

As Constituições Baianas (1707) traziam o seguinte modelo para registros de batismo:

> Aos tantos de tal mês, e de tal ano batizei, ou batizou de minha licença o Padre N. nesta, ou em tal igreja, a N. filho de N. e de sua mulher N. e lhes pus os Santos Óleos: foram padrinhos N. e N. casados, viúvos, ou solteiros, fregueses de tal Igreja, e moradores em tal parte (DA VIDE, 1707, Título XX, p. 29).

O Pároco de Itapemirim, Frei Paulo Antônio Casa Nova, seguindo tal modelo, realizou os seguintes registros:

> No primeiro dia de janeiro de mil oitocentos e cinquenta baptisei e pus os Santos Óleos no inocente Angelo, filho de Rosa e Fortunato, escravos de Pedro Fers da Rocha. Farão padrinhos Francisco de Manoel José Cabral, e Florianna de Engnacia Maria. Para constar fis este assento que assignei.
> O vigário Frei Paulo Antônio Casa Nova
> No mesmo dia mês e anno baptisei e pus os Santos Óleos na inocente Catharina filha de Roberto e Clementina. Forão padrinhos Alexandre e Maria, escravos de José Tavares de Brum e Silva para constar fis este assento que assignei.
> O vigário Frei Paulo Antônio Casa Nova
> (PARÓQUIA Nossa Senhora do Amparo. *Livro de Batismo de Escravos 1*. Itapemirim, 1840-1855, p. 10).

Apesar de seguir o modelo, Frei Casa Nova omitiu algumas informações e acrescentou outras, característica desse tipo de fonte. Sheila Faria afirma que os

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88663

padres eram os verdadeiros filtros de informações dos registros (FARIA, 1998, p. 311), e por conta disso, não existe homogeneização. Rafaela Lago (2013, p. 67), ao analisar os registros de batismo de Vitória e Cachoeiro, observou que os padrões variavam de acordo com a região da Província. Conclui-se então que, ainda que a legislação eclesiástica determinasse um padrão de anotação, cada padre realizava seus assentos segundo aquilo que consideravam relevantes. A presença de variedade nos documentos é outro aspecto importante, já que revela as peculiaridades de cada padre e paróquia.

Sobre as Famílias Cativas Presentes nos Registros de Batismo

Os registros eclesiásticos se apresentam como uma possibilidade para reconstrução das famílias cativas brasileiras. Uma das primeiras pistas que os assentos de batismo trazem sobre as famílias escravas é o registro feito pelo pároco sobre a legitimidade da criança. O padre responsável anotava a observação se a criança era filha legítima ou natural de seus pais. A tabela a seguir apresenta o índice de legitimidade entre crianças cativas batizadas em Itapemirim.

Tabela 1 – Índice de Legitimidade das Crianças Cativas Batizadas em Itapemirim/ES (1840-1888)

	1840-1849		1850-1871		1872-1888	
Legitimidade	**N**	**%**	**N**	**%**	**N**	**%**
Legítimo/a	101	32,9	277	22,3	20	7
Natural	83	27	580	46,7	225	77,8
Sem Informação	123	40,1	385	31	44	15,2
Total	307	100	1.242	100	289	100

Fonte: Elaboração da autora com base nos Livros de Batismos de Escravos 1, 2 e 3

A maioria dos registros de batismo em Itapemirim era de crianças naturais. Entre 1840-1849 o índice de legitimidade foi maior que os demais. Muitos assentos, porém, não trazem essa informação. Robert Slenes (2011, p. 110) adverte que muitos padres não costumavam indicar o nome do pai nos registros se a criança fosse fruto de uma união não sacramentada pela Igreja. Assim, muitas crianças podem ter sido registradas como filhos naturais, mas poderiam pertencer a famílias consensuais.

Sheila Faria (1998, p. 318) descreve as três formas de identificação que uma criança poderia receber no registro de batismo: “filho legítimo de”, referência a união matrimonial sancionada pela Igreja; e “filho natural de”, quando a mãe era solteira e indicava o nome do pai ou quando o pai era “incógnito”. Os registros de Itapemirim apresentam os termos “legítimo” e “natural”. Em nenhum registro apareceu “pai incógnito”, pois os párocos simplesmente não registravam o nome do pai.

Os índices da tabela acima revelam que nos anos de 1840 e 1849 os casamentos sacramentados foram maioria entre em relação aos demais períodos abordados. Ainda assim, as relações consensuais eram maioria. Apesar de o casamento ser tratado como sacramento católico e a ausência da benção matrimonial ser considerada pecado, é evidente que muitas famílias cativas não seguiam esse padrão. Como se observará a seguir, pelos modelos familiares que aparecem em Itapemirim, é possível deduzir que uniões não sacramentadas existiam nas fazendas itapemerinense. Mulheres que apresentam elevado número de filhos naturais possivelmente viviam em relações fixas, porém as mesmas não passaram pelos ritos batismais.

Também aparecem famílias onde os filhos são registrados como “naturais”, mas que aparece o nome do pai e da mãe. São 19 crianças que aparecem nessas condições nos três livros: 10 no primeiro, oito no segundo e um no terceiro. Exemplo interessante e que traz indícios da existência de famílias consensuais em Itapemirim é o registro da menina Aniceta, em agosto de 1851, filha de Roberto e Clementina, cativos do capitão José Tavares de Brum e Silva. Antes disso o Frei Casa Nova havia batizado outras duas crianças filhas do casal, mas não designou no registro se eram filhos naturais ou legítimos.

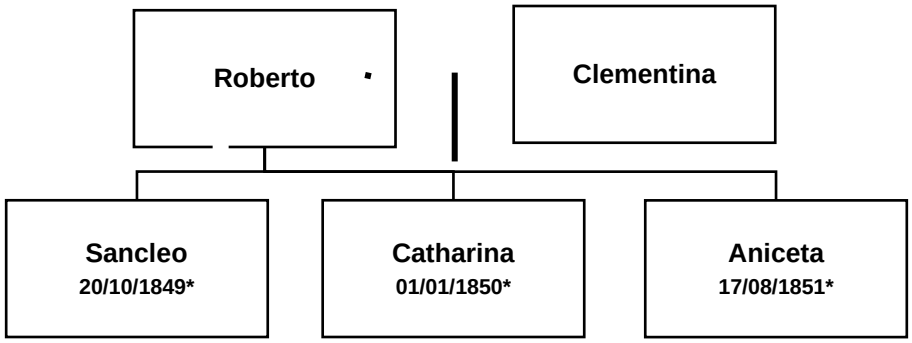


Figura 1 – Família de Roberto e Clementina, cativos do Capitão José Tavares de Brum e Silva.
Fonte: Elaboração da autora com base nos Livros de Batismos de Escravos 1, 2 e 3.
*Data do batismo.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88663

Outra família que pode ser utilizada como modelo de família consensual é a do casal Luciana e Antônio, que pertenciam ao barão e baronesa de Itapemirim.[1] Em julho de 1849, levaram Amancio para batizar, mas não consta no registro se o menino era filho natural ou legítimo. Anos mais tarde o casal batizou sua filha Flauzinda, e dessa vez o padre Domingues da Silva Braga a registrou como filha natural do casal.

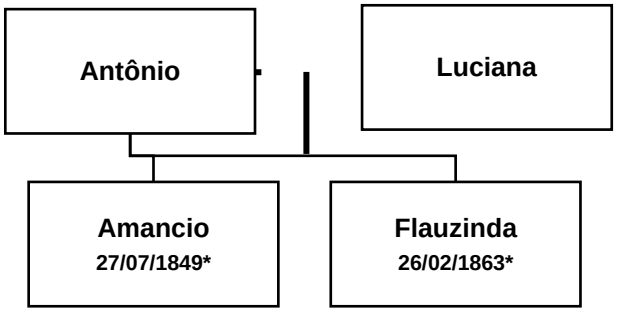


Figura 2 – Família de Antônio e Luciana, cativos do Barão e da Baronesa de Itapemirim.
Fonte: Elaboração da autora com base nos Livros de Batismos de Escravos 1, 2 e 3.
*Data do batismo.

As duas famílias descritas são exemplos de que nem sempre a relação entre os cativos era legitimada pela igreja. Em Campinas, Robert Slenes detectou taxa de 80% de legitimidade (2011, p. 111), e Sheila Faria (1998, p. 325) encontrou em Campos mais de 40% de filhos legítimos. No geral Itapemirim apresentou 21% de legitimidade nos batismos. Slenes observou que as mulheres cativas não costumavam se casar antes do primeiro filho, ou seja, começavam sua vida reprodutiva como mães solteiras. Muitas, após algum tempo, se casavam com o pai de seu primogênito (ou não) e, portanto, seu filho que recebera o registro de "natural" entrava em numa família legítima (SLENES, 2011, p. 112-113).

A Tabela 2 apresenta o perfil das composições familiares encontradas nos livros de batismo.

[1] O casal aparece nos dois primeiros livros de batismo. No primeiro pertencia ao Barão e no segundo a Baroneza.

Tabela 2 – Composição Geral das Famílias Cativas Presente nos Registros de Batismo de Itapemirim/ES (1840-1888).

	Famílias	N	%
Famílias Nucleares	1 filho	245	72,9
	2 filhos	52	15,5
	3 filhos	27	8
	4 filhos	8	2,4
	5 filhos	3	0,9
	6 filhos	1	0,3
	Total de Famílias	336	29,7
Famílias Matrilineares	1 filho	527	71,8
	2 filhos	146	19,9
	3 filhos	49	6,7
	4 filhos	9	1,2
	5 filhos	2	0,3
	6 filhos	1	0,1
	Total de Famílias	734	64,8
Famílias Extensas * O conceito de Família Extensa refere-se a presença de avós.	1 filho	10	43,5
	2 filhos	9	39,1
	3 filhos	3	13,1
	4 filhos	1	4,3
	Total de Famílias	23	2
Outras Composições	1 filho legítimo/ 1 filho natural	18	45
	2 filhos legítimos/ 1 natural	3	7,5
	3 filhos legítimos/ 1 natural	3	7,5
	4 filhos legítimos/ 1 natural	1	2,5
	5 filhos legítimos/ 1 natural	2	5
	1 filho legítimo/ 2 naturais	11	27,5
	2 filhos legítimos/ 2 naturais	1	2,5
	1 filho legítimo/ 6 naturais	1	2,5
	Total de famílias	40	3,5
	Total Geral de Famílias	1.133	100

Fonte: Elaboração da autora com base nos Livros de Batismos de Escravos 1, 2 e 3.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88663

Rastrear as famílias cativas nos livros batismais é um trabalho árduo, pois conta com análise onomástica por meio dos nomes de senhores, mães e pais (quando aparecem). Assim, a tabela acima rastreou as famílias matrilineares, nucleares e extensas[1] presentes nos livros. Os batismos realizados em Itapemirim apresentam composição familiar diversificada, sendo que 64,8% eram famílias matrilineares, 29,7% de famílias nucleares, 2% famílias com a presença de avós e 3,5% de famílias onde aparecem filhos naturais e legítimos.

O predomínio de famílias matrilineares, ou seja, chefiadas por mulheres solteiras, com apenas um filho, são reflexo de uma escravaria jovem e muito influenciada pelo tráfico internacional, como demonstrou Florentino e Góes (1997, p. 143-144). O que não significa que não houvesse uniões estáveis, mas não sacramentadas pela Igreja. Os exemplos citados acima, das famílias nucleares que batizaram filhos naturais comprovam essa hipótese. Além disso, do total de famílias matrilineares, 28,2% batizaram dois ou mais filhos. A maior família matrilinear encontrada nos livros foi a de Rita, cativa de Archanjo José de Souza,[2] que batizou seis crianças entre 1863-1886. Em nenhum dos registros os párocos responsáveis colocaram o nome do pai.

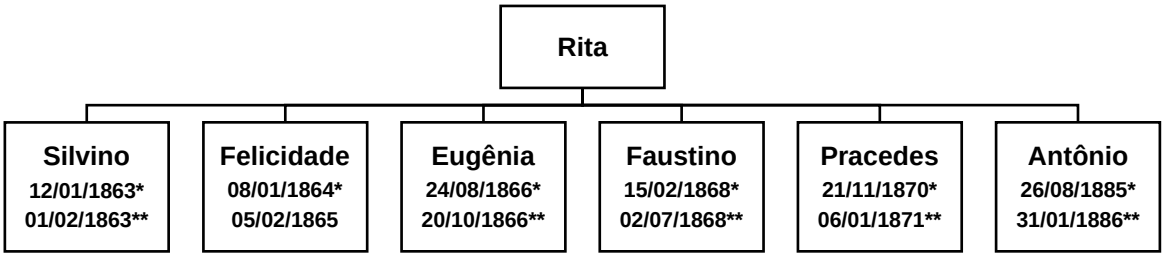


Figura 3 – Família de Rita, cativa de Archanjo José de Souza.
Fonte: Elaboração da autora com base nos Livros de Batismos de Escravos 1, 2 e 3.
*Data de nascimento; ** Data do Batismo.

Outros exemplos de famílias matrilineares formadas por muitos filhos são encontrados nas escravarias de Dona Marianna Barreto da Silva Lima e Victorino Joaquim da Rocha, inclusive, os dois proprietários são os únicos que aparecem nos três livros de batismo. Suas cativas Raimunda e Francelina batizaram cinco crianças

[1] Por Família Extensa aqui, entende-se famílias com a presença de avós e outros parentes consanguíneos.
[2] No Livro de Batismo nº2, Archanjo José de Souza aparece como Capitão. No Livro nº3 aparece como Tentente Coronel.

cada uma, e em nenhum dos assentos consta o nome dos pais, aquela entre 1865-1885 e está entre 1863-1867.

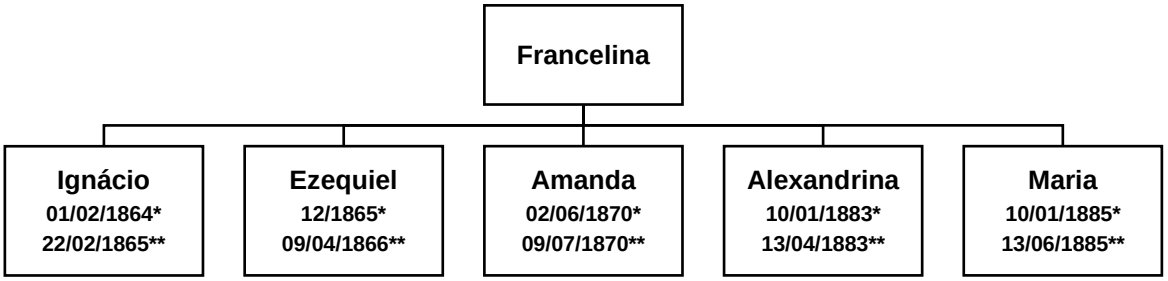


Figura 4 – Família de Francelina, cativa de Victorino Joaquim da Rocha.
Fonte: Elaboração da autora com base nos Livros de Batismos de Escravos 1, 2 e 3.
*Data de nascimento; ** Data do Batismo.

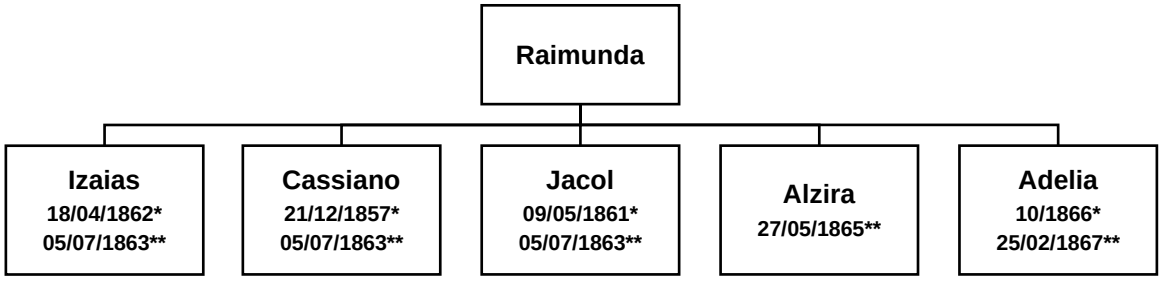


Figura 5 – Família de Raimunda, cativa de Marianna Barreto da Silva Lima.
Fonte: Elaboração da autora com base nos Livros de Batismos de Escravos 1, 2 e 3.
*Data de nascimento; ** Data do Batismo.

Famílias como as de Rita, Francelina e Raimunda aumentam as possibilidades da existência da família consensual no Espírito Santo, fato que ficou explícito nas famílias dos cativos Antônio e Luciana e Roberto e Clementina. É pouco provável que os companheiros dessas cativas sejam desconhecidos e que essas crianças não tenham conhecido seus pais, ou que todas tenham sido filhos de pais diferentes. Além disso, em muitos assentos os párocos não registravam o nome dos pais, ainda que as cativas fossem casadas ou vivessem em relações consensuais.

O casal de crioulos, Clara e Jeremias, que pertencia a Antônio Domingues Tinôco, batizou entre 1860-87, seis filhos legítimos e um natural, num total de sete crianças. Sua primeira filha, Felisbina, foi batizada como natural em 1860, e não aparece o nome do pai no assento. Os outros infantes, por sua vez, receberam o sacramento batismal na presença do casal e foram registrados como filhos legítimos. A família de Clara e Jeremias é exemplo de famílias detectadas por Slenes (1984, p. 2121), onde muitas mulheres tiveram seu primeiro filho quando ainda eram solteiras

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88663

e se casaram segundo os sacramentos religiosos anos depois. Não se pode afirmar que Felisbina é filha de Jeremias ou se Clara teve outro relacionamento antes de sacramentar sua união. Mas essa família é exemplo da diversidade de famílias cativas encontradas em Itapemirim.

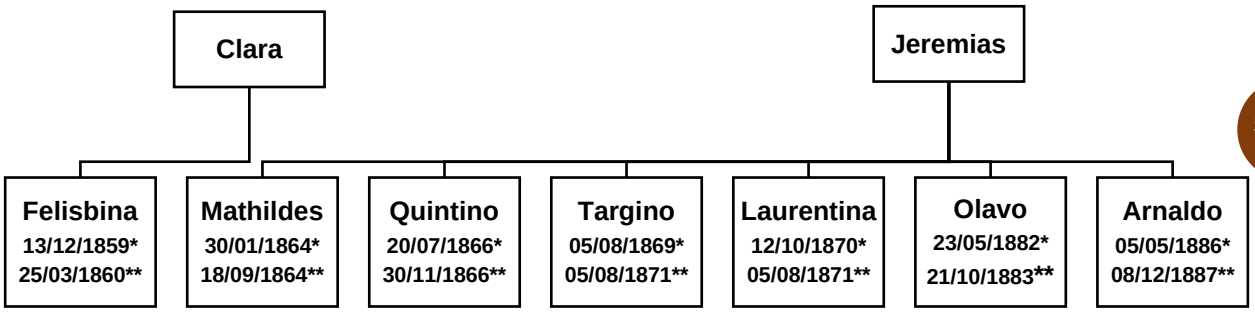


Figura 6 – Família de Clara e Jeremias, cativos de Antônio Domingues Tinôco.
Fonte: Elaboração da autora com base nos Livros de Batismos de Escravos 1, 2 e 3.
*Data de nascimento; ** Data do Batismo.

Outra família que apresenta filhos naturais e legítimos é amília de Manoel e Damasia, cativos de Dona Mafalda Maria do Espírito Santo. O casal batizou seis crianças entre 1861 e 1883. Em todos os registros aparecem o nome de Manoel, exceto no assento de Benedicta, onde o pai não foi identificado pelo pároco. Muito pouco provável que a menina não fosse filha de Manoel. Possivelmente seu nome não aparece por descuido do Padre Silva Braga.

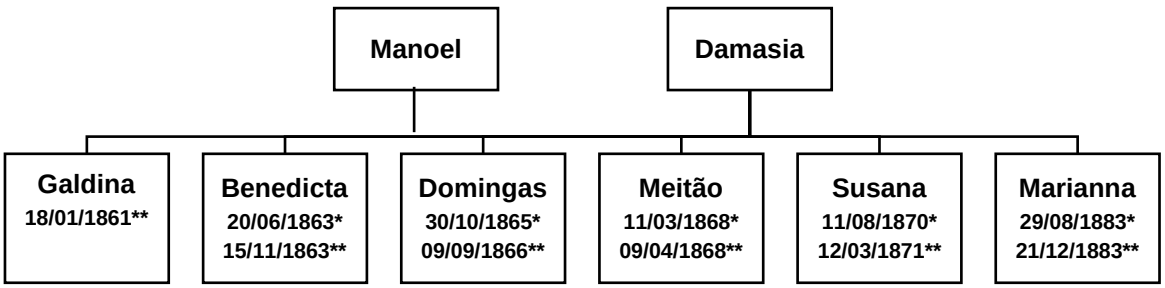


Figura 7 – Família de Damasia e Manoel, cativos de Mafalda Maria do Espírito Santo.
Fonte: Elaboração da autora com base nos Livros de Batismos de Escravos 1, 2 e 3.
*Data de nàscimento; ** Data do Batismo.

Descuidos como esse podem ser observados nos assentos de batismos dos filhos de dois casais: Floriano(a) e Germana(o) e Elisiário(a) e Hipólita(o). O primeiro casal pertencia a João Rodrigues Barbosa e o segundo a Joaquim Borges de Athaide. Em seis de abril de 1850, Germana e Floriano batizaram seu filho Ponciano. Dois anos mais tarde, em 22 de janeiro, Floriana e Germano batizaram

sua filha Izabel. O mesmo equívoco aconteceu em 23 de setembro de 1849, quando Elisiária e Hipólito batizaram sua filha Fé e em 20 de julho de 1851, Hipólita e Elisiário batizaram Agostinho.

Como se pode perceber através dos registros de batismo, a legitimidade das uniões matrimoniais de Itapemirim era pouca em relação aos filhos naturais, traço marcante de uma escravaria jovem e marcada pela entrada de indivíduos novos. Em Itapemirim a presença africana era marcante e assim pode-se concluir que muitos novos cativos adentravam na região ao longo dos anos. Apesar da taxa de filhos legítimos ser inferior aos naturais, muitas famílias viviam em relações consensuais.

O medo colocado pelas legislações católicas a respeito dos casamentos não era vivenciado pelos cativos. As mulheres escolhiam não se casar após o primeiro filho, enquanto outras famílias optavam por sacramentarem a situação. As famílias cativas eram múltiplas e com muitas composições diferentes e nos documentos eclesiásticos conseguimos identificar essas peculiaridades de relações.

Artigo recebido em 15 de janeiro de 2023.

Aprovado para publicação em 05 de março de 2023.

Referências

AGUIAR, Júlia Ribeiro; GUEDES, Roberto. Pardos e pardos forros: agentes da escravidão e da mestiçagem (São Gonçalo do Amarante, Rio de Janeiro, século XVIII). *In*: GUEDES, Roberto; FRAGOSO, João (org.). **História social em registros paroquiais**. (Sul-Sudeste do Brasil, séculos XVIII-XIX). Rio de Janeiro: Mauad X, 2016, p. 87-120.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO. **Lista nominal da população da Vila de Itapemirim**. Fundo Governadoria. Livro 54. 1833.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO. **Livro 66**. Série Accioli. (manuscritos). Vitória, 1854-1960.

CAMPOS, Adriana Pereira. Escravidão, reprodução endógena e creolização: o caso do Espírito Santo no Oitocentos. **Topoi**, v. 12, n. 23, p. 84-96, 2011.

CAMPOS, Adriana Pereira; MERLO, Patrícia Maria da Silva. Sob as bençãos da Igreja: o casamento de escravos na legislação brasileira. **Topoi**, v. 6, n. 11, p. 327-361, 2005.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88663

CASTRO, Hebe M. M. Laços de família e direitos no final da escravidão. *In:* NOVAIS, Fernando A. (coord.), ALENCASTRO, Luiz Felipe. (org.) **História da vida privada no Brasil:** Império. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

CONSTITUIÇÕES primeiras do arcebispado da Bahia feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho da Sua Majestade*:* propostas, e aceitas em o Sínodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707. Lisboa 1719 e Coimbra. 1720. São Paulo: Typographia 2 de dezembro de Antônio Louzada Antunes, 1853.

ENGEMANN, Carlos. **De laços e de nós:** constituição e dinâmica de comunidades escravas em grandes plantéis do sudeste brasileiro do Oitocentos. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento**: fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 1998.

FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. **A paz nas senzalas***:* famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro c. 1790-c. 1850. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

FURTADO, Júnia Ferreira. A morte como testamento da vida. *In:* PINSKY, C. B.; LUCA, T. R. (org.). **O historiador e suas fontes***.* São Paulo: Contexto, 2009.

GARRIGA, Carlos; SLEMIAN, Andréa. Justicia popular. Sobre la dimensión judicial del primer constitucionalismo iberoamericano. **Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas**, vol. 55, p. 27-59, 2018. Disponível em: https://journals.sub.uni-hamburg.de/hup1/jbla/article/view/65. Acesso em: 10 jan. 2020.

GRAÇA FILHO, Afonso de Alencastro; LIBBY, Douglas Cole. As diversas fontes documentais das alforrias: as alforrias batismais, as alforrias notariais, as alforrias em sisas e as testamentárias em São João del Rei, séculos XVIII e XIX. *In:* GUEDES, Roberto; FRAGOSO, João (org.). **História Social em registros paroquiais**: (Sul-Sudeste do Brasil, séculos XVIII-XIX). Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.

HESPANHA, António Manuel. Razões de decidir na doutrina portuguesa e brasileira do século XIX. Um ensaio de análise de conteúdo. **Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno**, vol. 39, p. 109-151, 2010. Disponível em: http://www.centropgm.unifi.it/quaderni/39/index.htm. Acesso em: 10 jan. 2020.

LAGO, Rafaela Domingos. **Sob os olhos de Deus e dos homens:** escravos e parentesco ritual na Província do Espírito Santo (1831-1888). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2013.

MARINS Antônio. Itapemirim. *In:* **Minha terra e meu município.** Rio de Janeiro: Jacintho Ribeiro dos Santos, 1920.

OLIVEIRA, José Teixeira. **História do estado do Espírito Santo.** Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2008.

PARÓQUIA Nossa Senhora do Amparo. **Livro de Batismo de Escravos 1.** Itapemirim, 1840-1855.

PARÓQUIA Nossa Senhora do Amparo. **Livro de Batismo de Escravos 2.** Itapemirim, 1859-1872.

PARÓQUIA Nossa Senhora do Amparo. **Livro de Batismo de Escravos 3.** Itapemirim, 1882-1888.

PEREIRA, Walter Luiz Carneiro de Mattos. Tráfico ilegal de africanos ao sul da Província do Espírito Santo, depois da Lei de 1850. *In*: ENCONTRO ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL, 6., 2013, Florianópolis. **Anais** [...]. Disponível em: http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/Textos.6/walterpereira.pdf. Acesso em: 10 jan. 2020.

RECENSEAMENTO GERAL DO IMPÉRIO, 1872.

ROCHA, Haroldo C.; COSSETTI, Maria P. **Dinâmica cafeeira e constituição de indústrias no Espírito Santo, 1850/1930**. Vitória: Departamento de Economia, NEP/UFES, 1983.

ROCHA, Levy. **Crônicas de Cachoeiro**. Rio de Janeiro: Editora Livros S. A., 1966.

ROCHA, Manoel Ribeiro. **Etíope resgatado, empenhado, sustentado, corregido, instruído e libertado:** discurso teológico-jurídico sobre a libertação dos escravos no Brasil (1758). Lisboa: Na Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1758.

SCHWARTZ, Stuart B. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Bauru-SP: EDUSC, 2001.

SCOTT, Ana Silva Volpi. Entre a “curva” e o “caso”: três décadas de história da família no Brasil. *In:* LIBBY, Douglas Cole. et. Al. **História da família no Brasil (séculos XVIII, XIX e XX):** novas Análises e Perspectivas. Belo Horizonte-MG: Fino Trato, 2015.

SEELAENDER, Airton Cerqueira-Leite. A longa sombra da casa: poder doméstico, conceitos tradicionais e imaginário jurídico na transição brasileira do antigo regime para a modernidade. **R. IHGB.** Rio de Janeiro, a 178 (473): 327-424, jan/mar. 2017.

SLENES, Robert W. **Na senzala, uma flor** – Esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil sudeste, século XIX. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2011.

SLENES, Robert W. Escravidão e famílias: padrões de casamento e estabilidade familiar numa comunidade escrava (Campinas, século XIX). *In*: IV ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 4., 1984, São Paulo. **Anais** [...] São Paulo: ABEP, 1984, p. 2121. Disponível em: http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/1984/T84V04A13.pdf. Acesso em: 04 set. 2018.

VAINFAS, Ronaldo (org.) **Dicionário do Brasil Imperial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88663

VASCONCELLOS, Ignacio Accioli de. **Memória estatística da província do Espírito Santo escrita no ano de 1828**. Vitória: Arquivo Público Estadual, 1978.

VASCONCELLOS, José Marcellino Pereira. **Ensaio sobre a História e estatística da província do Espírito Santo**. Vitória: Typographia de P. A. D'Azeredo, 1858.

Sobre a autoria

[1] Doutorado em História (2022 – atual) pela Universidade Federal do Espírito Santo e Mestre em História (2019) pela Universidade Federal do Espírito Santo. E-mail: assyrall@gmail.com.

Prática de Educação Antirracista em uma Escola Pública de São Paulo

Revista mosaico

Vagner Matias da Silva[1]
https://orcid.org/0000-0002-0872-9651

Practices of Anti-racist Education in a Public School of São Paulo

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.87972

Resumo

As práticas pedagógicas voltadas à educação antirracista têm sido a pauta de muitos estudos na área da educação. As discussões em torno do que deve ser feito nas escolas são fundamentadas nas reflexões acerca de como o epistemicídio é um instrumento que estrutura os currículos. Assim, este trabalho vem apresentar o processo de construção de práticas antirracistas numa escola pública, que ao longo de várias experiências (re)construiu sua forma de pensar a educação antirracista. Para tanto, é apresentado o alicerce teórico-metodológico para o processo de construção crítico-reflexivo sobre as práticas pedagógicas baseadas nos pressupostos da educação antirracista. Dessa forma, estabelecendo a relação entre teoria e prática, os profissionais docentes, apoiando-se nos estudos sobre a educação antirracista, analisaram suas práticas pedagógicas e (re)constuíram-nas a partir de suas reflexões. Os resultados revelaram que a análise feita pelos professores das primeiras ações pedagógicas fundamentadas na educação antirracista, mesmo que de forma empírica, levou os profissionais docentes a busca por formações e referenciais teóricos que pudessem subsidiar o trabalho com a temática.

Palavras-chave: Epistemicídio; Decolonização; Currículo; Educação Antirracista.

Abstract

The pedagogical practices regarded with anti-racist education have been the topic of many studies in the Educational area. The discussions around of what has to be done in schools are grounded in the critical thinking of how the epistemicide is a tool which arranges the curricula. Thus, this work presents the process of construction of knowledge of anti-racist practices in a public school, which during many experiences (re)built its way of thinking anti-racist education. Therefore, it is presented the theoretical and methodological background which supported the process of critical-thinking construction about the pedagogical practices grounded in the anti-racist education framework. Hence, establishing a relationship between theory and practice, teachers, grounded in anti-racist education framework, analyzed their practices and (re)constructed based on their critical thinking. The results revealed the analysis done by the teachers of the first pedagogical actions grounded in the anti-racist actions, even in na empirical way, made the teachers search for professional development and theoretical framework , which could support the work with the theme.

Keywords: Epistemicide; Decolonization; Curriculum; Anti-racist education.

Introdução

É indiscutível que há um crescente movimento voltado à educação antirracista no Brasil. Simpósios, congressos e palestras vêm somar à importância do desenvolvimento de práticas pedagógicas fundamentadas nessa perspectiva. A busca por caminhos que venham convergir para a pauta antirracista tem sido o desafio de profissionais da educação e de todos os participantes desse cenário. A formação profissional docente, a qual acontece desde muito antes da graduação, como Solange Castro e Tânia Romero (2006) pontuam em seus estudos, traz em seu escopo a ausência da temática. Além disso, a carência de literatura sobre o assunto, o difícil acesso às poucas que existem e a falta de materiais didáticos que possam elucidar e mediar os caminhos que levem à reflexão em torno do antirracismo corroboram a dificuldade para a implantação e fortificação dessa educação nas escolas brasileiras.

A escola, como espaço de construção do conhecimento, está organizada epistemologicamente em orientações eurocêntricas. Desse modo, o conhecimento é paradigmaticamente determinado como verdadeiro sob a ótica da escola europeia (RIBEIRO, 2021). Isso posto, constata-se que toda a verdade é universalizada conforme os padrões estabelecidos pelos colonizadores, isto é, todo o conhecimento acerca do universo só tem veracidade se explicados do ponto de vista eurocêntrico. A partir disso, entende-se que os currículos, instrumentos organizadores e norteadores das práticas educativas, são estruturados de acordo com as ideias eurocêntricas, os quais são imbuídos de ideologias de dominadores sobre dominados que “anulam e desqualificam o conhecimento de povos subjugados, além de perpetuar um processo persistente de produção de indigência cultural” (CARNEIRO, 2005, p. 97).

Ao compreender como os currículos e os espaços onde se desenvolvem são instrumentos para estruturar o racismo, uma vez que funcionam como Aparelhos Ideológicos do Estado [1](AIE) (ALTHUSSER, 1977), os profissionais responsáveis pela educação podem perceber a importância do trabalho antirracista nas escolas. No entanto, consta-se, devido aos inúmeros fatores já mencionados, que esses

[1] Althusser (1977) diz que institucionalmente existem entidades que perpassam todas as esferas da atividade humana, que veiculam a mensagem da ordem estabelecida, a qual predominantemente utiliza-se da persuasão e muitas vezes da coerção. A essas entidades são dadas o nome de Aparelho Ideológico do Estado (AIE).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.87972

profissionais (como toda a sociedade) não sabem exatamente o que trabalhar e, consequentemente, porque e como desenvolver as práticas pedagógicas.

Essa foi a indagação que os profissionais da Escola Estadual Professor Joaquim Ferreira Pedro, da cidade de Lorena/SP, fizeram em um processo de 4 anos, o qual foi um período de descobertas sobre práticas de educação antirracista e sua importância para o contexto em que estamos inseridos. Numa (des)construção, a partir das percepções do desenvolvimento dos trabalhos que eram (re)desenhados e (re)pensados e da busca por formação contínua acerca de assuntos antirracistas, observamos que deveríamos pensar em como decolonizar o currículo. Vitória Almeida e Fernanda Costa (2021, p. 4), fundamentadas em Aníbal Quijano, (2005) discutem a importância da decolonização, esclarecendo que

> [...] com a invasão em 1492, esse território nomeado como América sofreu com domínio, controle das subjetividades, das culturas, e da produção de conhecimentos através: da expropriação das populações colonizadas; da repressão das formas de produção de conhecimento/sentidos dos colonizados e, pela coação dos colonizados a aprender a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação (atividade material/tecnológica, subjetividade e da questão religiosa). (ALMEIDA; COSTA, 2021, p. 4)

As pesquisadoras, parafraseando Ramón Grosfoguel (2016), argumentam que a partir da colonização do saber surge, dessa estratégia historicamente construída, um dos maiores problemas do mundo contemporâneo, o qual se concretiza por meio do privilégio epistêmico que está nas mãos dos homens ocidentais brancos, héteros, cisnormativos. Indivíduos que definem o que é verdade, o que é realidade e o que é melhor para todos, estabelecendo estruturas e instituições a serviço do racismo e sexismo (ALMEIDA e COSTA, 2021). Decolonizar, assim, é desconstruir toda essa ideologia que, na perspectiva mencionada, determina quem é “sujeito” e quem é o “outro” e o “outro do outro”, conforme Djamila Ribeiro (2021) preconiza em seus estudos sobre o posicionamento dos indivíduos no discurso.

Para isso, é fundamental encontrarmo-nos nesse processo, isto é, compreender qual é o papel dos educadores e gestores junto aos discentes, para desenvolver uma educação com práticas democráticas e não preconceituosas, que reconhece o direito à diferença, inclusive a racial (GOMES, 2001). A decolonização

de pensamento, então, contribui para que a comunidade escolar possa combater a universalização da epistemologia eurocêntrica.

Com base nessas colocações, este estudo traz ao conhecimento o processo de construção de práticas antirracistas na E.E. Prof. Joaquim Ferreira Pedro, que observando a necessidade de trazer assuntos relacionados, primeiramente ao combate ao racismo, percebeu a importância de compreender que essa prática não é suficiente para garantir uma escola cujo cotidiano possua práticas pedagógicas capazes de superar as desigualdades sociais e raciais (GOMES, 2001). É fundamental desenvolver uma postura crítico-reflexiva que repense a estrutura, os currículos, os tempos e os espaços escolares (GOMES, 2001). Nessa perspectiva, considerando que em processos de construção de conhecimentos, a linguagem tem o papel de veicular mensagens e informações, bem como de provocar, despertar, constituir e transformar pensamentos, ações e, consequentemente, identidades (CASTRO; ROMERO, 2006), acreditamos que a escola, como espaço constitutivo na formação de identidades, é o lugar onde a linguagem e o seu papel podem se concretizar como instrumento fundamental na construção do conhecimento.

Para alcançar o objetivo desta pesquisa, primeiramente, construímos o alicerce teórico-metodológico o qual fundamentou todo o processo de construção crítico-reflexivo acerca das práticas pedagógicas calcadas nos pressupostos da educação antirracista. Em seguida, apresentamos o histórico do projeto e as reflexões feitas sobre o processo que levaram às transformações na estrutura dos trabalhos com a educação antirracista, bem como uma proposta didática realizada no 9° ano. Finalmente apresentamos as considerações e contribuições deste estudo.

Educação Antirracista: o que e por que trabalhar nas escolas?

Desde que a Lei 10.639/03 foi sancionada, tornando obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-brasileira nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio do país, percebe-se que há um trabalho para sua implementação nos currículos

> o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil. (BRASIL, 2003, on-line).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.87972

O Conselho Nacional de Educação (CNE), cientes da urgência e necessidade do combate às desigualdades e discriminações que atingem a população negra, “assumindo sua função mediadora entre o Estado, sistemas de ensino e demandas da população na sua diversidade social, étnico-racial” (SILVA, 2007, p. 490), instituiu Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e África, pela resolução n°1, de 17 de junho de 2004, segundo a qual prevê em seu

> Art. 2° As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africanas constituem-se de orientações, princípios e fundamentos para o planejamento, execução e avaliação da Educação, e têm por meta, promover a educação de cidadãos atuantes e conscientes no seio da sociedade multicultural e pluriétnica do Brasil, buscando relações étnico-sociais positivas, rumo à construção de nação democrática. (BRASIL, 2004, on-line).

No entanto, constata-se que as práticas pedagógicas em torno de um pensamento antirracista não tomam a forma e nem se estruturam conforme previsto em lei, pois aparecem como atividades isoladas, em sua maioria e de forma esporádica, principalmente quando os currículos estabelecem um momento para o que deveria ser uma discussão em torno do assunto (GOMES, 2001). Sabe-se que existem inúmeras inciativas e pesquisas acerca de práticas de educação antirracista, bem como materiais didáticos fundamentados nessa perspectiva (ALMEIDA, 2021; RIBEIRO, 2021; MATTOS, 2012; MUNANGA, 2009; SANTOS, 2007; SOUSA, 2005; MUNANGA e GOMES, 2005; CAVALLEIRO, 2001), no entanto, ainda há o que fazer no processo de construção de uma política educacional que venha ser constituída da história e a real situação do povo negro, para que seja uma tarefa política e pedagógica que signifique processo de construção da identidade racial para as pessoas negras (GOMES, 2001).

Assim, pensando nessa questão e no fato de que para desconstruir pensamentos racistas e construir uma cultura antirracista é necessário um trabalho constante, isto é, o ano todo, buscamos compreender o que deve ser o objeto de conhecimento acerca da pauta antirracista, por que deve ser parte do currículo e como deve ser desenvolvida junto à comunidade escolar.

A forma como o conhecimento é estruturado na história da educação brasileira revela que as escolas e seus currículos não são espaços neutros

(RODRIGUES, 2021). De acordo com o pesquisador, em nome de uma neutralidade violenta, as escolas e muitas outras instituições silenciam cosmovisões. Gomes (2001) pontua que é observável a ideia de que os indivíduos presentes nas escolas são todos iguais e, a partir desse pressuposto, possuem uma uniformidade na aprendizagem, de cultura e experiências, e aqueles que não se enquadram nessa uniformização são defasados, especiais e lentos. Para a autora, isso é assumir uma postura que, "ao desqualificar uma referência, reproduz, uma dominação" (GOMES, 2001, p. 86). Esse projeto muito bem estruturado, deve-se ao fato de que há uma ciência que estrutura a aquisição do conhecimento, determinando, como preconizado por Ribeiro (2021, p. 87):

> a) (os temas) quais temas ou tópicos merecem atenção e quais questões são dignas de serem feitas com o intuito de produzir conhecimento verdadeiro.
> b) (os paradigmas) quais narrativas e interpretações podem ser usadas para explicar um fenômeno, i.e., a partir de qual perspectiva o conhecimento verdadeiro pode ser produzido.
> c) (os métodos) e quais maneiras e formatos podem ser usados para a produção de conhecimento confiável e verdadeiro. (...) define não somente como, mas também quem produz conhecimento verdadeiro e em quem acreditarmos.

Esta ciência, denominada de epistemologia, é o cerne de toda filosofia educacional que rege as escolas de nosso país. Introduzida historicamente, determina sob o olhar eurocêntrico a verdade universalizada (ALMEIDA, 2021), a qual segundo Petronilha Silva (2007), constrói sentimentos e percepções de superioridade, inferioridade, relações de imposição e de submissão. Nas bases desse modo estabelecido do conhecimento, há um instrumento cuja finalidade é de estruturar e perpetuar o pensamento de quem deve dominar e quem deve ser dominado – o epistemicídio -, o qual, segundo Sueli Carneiro (2005), anula e desqualifica o conhecimento dos povos subjugados, em um processo persistente da produção da indigência cultural. Segundo a estudiosa, isso é organizado

> [...] pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima (sic) pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. (CARNEIRO, 2005, p. 97).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.87972

O Brasil construiu uma história estruturada na colonização, escravidão e autoritarismo, cuja personagem, a população negra, foi marcada por um imaginário social antagônico, em outras palavras, não foi o mais positivo. Foi essa ideia negativa que autorizou

> a incorporação de teorias raciais repletas de um suposto cientificismo que por muito tempo atestaram a inferioridade das pessoas negras, a degenerescência do mestiço, o ideal do branqueamento, a primitividade da cultura negra e a democracia racial. (GOMES, 2011, p. 88).

Ainda atuando ideologicamente entre a comunidade branca, essas concepções racialistas ainda estão presentes na atualidade, e em parcelas significativas da comunidade negra (GOMES, 2001). Nilma Gomes (2001) argumenta que a maioria da população brasileira possui dificuldades em se identificar racialmente. Isso se deve ao fato de uma construção histórica de negação, de desprezo e medo do diferente, principalmente quando tudo isso está diretamente atrelado à herança ancestral africana.

Silva (2007) preconiza em seu estudo que o eixo de práticas sociais em que as relações étnico-raciais, sociais, pedagógicas acolhem, rejeitam ou querem modificar é a crença da diferença entre os grupos étnico-raciais – indígenas, africanos, asiáticos -, por meio da qual aprendemos a nos situar na sociedade, além de ensinar a outros menos experientes. Para a autora, “estes complexos processos, na nossa experiência brasileira, se desenvolvem com a finalidade de manter ou superar projeto de nação racializado” (SILVA, 2007, p. 491), apoiando-se no estudo de Seyferth (2002), a autora argumenta que não há espaço para negros, indígenas e mestiços, classificados durante toda a história do Brasil, como povos primitivos e sem conhecimento científico. E isso vem se perpetuando, mesmo que sutilmente.

A partir das explicações e argumentos de Sílvio Romero (1943) e Oliveira Vianna (1938) e Giralda Seyffert (2002), Petronilha Silva (2007) discorre em seu trabalho que após a libertação dos escravizados houve um projeto político de embranquecimento o qual foi projetado na nação brasileira, tendo em vista que a migração europeia objetivou o clareamento da população, que segundo a autora, significa, também, ocidentalização. Tal ideia baseava-se que no processo de miscigenação, a prevaleceria as características da raça branca. A pesquisadora diz que “fortalecida por políticas desta natureza, se estabelece, no Brasil, a branquitude

como norma inquestionável, da mesma maneira que em outras sociedades que tentam se universalizar como brancas e, portanto, herdeiras do mundo ocidental europeu" (SILVA, 2007, p. 491).

Como já mencionado, como AIE (ALTHUSSER, 1977), a escola vem assumindo, na história da educação do Brasil, esse papel institucional de disseminar a ideologia racista. Gomes (2001), argumenta que há um padrão de ensino privilegiado pelas escolas, onde existe um paradigma de aluno e de professor a ser seguido. Percebe-se que a escola ainda prioriza por um modelo branco, masculino, heterossexual e jovem. A autora discorre em seus estudos que olhando criticamente a trajetória escolar dos alunos negros, constata-se nas pesquisas uma disparidade quando comparado ao caminho percorrido pelos alunos brancos, revelando que o acesso e a permanência com sucesso variam sob a ótica da etnia/raça da população. "É preciso considerar que a escola brasileira, com sua estrutura rígida, encontra-se inadequada à população negra e pobre deste país. Nesse sentido, não há como negar o quanto o seu caráter é excludente". (GOMES, 2001, p. 85).

Fundamentada em Costa (1983), Gomes (2001, p. 92) diz que

> a escola ainda está assentada numa ideologia racial que faz do predicado branco, da brancura, o "sujeito universal" e do sujeito branco um predicado contingente particular. Essa brancura ainda está muito arraigada no pensamento pedagógico e na prática escolar.

Para a autora, o ideal da brancura, que é uma realidade em nossa história, concretiza-se nas práticas sociais.

> Dessa forma, o padrão branco torna-se sinônimo de pureza artística, nobreza estética, majestade moral sabedoria científica, a ideia de razão. (...) Ao branco atribui-se a cultura confundida como ilustração. Ao negro atribui-se a cultura confundida como exotismo e/ou primitiva. (GOMES, 2001, p. 92).

Essa ideologia racista tece todo o conhecimento e suas práticas nos ambientes educacionais. Segundo Michel Foucault (1973/1999), a organização das políticas dentro da escola é alicerçada numa perspectiva judiciária, uma vez que, é comum e constante, punir, recompensar, avaliar, classificar, dizer quem é melhor e quem é o pior. Isso posto, podemos perceber que a escola exerce um papel social muito parecido com o poder judiciário, já que assegura o controle dos indivíduos e o

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.87972

centramento ideológico do sujeito (CAVALLARI, 2010). Nessa perspectiva, Juliana Cavallari (2010) fundamentando-se em Michel Miaille (1994) diz que ao determinar quem e o que deve significar no contexto social, a instituição escolar organiza-os numa visão comum, numa representação global. Assim, podemos compreender que as escolas e os currículos exercem papéis fundamentais para que a ideologia racista seja reproduzida, estruturada e perpetuada na sociedade. Segundo Gomes (2001, p. 84),

> [...] todos nós sabemos que a Educação é um direito social. E colocá-la no campo dos direitos é garantir espaço à diferença e enfrentar o desafio de implementar políticas públicas e práticas pedagógicas que superem as desigualdades sociais e raciais. Essa é uma questão que precisa ser levada a sério pelos educadores e formuladores de políticas educacionais.

A realidade sociocultural brasileira não pode ser deixada de lado na implementação de políticas educacionais. As desigualdades socioeconômicas não são as características principais de uma imensa nação que é o Brasil, que é um país fortemente marcado, também, pela diversidade cultural e racial. Dessa forma não podemos ignorar a interferência das diferenças étnico-raciais nas condições de vida e história do povo brasileiro (GOMES, 2001).

A pesquisadora enfatiza que ao propor uma educação cidadã que dê a devida importância à questão racial, os educadores devem estar cientes da complexidade que envolve a história e a trajetória escolar do segmento negro no Brasil (GOMES, 2001). Para uma educação que considere raça uma questão fundamental e um lugar de destaque nas nossas políticas educacionais, a primeira atitude é a revisão dos valores e padrões considerados aceitáveis por todos dentro da instituição escolar (GOMES, 2001).

Nessa mesma perspectiva, Silva (2007, p. 493) pontua que abordar as questões raciais, de maneira eficiente e eficaz pedagogicamente e mesmo como objeto de estudo, requer de professores e pesquisadores “não fazer vistas grossas para as tensas relações étnico-raciais que naturalmente integram o dia a dia de homens e mulheres brasileiros”.

Entender qual o olhar que devemos lançar sobre os currículos e na construção de políticas públicas (SILVA, 2007; GOMES, 2001), levou a equipe escolar, na E.E. Prof. Joaquim Ferreira Pedro, a reconstruir as práticas pedagógicas. Estamos situados em uma cidade no Vale do Paraíba Paulista, onde as marcas da

escravização, devido ao Ciclo do Café, estão fortemente arraigadas como herança, em nossa cultura, e que são perpetuadas, mesmo que às vezes sutilmente (SILVA, 2007). Precisávamos de uma perspectiva que tivesse como missão a decolonização do currículo, que levássemos a repensar a forma de construir o conhecimento com os estudantes, combatendo a universalização da epistemologia eurocêntrica.

O processo teórico-metodológico: a formação de profissionais docentes

Como pensar em desconstruir paradigmas arraigados historicamente e reconstruir práticas consideradas libertadoras numa sociedade racista? Como possibilitar a reflexão dos professores diante de um sistema educacional formado e institucionalizado em bases de uma educação racista? O processo de formação docente tem início muito antes do ensino formal da graduação (CASTRO; ROMERO, 2006), isto é, o professor já começa a se constituir discursivamente a partir de suas vivências como estudantes muito antes da prática pedagógica (LARSEN-FREEMAN, 1983). Por isso, a formação de educadores precisa acontecer por meio de uma postura crítica através do contexto educacional, contribuindo para o desenvolvimento cognitivo dos professores para práticas educacionais antirracistas.

De acordo com Castro e Romero (2006, p. 129),

> [...] isso colaboraria para o desenvolvimento de uma consciência crítica ante as influências do contexto sociocultural, levando a questionamento e reflexão sobre a visão tácitas do mundo. O conhecimento questionador desenvolvido seria a ferramenta poderosa necessária às mudanças sociais que se impõem.

Considerando tudo isso, percebemos que para alcançarmos o nosso objetivo de decolonizar o currículo, é preciso, primeiramente, decolonizar pensamentos. Para tanto, é necessário criar espaços para que possamos entender o que é a educação antirracista dentro das escolas e das práticas educacionais que envolvem toda a comunidade escolar. Uma forma de possibilitar essas ações é refletir sobre a nossa trajetória dentro dos sistemas educacionais, desde a época como estudantes na educação básica até os dias de hoje como profissionais docentes. Dessa forma, pudemos (re)pensar, do nosso ponto de vista, enquanto professores, e do ponto de vista dos estudantes, o que e como realmente podemos realizar uma educação antirracista no âmbito da educação formal e na sociedade.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.87972

Decolonizar o currículo: desafios de uma escola pública

As práticas pedagógicas antirracistas na E.E. Prof. Joaquim Ferreira Pedro vêm sendo construídas ao longo de quase 4 anos. Na verdade, o trabalho iniciou com uma pauta que ainda tratava somente do combate ao racismo. No ano de 2019, no período do 3° bimestre (agosto a outubro), os livros didáticos ofertados pela Secretaria da Educação do Estado (SEDUC) para os componentes curriculares da área de Linguagens e Códigos traziam assuntos direcionados ao combate ao racismo, sobretudo nos componentes curriculares Arte e Língua Portuguesa. Na ocasião a Sala de Leitura, que sempre trabalhou concomitantemente com a área, participou do trabalho a partir de obras disponíveis no acervo. O projeto, denominado *O Brasil das Muitas Cores*, foi desenvolvido a partir das informações contidas nos livros didáticos por meio de diferentes linguagens: poemas, músicas, danças, teatro e artes visuais. Percebe-se, no entanto, que mesmo sendo apresentadas a história e cultura afro-brasileira, conforme prevê a Lei 10.639/03, as propostas didáticas foram fundamentadas em informações que o currículo vigente trazia. Diante disso, o fato de ter espaço somente em um momento do ano letivo, de forma esporádica e isoladamente, pois foi determinado um momento específico para o que deveria ser uma discussão em torno do assunto (GOMES, 2001) possibilitou-nos observar que muitas vezes as atividades foram somente reproduções de ideias epistemologicamente eurocêntricas. Somado a esse fato, os docentes da área não analisaram como a temática presente nos materiais ofertados pela SEDUC estava construída. Dessa forma, era crucial que o grupo tivesse buscado uma literatura e/ou formações sobre as questões antirracistas que pudessem apoiá-los no processo crítico-reflexivo acerca dos materiais oferecidos, pois, ao fundamentar-se em um referencial teórico, que até então era desconhecido pela equipe, o desenvolvimento de uma consciência crítica frente ao contexto sociocultural em que estão inseridos teria sido possível. O que os levaria a questionar e refletir sobre a visão velada (CASTRO; ROMERO, 2010) que se apresenta o racismo. Isso revela que a primeira inquietação acerca do trabalho feito foi periodicidade pré-estabelecida pela SEDUC, que foi no bimestre que antecede o Dia da Consciência Negra, preparando a escola para um evento, perpetuando a ideia de cultura exótica (GOMES, 2001).

No ano de 2020, o projeto começou a ter um novo formato, mesmo sendo

em um momento pandêmico. Além da área de Linguagens e Códigos e a Sala de Leitura, a área de Ciências Humanas, motivada pelo resultado do ano anterior evidenciado pela grande participação dos alunos, aderiu à proposta. Continuávamos com a ideia de luta contra o racismo, no entanto, o trabalho teve uma maior periodicidade. Iniciado no 2° bimestre pela área de Ciências Humanas (em maio), com o nome *Onde escondo o meu racismo?.* Como estávamos em distanciamento físico, as atividades foram apresentadas em meio midiático. Os alunos, por meio de diferentes informações acerca da temática, como vídeos, reportagens e entrevistas, tiveram que se expressar sobre a polêmica, em um fórum. O trabalho de Ciências Humanas continuou até novembro, contudo, com a participação da área de Linguagens e Códigos e Sala de Leitura, a partir de agosto. Muitas atividades de cunho transdisciplinar foram disponibilizadas no espaço pedagógico virtual voltadas à temática de combate ao racismo.

Durante esses dois anos de trabalho, em que foram construídas práticas pedagógicas de combate ao racismo, constatamos que seguimos os pensamentos arraigados no currículo, isto é, reproduzindo as ideias estruturadas e institucionalizadas pelo estado. Em outras palavras, demos continuidade a forma tácita que o conhecimento estruturado pela epistemologia eurocêntrica reproduz e estrutura a ideologia do colonizador (ALMEIDA, 2021; SILVA, 2007; CARNEIRO, 2005; GOMES, 2001). Por isso, no ano de 2021, tendo ciência da importância de trabalhar o que é estabelecido pela lei 10.639/03 e participando de formações feitas pela SEDUC, fomos apresentados à perspectiva antirracista de educação. Percebemos que devíamos traçar outro caminho, pois não bastava falar somente de ser contra o racismo. Precisávamos trazer outras questões importantes que fortalecessem o imaginário afirmativo das pessoas negras: a cultura africana e afro-brasileira e sua ancestralidade. Segundo Gomes (2001) é necessário que na construção de políticas públicas e as práticas pedagógicas percebam e considerem que é necessário a revisão dos valores e padrões considerados aceitáveis por todos dentro da instituição escolar.

Nasceu, então, o projeto *Raízes Africanas*, em que as áreas de Linguagens e Códigos, Ciências Humanas e a Sala de Leitura, partindo de obras de autores e autoras negros e negras, com temática antirracista, elaboraram pontos de discussão com os alunos e criaram inúmeras propostas pedagógicas que resultaram em

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.87972

produções de diferentes linguagens: artística e literária. Durante o processo, tivemos formação com historiadoras da cultura afro-brasileira, autora de obras antirracistas, com advogadas e cientista social que têm trabalhos acadêmicos voltados à questão antirracista. O trabalho aconteceu de fevereiro a novembro, e culminou com os trabalhos realizados, com a participação da comunidade e de grupos que manifestam algum tipo de cultura afro-brasileira. Nesse momento, a equipe começou a compreender que trabalhar práticas antirracistas vai além de combater o racismo. Era preciso trabalhar o imaginário social positivo em relação à população negra (GOMES, 2001) e esclarecer o processo de embranquecimento que persiste até hoje (SILVA, 2007). Mesmo que o trabalho tem o começo de um esclarecimento do que é a educação antirracista, mesmo que de forma empírica, percebe-se que o projeto desenvolvido no ano ainda não havia tratado uma educação cidadã que dê a devida importância à questão racial, com a consciência da complexidade que envolve a história e a trajetória escolar do segmento negro no Brasil (GOMES, 2001).

Foi a partir dessas formações e das práticas resultantes desse último projeto, que no ano de 2022 surge o projeto *Ubuntu*, que tem como base a filosofia africana – “Eu sou, porque nós somos”. Um trabalho que agora está acontecendo em todas as áreas do conhecimento da Base Nacional Comum Curricular, tendo em vista que todo esse processo reflexivo leva a entender a importância de decolonizar o currículo, uma vez que é preciso desconstruir a história de negação, de desprezo e medo do diferente, principalmente quando tudo isso está diretamente atrelado à herança ancestral africana (GOMES, 2001). Trabalhar as questões antirracistas deve ser em todos os espaços da escola, em todos os momentos. Não se pode mais aceitar que o conhecimento só pode ser verdadeiro se visto da perspectiva europeia. É preciso mostrar que o conhecimento africano e afro-brasileiro também é fonte para conhecimento verdadeiro, ou seja, científico (ALMEIDA, 2021, SILVA, 2007 e GOMES, 2001).

Para que isso pudesse ser concretizado na escola, o projeto foi organizado da seguinte maneira: o trabalho com a educação antirracista é feito a partir do olhar para as habilidades de todos os componentes curriculares que o Currículo Paulista apresenta. Os objetos de conhecimento de suas constituições não têm mais uma ótica única: a história, o conhecimento científico e a cultura africana e afro-brasileira

ganham espaço, pois, é fundamental trazer ao cerne das práticas pedagógicas questões raciais, como objeto de estudo, que venham impactar no reconhecimento e construção da identidade, tendo a consciência de que as tensas relações étnico-raciais integram naturalmente o dia a dia de homens e mulheres brasileiros (SILVA, 2007). Para isso, um processo constante de pesquisa e formação sobre questões antirracistas são fundamentais, uma vez que os professores precisam elaborar materiais didáticos a partir de fontes que circulam nas diferentes esferas da comunicação, como Castro e Romero (2006) mencionam em seus estudos sobre formação crítico-reflexiva do profissional docente.

Utilizando a aprendizagem baseada em projetos, os professores apresentaram a temática aos alunos e a problematizaram, por meio da comparação de informações de diferentes fontes, tais como: a) experimentos científicos; b) obras de cunho antirracista; c) gêneros discursivos das esferas jornalísticas e publicitárias; d) fontes históricas; e) gêneros discursivos da esfera literária e; f) diferentes linguagens artísticas (artes visuais, dança e música). Tudo isso para que os estudantes tivessem a noção da amplitude do assunto e como ele se apresenta no cotidiano através de dois grandes temas: 1) Esclarecimento e conscientização sobre como a ideologia racista se manifesta nas práticas sociais e; 2) Representatividade Negra: das narrativas escondidas/apagadas às contribuições nas diferentes áreas do conhecimento.

Feita a contextualização de assuntos relacionados às práticas antirracistas, houve um momento de problematização, o qual foi todo fundamentada na perspectiva da importância da cultura na formação da identidade. Gomes (2001) pontua que a realidade sociocultural brasileira não pode ser deixada de lado na implementação de políticas educacionais, principalmente porque somos uma imensa nação fortemente marcada, também, pela diversidade cultural e racial. Passamos, então, pelo momento de trazer reflexões sobre o entorno. Levar o aluno a refletir sobre a cultura afro-brasileira em suas vidas (família, comunidade, cidade e região) é fundamental para que possam reconhecer como a epistemologia africana constitui parte de suas vidas. Além disso, os educandos podem entender e reconhecer como o racismo institucional (ALMEIDA, 2021), o qual foi estruturado historicamente, acontece no dia a dia e o que podem fazer para não reproduzirem tais práticas, bem como se posicionarem criticamente diante de situações racistas, segundo Gomes

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.87972

(2001), a escola brasileira, com sua estrutura rígida, não é desenhada para população negra e pobre deste país, e não há como negar o quanto o seu caráter é excludente. Refletir sobre o entorno pode levar, também, os alunos a identificarem as representatividades negras nas diferentes áreas do conhecimento e, principalmente da região, o que os apoia em se identificar racialmente (GOMES, 2001). Nas aulas da Parte Diversificada, mais especificamente nas aulas de Protagonismo Juvenil, os discentes foram mediados a serem autônomos e em equipes foram mobilizados por meio do desafio de procurar a propor o que deve ser feito com os assuntos trabalhados para além da BNCC – para melhorar o ambiente escolar e a comunidade.

Todo esse trabalho demandou de professores e equipe gestora estudos sobre metodologias diversificadas e estratégias de ensino e muito mais sobre a educação antirracista para construir materiais didáticos e nortear e organizar trabalhos interdisciplinares. Durante os nossos estudos constatamos que, para o desenvolvimento de uma educação antirracista a interdisciplinaridade e multidisciplinaridade são fundamentais, uma vez que trazer a consciência de como a cultura e a ciência dos povos subjugados – os africanos e afro-brasileiros – são anulados e muitas vezes desqualificados (SILVA, 2007; CARNEIRO, 2005; GOMES, 2001) exige decolonizar o currículo, isto é, a forma como o conhecimento é estruturado na história da educação de nosso país desde sempre – fragmentado.

Estamos, atualmente, na etapa de decisão do produto final e, eventualmente da produção final, os quais foram organizadas pela equipe escolar por meio da gamificação. Cada turma tem a responsabilidade de organizar *stands* para serem expostos no dia de culminância do projeto. Além disso, deverá fazer uma apresentação cultural envolvendo dança e música africana ou afro-brasileira. Esses *stands* serão visitados pela comunidade, que durante o evento poderá fazer a escolha por meio do voto. A ideia é que a escolha seja feita por todos, seguindo a filosofia Ubuntu.

Nessa etapa do projeto, todos os componentes curriculares da BNCC e da Parte Diversificada estão envolvidos. Os professores de Protagonismo Juvenil são responsáveis em apoiar os alunos para organizarem-se e planejarem o que apresentarão. Os alunos, por sua vez, têm o compromisso de decidir com os professores da BNCC o que produzirão e como, a partir do que têm estudado acerca

do assunto. Os professores da BNCC têm trabalhado interdisciplinarmente entre si com os professores da Parte Diversificada, nas aulas de Protagonismo Juvenil, Tecnologia e Inovação, Projeto de Vida e Práticas Experimentais, para contextualizar os trabalhos com a educação antirracista e proporcionar meios de prática e criação de elementos da epistemologia africana e para dar voz as lutas e representatividades negras (GOMES, 2001 e SILVA, 2007).

Decolonizar o currículo significa (re)pensar a forma como o conhecimento é construído

Muito é questionado sobre como é possível trazer à luz o conhecimento a partir de uma educação antirracista. Foram inúmeros os desafios que encontramos nesse período aqui já descrito, e ainda há muito o que ser enfrentado. Mas o maior deles foi encontrar um caminho que atendesse às necessidades de nossa comunidade escolar.

Hoje podemos dizer que da vaga ideia de práticas educativas de combate ao racismo de quatro anos atrás até o começo de um esclarecimento sobre a educação antirracista, mais do que entender como o racismo é estruturado historicamente e como, sujeitos discursivos, aceitamos e reproduzimos essas práticas é importante perceber que a ideologia racista, como qualquer outra só existe nas práticas sociais que, segundo Silva (2007), tem como eixo as relações étnico-raciais, sociais, pedagógicas as quais acolhem, rejeitam ou querem modificar com base na crença da diferença entre os grupos étnico-raciais – indígenas, africanos, asiáticos -, por meio da qual aprendemos a nos situar na sociedade, além de ensinar a outros menos experientes.

A escola, como uma instituição, vem perpetuando, ou seja, estruturando a ideologia racista não somente por meio da anulação e desqualificação dos povos subjugados (GOMES, 2001; CARNEIRO, 2005; SILVA, 2007), mas também na forma como o conhecimento é legitimado e, portanto, aceito como verdadeiro. Assim, percebemos que para o desenvolvimento de uma educação antirracista é fundamental (re)pensar como o conhecimento é construído no ambiente escolar, uma vez que Gomes (2001) argumenta que a educação é um direito social e, consequentemente, deve garantir espaço à diferença e enfrentar o desafio de

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.87972

implementar políticas públicas e práticas pedagógicas que superem as desigualdades sociais e raciais.

Analisando as habilidades do Currículo Paulista e como elas são organizadas para o trabalho durante o ano letivo é possível constatar que os objetos de conhecimento de suas constituições são fragmentados, em todos os componentes curriculares. Um conhecimento enciclopédico e estruturado de uma forma que dificilmente aprendizes e corpo docente consigam trabalhar coordenadamente conceitos, procedimentos e atitudes de forma uníssona e contextualizada.

Tendo como base essas constatações e o fato de que o conhecimento sobre as questões científicas do mundo não é segmentado, foi que encontramos um caminho possível de organizar as práticas pedagógicas antirracistas em nossa escola.

Para que o trabalho acontecesse, uma busca contínua por formação sobre a educação antirracista foi fundamental. E ainda temos a ciência de que a informação sobre o assunto é complexa e demanda mais formações acerca desse viés educacional. Ao compreendermos o nosso papel de educadores ao tratar do antirracismo, reconhecemos como a escola funciona como Aparelho Ideológico do Estado (ALTHUSSER, 1977) e estrutura a ideologia racista. Foi dessa problematização que os professores, organizados por área do conhecimento (Linguagens e Códigos, Ciências Humanas e Ciências da Natureza e Matemática) analisaram as habilidades, mais precisamente seus objetos de conhecimento e encontraram meios de trazer a epistemologia africana ou mesmo compará-la com a europeia. Dessa análise, os formadores entenderam que os livros didáticos disponíveis não atendiam suas descobertas, porque não discutiam o processo de embranquecimento pelo qual o Brasil passou (SILVA, 2007), nem mesmo trazem informações sobre a diversidade cultural e racial constitutiva de nosso país (GOMES, 2001). E não consideram a história e a real situação do povo negro, para que seja uma tarefa política e pedagógica que signifique processo de construção da identidade racial para as pessoas negras (GOMES, 2001). Quando é apresentada no material didático é de forma esporádica. Era preciso, então, construir o próprio material didático. Para isso, foi preciso buscar fontes teóricas para elaboração de material didático e procedimentos metodológicos que dessem subsídio necessário

para a produção dos materiais. E foi nesse processo de construção de modalidades didáticas que os docentes constataram a importância da multidisciplinaridade, uma vez que ao tratar dos temas voltados ao 1) esclarecimento e conscientização sobre como a ideologia racista se manifesta nas práticas sociais e; 2) à representatividade Negra: das narrativas escondidas/ apagadas às contribuições nas diferentes áreas do conhecimento, necessitavam entrar em áreas do conhecimento as quais não são de suas formações específicas.

A busca por informação de outras áreas levou a equipe a ter maior clareza daquilo que antes estava somente no nível do discurso – o conhecimento não é fragmentado. Ele existe como um todo, de forma uníssona. A intencionalidade pedagógica em desenvolver processos cognitivos, atitudinais e comportamentais por meio da educação antirracista trouxe à tona o conflito de que o conhecimento estruturado no currículo precisaria ser reorganizado de forma que não ficasse fragmentado. Essa interpretação possibilitou a equipe escolar entender a importância da interdisciplinaridade.

O que era trabalhado em bimestres, sendo muitas vezes independentes, passou a ser visto como uma continuidade no tratamento do assunto. Os componentes curriculares que trabalhavam somente em suas próprias áreas, passaram a estabelecer a interdisciplinaridade entre os conhecimentos científicos.

Quanto às atividades pedagógicas, verificou-se que a interdisciplinaridade possibilitou, primeiramente, contextualizar os assuntos voltados à temática, para que os aprendizes tivessem a noção da amplitude. Depois, problematizar para que os alunos questionassem as questões antirracistas em nossa sociedade e refletir sobre o entorno, o que os levaria a ser investigativos, com uma postura pesquisadora.

Esse processo construído por diferentes componentes curriculares, em um trabalho interdependente, revelou que as disciplinas assumiram dois papéis no projeto pedagógico: o de fonte de informação e o de subsídio para os estudantes na construção do conhecimento de forma autônoma e competente, uma vez que forneciam meios para agirem sobre a temática estudada.

Isso posto, observa-se que o desenvolvimento de uma prática educacional antirracista precisa de informações que venham esclarecer como ocorreu todo o processo de epistemicídio (SILVA, 2007; CARNEIRO, 2005; GOMES, 2001), como racismo é estruturado, as representatividades negras e afirmação da identidade

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.87972

cultural. Contudo, o processo de construção de conhecimento precisa ter um formato diferente daquele que acontece nas escolas desde sempre, uma vez que os métodos são também um elemento epistemológico (RIBEIRO, 2021) e, sendo assim, a epistemologia eurocêntrica contínua sendo reproduzida.

Uma proposta didática de educação antirracista

Propostas didáticas de educação antirracista foram desenvolvidas na escola no projeto *Ubuntu*, realizado no ano de 2022. Em todas as turmas foram desenvolvidas inúmeras propostas didáticas, no entanto, aqui será descrita somente uma para elucidar o que já foi escrito neste trabalho. As atividades apresentadas foram realizadas no 9° ano do Ensino Fundamental e construídas em todos os componentes curriculares de forma interdisciplinar.

Em Língua Portuguesa, os alunos foram mediados a construir conceitos sobre a importância da cultura antirracista na constituição da identidade. Por meio de inúmeros gêneros textuais literários e não-literários, os alunos foram mediados a refletir sobre as duas temáticas identificadas pelos professores para trabalhar as questões antirracistas. Segundo Rodrigues (2021), a forma como o conhecimento é estruturado na história da educação brasileira revela que as escolas e seus currículos não são espaços neutros. As escolas tendem a silenciar cosmovisões. Em consonância com este pensamento, Gomes (2001) argumenta que o Brasil construiu uma história estruturada na colonização, escravidão e autoritarismo, cuja população negra foi marcada por um imaginário social negativo. Assim, os dois temas propostos para o trabalho com os 9° anos possibilitaria a quebra de uma estrutura rígida de uma educação nos moldes eurocêntrico, apresentando um caráter democrático e inclusivo, principalmente em se tratando das questões raciais (GOMES, 2001). Nesse momento, os aprendizes tiveram a oportunidade de conhecer sobre esses dois tópicos, relacionando-os ao seu entorno. Dessa forma, professora e alunos puderam trabalhar a argumentação (os tipos de argumentos e movimentos argumentativos – sustentação, refutação e negociação) e produção de textos argumentativos. Nesse mesmo movimento, os alunos compreenderam a filosofia Ubuntu, com a qual trabalharam como informação para subsidiar a produção de argumentos. A partir dos conceitos sobre Ubuntu, os alunos investigaram junto à

comunidade a seguinte questão: Onde você acredita que está faltando Ubuntu na vida? A partir das respostas dadas, os alunos categorizaram a informação, a qual foi tabulada pela professora de Matemática.

Após o trabalho de construção de argumentos com as informações coletadas nessa pesquisa, nas aulas de Inglês foi trabalhado o discurso proferido por Martin Luther King Junior (*I have a dream* – Eu tenho um sonho – tradução do pesquisador). Durante a análise do discurso, partindo dos conhecimentos sobre argumentação construídos nas aulas de Português, os alunos tiveram a tarefa de identificar a filosofia Ubuntu no discurso do ativista. Após identificados os trechos como aqueles que possuem fundamentos da filosofia Ubuntu, nas aulas de Arte os alunos foram levados a criar uma instalação para os excertos do discurso de Martin Luther King Junior. Professora e alunos pensaram qual suporte viria ao encontro do que foi trabalhado até então. Decidiram juntos colocá-los em formato de quebra cabeça. As peças de um quebra cabeça, na opinião dos participantes, seriam partes que unidas formam um todo. Percebe-se que nessa prática, os objetos de conhecimento dos componentes de português, matemática, inglês e arte foram fundamentais para que a prática de letramento fosse um fardamento para que as práticas de educação antirracista sejam um instrumento de decolonização do pensamento (RODRIGUES, 2021).

Nesse mesmo período, nas aulas de História, os alunos estudaram as questões da tutela do negro e do indígena; compararam informações de todas as Constituições que nosso país já teve e finalizaram com os estudos sobre o regime militar e abertura política. Segundo Gomes (2001), identificar-se racialmente é uma das maiores dificuldades da população brasileira. Isso se deve ao fato de uma construção histórica de negação, de desprezo e medo do diferente, principalmente quando tudo isso está diretamente atrelado à herança ancestral africana. Assim, esses estudos apoiaram as aulas de Português, as quais estavam trabalhando com argumentação e, de Arte, que a partir do quadro *Operários* de Tarsila do Amaral, representou a população que deveria ter o direito garantido pela atual Constituição. As representações do quadro *Operários* também foram construídas em formato de quebra cabeça, em referência à filosofia Ubuntu, estudada nas aulas de Português.

Nas aulas de Geografia, os alunos compreenderam o conceito de IDH, comparando um país rico europeu com um país africano. Compararam as

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.87972

informações do IDH do Brasil, do estado de São Paulo, da região (Vale do Paraíba) e da cidade (Lorena). E construíram com a professora um questionário sociocultural que foi usado para entrevistar a comunidade ao redor da escola. As informações foram tabuladas pela professora de Matemática, que junto com as professoras de Geografia, Português e História construíram um manifesto antirracista. De acordo com Gomes (2001), realidade sociocultural brasileira não pode ser deixada de lado na implementação de políticas educacionais. As desigualdades socioeconômicas não são as características principais de uma imensa nação que é o Brasil, que é um país fortemente marcado pela diversidade cultural e racial. Dessa forma não podemos ignorar a interferência das diferenças étnico-raciais nas condições de vida e história do povo brasileiro

Nesse mesmo tempo, as professoras de Ciências e Português trabalharam questões sobre a saúde da mulher Negra e Indígena. No trabalho que envolveu toda uma questão cultural e histórica, foi fundamental recorrer informações estudadas nas aulas de Geografia e de História para compreender as informações apresentadas nas aulas de Ciências. Nas aulas de Educação Física, a “temática representatividade Negra: das narrativas escondidas/apagadas às contribuições nas diferentes áreas do conhecimento” foi amplamente explorada, trazendo informações cruciais sobre a representatividade negra nos diferentes esportes, além da luta desses atletas contra o racismo por eles sofrido. Gomes (2001) argumenta que há um padrão de ensino privilegiado pelas escolas, onde é priorizado um modelo branco, masculino, heterossexual e jovem. Esse paradigma sustenta a ideia, historicamente construída, de que olhar eurocêntrico constrói sentimentos e percepções de superioridade, inferioridade, relações de imposição e de submissão (SILVA, 2007). Assim, trazer o olhar para as mulheres negras e indígenas, além de sua representatividade e contribuição nas diferentes áreas do conhecimento é fundamental para a decolonização de mentes.

Além do trabalho interdisciplinar com os outros componentes por meio do tratamento da informação, Matemática ainda trabalhou questões relacionadas à simetria, ampliação e redução para a confecção de adinkras, sistema de escrita africana. Para tanto, as professoras utilizaram dos conhecimentos matemáticos para a pintura de adinkras em tecidos, com o apoio dos componentes da área de Ciências Humanas que contextualizaram a escrita africana. É fundamental que as

práticas pedagógicas tragam informações sobre a ciência que já existia na África, muito antes do colonizador chegar. Isso favorece a compreensão de que a epistemologia africana foi propositalmente anulada pela ideia do exotismo e primitivismo (GOMES, 2001). As produções de textos argumentativos em Língua Portuguesa, os quais foram fundamentados em todos esses trabalhos realizados aqui já descritos, tomaram forma em diferentes textos multimodais nas aulas de Tecnologia e Informação. Foram produzidos podcasts, memes, campanhas publicitárias, artigos de opinião, *Stop Motions*, entre outros.

Na medida em que os trabalhos eram produzidos, nas aulas de Protagonismo Juvenil, alunos e professora organizavam as ações, planejando-as e reavaliando-as, a fim de preparar toda a produção para a culminância do projeto *Ubuntu*. Acredita-se que as práticas desenvolvidas por meio da Aprendizagem Baseada em Projetos, tendo como referência a inter/multidisciplinaridade, fundamentadas pelo letramento e multiletramentos possibilitam posicionar os alunos na centralidade do processo de ensino-aprendizagem, o que os leva a reflexão de que os indivíduos presentes nas escolas não são todos iguais e, a partir desse pressuposto, não possuem uma uniformidade na aprendizagem, de cultura e experiências (GOMES, 2001).

Todo esse trabalho pode ser constatado como uma possibilidade de decolonização do currículo. Observa-se que nas ações realizadas, houve o trabalho com as 10 competências gerais da BNCC, no entanto, tendo como foco as questões antirracistas, as quais possibilitam o desenvolvimento do pensamento crítico-reflexivo acerca do mundo do qual fazemos parte.

Considerações

Decolonizar o pensamento e o currículo para combater a universalização da epistemologia eurocêntrica (RIBEIRO, 2021). Esse foi o caminho encontrado por toda equipe escolar da E.E. Prof. Joaquim Ferreira Pedro, para ressignificar o ensino em nosso contexto. A possibilidade de nos encontrarmos dentro desse processo possibilitou uma visão crítica sobre o que é educar de forma libertadora. Para isso, precisamos entender nossa trajetória como educadores e cidadãos, desde a nossa primeira vivência no ambiente escolar como alunos até os dias atuais como

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.87972

formadores (CASTRO e ROMERO, 2006). Desenvolver a capacidade de refletir e perceber que todos são instrumento de um sistema que estrutura e perpetua o racismo. Construir materiais didáticos mais apropriados para a temática é de suma importância, tanto para educar quanto para falar abertamente sobre o assunto, sem ressalvas. Rever constantemente as práticas educacionais e sociais faz toda a diferença para discorrer e praticar ações antirracistas.

Durante um processo de 4 anos, é possível constatar as transformações nas práticas pedagógicas. Inicialmente, nos dois primeiros anos, a proposta da equipe era combater o racismo. Percebemos que seguimos os pensamentos perpetuados no currículo, isto é, reproduzindo as ideias estruturadas e institucionalizadas pelo estado. Mas, ainda não sabíamos como estávamos fazendo isso. O fato que impulsionou todos a procurarem um trabalho com maior amplitude, primeiramente, foi a periodicidade estabelecida pelo material didático oferecido pela SEDUC, que o tornava esporádico. No entanto, a partir de 2021, em contato com formações oferecidas pela própria Secretaria e pelas formações que tivemos com advogadas e cientista social, percebemos que devíamos ir além do combate ao racismo. Era necessário trazer outras questões importantes que fortalecessem o imaginário afirmativo das pessoas negras: a cultura africana e afro-brasileira e sua ancestralidade. Foram as reflexões feitas a partir desses estudos e das atividades pedagógicas elaboradas que compreendemos a importância de trabalhar as questões antirracistas em todos os espaços da escola, em todos os momentos. Não se pode mais aceitar que o conhecimento só pode ser verdadeiro se visto da perspectiva europeia. É preciso mostrar que o conhecimento africano e afro-brasileiro também é fonte para conhecimento verdadeiro, ou seja, científico.

Repensar o currículo e as práticas pedagógicas levou a equipe escolar a buscar informações sobre a trajetória histórica da população negra no país e como o projeto de epistemicídio foi estruturado, como a escola tem perpetuado a ideologia racista (ALMEIDA, 2021; GOMES, 2001). Para tal, foi necessário entender como os objetos de conhecimento organizados nas habilidades do currículo se apresentam e investigar possibilidades de apresentar, por meio deles, a epistemologia africana e afro-brasileira.

Ensinar e aprender de forma inter/multidisciplinar levou alunos e professores a compreenderem que para construir conhecimento sobre práticas antirracistas é

preciso recorrer a inúmeras fontes de diferentes áreas do conhecimento. Além disso, é preciso mobilizar conhecimentos de todas as áreas para buscar e principalmente interpretar as informações. Quando possibilitamos aos alunos espaço para se posicionarem diante ao assunto, respeitamos suas individualidades. Dessa forma, não vemos a escola como um instrumento regulador, cujo projeto é perpetuar um modelo branco, masculino, heterossexual e jovem (GOMES, 2001). E, finalmente, para posicionar-se de forma crítica e responsável acerca do assunto é crucial recorrer a todos esses conhecimentos e utilizá-los com propósito social. Ao propiciar situações de aprendizagem em que todos os participantes do processo se tornam autônomos e protagonistas na busca da informação acerca de questões antirracistas e competentes na mobilização dessas informações para se posicionarem, a afirmação de um compromisso com os estudantes em suas dimensões intelectual, física, socioemocional e cultural torna-se realidade.

Obviamente, não é nossa pretensão estabelecer um caminho único, uma verdade única sobre como devem ser as práticas de uma educação antirracista. Acreditamos que podemos contribuir para um trabalho que libertará mentes e elucidará qual é o papel de todas e todos dentro da sociedade. Este estudo não se finda aqui, muitos outros dentro da temática da educação antirracista podem ser feitos: investigar as transformações na maneira de pensar dos alunos e de professores, produção de materiais didáticos antirracistas e o envolvimento da comunidade no trabalho com a educação antirracista. Acreditamos que todos eles podem contribuir com uma educação realmente igualitária e esperançosa por mudanças nas formas de pensar e agir.

Recebido em 12 de setembro de 2022.

Aprovado para publicação em 02 de abril de 2023.

Referências

ALMEIDA, Silvio de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2021.

ALMEIDA, Vitória Gomes e COSTA, Fernanda Carla da Silva. Por que precisamos decolonizar o pensamento? **Revista de Biblioteconomia e Ciência da Informação.** Juazeiro do Norte, v.7, n.1, p. 3-8, 2021. Disponível em: https://brapci.inf.br/index.php/res/download/197463. Acesso em: 20 maio 2022.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.87972

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado.** Trad. Port. De João Paisano em: Posições. Lisboa: Horizonte, 1977.

BRASIL. Parecer CNE/CP 3/2004. **Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana**. Brasília, 2004.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003.** DF, 2003. Disponível em: http://planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm. Acesso em: 20 maio 2022.

CARNEIRO, Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação), Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2005, p.2-339.

CASTRO, Solange T. Ricardo de; ROMERO, Tania Regina de Souza. A linguagem na formação do educador. *In*: CASTRO, S. T. R. de; SILVA, E. R. da (org.). **Formação do Profissional Docente:** contribuições da Linguística Aplicada. Taubaté: Editora Cabral, 2006.

CAVALLARI, Juliana Santana. Representações de Práticas Avaliativas Formais e suas implicações no processo ensino e aprendizagem de línguas. *In:* SILVA, E. R. da; ABUD, M. J. M.; CASTRO, S. T. R. de (org.). **Representações docentes e discentes em contextos educativos**. Taubaté: editora Cabral, 2010, p. 183-211.

CAVALLEIRO, Eliane (org.) **Racismo e Antirracismo na Educação:** repensando nossa escola. São Paulo: Selo Negro, 2001.

COSTA, Jurandir Freire. Da cor ao corpo: a violência do racismo. *In*: SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

FOUCAULT, M. **A verdade e as Formas Jurídicas.** PUC – Rio de Janeiro: Nau (ed. Consultada: 1999), 1979.

GOMES, Nilma Lino. Educação cidadã, etnia e raça: o trato pedagógico da diversidade. *In*: CAVALLEIRO, Eliane (org.) **Racismo e Antirracismo na Educação:** repensando nossa escola. São Paulo: Selo Negro, 2001, p. 83-96.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, abr. 2016

LARSEN-FREEMAN, D. Training teachers or educating a teacher. *In*: ALATI, J. E.; STERN, H.H.E.S. (org.). **Georgetown University Roundtable on Languages and Linguistics**. Washington D.C.: Georgetown University Press, 1983, p.27-45

MATTOS, Regiane Augusto. **História e cultura afro-brasileira**. São Paulo: Contexto, 2012.

MIAILLE, M. **Introdução crítica ao direito**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

MUNANGA, Kabengele. **Origens africanas do Brasil contemporâneo:** história,

línguas, culturas e civilizações. São Paulo: Global Editora, 2009.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **Para Entender o Negro no Brasil de Hoje:** história, realidades, problemas e caminhos. São Paulo: Global: Acçao Educativa, assessorial, pesquisa e informação, 2004.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p.118-142.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de Fala**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2021.

RODRIGUES, M.R.F. Ensinar Brasil-África: Reflexões sobre formação docente para a lei 10.639/2003 na licenciatura em ciências sociais na universidade de Pernambuco. **Revista da ABPN** v. 13, n. 38, p.199-211, 2021.

ROMERO, Sílvio. **História da Literatura Brasileira**. (1. ed. 1888). Rio de Janeiro: Garnier, 1943.

SANTOS, Renato Emerson dos. **Diversidade, espaço e relações étnico-raciais:** O negro na Geografia do Brasil. Belo Horizonte: Editora Gutenberg, 2009.

SEYFERTH, Giralda. O beneplácito da desigualdade: breve digressão sobre racismo. *In:* SEYFERTH, G. *et al.* **Racismo no Brasil.** São Paulo: ABONG, Ação Educativa, ANPED, 2002, p. 17-44.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Aprender, ensinar e Relações étnico-raciais no Brasil. **Educação.** Porto Alegre/RS, ano XXX, n. 3 (63), p. 489-506, set./dez. 2007. Disponível em: https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/2745. Acesso em: 23 mar. 2023.

SOUZA, Marina de Mello e Souza. **África e Brasil Africano**. São Paulo: Ática, 2007.

VIANNA, F. J. de Oliveira. **Evolução do povo brasileiro.** (1. ed. 1923). São Paulo: Nacional, 1938.

Sobre a autoria

[1]Mestre em Linguística Aplicada (2007) pela Universidade de Taubaté. E-mail: vagnermatias03@gmail.com.

Ancestralidade e produção de conhecimentos afro-brasileiros, no CEJAP, de Gongogi/BA

Revista mosaico

Eudes Batista Siqueira[1]
https://orcid.org/0000-0003-0609-3618
Carlos Alberto Machado Noronha[2]
https://orcid.org/0000-0002-0275-5947
Marise de Santana[3]
https://orcid.org/0000-0001-9367-3092

Ancestry and production of Afro-Brazilian knowledge, at CEJAP, in Gongogi/BA

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88801

Resumo

Este artigo traz como objetivo investigar a participação de mobilizadores de culturas negras na produção do conhecimento afro-brasileiro, abordando vivências de estudantes e egressos do Colégio Estadual José Araújo Pereira (CEJAP), que desenvolvem tais projetos no município de Gongogi/BA. Fundada no método etnográfico, o estudo aponta a necessidade de ações voltadas para os estudos de ancestralidade e produção de conhecimentos afro-brasileiros no contexto de culturas locais como produção de conhecimento escolar, através da elaboração de projetos interdisciplinares, em parceria com grupos de matrizes africanas, movimentos sociais e comunidade acadêmica.

Palavras-chave: Conhecimento afro-brasileiro; Epistemologias; Movimento negro; Conhecimento escolar.

Abstract

This article aims to investigate the participation of mobilizers of black cultures in the production of Afro-Brazilian knowledge, addressing the experiences of students and graduates of Colégio Estadual José Araújo Pereira (CEJAP), who develop such projects in the municipality of Gongogi-BA. Based on the ethnographic method, the study points to the need for actions aimed at studies of ancestry and the production of Afro-Brazilian knowledge in the context of local cultures such as the production of school knowledge, through the elaboration of interdisciplinary projects, in partnership with groups of African matrices, social movements and academic community.

Keywords: Afro-Brazilian knowledge; Epistemology; Black movement; School knowledge.

Introdução

O presente artigo é resultado de uma pesquisa vinculada ao Curso de Especialização em Educação Científica e Cidadania, do Instituto Federal de Educação Baiano – IF-Baiano, campus Uruçuca.

A pesquisa traz como objetivo investigar a participação de mobilizadores de culturas negras na produção do conhecimento afro-brasileiro, a tomar como ponto de partida os projetos desenvolvidos por estudantes e egressos do Colégio Estadual José Araújo Pereira (CEJAP), na cidade de Gongogi-BA, sejam estes projetos realizados na própria escola ou nos movimentos sociais e atividades culturais em que os estudantes e egressos se inserem.

O Colégio Estadual José Araújo Pereira (CEJAP) foi criado através da Portaria Estadual nº 2466/86, de 25 de fevereiro de 1986, mas o estabelecimento já funcionava como colégio particular desde 1968 com o nome Colégio Cenecista. Atualmente é uma escola de Ensino Médio Integral e EJA, que atende a uma média de 300 estudantes da comunidade local e do povoado de Nova Palma (Anexo do CEJAP). Gongogi é um município localizado no sul do Estado da Bahia, a 396 km da capital Salvador, e faz fronteiras com as cidades de Aurelino Leal, Ubaitaba, Ubatã, Barra do Rocha e Itagibá, tendo como referência geográfica as microrregiões de Jequié e Ilhéus/Itabuna.

Ao identificar que os estudantes e egressos mobilizam conhecimentos no campo da atuação política, cultural e identitária, dentro das ações realizadas, a pesquisa toma como referência Marise de Santana (2013; 2014) e Nilma Lino Gomes (2011; 2012; 2017), com a abordagem de algumas categorias: relações étnicas, raça, cultura, identidade, negro, legados africanos, mestiçagem. Sobre a atuação dos estudantes e egressos nos projetos, a pesquisa se baseia, entre outros referenciais, em Antônio Carlos Gomes da Costa (2001) e Jeferson Ildefonso da Silva (2008).

Os resultados desse estudo indicam que, no contexto local investigado, a atuação destes estudantes e egressos se destaca como condição fundamental para a produção do conhecimento afro-brasileiro, por mediar intersecções com os temas: ciberativismo, capoeira, samba, maquiagens negras, estéticas corporais, empoderamento feminino, mulheres pretas, ancestralidades negras e indígenas,

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88801

dentre tantas outras formas de atuação.

A entrada no campo: aspectos metodológicos

A construção metodológica deste estudo se baseou no método etnográfico, fundado em James Clifford (1998) e no emprego de diferentes tipos de instrumentos, a partir da observação participante. A observação participante, conforme o autor, "serve como uma fórmula para o contínuo vaivém entre o "interior" e o "exterior" dos acontecimentos: de um lado captando sentidos de ocorrências e gestos específicos, através da empatia; de outro, dá um passo atrás, para situar esses significados em contextos mais amplos" (CLIFFORD, 1998, p. 33). Ainda de acordo com o autor,

> Torna-se necessário conceber a etnografia não como a experiência e a interpretação de uma 'outra' realidade circunscrita, mas sim como uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois, e muitas vezes mais, sujeitos conscientes e politicamente significativos. (FLIFFORD, 1998, p. 53)

A primeira etapa da metodologia se refere à coleta de dados, que ocorreu em dois momentos: a) Observação Participante (acompanhada de diário de campo e máquina fotográfica, para registro de atividades desenvolvidas nos projetos realizados); b) Entrevistas temáticas, aplicadas individualmente. As entrevistas temáticas são utilizadas como técnicas, podendo se aliar às entrevistas de história de vida. As entrevistas temáticas "são aquelas que versam prioritariamente a participação do entrevistado com o tema escolhido" (ALBERTI, 1990, p. 37-38). Já as entrevistas de história de vida "tem como centro de interesse o próprio indivíduo na história, [...] passando pelos diversos acontecimentos e conjunturas que presenciou, vivenciou ou de que se inteirou" (ALBERTI, 1990, p. 37-38).

A definição do primeiro grupo de colaboradores/as ocorreu de acordo com o seguinte critério de amostragem: estudantes e egressos do Colégio Estadual José Araújo Pereira (CEJAP), que desenvolvem projetos de culturas negras no município de Gongogi/BA. A partir desse critério, contamos com a participação de duas estudantes, Letícia Mota e Cristina Souza da Silva, e de quatro egressos, José Jorge Souza (além de egresso, ele também já integrou o quadro de docentes do CEJAP), Moabe Souza, Beatriz Moura e Tito Ribeiro dos Santos Filho.

Durante o desenvolvimento da pesquisa, foi possível identificar a

participação dos colaboradores nos seguintes projetos: CEJAP: patrimônio histórico-cultural de Gongogi, promovido pelo CEJAP; Batizado de capoeira, promovido pelo grupo de Capoeira Nascente do Sol; Além dos Olhos Negros, promovido pela Associação Cultural e Beneficente Antônio Pereira Barbosa (ACAPEB); e o Grêmio Estudantil, promovido pelos estudantes do CEJAP.

Neste segundo momento, também foram realizadas entrevistas com professores/as da escola, que participaram do Projeto CEJAP: patrimônio histórico-cultural de Gongogi, a fim de compreender quais ações efetivamente podem contribuir para o estudo de ancestralidade e produção do conhecimento afro-brasileiro na escola pesquisada, com enfoque na contextualização de culturas locais. A amostragem foi baseada na escolha de, no mínimo, um professor por área do conhecimento, que tenha desenvolvido atividades de pesquisa no Projeto CEJAP: patrimônio histórico-cultural de Gongogi, considerando como critério o aceite do convite para participar da pesquisa. Nesta fase, contamos com a participação do professor Manoelito Paiva Faneca[1], da área de Ciências Humanas; da professora Mara Regina Santos Travieso[2], da área de Linguagens; e do professor Mardson Vasconcelos Maciel[3], da área de Ciências da Natureza/Matemática.

Na segunda etapa foi realizada a análise de dados, a partir das contribuições de John Thompson (1995) sobre as três fases do enfoque da Hermenêutica de Profundidade (HP), descritas como análise sócio-histórica, análise formal ou discursiva e interpretação/reinterpretação. O processo de interpretação é simultaneamente um processo de reinterpretação, pois “as formas simbólicas que são o objeto de interpretação são parte de um campo pré-interpretado, elas já são

[1] Manoelito Paiva Faneca, 63 anos de idade na data da realização da pesquisa, é professor efetivo no Colégio Estadual José Araújo Pereira (CEJAP), Gongogi/BA, há mais de 30 anos; é graduado em Pedagogia e pós-graduado em Educação de Jovens e Adultos; é participante do Sistema de Educação do município e presidente do Conselho Municipal de Educação de Gongogi – CME.

[2] Mara Regina Santos Travieso nasceu na cidade de Machacalis-MG, formou em Magistério no ano de 1999. Veio morar no município de Gongogi no ano de 2001. É formada em Letras pela Universidade Estadual da Bahia (UNEB) em 2009, com Pós-graduação em Leitura e Produção Textual pela UNIME, com Especialização em Mídias na Educação, pela UESB e com Especialização em Antropologia e Cultura Afro-brasileira, pela UESB. É Professora efetiva da rede estadual de educação do Estado da Bahia, no Colégio Estadual José Araújo Pereira (CEJAP).

[3] Mardson Vasconcelos Maciel é graduado em Química, pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), Mestre em Química Analítica, pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). É professor efetivo do Colégio Estadual José Araújo Pereira (CEJAP), empossado em 2012; coordena a área de Ciências da Natureza/Matemática no CEJAP; e participa do Projeto Mais Educação, coordenando a disciplina de Ciências na rede municipal de Gongogi/BA.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88801

interpretadas pelos sujeitos que constituem o mundo sócio-histórico" (THOMPSON, 1995, p. 376). Embasado nessas referências, o texto apresenta reflexões sobre os resultados obtidos na investigação, de modo que o processo reinterpretativo ocorre dinamicamente durante todo o trabalho.

A produção do conhecimento afro-brasileiro e suas epistemologias

Com base na antropologia da população afro-brasileira, Santana (2014, p. 66) afirma que "a palavra afro-brasileiro" compartilha dos saberes, do pensamento africano, estruturado pelo princípio da ancestralidade, numa dinâmica de movimento que une passado e presente". De acordo com a autora, os saberes e fazeres que estruturam a construção do conhecimento afro-brasileiro se ancoram nos seguintes pressupostos: educação étnica baseada em valores ancestrais africanos, situada na relação que une presente/passado; educação pela oralidade, que toma como uma de suas dimensões a palavra; e o terceiro pressuposto ancora-se na ligação entre os dois primeiros, "por fornecerem os subsídios para pensar uma educação cuja palavra enuncia imagens e rituais didáticos, referenciados por uma educação simbólica, em que se une teoria e prática, racional e sensível" (SANTANA, 2014, p. 62).

Esses conhecimentos estão fundamentados em epistemologias de raças, etnicidades e culturas que emergem em um campo comum: nas formas culturais resultantes da convivência das populações afro-brasileiras. Como aborda Oliveira (2012),

> O que entendemos por forma cultural não é, obviamente, o conteúdo de um discurso ou narrativa, tampouco suas regras de sintaxe ou de semântica. Forma cultural, aqui, diz respeito ao escopo cultural presente em qualquer narrativa e espaço passível de lhe dar as condições de produção de seu sentido territorializado. É o contexto investido de sentido. (OLIVEIRA, 2012, p. 34).

Assim, é também no contexto cultural que se efetiva a luta em favor de condições de produção do conhecimento afro-brasileiro como produção de conhecimento escolar, tornando-se necessário aprofundar investigações sobre as formas como esses saberes são referenciados pelas ancestralidades dos sujeitos na diversidade de movimentos em que estão inseridos, inclusive a escola. A ancestralidade nos remete aos sentidos profundos da vida. Como diz Vilson Caetano

de Sousa Junior (2011),

> Ela remete ao início de um determinado grupo, não a qualquer início, mas aos primórdios, instante de fundamento, tempo mítico imemorial, perdido no tempo cronológico, revivido no rito que cria todos os tempos, nos conduzindo a fazer uma experiência de um momento tão humano que só poderia ser divino. (SOUSA JUNIOR, 2011, p.46).

De acordo com Mário Bunge (1980), Marivalde Moacir Francelin (2005, 2018), Hilton Japiassu (1988) e Gelson João Tesser (1995), a epistemologia é compreendida de modo amplo como teoria da ciência, discurso sobre a ciência, filosofia da ciência, por estudar a investigação científica e seu produto: o conhecimento científico. Conforme Hilton Japiassu (1986, p. 11), a epistemologia se preocupa com “as relações da ciência com a sociedade que a produz, interferindo tanto em sua organização interna quanto em suas aplicações”. Ainda de acordo com o autor, a epistemologia examina as condições reais de produção dos conhecimentos científicos e fundamenta-se nesses conhecimentos relacionados à ciência.

Ao se referir a Boaventura de Sousa Santos (2009), Nilma Lino Gomes (2012, p. 735) aborda a epistemologia como toda noção ou ideia refletida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido, reconhecendo que “é por via do conhecimento válido que uma dada experiência social se torna intencional ou inteligível”. Gomes (2012) lembra que não existe conhecimento sem práticas e atores sociais. As práticas e atores sociais coexistem no interior das relações sociais, originando diferentes tipos de epistemologias. Conforme a autora, “qualquer conhecimento válido é sempre contextual, tanto em termos de diferença cultural quanto em termos de diferença política” (GOMES, 2012, p. 735).

Gomes (2012) informa que as experiências sociais vivenciadas pelos movimentos negros podem ser reconhecidas como conhecimentos válidos, ou seja, como outras epistemologias. Boaventura de Sousa Santos afirma que

> uma das valências mais preciosas dos movimentos sociais e suas lutas é o de transformar o próprio conhecimento convencional construído a respeito deles. Isso é possível porque os movimentos têm um valor epistemológico intrínseco, são produtores de um tipo específico de conhecimento, o conhecimento nascido na luta. (SANTOS, 2017, p. 9)

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88801

Para Gomes (2017, p. 14), o Movimento Negro é um movimento "produtor de saberes emancipatórios e um sistematizador de conhecimentos sobre a questão racial no Brasil. Saberes transformados em reivindicações, das quais várias se tornaram políticas de Estado nas primeiras décadas do século XXI". Embora não trate especificamente da análise da palavra afro-brasileiro, a autora traz importantes contribuições acerca desse tema:

> Ao ressignificar e politizar a raça, compreendida como construção social, o movimento negro reeduca e emancipa a sociedade e a si próprio, produzindo novos conhecimentos e entendimentos sobre as relações étnico-raciais e o racismo no Brasil, em conexão com a Diáspora africana. (GOMES, 2012, p. 741).

A autora destaca a trajetória[4] das negras e negros desde o período colonial até ganharem maior visibilidade a partir dos anos 2000, perpassando por três tipos de saberes que estão "interligados de maneira dinâmica, apesar de suas especificidades" (GOMES, 2017, p. 77): os saberes identitários, os saberes políticos e os saberes estético-corpóreos.

No contexto local investigado, a produção do conhecimento afro-brasileiro se apresenta nas atuações de vários atores sociais, mediadas por projetos que lidam com as plataformas e redes sociais digitais, capoeira, samba, maquiagens negras, estéticas corporais, empoderamento feminino, mulheres pretas, ancestralidades negras e indígenas, dentre tantas outras formas de atuação.

A produção do conhecimento afro-brasileiro na cidade de Gongogi/BA

Este trabalho se inicia com a proposta de investigar a ancestralidade e a produção do conhecimento afro-brasileiro em Gongogi, a partir da realização de projetos de culturas negras. Como ponto de partida, foi tomado o Projeto CEJAP: patrimônio histórico-cultural de Gongogi/BA, projeto interdisciplinar realizado pelo CEJAP no ano de 2019, no qual se observou que a história de vida e atuação social dos sujeitos que participaram do projeto trouxeram contribuições em vários campos de conhecimentos, especialmente em temas relacionados à educação e culturas

[4] Sobre a trajetória do Movimento negro e suas contribuições para a Educação, ver também: Gonçalves e Silva(2000); Silva (2007).

afro-brasileiras, ancestralidades, movimentos negros, dentre outros.

O Projeto CEJAP: patrimônio histórico-cultural de Gongogi[5] foi promovido em comemoração dos 57 anos de emancipação política do município de Gongogi/BA, tendo como objetivo estudar a história de Gongogi com foco no patrimônio histórico-cultural do município. Suas ações foram organizadas de modo interdisciplinar, contemplando temas de todos os componentes curriculares ofertados na escola, em consonância com os Projetos Estruturantes, disponível em Bahia (2015), Projeto Transformaê, disponível em Bahia (2019) e o Projeto Feira Escolar, disponível em Bahia (2019), ambos da Secretaria de Educação do Estado da Bahia.

O projeto teve como eixo a integração escola e comunidade, através da valorização de saberes de artistas, profissionais e mobilizadores sociais da comunidade local. Na culminância foram realizadas oficinas, mesas redondas, palestras e apresentações artísticas, com a participação de estudantes e convidados[6] da comunidade, que realizam trabalhos de capoeira, beleza negra, ciberativismo, dentre outros.

Na culminância do projeto, Moabe Souza falou das suas experiências no teatro O Grito e na Biblioteca Herbert José de Souza, projetos reconhecidamente valorosos na comunidade, que são realizados pela Associação Cultural e Beneficente Antônio Pereira Barbosa (ACAPEB). José Jorge Souza, educador popular, cofundador da ACAPEB, conhecido como Jorge da ACAPEB, fez distribuição de livros e pontuou diversos temas para o fortalecimento da educação e das artes no município de Gongogi. Tito Ribeiro dos Santos Filho, o popular professor Tito da Capoeira, se concentrou na abordagem da capoeira como base de resistência dos povos negros. Beatriz Moura, conhecida nas redes sociais digitais como Bia, narrou a motivação do seu trabalho com maquiagem negra e suas ações

[5] Integram o quadro de professores da escola nos anos letivos de 2019 e 2020, na área de Ciências da Natureza: Flávio Santos Bulhões; Antonio Luís Araújo Neto, Cássio Ribeiro de Souza, Mardson Vasconcelos Maciel; na área de Linguagens: Tássia Pereira Alves, Elinaldo Silva dos Santos, Mara Regina Santos Travieso, Monique Maciel de Matos Andrade; na área de Ciências Humanas: Fábio Santos Souza, Luciene Rosa dos Santos Carvalho, Manoelito Paiva Faneca; na área de Matemática: Marlon Silva do Nascimento; Raphael Almeida Nascimento.

[6] Na oportunidade, contamos com a participação de artistas, produtores culturais e outros profissionais da comunidade local, dentre eles: Negro Gêneses, Giorgio Bonifácio, Hélio Siqueira, Luana Vasconcelos, Viny Dias, Thiago Love, Isaac Ismael, Wesiley Alves Barbosa, David Reis, Cristina Silva, Letícia Mota, Jorge da ACAPEB, Moabe Souza, Beatriz Moura e professor Tito da Capoeira.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88801

como *digital influencer*. Cristina Souza da Silva, estudante do último ano da EJA no CEJAP em 2019, relatou a sua atuação no Quilombo Tribo Zumbi, projeto protagonizado por jovens e adolescentes que promoveram atividades de danças e músicas afro entre os anos de 2001 e 2011. Letícia Mota, estudante do segundo ano do Ensino Médio em 2019, relatou a sua participação no Grêmio Estudantil, projeto que organiza juntamente com outros jovens do CEJAP.

Durante as observações participantes e entrevistas temáticas, realizadas após a culminância do Projeto CEJAP: patrimônio histórico-cultural de Gongogi, os colaboradores narraram histórias, trajetórias e experiências no desenvolvimento de projetos de culturas negras no município de Gongogi, com contribuições em vários campos de conhecimentos, especialmente em temas relacionados à educação e culturas afro-brasileiras, ancestralidades, movimentos negros, dentre outros.

Conforme José Jorge Souza (2020, informação verbal), no final da década de 90 do século XX, foram realizados os primeiros seminários de Consciência Negra no município de Gongogi/BA pela Pastoral da Juventude (PJ) e pela Associação Cultural e Beneficente Antônio Pereira Barbosa (ACAPEB). Jorge da ACAPEB explica que

> Em 1999 acontece o primeiro seminário de Consciência Negra. Em 2000 tem a ousadia de usar os terreiros de candomblé para fazer os seminários. Em 2001 e 2002, a partir daí a gente foi fazendo isso como projeto, (...) para começar mostrar para a sociedade que nós temos uma identidade, que seria mais um projeto de empoderamento negro. (SOUZA, 2020, informação verbal)[7]

Ao efetivar “um projeto de empoderamento negro” na cidade de Gongogi/BA, Jorge da ACAPEB destaca que os seminários foram realizados em terreiros como um ato de ousadia, de modo a conceber os terreiros como lugares onde se preservam e se constroem conhecimentos. Jorge da ACAPEB afirma ainda que “em 2001 é criado um grupo específico somente para discutir as causas negras, fazer as cantorias negras, danças negras, que foi o Quilombo Tribo Zumbi”.

O Quilombo Tribo Zumbi[8] teve como objetivo promover atividades artísticas

[7] Informação concedida a Eudes Batista Siqueira pelo cofundador, ex-diretor geral e membro da ACAPEP, Jose Jorge de Souza, em 12 de abril de 2020.

[8] O Grupo Afro Quilombo Tribo Zumbi participava também de eventos em parceira com a juventude camponesa do Movimento de Acampados, Assentados e Quilombolas da Bahia – Movimento CETA, fazendo apresentações nos centros urbanos e comunidades camponesas (quilombos,

de música e dança afro, bem como a valorização de manifestações culturais negras da comunidade, a exemplo do samba comum, da capoeira e do bumba-meu-boi. O surgimento do grupo ocorreu em 2001, organizado por Eudes Batista Siqueira, integrante da ACAPEB, e foi motivado pelo desejo de jovens e adolescentes que queriam cantar, tocar, dançar e fazer espetáculos artísticos, a partir de seus pertencimentos étnico-raciais. A primeira apresentação do grupo aconteceu no dia 11 de junho de 2011, no evento cultural FAZ Arte[9], que reuniu artistas de diferentes gêneros e linguagens.

Cristina Souza da Silva, egressa do CEJAP da turma Eixo VII da EJA em 2019, hoje moradora do Assentamento Santa Irene[10], traz o seguinte relato a respeito do dia em que iniciou sua participação no Quilombo Tribo Zumbi:

> Desse dia para cá foi a maior felicidade na vida da gente, a gente já aprendeu a respeitar uns aos outros como era, como negro, aceitar a pele da gente, a origem da gente, como a gente era, não ter preconceito nem racismo nem com a gente mesmo e nem com os outros, então mudou o ponto de vista da gente". (SILVA, 2020, informação verbal).[11]

Respeitar uns aos outros e "não ter preconceito nem com a gente nem com os outros" são ações que corroboram o exercício duplo de combate ao racismo. Lidar com as discriminações raciais presentes nas fronteiras do eu e do outro envolve também a prática da expropriação subjetiva das negatividades construídas culturalmente pela própria sociedade em que está inserida.

Aceitar-se negro, reconhecer a origem e não ter discriminação com o outro são resultados de um trabalho que só se efetiva por meio da experiência e do exercício do conhecimento. Cristina conta que as atividades desenvolvidas no grupo motivavam a sua participação:

---

assentamentos, extrativistas, ribeirinhos etc.), em diferentes regiões do estado baiano.

[9] Evento que contou com a colaboração de vários movimentos sociais do estado da Bahia (ACAPEB, PJ, CEB"s, CIMI, Movimento CETA, MST, CEAS, Fórum de Luta por Terra, Trabalho e Cidadania, Diocese de Ilhéus, Diocese de Itabuna etc.). Teve como propósito a valorização, produção e exposição de expressões artístico- culturais, com a participação de artistas de diferentes gêneros e linguagens.

[10] O Projeto de Assentamento Santa Irene é um assentamento de trabalhadores rurais sem-terra, com 81 famílias assentadas no município de Gongogi/BA, ligado ao Movimento de Assentados, Acampados, Extrativistas e Quilombolas (Movimento CETA). O P. A. Santa Irene foi desapropriado no ano de 2003 e se configura como um marco histórico do desenvolvimento sustentável da cidade de Gongogi.

[11] Informação concedida a Eudes Batista Siqueira pela integrante do Grupo Afro Quilombo Tribo Zumbi, Cristina Souza da Silva, em 13 de abril de 2020.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88801

> A gente pintava, tinha aula de artes, tinha dança, a gente fazia também pesquisa, tinha viagens pra fora, e também ajudava a gente na literatura, que aquilo ali incentivava a gente a ler, cada música que era impressa no papel, a gente se interessava a aprender. (...) Isso incentivou muito. Quem não sabia ler passou a se interessar pela leitura. Aproveitou e se interessou pela leitura porque cada palavra era um canto de vida no coração da gente. (SILVA, 2020, informação verbal)[12]

A ênfase na motivação do aprendizado pela palavra, conforme abordada por Cristina, alinha-se com as contribuições de Santana (2014) a respeito dos rituais didáticos, quando infere que a palavra movimenta as práticas e dá sentido aos aspectos vivenciados pelos sujeitos nos seus diversos contextos. Desse modo, as palavras enunciam ritos e "nossos gestos e ações do cotidiano são expressos por rituais" (SANTANA, 2014, p. 61). De acordo com a autora,

> O processo didático, aqui entendendo didática, não é apenas do domínio da educação sistematizada, mas independente de onde esteja localizada, tem como objetivo pensar os processos que envolvem a relação ensino/aprendizagem fora e dentro da escola, por tanto, pegar uma panela, educar os filhos, conviver com outras pessoas envolve um determinado ritual didático. (SANTANA, 2014, p. 61-62)

Na elaboração dos espetáculos, o Quilombo Tribo Zumbi recorria a músicas com letras e ritmos afros, além de participar das manifestações locais, como o samba comum e a dança dos orixás. O samba comum é um tipo de festa que ocorre tradicionalmente depois que se reza a ladainha de santos católicos. É chamado de samba comum ou samba brasileiro como forma de diferenciação de outros tipos de músicas afro, como os que são tocados nos terreiros de candomblé e umbanda, onde a musicalidade assume aspectos ritualísticos primordialmente litúrgicos.

Atualmente os sambadores mais novos de Gongogi também costumam chamar essa prática de samba de roda, enquanto a palavra samba comum está sendo mais ouvida atualmente entre os mais velhos. Como se vê, as diferenças de sentido das palavras samba comum, samba brasileiro e samba de terreiro por si só já nos trazem a possibilidade de novos conhecimentos a respeito do samba.

Tito Ribeiro dos Santos Filho, o professor Tito da Capoeira, iniciou o grupo de capoeira em 2007, em Gongogi/BA e fundou a Associação Recreativa de

[12] Informação concedida a Eudes Batista Siqueira pela integrante do Grupo Afro Quilombo Tribo Zumbi, Cristina Souza da Silva, em 13 de abril de 2020.

Capoeira Nascente do Sol no ano de 2014. O professor Tito relata que está "trabalhando em prol da comunidade, tirando a criançada das ruas, levando entretenimento a nossa comunidade, reeducando a nossa garotada, para que não venha amanhã ou depois se tornar um marginal" (SANTOS FILHO, 2020, informação verbal)[13]. Ao explicar de modo amplo como ocorrem as atividades de capoeira, o professor Tito informa que

> A capoeira é um esporte genuinamente, culturalmente de nossa nação, de nosso Brasil, criado no século XVI, através do negro que inventou essa modalidade, essa arte. Fora da capoeira, existe ainda o maculelê, o jongo, a puxada de rede, que são elementos que acompanham a capoeira. (SANTOS FILHO, 2020, informação verbal).[14]

Mônica Guimarães Teixeira de Amaral e Valdenor Silva dos Santos (2015, p. 56) nos lembra que "a capoeira foi uma resposta marcante e duradoura dada pelo negro ao sistema escravagista, cruel e desumano, imposto pelo colonizador europeu", configurando-se como "uma prática ancestral que se originou nas senzalas" (AMARAL; SANTOS, 2015, p. 56-57) , usando a astúcia como arma para enfrentar a força do opressor, "tornando-se uma das mais importantes manifestações da cultura de resistência do negro escravizado no Brasil Colonial" (AMARAL; SANTOS, 2015, p. 56-57). Como estratégia de sobrevivência, a capoeira "Das senzalas foi levada aos quilombos, dos quilombos aos centros urbanos, e os grandes focos de capoeiristas concentraram-se inicialmente em Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro, expandindo-se, posteriormente, para São Paulo, Minas Gerais e Goiás" (AMARAL; SANTOS, 2015, p. 56-57). Embora tenha enfrentado o preconceito e a discriminação por séculos, a capoeira é reconhecida como Patrimônio Cultural Imaterial do Povo Brasileiro pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), desde 2008.

Durante a realização do Batizado de capoeira do grupo Nascente do Sol em Gongogi/BA, o grupo trouxe em suas apresentações o maculelê e a puxada de rede, diferentes manifestações culturais que se incorporam aos movimentos da capoeira. A capoeira se apresenta como uma forma simbólica maior, que agrega uma

[13] Informação concedida a Eudes Batista Siqueira pelo fundador e presidente da Associação Recreativa de Capoeira Nascente do Sol, Tito Ribeiro dos Santos Filho, em 18 de maio de 2020.
[14] Informação concedida a Eudes Batista Siqueira pelo fundador e presidente da Associação Recreativa de Capoeira Nascente do Sol, Tito Ribeiro dos Santos Filho, em 18 de maio de 2020.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88801

diversidade de saberes das culturas negras e dos diferentes grupos que deram origem a cada uma dessas manifestações.

A *digital influencer* Beatriz Santana Moura, conhecida nas redes como Bia, apresentou seus primeiros trabalhos na *internet* em maio de 2018. Segundo MOURA (2020, informação verbal)[15] "um dos principais temas que aborda atualmente é a maquiagem em peles negras, por que é muito difícil ainda na nossa sociedade ver esse tipo de tema no YouTube". Além disso, "aborda também o empoderamento negro, dicas de cabelo e muito mais" (MOURA, 2020, informação verbal)[16]. No trabalho de Bia percebemos a convergência de duas categorias salutares para a produção do conhecimento afro-brasileiro: o ciberativismo e os saberes estético-corpóreos.

A partir da caracterização das redes sociais digitais como espaço de co-criação e participação ativa ou cultura do compartilhamento e da participação, Luzineide Miranda Borges e Mille Caroline Rodrigues Fernandes (2018) afirmam que atualmente saímos da era leitor para leitor/autor. Conforme as autoras, "O digital em rede parte do princípio de que as pessoas têm sempre o que contribuir, estão engajadas e fazem parte desse movimento não como expectador, mas como autores" (BORGES; FERNANDES, 2018, p. 76). Ainda de acordo com as autoras, essa geração que está nas escolas e nas redes sociais digitais é composta de pessoas que têm sua história de vida "linkada" pelas relações do seu cotidiano *on-line* e *off-line*, são estudantes que têm uma concepção cultural sobre gênero, raça, política, religiosidade, gerando variadas formas de interculturalidade comunicacional. Citando Muniz Sodré (2000), as autoras informam que

> a interculturalidade comunicacional ressignificada a partir da multiplicidade das narrativas digitais, que são produzidas e compartilhadas em forma de sons, imagens e vídeos ressignifica as práticas de leitura e a forma como produzimos conhecimento na cibercultura. (BORGES; FERNANDES, 2018, p. 76)

Conforme as autoras, o crescimento da atuação de docentes, estudantes universitários e escolas da educação básica tem sido capaz de produzir

[15] Informação concedida a Eudes Batista Siqueira, pela digital influencer Beatriz Santana Moura, em 02 de julho de 2020.
[16] Informação concedida a Eudes Batista Siqueira, pela digital influencer Beatriz Santana Moura, em 02 de julho de 2020.

conhecimentos interreferenciados nas subjetividades raciais e culturais que formam as nossas comunidades existenciais nas chamadas periferias do mundo. O ciberativismo se traduz então em práticas de expressão de identidades, reivindicações, autoafirmações, organizações e interações na cibercultura. A cada dia, percebemos que a atuação das juventudes negras tem aumentado neste campo, com destaque para o protagonismo das mulheres ao expressar suas estéticas e corporeidades nas redes sociais digitais.

Os saberes estéticos/corpóreos produzidos pela população negra “dizem respeito não somente à estética da arte, mas à estética como forma de sentir o mundo, como corporeidade, como forma de viver o corpo no mundo” (GOMES, 2011, p. 50). Ainda de acordo com Gomes (2011), as racionalidades como formas de conhecer e de produção de pensamento produzem formas de saber e de ignorância. Gomes (2011) informa que, por um lado, a ignorância sobre a corporeidade negra construída no contexto colonial e imperial brasileiro persistiu no pós-abolição e perdura até hoje, por meio do racismo brasileiro e da desigualdade racial. Por outro lado, “no nível da comunidade negra, saberes sobre a estética negra ou afro-brasileira foram sendo construídos, aprendidos, ressignificados e socializados. Esses saberes estão presentes em toda a sociedade, mesmo que não sejam reconhecidos como tais” (GOMES, 2011, p. 50).

Ao relatar as atividades do projeto Além dos olhos negros, da ACAPEB, Moabe Souza (2020, informação verbal)[17], informa: “a gente fez uma caminhada cultural, teve o Ubatambor, que é um grupo cultural de Ubatã, a maquiadora Beatriz Moura, que fez a maquiagem nas pessoas de pele negra, isso tudo nesse mesmo evento”. Em relação à participação das pessoas mais velhas, Moabe Souza (2020, informação verbal)[18] diz que “Antes tinha o samba de roda, tipo seu Romeu, dona Isabel, essas pessoas participavam do projeto” e que ainda hoje “Tem também dona Léa, ela sempre abraça essa questão, inclusive ela foi uma das doadoras do arroz doce, que tava uma delícia”.

Seu Romeu, Dona Isabel, Mãe Léa, tantos e tantas outras personagens marcantes da história de Gongogi/BA são pessoas mais velhas e conhecidas por

[17] Informação concedida a Eudes Batista Siqueira pelo atual diretor geral da Associação Cultural e Beneficente Antônio Pereira Barbosa (ACAPEB), Moabe de Jesus Souza, em 20 de abril de 2020.
[18] Informação concedida a Eudes Batista Siqueira pelo atual diretor geral da Associação Cultural e Beneficente Antônio Pereira Barbosa (ACAPEB), Moabe de Jesus Souza, em 20 de abril de 2020.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88801

mobilizarem grupos, projetos, festas, eventos, que lidam com legados africanos. O Batizado de capoeira, por exemplo, foi marcado pela presença dos integrantes do Ilê Axé Orussalê, que promoveram o Caruru de Rua no mesmo evento, oportunidade em que pudemos ouvir e aprender com as palavras de Mãe Léa, um momento muito significativo para a construção do conhecimento afro-brasileiro em Gongogi/BA.

O Caruru de Rua é uma atividade realizada pelo Ilê Axé Orussalê, terreiro comandado por Leilda de Sousa Tamandaré, popularmente conhecida por Mãe Léa. O Caruru de Rua tem como objetivo festejar o Dia da Criança, levando caruru para as crianças e adultos em pontos distintos da cidade. No ano de 2019, a ação foi realizada em conjunto com o batizado de capoeira Nascente do Sol.

As memórias locais de Gongogi estão repletas de histórias de vida dos sujeitos mais velhos, os guardiões e guardiãs dos saberes que sustentam os movimentos das culturas negras no município. Os grupos de matrizes africanas, enquanto organizações sociais mais tradicionalmente articuladas pelos ancestrais africanos e seus descendentes, podem ser compreendidos como: candomblé, umbanda, capoeira, sambadoras e sambadores, rezadoras e rezadores, bumba-meu-boi etc. Esses grupos dão sustentabilidade aos movimentos mais recentemente articulados, que fomentam projetos diversificados, tais como: coletivos de música e dança afro, grupos de estudo e pesquisa, seminários, desfiles e outras formas de produções de conhecimentos.

Os projetos analisados podem ser interpretados “como um conjunto de ações de mobilização política, de protesto antirracista, de movimentos artísticos, literários e religiosos, de qualquer tempo, fundadas e promovidas pelos negros no Brasil como forma de libertação e de enfrentamento do racismo” (GOMES, 2012, p. 733). A autora destaca ainda que:

> Entre elas encontram-se: entidades religiosas (como as comunidades- terreiro), assistenciais (como as confrarias coloniais), recreativas (como “clubes de negros”), artísticas (como os inúmeros grupos de dança, capoeira, teatro, poesia), culturais (como os diversos “centros de pesquisa”) e políticas (como as diversas organizações do movimento negro e ONGs que visam à promoção da igualdade étnico- racial). (GOMES, 2012, p. 733-734).

Ainda de acordo com Gomes (2012, p. 735), “tais ações são consideradas como constituintes da experiência social. Por isso, não são vistas como um mero rol

de atividades, mas, sim, como conhecimentos e produtoras de conhecimentos". Neste sentido, "o movimento negro, assim como outros movimentos sociais, ao agir social e politicamente, reconstrói identidades, traz indagações, ressignifica e politiza conceitos sobre si mesmo e sobre a realidade social" (GOMES, 2012, p. 735).

Nilma Lino Gomes (2017, p. 68) aponta também que os saberes expressos nos documentos que garantem a efetivação do conhecimento afro-brasileiro nas escolas "ainda não são devidamente considerados enquanto tais pelo campo do conhecimento e pela teoria educacional. Trata-se de uma disputa, principalmente, no campo dos currículos". Assim, como nos colocar diante dos desafios de trabalhar ancestralidade e conhecimentos afro-brasileiros como produção de conhecimentos escolares?

O professor de História e Língua Estrangeira/Inglês, Manoelito Paiva Faneca, decano do CEJAP, com mais de trinta anos como professor efetivo da escola, afirma que,

> Após a inserção dessas leis, as relações de abordagens à cultura afro-brasileira mudaram dentro do CEJAP, dando-se mais ênfase nos estudos e apresentações, voltadas com sentido valorativo, mas sem uma atuação efetiva inserida em projetos de impacto, englobando todas as disciplinas do universo do CEJAP. (FANECA, 2020, informação verbal)[19].

Letícia Mota, já na terceira série do Ensino Médio no ano letivo de 2020, relembra algumas atividades que foram realizadas no Projeto CEJAP: patrimônio histórico-cultural de Gongogi, em 2019, afirmando o seguinte:

> Ano passado o colégio fez um ótimo projeto envolvendo a Capoeira (e outros temas, se não me engano) que é uma importante manifestação da cultura afro-brasileira. Seria ótimo mais projetos como esse, para nossa visão da influência afro em nossa cultura. Seria ótimo projetos que envolvessem entrevistas de moradores, pesquisas que mostrassem o quanto a nossa cultura é influenciada pela cultura africana, na religião, música, culinária etc. (MOTA, 2020, informação verbal)[20].

Conforme Letícia Mota, o conhecimento afro-brasileiro passa pelo reconhecimento dos saberes locais, o que inclui a parceria entre a escola e os

[19] Informação concedida a Eudes Batista Siqueira pelo professor Manoelito Paiva Faneca, no dia 30 de maio de 2020.
[20] Informação concedida a Eudes Batista Siqueira por Letícia Mota, estudante do 3° ano do Ensino Médio do CEJAP no ano letivo de 2020 e uma das mobilizadoras do grêmio estudantil no CEJAP, em 17 de maio de 2020.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88801

mobilizadores desses conhecimentos na comunidade. Do mesmo modo, a *digital influencer* Bia, ao relatar a sua participação no Projeto CEJAP: patrimônio histórico-cultural de Gongogi, afirma:

> Eu realizei um sonho. Há muito tempo eu tava com projeto na mente de fazer um movimento negro e foi Além dos olhos negros, que foi na ACAPEB, foi muito emocionante e foi uma experiência incrível. Todas as vezes que eu paro e penso no que a gente fez meus olhos enchem de lágrima, que foi realmente uma coisa perfeita, maravilhosa. E no CEJAP foi a minha primeira palestra, onde eu pude contar o que me tornou ser a maquiadora que eu sou hoje, contar minha história, contar o que me motiva e foi uma experiência também incrível. (MOURA, 2020, informação verbal)[21].

Chamando atenção para a importância da atuação da juventude nos processos educativos, sociais e políticos, Costa (2001) preconiza que o protagonismo juvenil é forjado por meio de um trabalho de cooperação, “no qual os adolescentes assessorados por seus educadores, vão atuar na construção e implementação de soluções para problemas reais com os quais se deparam no dia a dia de suas escolas, de suas comunidades ou da sociedade de que são parte” (COSTA, 2001, p. 19). Ainda de acordo com o autor,

> Esses jovens têm uma possibilidade muito grande de, a médio e longo prazo, tornarem-se líderes de processos de mudança em seus respectivos âmbitos de atuação, contribuindo para que nosso país possa romper com as velhas culturas impeditivas de emancipação econômica, da promoção social e da libertação cultural de grande parte do nosso povo, que, neste início de um novo milênio, se encontra ainda imerso numa realidade marcada pela pobreza, ignorância e brutalidade. (COSTA, 2001, p. 102).

O Projeto CEJAP: patrimônio histórico-cultural de Gongogi se coloca como importante marco no desafio de promover a produção de conhecimentos afro-brasileiros como produção de conhecimentos escolares. Ao reunir sujeitos de saberes e práticas de legados africanos, a escola assume um papel multirreferencial[22] no intercâmbio desses conhecimentos e um compromisso com a

[21] Informação concedida a Eudes Batista Siqueira pela *digital influencer* e *youtuber* Beatriz Santana Moura, em 02 de julho de 2020.

[22] A multirreferencialidade é um campo de caráter complexo, “que se constrói a partir de diferentes sistemas de referência, dentre eles o filosófico, o científico – incluindo aqui sua configuração inter/transdisciplinar – o mí(s)tico, o religioso, o político, o estético, o ético...” (FRÓES BURNHAM, 2012, p. 66). Sobre Análise cognitiva, multirreferencialidade e difusão do conhecimento, ver: Fróes Burnham; et al. (2012).

educação antirracista[23]. No entanto, esses conhecimentos ainda não são tomados nas ações da escola para elaboração de projetos permanentes que subsidiem a produção do conhecimento afro-brasileiro. Conforme os professores entrevistados, a escola ainda não conseguiu efetivar um trabalho com propostas contínuas, seja por área do conhecimento ou por componente curricular.

O professor de Química, Mardson Vasconcelos Maciel, que também é egresso do CEJAP, relata que durante sua vida acadêmica não se recorda de ter estudado temas referentes às culturas negras na escola ou temas contemporâneos que abordam a história das populações afro-brasileiras.

> Eu só tive contato com esses temas ligados à negritude quando já estava na faculdade, na UESB. Quanto ao trabalho com temas afro-brasileiros, ainda temos muitas dificuldades para realizar, principalmente na área de Exatas, onde ainda é muito rara a produção de material para orientar as escolas como planejar as ações voltadas para os componentes dessa área. (MACIEL, 2020, informação verbal)[24].

A professora de Língua Portuguesa, Mara Regina Santos Travieso, relata que na sua percepção

> A produção do conhecimento afro-brasileiro deve partir da realidade do CEJAP, com uma participação efetiva de toda comunidade escolar. É importante compreendamos que o conhecimento perpassa por todos os caminhos e pilares à nossa vota: família, sociedade, escola. Pode ser comparado a uma blusa de tricô, se tecermos um ponto errado, a blusa fica perdida. (TRAVIESO, 2020, informação verbal)[25].

Ainda a discorrer sobre o tema, a professora Mara Regina Santos Travieso afirma: “acredito que é primordial a participação da comunidade na escola, temos muito a produzir juntos, aprender com os mais velhos e com a juventude do nosso município, que vem desenvolvendo boas práticas na área” (TRAVIESO, 2020, informação verbal).

---

[23] A publicação do livro *Educação antirracista: caminhos abertos pela Lei Federal 10.639/03* traz um conjunto de textos que ajudou a consolidar o caminho para a construção de uma luta antirracista sólida no interior do Estado e na sociedade brasileira. Essa obra teve como foco contribuir para “eliminar o foco eurocêntrico da educação brasileira, diversificando cultural, racial, social e politicamente os currículos escolares brasileiros” BRASIL (2005, p. 9).

[24] Informação concedida a Eudes Batista Siqueira pelo professor Mardson Vasconcelos Maciel, no dia 30 de maio de 2020.

[25] Informação concedida a Eudes Batista Siqueira pelo professor Mara Regina Santos Travieso, no dia 30 de maio de 2020.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88801

De acordo com o professor Manoelito Paiva Faneca,

> O CEJAP não mantém parcerias permanentes com grupos que valorizam e atuam com o legado africano e afro-brasileiro. Já houve projetos em parceria com a ACAPEB, que produziu resultados bastante positivos, onde os agentes envolvidos atuaram de maneira expressiva e orgulhosa. (FANECA, 2020, informação verbal)[26].

Embora haja reconhecimento por parte da escola sobre o protagonismo desses mobilizadores de culturas negras no município de Gongogi/BA, os trabalhos realizados pela escola são pontuais e ainda não trazem objetivos e ações permanentes na proposta pedagógica da escola. Não se trata, portanto, apenas de estabelecer parcerias com grupos e pessoas da comunidade, de modo que esses sujeitos estejam presentes nos eventos da escola ou que somente apresentem suas experiências, trajetórias e saberes.

De acordo com Lopes (1999), o conhecimento escolar se constitui a partir de sua relação com os saberes científico e cotidiano, levando em consideração que a maneira como essa relação ocorre, “interfere diretamente na forma de compreendermos o conhecimento escolar” (LOPES, 1999, p. 226). Baseado em Maria José Rodrigo e José Arney (1998) e Alice Ribeiro Casimiro Lopes (1999), Jeferson Ildefonso da Silva (2008) argumenta que o “conhecimento escolar tem um significado próprio, exigindo uma revisão da leitura que o identifica imediatamente com o conhecimento científico e postulando, ao mesmo tempo, ir além do conhecimento cotidiano” (SILVA, 2008, p. 23).

A escola tem um papel próprio na produção do conhecimento e deve ir além do conhecimento cotidiano, definindo metodologias e estratégias para a elaboração de estudos nos vários contextos em que se apresentam esses saberes. O professor Manoelito Paiva Faneca apresenta, neste sentido, algumas sugestões, tendo em vista a produção de conhecimentos afro-brasileiros na escola:

> Começando com objetivos inseridos no Projeto Pedagógico, direcionados para este contexto, tanto disciplinares como interdiciplinares e fazendo parerias com representantes da militância da cultura afro-brasileira, para a execução de um trabalho representativo com destaque não só no CEJAP, mas em toda comunidade. E assim informar, valorizar e formar consciência voltada

[26] Informação concedida a Eudes Batista Siqueira pelo professor Manoelito Paiva Faneca, no dia 30 de maio de 2020.

> para esta cultura, que, afinal de contas, é de todos nós. (FANECA, 2020, informação verbal)[27].

Entre as principais dificuldades apresentadas neste trabalho, podemos destacar as seguintes: mesmo os sujeitos sendo estudantes e egressos, a escola ainda não consegue fazer trabalhos efetivos de parceria com grupos e movimentos da comunidade; mesmo os professores estando abertos a trabalhar temas da educação e culturas negras, existe enorme distância na prática de ensino entre os conteúdos obrigatórios dos componentes curriculares e os temas propostos na Educação das Relações Étnico-Raciais, especilamente nas áreas de Ciências da Natureza e Matemática; falta de intercâmbio da escola com núcleos, programas e projetos universitários que possam subsidiar as ações da escola, tanto no sentido de formação de professores quanto no sentido de participação de professores, estudantes e egressos nos eventos realizados pelas universidades.

Nesta pesquisa não foi possível analisar as atividades desenvolvidas pelos peofessores no Projeto CEJAP: patrimônio histórico-cultural de Gongogi. No entanto, este dado se não apresenta como uma lacuna, mas como desafio para novas proposições de pesquisas com objetivos voltados para a análise e produção de conhecimentos afro-brasisleiros na escola, com foco nos estudos de ancestralidades, realções étnicas e culturas locais.

Diante das questões analisadas, sugerimos alguns objetivos e estratégias que podem ser aprofundados pela escola: valorização das trajetórias e saberes construídos pelos mobilizadores de culturas negras em seus diversos campos de interações, destacando os conteúdos que poderão ser trabalhados em cada projeto ou unidade; identificação de saberes expressos nos fazeres desses sujeitos e movimentos; mapeamento de ideias, sugestões e projetos de estudantes sobre suas identidades étnicas; elaboração de projetos disciplinares, interdisciplinares e transdisciplinares, partindo de histórias, culturas e realidades locais; intercâmbio com universidades, programas, cursos, projetos e eventos que possibilitem o fortalecimento de práticas de ensino voltadas para a educação pela pesquisa no campo da ancestralidade e da produção de conhecimentos afro-brasileiros.

[27] Informação concedida a Eudes Batista Siqueira pelo professor Manoelito Paiva Faneca, no dia 30 de maio de 2020.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88801

Considerações finais

Após a promulgação das leis 10.639/2003 e 11.645/2008, constatamos uma série de eventos e atividades realizadas pelas escolas no campo do conhecimento afro-brasileiro, principalmente em comemoração ao Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra. Porém, os sistemas educacionais brasileiros ainda encontram entraves estruturais para a produção de conhecimentos afro-brasileiros, já que esse trabalho mais sistematizado depende de mudanças radicais na própria forma de fazer educação: da estanque reprodução para a constante coprodução do conhecimento.

O intercâmbio entre escola, grupos locais e universidades demanda um arcabouço de possibilidades na produção de conhecimentos afro-brasileiros como produção de conhecimento escolar, através da efetivação de práticas como a pesquisa orientada, a elaboração de materiais didáticos, a publicidade, a divulgação e o compartilhamento de resultados alcançados em cada projeto, que podem ser produzidos de amplas maneiras: vídeos, autobiografias, documentários, portifólios, análise de imagens, letras de músicas, obras literárias, oficinas, minicursos, seminários, dentre outros.

Artigo recebido em 27 de janeiro de 2023.
Aprovado para publicação em 14 de abril de 2023.

Referências

ALBERTI, Verena. **História oral:** a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1990.

AMARAL, Mônica Guimarães Teixeira de; SANTOS, Valdenor Silva dos. Capoeira, herdeira da diáspora negra do Atlântico: de arte criminalizada a instrumento de educação ecidadania. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 62, p. 54-73, dez. 2015. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/rieb/n62/2316-901X-rieb-62-00054.pdf. Acesso em: nov. 2020.

BAHIA. Secretaria de Educação do Estado da Bahia. **Chamada pública nº 01/2019 para realização de feiras escolares.** Disponível: http://escolas.educacao.ba.gov.br/sites/default/files/private/midiateca/documentos/2019/chamada-publica.pdf. Acesso

em: dez. 2019.

BAHIA. Secretaria de Educação do Estado da Bahia. **Jornada Pedagógica 2015**: Síntese dos Projetos Estruturantes. Disponível em: http://www.educacao.ba.gov.br/system/files/private/midiateca/documentos/2015/sintese- dos-projetos-estruturantes.pdf. Acesso em: dez. 2019.

BAHIA. Secretaria de Educação do Estado da Bahia. **Transformaê**. Disponível em: http://escolas.educacao.ba.gov.br/transformae Acesso em: dez. 2019.

BORGES, Luzineide Miranda; FERNANDES, Mille Caroline Rodrigues. Cyberativismo e Educação o conceito de raça e racismo na cibercultura. **Revista Espaço Acadêmico,** n. 207, agosto/2018 – mensal – ANO XVIII.

BRASIL. **Educação Antirracista:** caminhos abertos pela Lei Federal n. 10.639/03. Brasília:Ministério da Educação/SECAD, 2005.

BUNGE, Mário. **Epistemologia**. São Paulo: Queiroz Editor, 1980.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica:** antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

COSTA, Antônio Carlos Gomes da. **O protagonismo juvenil passo a passo:** um guia para oeducador. Belo Horizonte: Universidade, 2001. p. 18.

DEMO, Pedro. **Educar pela pesquisa**. Campinas: Autores Associados, 1996.

FANECA, Manoelito Paiva. [Entrevista cedida a] Eudes Batista Siqueira. Gongogi, 30 maio 2020. Entrevista concedida para fins de pesquisa.

FILHO, Tito Ribeiro dos Santos. [Entrevista cedida a] Eudes Batista Siqueira. Gongogi, 18 maio 2020. Entrevista concedida para fins de pesquisa.

FRANCELIN, Marivalde Moacir. Abordagens em epistemologia: Bachelard, Morin e a epistemologia da complexidade. **Transiformação**, Campinas, 17(2): p. 101-102, maio/ago., 2005. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/tinf/v17n2/01.pdf. Acesso em: maio 2020.

FRANCELIN, Marivalde Moacir. Epistemologia da Ciência da Informação: evolução da pesquisa e suas bases referenciais. **Perspectivas em Ciência da Informação**, v.23, n.3, p.89-103, jul./out. 2018. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/pci/v23n3/1413-9936-pci-23-03- 00089.pdf. Acesso em: maio 2020.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da indignação:** cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

FRÓES BURNHAM, Teresinha; et al. **Análise cognitiva e espaços multirreferenciais de aprendizagem:** currículo, educação à distância e gestão/difusão do conhecimento. Salvador: EDUFBA, 2012. 476 p.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88801

GOMES, Nilma Lino. Movimento negro e educação: ressignificando e politizando a raça. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 33, n. 120, p. 727-744, jul.-set. 2012. Disponível em: http://www.cedes.unicamp.br. Acesso em: ago. 2020.

GOMES, Nilma Lino. Movimento negro, saberes e a tensão regulação-emancipação do corpo e da corporeidade negra. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, n. 2, p.37-60, 2011.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador:** saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. 154 p.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Movimento negro e educação. **Revista Brasileira de Educação**, n.15, set/out/nov/dez, 2000. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/rbedu/n15/n15a09.pdf. Acesso: nov. 2020.

JAPIASSU, Hilton. **Introdução ao pensamento epistemológico.** 5 ed. Rio de Janeiro:Francisco Alves Editora, 1986.

JAPIASSU, Hilton. **Questões epistemológicas.** Rio de Janeiro: Imago, 1981.

LOPES, Alice Ribeiro Casimiro. **Conhecimento escolar:** ciência e cotidiano. Rio de Janeiro:EdUERJ, 1999.

MACIEL, Mardson Vasconcelos. [Entrevista cedida a] Eudes Batista Siqueira. Gongogi, 30 maio 2020. Entrevista concedida para fins de pesquisa.

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,n.14, p.287-324, 2008.

MOTA, Letícia. [Entrevista cedida a] Eudes Batista Siqueira. Gongogi, 17 maio 2020. Entrevista concedida para fins de pesquisa.

MOURA, Beatriz Santana. [Entrevista cedida a] Eudes Batista Siqueira. Gongogi, 18 jul. 2020. Entrevista concedida para fins de pesquisa.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. Número 18: maio-out/2012, p. 28-47.

SANTANA, Marise de. **Antropologia Afro-Brasileira:** Proposta Didática para Educação das Relações Étnicas. 2013. 187 f. Relatório Científico de Estágio (Pós-Doc) – Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2013.

SANTANA, Marise de; et al. **Odeere:** Formação docente, linguagens visuais e legado africanono sudoeste baiano. Vitória da conquista: Edições UESB, 2014.

SILVA, Cristina Souza da. [Entrevista cedida a] Eudes Batista Siqueira. Gongogi, 13 abr. 2020. Entrevista concedida para fins de pesquisa.

SILVA, Jefferson Ildefonso da. Aprendizagem e conhecimento escolar: a interface pesquisa e docência. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 22, n. 43, p. 11-32, jan./jun. 2008.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Aprender, ensinar e relações étnico-raciais no Brasil. **Educação**, Porto Alegre/RS, ano XXX, n. 3 (63), p. 489-506, set./dez. 2007. Disponível em: https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/2745. Acesso em: nov. 2020.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. Disponível em: http://identidadesculturas.wordpress.com/. Acesso em: jun. 2014.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida:** por um conceito de cultura no Brasil. São Paulo: DP&A, 2005.

SOUZA JUNIOR, Vilson Caetano de. **Na palma da minha mão**: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas. Salvador: EDUFBA, 2011.

SOUZA, José Jorge de Souza. [Entrevista cedida a] Eudes Batista Siqueira. Gongogi, 12 abr. 2020. Entrevista concedida para fins de pesquisa.

SOUZA, Moabe de Jesus. [Entrevista cedida a] Eudes Batista Siqueira. Gongogi, 20 abr. 2020. Entrevista concedida para fins de pesquisa.

TESSSER, Gelson João. Principais linhas epistemológicas contemporâneas. **Educar**, Curitiba, Editora da UFPR, n.10, p. 91-98, 1995. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/er/n10/n10a12.pdf. Acesso: maio 2020.

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna:** teoria social crítica na era dos meios decomunicação de massa. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1995.

TRAVIESO, Mara Regina Santos. [Entrevista cedida a] Eudes Batista Siqueira. Gongogi, 30 maio 2020. Entrevista concedida para fins de pesquisa.

Sobre a autoria

[1] Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade (2016) pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Professor da rede municipal de Educação SEC/Gongogi-BA; Coordenador pedagógico da rede estadual de Educação SEC/Bahia; Coordenador da APLB- Sindicato/núcleo de Gongogi-BA. E-mail: eudes-oke@hotmail.com.
[2] Doutorado em História (2019) pela Universidade Federal de Minas Gerais. Docente efetivo do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano, Campus Uruçuca. E-mail: carlos.noronha@ifbaiano.edu.br.
[3] Pós-doutorado em Antropologia (2011) pela Universidade Estadual de Campinas. Doutorado em Ciências Sociais (2004) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Docente pleno da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Campus de Jequié; E-mail: nabaia1960@gmail.com.

Categorias de análise e espaço da mulher negra



Cyntia Barbosa Oliveira[1]
https://orcid.org/0000-0003-0354-3492

Categories of analysis and the black woman's space

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88859

Resumo

O presente texto apresenta o desenvolvimento do conceito de gênero como uma mobilização a partir de uma necessidade das feministas. Por meio do avanço das discussões, a categoria “mulher” toma espaço e abarca um caráter político, visando que assuntos relativos às mulheres passem a ser introduzidos no debate e que seus nomes sejam visíveis em meio a essas discussões. O feminismo negro é um entre diversos feminismos e estabelece discussões e demandas mobilizando gênero e raça, sinalizando-os como marcadores necessários para pensar a subjetivação de corpos e disputas políticas/de poder. O Estado age sobre os corpos, através de mecanismos de controle. Estabelecer, assim, uma relação entre uma sociedade racista, mecanismos de biopoder do Estado, a construção de mulheres negras e o lugar ocupado por elas surgem como pontos centrais neste estudo.

Palavras-chave: Mulher negra; Gênero; Racismo; Biopoder.

Abstract

The following text presents the development of the concept of gender as a mobilization based on a need of feminists. As discussions advanced, the category of woman took on a political character, aiming to introduce women's issues in the debate and to make their names visible in these discussions. Black feminism is one among several feminisms and establishes discussions and demands mobilizing gender and race, signaling them as necessary markers to think about the subjectivation of bodies and political/power disputes. The state acts over bodies through mechanisms of control. Thus, establishing a relationship between a racist society, state biopower mechanisms, the construction of black women and the place occupied by them emerge as central points in this study.

Keywords: Black woman; Gender; Racism; Biopower.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88859

Introdução

As discussões sobre temas relativos às mulheres negras muitas vezes desconsideram algumas premissas importantes, tal como a existência de sua diversidade. Nesse sentido, o feminismo negro, em determinado momento, abre espaço para discussões relativas às diferenças existentes no seu próprio âmbito, pois, se a raça é um fator comum a todas, em contrapartida elas apresentam diferenças escolares, orientações políticas, consumo, práticas e orientações sexuais e tantas outras (MOREIRA, 2007). Essas discussões tomam espaço através de um processo gradual, envolto por contribuições de mulheres negras e brancas na construção de espaços onde mulheres sejam ouvidas.

Em vista disso, a construção e identificação de mulheres negras enquanto sujeitos políticos se desenvolve em paralelo ao movimento feminista hegemônico, o movimento feminista branco. Como tônica das discussões travadas, apresenta-se os entrecruzamentos desses movimentos, deixando de lado a perspectiva de feminismos isolados. Atentando ainda à relevância de discussões teóricas que abordem a construção de movimentos feministas como integradores e as mulheres como sujeitos que apresentam similaridades, mas que não podem ser resumidas em termos de raça, ou mesmo em termos de gênero.

Atualmente, está consolidado na literatura que uma mulher negra constitui sua identidade de maneira diferente de uma mulher branca (MOREIRA, 2007), visto que as discussões a respeito das categorias de análise e terminologias adequadas relacionadas às mulheres, de maneira geral, apresentam mudanças ao longo do tempo. Nesse sentido, **gênero**[1] aparece representando neutralidade, pois inclui as mulheres sem que seja necessário nomeá-las, ao passo que **mulher** ou **mulheres** demonstram um posicionamento político, apresentando as mulheres enquanto sujeitos históricos válidos (SCOTT, 1995). Assim, Scott (1995) exibe uma definição de gênero que se apresenta em duas partes e tem duas preposições que se conectam “(1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de

[1] O termo se insere nas discussões como uma possibilidade de feministas ganharem espaço nas discussões acadêmicas (SCOTT, 1995). Entretanto, de maneira prática, o termo se apresenta erroneamente como um sinônimo de mulheres, pois ao discutir gênero, masculinidades também devem ser pautadas.

dar significado às relações de poder" (SCOTT, 1995, p. 86).

Piscitelli (2002) traz a ideia da recriação da categoria mulher enquanto mecanismo político; a autora explora a disseminação do termo gênero, que tem sua ascensão a partir da década de 1980 e traz como proposta uma nova maneira de olhar para a realidade, apresentando, sobretudo, distinções entre características consideradas masculinas e femininas. O "pessoal também é político" (HANISCH, 1970) aparece como ideia importante no mapeamento de um sistema de dominação, operante nos níveis mais íntimos de cada homem com cada mulher (PISCITELLI, 2002).

Avtar Brah aponta para as diferenças como categoria analítica e a percepção dessas diferenças enquanto "variedade de maneiras como discursos específicos da diferença são constituídos, contestados, reproduzidos e ressignificados" (BRAH, 2006, p. 374). Nesse sentido e em certo ponto contrário a determinadas diferenças, observa-se como um elemento importante nas relações de poder, o racismo. Foucault (1988) explora a formação do racismo enquanto uma "política de povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida quotidiana, receberam cor e justificação" (FOUCAULT, 1988, p. 140).

A mulher negra, assim, apresenta-se como um sujeito onde o determinante "o pessoal é político" pode ser observado a partir de vertentes: a articulação entre a mulher como uma categoria de análise; a neutralidade da utilização do conceito gênero para abordar temáticas relativas às mulheres (PISCITELLI, 2002); e o racismo como mecanismo central de determinadas relações de poder que interagem e implicam, diariamente, na construção identitária de mulheres negras.

Assim, uma breve contextualização das ondas do movimento feminista, fazendo a inserção de discussões travadas por mulheres negras em períodos que, de maneira geral, são constituídos por feministas brancas se apresenta a seguir; posteriormente a discussão sobre a utilização de **gênero** e de **mulher** enquanto categorias; a discussão do movimento feminista negro e os desdobramentos do racismo enquanto estratégias de biopolítica; trazendo por fim algumas considerações finais. A centralidade aos autores, sobretudo autoras, é concedida por serem responsáveis pela introdução de discussões de extrema relevância ao

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88859

campo dos estudos sobre raça e gênero, seja através de suas construções ou desconstruções. Escritores tais como: Lélia Gonzalez, Patricia Hill Collins, Joan Scott, Judith Butler, Kimberlé Crenshaw, entre outros que se apresentam ao longo do texto.

As ondas do movimento feminista

O movimento feminista se define, a partir de muitas bibliografias, como um movimento segmentado em ‘ondas’, as quais determinam as principais lutas travadas pelas mulheres em cada momento histórico. Essa segmentação, em diferentes momentos históricos, é passível de alguns questionamentos, sobretudo quando se tem como foco de análise as diferentes reivindicações travadas por cada sociedade, em virtude de suas características culturais e econômicas, dentre outras. No interior da produção formal de conhecimento, existem, portanto, diferentes definições e formas de encarar o feminismo ou os feminismos.

Seguindo as discussões relativas às ondas, os marcos desses períodos consistem em um agrupamento de reivindicações situadas em determinados períodos. Desta maneira, esse movimento ‘dividido’ em ondas pode ser percebido como uma espécie de linha do tempo, que apresenta as principais pautas e também avanços de cada período (RIBEIRO, 2021). Entretanto, é fundamental que não entendamos esses períodos como explicativos por si só, tendo em vista as diferentes disputas forjadas ao longo de cada um deles. Logo, essas ondas podem ser vistas como algo que culminou em marcos históricos.

A primeira onda, por exemplo, é marcada pelo sufrágio feminino, e acontece entre o final do século XIX e início do século XX. Sojourner Truth, uma mulher negra que já havia sido escravizada, efetuou um discurso que ainda expressa traços da realidade contemporânea. Em uma das convenções relativas aos direitos das mulheres no ano de 1851, Truth chamava a atenção para o fato de que as reivindicações que ali eram expostas não a representavam. Sendo ela uma mulher negra, seus anseios e as explorações a que estava sujeita enquanto indivíduo eram outras, assim explorando a ideia de que mulheres diferentes apresentam demandas

diferentes, plurais, já atentando ao que hoje é denominado de interseccionalidade[2] (BURIGO, 2020).

A segunda onda do movimento feminista é marcada pela ampliação do movimento relativo a direitos, como discussões voltadas ao direito ao divórcio, ao aborto e, acompanhado dessa busca por direito, emerge também a mudança de costumes. Surge nesse período o jargão “o pessoal é político” (HANISCH, 1970), ainda de grande utilização, buscando a percepção de que aquilo que ocorre dentro de casa é político, pois está atrelado às reivindicações que as mulheres gostariam de fazer (BURIGO, 2020). Portanto, é na segunda onda do feminismo que questões relativas a corpos, sexualidade e violência tomam espaço nas pautas políticas, trazendo questões que anteriormente eram percebidas como privadas às discussões públicas (RIBEIRO, 2021). É nesse sentido que o “ser mulher” passa a ser abordado. Simone de Beauvoir, uma das escritoras que apresentou e ainda apresenta grande influência nas discussões feministas, retoma, de certa maneira, o que em 1851 Sojourner Truth abordava: o que é ser mulher? (TRUTH, 1851) pauta que é um dos marcadores desse período (RIBEIRO. 2021).

Já a terceira onda do movimento feminista, datada de meados de 1980, traz como uma característica marcante a resistência ao essencialismo. Nesse sentido, iniciam-se as problematizações relativas ao conceito de gênero, perpassando por questões relativas à identidade (RIBEIRO, 2021). Autoras, como Judith Butler (2003), ampliam, através dos elementos que disponibilizam para discussões, o papel binário da sociedade ocidental. Nesse mesmo período, Kimberlé Crenshaw (2002) introduz a ferramenta conceitual “interseccionalidade” como representante das opressões vividas e proporciona através dela a compreensão de que um mesmo sujeito fica suscetível a diferentes maneiras de opressão (BURIGO, 2020). Este é o caso das mulheres negras, que ficam sujeitas a discriminações em razão de seu gênero, sua raça e ainda, eventualmente, de sua classe e sexualidade.

Ainda sem consenso, surgem discussões a respeito de uma quarta onda do movimento feminista, ao passo que algumas de suas características principais seriam relativas ao fato dela assumir um caráter interseccional, digital e coletivo

[2] A interseccionalidade consiste, enquanto instrumento analítico, em uma forma de investigação das maneiras que as “relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedade marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana” (COLLINS, 2021, p. 17).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88859

(PEREZ, 2019). A internet, sobretudo a facilitação do acesso às redes sociais, possibilita construções mais democráticas e maior diversidade na divulgação de conteúdos e ideias (PEREZ, 2019). Também denominada como Ciberfeminismo (FELGUEIRAS, 2017), tem como alguns de seus pontos importantes a organização de movimentos através das redes sociais, trazendo como algumas de suas vertentes o Feminismo Lésbico, o Feminismo Negro, o Feminismo Interseccional, o Feminismo Liberal, o Feminismo Radical, entre outros (PEREZ, 2019). Assim, carrega consigo discussões já evidenciadas em outras ondas do movimento, como a perspectiva de que os feminismos são múltiplos e existe espaço para que todos possam travar suas lutas, ao passo que as demais lutas não necessitam ser descredibilizadas.

A categoria mulher: uma construção política

Utilizado como uma maneira de organizar socialmente a relação entre os sexos, o termo “gênero” passou a ser utilizado com mais seriedade e incorporado a discussões por feministas americanas, a partir da necessidade de dar ênfase ao “caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo” (SCOTT, 1995, p. 72). Assim, rejeitando a ideia imposta pelo determinismo biológico que envolve termos como “diferença sexual” e “sexo” (SCOTT, 1995), a utilização do termo gênero toma espaço a partir da década de 1980, buscando novas possibilidades para a análise da realidade, por meio da observação das características consideradas como femininas ou masculinas e possibilitando até mesmo causar a desestabilização de pensamentos tradicionais (PISCITELLI, 2002).

Scott (1995) aborda que o desenvolvimento do gênero enquanto categoria, explorou a pretensão de dar novo sentido à história, reconstruindo premissas, trazendo um alargamento do que era entendido como historicamente importante, almejando-se não só a construção de uma história das mulheres, mas ainda a formulação de uma nova História. Entretanto, a realidade se apresentou de maneira diferente, pois ao passo que, sim, foi reconhecida a existência de uma história das mulheres, a comunidade historiadora não feminista confinou suas trajetórias, como se estas acontecessem em plano distinto da história política e econômica (SCOTT, 1995). Deste modo, reconhecia-se que as mulheres tinham algo a ser contado, mas a compreensão dos fatos históricos em nada se alterava por causa dessa

assimilação.

A partir da compreensão de que não é justa a subordinação a que mulheres estão sujeitas por serem mulheres, abre-se o questionamento relativo a como se chegou à subordinação e como ela se mantém. Analisando politicamente, os lugares sociais reservados às mulheres são, em geral, de subordinação (PISCITELLI, 2002). Ainda de acordo com a autora, os diferentes movimentos feministas questionam a subordinação das mulheres posta como elemento natural e é a partir dessa discordância que reivindicações relativas ao exercício igualitário de direitos toma espaço, pois se considera que essa posição de subordinação está relacionada à forma de construção social das mulheres. Em análise inicial, a utilização do conceito "mulher**"** relaciona-se com traços biológicos e socialmente construídos, definições estabelecidas pelas feministas radicais e que tendiam diretamente a uma definição essencialista, atentando ao fato de que o corpo atuaria como uma pré-condição, para que a opressão sofrida se mantivesse ativa (PISCITELLI, 2002).

Através do avanço das discussões relativas às mulheres, muito se produziu e se produz. Em contrapartida, cresce o número de questionamentos e contestação de argumentos apresentados pelas feministas. Um bom exemplo, é o momento em que o patriarcado passa a se apresentar como um conceito vazio de significados bem delimitados, estabelecendo-se como um sinônimo para a dominação masculina (PISCITELLI, 2002). É a partir desse ponto, que alterações se estabelecem, sobretudo no ambiente acadêmico e novas perspectivas são buscadas, "as hipóteses explicativas sobre as origens da opressão feminina foram sendo gradualmente questionadas e abandonadas na busca de ferramentas conceituais mais apropriadas para desnaturalizar essa opressão" (PISCITELLI, 2002, p. 7).

Gênero passa, então, a ser inserido nas discussões como um sinônimo de **mulheres**, e um dos objetivos abrangidos pela substituição do termo é a busca por um ajuste das terminologias científicas[3], prezando assim por uma dissociação da política feminista. Além disso, a utilização do termo gênero conota neutralidade e, dessa maneira, isenta quem o utiliza de tomar decisões relativas à desigualdade, poder e, ainda, a efetivamente nomear as mulheres, dessa maneira apresentando

[3] A inserção do gênero como um sinônimo de mulheres ocorre em virtude de uma busca por legitimidade acadêmica aos estudos feministas (SCOTT, 1995), pois as produções de mulheres sobre suas próprias condições eram definidas como desprovidas de caráter informativo e técnico.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88859

como reflexo um processo de invisibilização que se estende até hoje (SCOTT, 1995).

> Enquanto o termo “história das mulheres" proclama sua posição política ao afirmar (contrariamente às práticas habituais) que as mulheres são sujeitos históricos válidos, o termo “gênero” inclui as mulheres sem lhes nomear, e parece, assim, não constituir uma forte ameaça. Esse uso do termo “gênero” constitui um dos aspectos daquilo que se poderia chamar de busca de legitimidade acadêmica para os estudos feministas nos anos 80 (SCOTT, 1995, p. 75).

Nesse sentido, Piscitelli (2002) destaca ainda que o conceito de gênero foi desenvolvido no marco dos estudos relativos às mulheres e tem muitos pressupostos em comum, tendo ainda como um de seus objetivos práticos a superação de problemas referentes à determinação de algumas categorias centrais utilizadas nos estudos. Gênero aloca-se nessas discussões como um conceito que se relaciona de maneira mais próxima com construções sociais, culturais e não relacionadas a fatores biológicos (PISCITELLI, 2002).

Entretanto, se a partir de determinada perspectiva a utilização do termo **gênero** apresenta-se como um substituto a **mulheres**, por outro lado, pode ser percebido também como a ideia de que toda informação referente às mulheres acaba necessariamente referindo-se também aos homens e dessa maneira enfatiza-se a ideia de que “o mundo das mulheres faz parte do mundo dos homens, que ele é criado nesse e por esse mundo masculino” (SCOTT, 1995, p. 75). O termo refere-se ainda à designação das relações sociais entre os sexos e dessa maneira, está diretamente ligado às construções culturais sobre papéis que devem ser assumidos por mulheres ou por homens nas sociedades. Assim, há imposições feitas a um corpo sexuado (SCOTT, 1995).

Nesse sentido, Scott (1995) afirma que as discussões de historiadores sociais que abordam a questão gênero se voltam a temas relativos às mulheres, famílias, crianças, cotidiano, enquanto aqueles teóricos que voltam seus estudos a temas políticos e econômicos, por exemplo, seguem suas deliberações sem que a questão seja abordada. Desse modo, o termo não apresenta poder suficiente para levantar questionamentos e alterar paradigmas históricos analiticamente, passando a ser percebido como um conceito mobilizado quando o intuito a ser alcançado é discutir algo relativo às mulheres (SCOTT, 1995). Partindo do gênero como termo analítico e atentando-se ao que é alçado pelas teóricas feministas, a partir do

momento que ganha espaço, inicia-se também a busca por compreensões de como mudanças sociais acontecem e podem acontecer; como o gênero funciona. É nesse momento que uma visão sobre “o que é poder e como ele atua” aproxima-se do que é abordado por Foucault, isto é, como algo que engloba “campos de força” sociais onde coabitam relações desiguais, deixando de lado a percepção do poder social como algo unificado (SCOTT, 1995).

Retomando as informações já expostas na introdução deste texto, Scott expõe a conexão entre duas proposições que formulam o núcleo da definição de gênero, sendo elas: “(1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder” (SCOTT, 1995, p. 86). Além disso, a autora define gênero, então, a partir de quatro elementos que agem de maneira integrada, o primeiro elemento consiste nos “símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações simbólicas” (SCOTT, 1995, p. 86), em segundo lugar aparecem os “conceitos normativos que expressam interpretações dos significados dos símbolos, que tentam limitar e conter suas possibilidades metafóricas” (SCOTT, 1995, p. 86), como terceiro elemento apresenta-se um desafio, que “consiste em fazer explodir essa noção de fixidez, em descobrir a natureza do debate ou da repressão que leva a aparência de uma permanência intemporal na representação binária do gênero” (SCOTT, 1995, p. 87) e o quarto aspecto referente ao gênero “é a identidade subjetiva” (SCOTT, 1995, p. 87).

Piscitelli (2002) destaca que há uma extensa produção referente às definições de conceito de gênero, bem como discussões distintas relativas ao mesmo conceito, muitas delas mantendo proximidade com estudos que apresentam um campo interdisciplinar de trabalho, visto que o deslocamento de pontos distintos de percepção causa releituras em produções anteriores relativas à temática e assim, “esses deslocamentos coincidem, também, com intensas reivindicações, relativas às diferenças internas ao movimento, formuladas por mulheres negras, do ‘Terceiro Mundo’ e lésbicas” (PISCITELLI, 2002, p. 13). Assim, as pesquisas de gênero, além de se ampliarem, trazendo diferentes perspectivas, abrem espaço para discussões que se interseccionam com outros marcadores.

Scott apresenta, assim, “a ideia do gênero como categoria de análise que possibilite compreender a construção (inteiramente) social da diferença sexual”

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88859

(PISCITELLI, 2002, p. 14), ao passo que Butler (2003) apresenta uma discussão sobre a relevância de estudos sobre as maneiras que sexo e gênero são considerados "dados", assim "gênero seria a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos reiterados dentro de um marco regulador altamente rígido, que se congela no tempo, produzindo a aparência de uma substância, uma espécie de ser natural" (PISCITELLI, 2002, p. 15). Butler abre espaço ainda para destacar como a construção discursiva de identidades é relevante nas produções e análises relativas ao gênero, considerando que marcadores como classe, raça e sexuais se interseccionam com a questão de gênero, pois se relacionam com elementos políticos, apresentando-se como disputas/poder que se estabelecem socialmente.

Existem, portanto, diversas perspectivas quando se discute gênero. Um ponto comum encontrado em muitas dessas produções é a busca pela eliminação da naturalização que ocorre quando se conceituam diferenças sexuais:

> Essas abordagens contrapõem a ideia de fluidez à (relativa) fixidez de gênero ancorado em bases biológicas presentes nas primeiras formulações de gênero; a noção de múltiplas configurações nas quais o poder opera de maneira "difusa" à ideia de dominação/subordinação universal das mulheres; a intersecção entre múltiplas diferenças e desigualdades ao privilégio da diferença sexual entendida como diferença entre homem e mulher (PISCITELLI, 2002, p. 16).

Contudo, a construção e desconstrução dos conceitos apresentam questionamentos e, nesse sentido, a despolitização do gênero e a exclusão das mulheres do cerne dessas discussões dividem perspectivas. Isso ocorre porque há produções que se separam nesse ponto e é a partir daí que a utilização do termo **mulher,** enquanto uma categoria, volta a tomar espaço nas formulações teóricas propostas (PISCITELLI, 2002). A busca por perspectivas que encontrem o que as mulheres apresentam em comum se sobressai em detrimento da busca de uma perspectiva única que responda por todas as mulheres, de maneira universal (PISCITELLI, 2002). É em meio a esses movimentos a favor da pluralidade, da diversificação, que outras questões entram em pauta, muitas vezes de maneira interseccional, como é o caso das que se referem a mulheres negras.

Seguindo essas perspectivas, a "nova" utilização da categoria mulher não se assemelha com a utilização essencialista discutida no passado. Nesse novo momento, "seu sentido não é encontrado através da elucidação de uma

característica específica, mas através da elaboração de uma complexa rede de características que não podem ser pressupostas, mas descobertas" (PISCITELLI, 2002, p. 20). Sendo assim, as discussões e interpretações passam a acontecer acerca de mulheres em determinados contextos, apresentando a nova introdução da categoria mulher como um aspecto majoritariamente político e que "possibilita o reconhecimento das diferenças entre mulheres, mas, uma vez que também permite mapear semelhanças, não inviabiliza a prática política - que, de acordo com a autora, não exige um sentido definido para o termo mulher" (PISCITELLI, 2002, p. 21). Em movimento contrário, Gonzalez (2020) atenta ao fato da população negra, sobretudo mulheres negras, não atuarem em níveis de participação social igualitários, se comparadas a mulheres brancas. Mulheres negras inseridas no sistema capitalista brasileiro são submetidas a formas de desenvolvimento desiguais, acarretando uma menor participação na força de trabalho, participações políticas e econômicas, pois o privilégio racial concedido aos sujeitos brancos atua enquanto um limitador de práticas políticas e sociais de indivíudos negros (GONZALEZ, 2020).

"O pessoal é político": feminismo negro e o racismo como instrumento de biopoder

Os movimentos feministas apresentam-se de diversas maneiras, de acordo com cada contexto. No norte global[4], por exemplo, foi uma filósofa quem expôs alguns dos primeiros escritos posteriormente considerados feministas: Mary Wollstonecraft, que em 1792 publicou o livro intitulado *Uma reivindicação pelos direitos das mulheres*, onde expõe "a ideia radical de que mulheres são gente", mulheres como componentes integrais da sociedade (BURIGO, 2020). Já no Brasil, é de 1770 um dos primeiros registros históricos relativos às mulheres e aos seus direitos; de uma mulher negra e escravizada, Esperança Garcia, através de uma carta[5] para a autoridade da localidade onde vivia (BURIGO, 2020). Esse fato é ainda

[4] Immanuel Wallerstein aborda o sistema-mundo como uma perspectiva para formular um quadro abrangente no estudo das desigualdades globais. O sul-global consiste, portanto, na periferia do mundo ("os pobres"), enquanto o norte-global abarca os países do "centro" (Boatcă, 2022)

[5] Esperança Garcia escreveu uma carta onde reivindicava direitos ao governador. 247 anos depois de escrita a carta de Esperança foi reconhecida como uma petição e é o documento mais antigo com

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88859

pouco explorado e pouco conhecido, afinal a luta e o discurso de uma mulher negra e escravizada não eram (e em diversos momentos ainda não são) validados, ou mesmo passíveis de registros e divulgações como fato histórico relevante.

A elucidação do parágrafo anterior expõe que existem diferentes feminismos, os quais abordam reivindicações diversas, culturas distintas, inúmeros momentos de cada grupo de mulheres e quando se seguem as discussões relativas ao feminismo no Brasil, um dos feminismos que ganha força ao longo da história é o movimento de feministas negras brasileiras. Foi Maria Firmina dos Reis, uma mulher negra e escravizada, que em 1859 escreveu Úrsula, considerado o primeiro romance abolicionista brasileiro (BURIGO, 2020). Retomando a ideia das ondas do movimento feminista, é sempre de grande valia relembrar o fato de que as reivindicações de cada uma das ondas variam de acordo com cada contexto. Em âmbito brasileiro, o movimento feminista negro ganha espaço no período que corresponde ao final da segunda onda e início da terceira. É em meados dos anos 1980 que se estabelece o primeiro centro universitário de estudos voltados às mulheres no Brasil. Entretanto, ao buscar registros nada é encontrado referente às mulheres negras (RIBEIRO, 2021).

Em contradição a essa produção pouco referenciada, é em meados de 1980 que nomes de grande influência teórica, como Lélia Gonzalez, discutem temas relativos às questões que abarcam as mulheres negras. Existem ainda diversas feministas negras que efetuaram e efetuam produções em outras partes do mundo, expondo discussões e considerações importantíssimas para as questões relativas às mulheres negras, pois aquilo que era enfaticamente reivindicado pelo movimento feminista branco em muito se distanciava do que se apresentava enquanto anseio de uma mulher negra. O movimento feminista negro tem suas origens, sobretudo em mulheres negras que partilhavam vivências do movimento feminista considerado tradicional, muito influenciado pela demanda de mulheres brancas, e pelo movimento negro. Assim, é a partir da intersecção entre os movimentos feminista e movimento negro, a partir das especificidades dessas mulheres, que o movimento feminista negro tem sua origem (MOREIRA, 2007).

Gonzalez (2020) destaca a formação dos primeiros movimentos negros

registro de reivindicações de uma escravizada. A carta pode ser acessada em: https://esperancagarcia.org/a-carta/.

organizados por mulheres, atentando para seu desenvolvimento no interior do movimento negro, visto que a parcela da população negra que ingressava nos setores médios de produção vivia as maiores consequências do racismo no ambiente de trabalho. Logo, uma construção política consciente se fazia necessária, visto que o movimento feminista "tradicional" apresentava suas raízes em classes mais altas, onde a questão racial acabava sendo deixada de lado. Assim, mesmo antes de movimentos negros devidamente denominados, mulheres negras se reuniam a fim de discutir questões cotidianas, muito marcadas por discriminações raciais e ainda pelo posicionamento machista adotado pelos seus próprios companheiros de luta: os homens negros; comportamentos que podem ser analisados como "mecanismos compensatórios que são efeitos diretos da opressão racial" (GONZALEZ, 2020, p. 103).

É durante a década de 1980 que a luta das mulheres negras apresenta grande avanço, pois os grupos por elas organizados passam a intervir de maneira mais ampla, sobretudo nas questões políticas (MOREIRA, 2007). É em 1988 que ocorre o *I Encontro Nacional de Mulheres Negras*, no Rio de Janeiro, e diversos objetivos são traçados. Além disso, o encontro "aponta para a construção da visibilidade e da representação da organização das mulheres negras frente à sociedade, ao movimento negro e ao feminismo" (MOREIRA, 2007, p. 8). Nesse sentido, as pautas das mulheres negras passam a ser discutidas e soluções aos mecanismos discriminatórios são propostas, pois as lutas travadas pelo movimento feminista não se revertiam em pontos de identificação para as mulheres negras (MOREIRA, 2007).

A cor da pele e o racismo como elementos comuns vivenciados, passam, então, a serem marcadores comuns na identificação dessas mulheres (MOREIRA, 2007). Entretanto, existe também uma "variedade de maneiras como discursos específicos da diferença são constituídos, contestados, reproduzidos e ressignificados" (BRAH, 2006, p. 374) e a consideração de que o racismo experienciado ou a cor da pele são suficientes para caracterizar um vasto grupo de indivíduos se aproxima do essencialismo, do qual durante longo período o movimento feminista tentou se afastar. Assim, a construção da identidade está atrelada às diferenças e essas se expressam enquanto experiência, relação social, subjetividade e ainda como identidade (BRAH, 2006),

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88859

> A procura por um ponto de vista que abarque a pluralidade de experiências existentes entre as mulheres negras reforça a ideia de que, a despeito das diferenças existentes entre essas mulheres, elas dividem a comum experiência de opressão, segundo um lugar comum - negra - embora outros elementos como formação escolar, capital cultural possibilitem experiências singulares em frente à opressão racista e sexista. (MOREIRA, 2007, p. 12)

Nesse sentido, a construção da identidade negra é um processo ainda em desenvolvimento, assim como a compreensão de que mulheres negras são plurais e formadas também pelas diferenças em diversos aspectos. O processo de percepção e discussão da diferenciação das feministas negras as conduziu a um processo de representação no campo político (MOREIRA, 2007), o que é responsável por inúmeras conquistas ao longo de suas trajetórias de luta. "A conhecida ideia do 'o pessoal é político' foi implementada para mapear um sistema de dominação que operava no nível da relação mais íntima de cada homem com cada mulher" (PISCITELLI, 2002, p. 5), serve também para que se analisem as relações raciais que se formam em uma sociedade racista; quando se coloca em discussão a sociedade brasileira, onde há o mito da democracia racial[6] atuante que, de acordo com Gonzalez (2020), refere-se ao mito de que no Brasil existia harmonia entre todas as raças, a pessoalidade enquanto algo político se amplia, pois passa a haver relações de dominação e poder que se estabelecem a partir das práticas racistas.

Uma das ferramentas analíticas que pode ser utilizada quando se discute as múltiplas identificações de mulheres negras é a interseccionalidade, inicialmente introduzida aos discursos por Kimberlé Crenshaw em 1989 (AKOTIRENE, 2019), foi amplamente discutida por outras autoras, como Patricia Hill Collins (2021). A interseccionalidade, trazida a um contexto brasileiro por Carla Akotirene (2019), pode ser definida como um sistema de opressão que se interliga, pois

> Além da violência atravessar as raças, classes e gerações, as queixas das mulheres negras sofrem estigmatização pelos aparelhos do Estado, devido às mulheres negras serem moradoras de espaços considerados perigosos, identificados como pontos de tráfico de

[6] É Gilberto Freyre, que na década de 1930, introduz a ideia de uma democracia racial. De acordo com o autor, o racismo era inexistente no contexto brasileiro. A teoria do lusotropicalismo apresentada por Freyre definiu os portugueses como superiores aos demais europeus devido às suas relações com os colonizados, miscigenando a raça; Gonzalez (2020) destaca que essa miscigenação se deu "às custas da violentação da mulher negra" (GONZALEZ, 2020, p. 50)

> drogas pelas mídias televisivas. O machismo, além disso, propicia aos agressores de mulheres, delegados, juízes e ativistas de direitos humanos, o encontro de iguais, porque a polícia que mata os homens no espaço público é a mesma que deixa as mulheres morrerem dentro de suas casas – o desprestígio das lágrimas de mulheres negras invalida o pedido de socorro político, epistemológico e policial (AKOTIRENE, 2019, p. 40).

Retomando aquilo levantado por Scott (1995), onde a autora aborda que “o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder” (SCOTT, 1995, p. 86), retornamos à primeira maneira de exclusão e dominação a qual as mulheres, de maneira geral, estão submetidas. Ao passo que essa discussão avança e direciona-se o olhar às mulheres negras, um outro fator estruturante da sociedade brasileira apresenta-se: o racismo. O racismo, então,

> enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas - denota sua eficácia estrutural na medida em que estabelece uma divisão racial do trabalho e é compartilhado por todas as formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas (GONZALEZ, 2020, p. 35).

O racismo age, portanto, como um mecanismo necessário às estratégias de governança. Foucault (2005) aborda a massificação do controle, que se inicia no século XVIII, deixando de adestrar apenas indivíduos, para controlar populações, passando a regular as massas. Através da perspectiva do “fazer viver, deixar morrer” (FOUCAULT, 2005, p. 288), se estabelecem uma série de regulações, as quais podem ser percebidas como mecanismos de poder globalizados que atribuem determinações sobre a vida da população (FOUCAULT, 2005). O Estado atua como o agente que produz conhecimentos sobre a vida, de forma normal ou abrangente, de maneira que determina aquilo que é normal e estimula sua existência, sua permanência e pune, apaga as vidas que, de alguma maneira, ameaçam o equilíbrio social, tornando-as inimigas. (FOUCAULT, 2005).

> O que se opera no Brasil não é apenas uma discriminação efetiva; em termos de representações sociais mentais que se reforçam e se reproduzem de diferentes maneiras, o que se observa é um racismo cultural que leva, tanto algozes como vítimas, a considerarem natural o fato de a mulher em geral e a negra em particular desempenharem papéis sociais desvalorizados em termos de população economicamente ativa. (GONZALEZ, 2020, p. 42)

Elucidando o exposto por Foucault (2005) sobre as estratégias de

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88859

governança, o exposto por Gonzalez (2020) no contexto brasileiro, demonstra a estratificação da população negra, sobretudo da mulher negra, que ocorre desde o momento de ingresso no mercado de trabalho (e até mesmo antes dele). Assim, a discriminação no contexto brasileiro, a partir da concepção do mito da democracia racial se efetiva de maneira demasiadamente elaborada (GONZALEZ, 2020). Foucault (2005) indica as práticas racistas como um mecanismo que funciona através de movimentos de desagregação, fragmentação de grupos integrantes da sociedade, através da perspectiva do biopoder, que coloca alguns indivíduos como dignos da vida e fortes, e outros como inimigos e merecedores da morte (FOUCAULT, 2005). Nesse sentido, a morte do outro, do inimigo, daquele que é visto como indesejado confere alívio e sensação de segurança, efetivando, ainda, a manutenção da supremacia.

O racismo, portanto, se estabelece na sociedade como “o corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (FOUCAULT, 2005, p. 305), pois a ideia de que “indivíduos considerados inferiores tendem ao desaparecimento”, a ideia de uma segurança aumentada a partir do desaparecimento dessas espécies, bem como uma perspectiva de vida mais pura e mais sadia, movem essa relação de biopoder. O racismo se apresenta em forma “da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida quotidiana, da atribuição cor e justificação” (FOUCAULT, 1988, p. 140). O biopoder e o racismo atravessam diariamente as práticas da população negra; mulheres negras assumem, nessa perspectiva, não só a posição de vítimas potenciais do biopoder; mais do que isso, o sofrimento por vivenciarem seus filhos, pais e companheiros sendo alvos do extermínio de um sistema nitidamente segregador e racista, muitas vezes abordados posteriormente pela imprensa como “acidente de trabalho” (GONZALEZ, 2020).

> A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização. Quando vocês têm uma sociedade de normalização, quando vocês têm um poder que é, ao menos em toda a sua superfície e em primeira instância, em primeira linha, um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo. (FOUCAULT, 2005, p. 306)

Evidenciando esse processo de biopoder, racismo e segregação de parcelas da população sobre o qual Foucault discorre, quando aborda as funções e as áreas de aplicação do racismo, observamos que:

> A opressão racial e a exploração de classe ficam devidamente esquecidas nos porões de uma sociedade cujos sistemas de classificação social e econômico fazem da mulher negra o foco, por excelência, de sua perversão. [...] Esquecer isso significa não querer ver todo um processo de expropriação socioeconômica e de apropriação cultural que as classes dominantes brancas têm exercido contra mulheres e homens negros deste país. (GONZALEZ, 2020, p. 268)

A ideologia dominante brasileira, que tem origem em meados de 1930, visando embranquecer a sociedade brasileira, perpetua-se até os dias atuais (GONZALEZ, 2020). O processo de marginalização da população negra que se impõe sobre a sociedade através de práticas discriminatórias arraigadas na sociedade é uma construção longa (GONZALEZ, 2020), que perpassa pelos mecanismos de disciplina, regulamentação e biopoder (FOUCAULT, 2005). Nesse sentido, a discussão sobre racismo, relações de poder, sexismo, mecanismos de segregação são pontos relevantes e que se mantêm abertos a novos olhares, perspectivas e, ainda, a discussões que por muito tempo foram silenciadas.

Piscitelli (2002) aborda que a busca por uma compreensão dos sistemas de dominação e as produções de diferenças são partes integrantes para as discussões de gênero não focalizadas nas mulheres, atentando-se assim às discussões relativas à masculinidade e teoria *queer*[7], por exemplo. Vale destacar ainda, nas discussões referentes a raça, a abordagem da branquitude como foco de problematização, visto que ao se discutir raça, em geral, presume-se que o foco será a raça negra; pois é a população negra que assume o espaço de população racializada, de "lixo" da sociedade (GONZALEZ, 2020) e assim, tomados como única população sobre a qual existem problematizações a serem exploradas.

Considerações finais

[7] A teoria *queer* parte de uma lógica que questiona os pressupostos normatizadores que marcavam estudos socioantropológicos. Em inglês o termo queer abarca caráter pejorativo e era direcionado aqueles que rompiam as barreiras de normalidade referentes à sexualidade.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88859

Ao estabelecer a população negra como o “lixo” da sociedade, Gonzalez (2020) aborda o quanto essa parcela da população assume um caráter descartável, substituível e até mesmo indesejado como parte integrante da sociedade. Nesse sentido, o processo de embranquecimento da raça se manifesta como processo de fortalecimento de ideologias que estabeleçam e/ou reproduzam o processo de marginalização da população negra. As estratégias, através de regulamentações que se aplicam sobre os corpos, por meio dos instrumentos de biopoder (FOUCAULT, 2005), agem em movimento convergente ao processo de segregação, marginalização e até mesmo morte, da população negra.

A mulher negra, diante dessa análise construída, detém sua identidade em meio aos atributos definidos como de menor valor pela sociedade. Valores esses construídos através de padrões heteronormativos compulsórios. Como pontuado ao longo desta escrita, Gonzalez (2020) argumenta que as mulheres negras são divididas, sobretudo, em dois grandes grupos, aquelas de pele retinta como as mulheres aptas a servir como domésticas, e aquelas de pele mais clara, as quais são objetificadas sexualmente e vistas como mulatas, quase como uma profissão, como um produto nacional a disposição dos homens brancos, sejam esses brasileiros ou não.

Assim, a construção do conceito de gênero, bem como a retomada da categoria “mulher” como representação de um posicionamento político (PISCITELLI, 2002) acabam por abordar questões importantes para as mulheres negras. Em primeiro lugar, porque se descobrir enquanto negra e dar espaço a negritude compreendem posições políticas, relembrando a famosa frase do “pessoal é político”; outro ponto a ser destacado são as estratégias biopolíticas (FOUCAULT, 2005), que atuam no sentido de fazer um corte entre aqueles indivíduos que devem viver e aqueles cujas vidas são dispensáveis. Aqueles que devem viver são os brancos, a população negra aparece como a parcela dispensável e indesejada da sociedade.

O corte estabelecido pelo biopoder é nítido e deixa definido os sujeitos de cada grupo. A mulher negra, portanto, fica exposta a um sistema que apresenta uma heteronormatividade, a partir de uma lógica masculina e branca. Além disso, está sujeita aos mecanismos de controle e poder do Estado, expondo-as à marginalização, objetificação e exclusão de diversos ambientes. É por meio dessa

perspectiva, que se observa a relevância da política na pessoalidade de cada indivíduo, pois a construção de uma identidade negra, sobretudo feminina e negra, perpassa por um processo de construções individuais e coletivas.

Artigo recebido em 04 de fevereiro de 2023.

Aprovado para publicação em 17 de abril de 2023.

Referências

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade.** São Paulo: Pólen, 2019.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **cadernos pagu,** Campinas, 26, p. 329 – 376, jan./jun. 2006.

BOATCĂ, Manuela. Desigualdades globais: filiações teóricas e críticas radicais. **Caderno CRH.** v. 35, 2022.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BURIGO, Joanna. História dos feminismos - parte 1. Vídeo integrante do curso "Feminismos - algumas verdades inconvenientes". SEAD/UFRGS, 5 jun. 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=P5ryWiQwDGo&t=474s. Acesso em: jan. 2023.

COLLINS. Patricia H.; BILGE, S. **Interseccionalidade.** São Paulo: Boitempo, 2021.

CRENSHAW. Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**, [*S.l.*], 2002.

FELGUEIRAS, A. C. L. Breve Panorama Histórico do Movimento Feminista Brasileiro: das Sufragistas ao Ciberfeminismo, **Revista Digital Simonsen**, [*S.l.*], n.6, p. 108-121, 2017.

FOUCAULT, Michel. Aula de 17 de março de 1976. *In*: **Em defesa da sociedade.** São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 285 – 315.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I:** a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988

GARCIA, Esperança. [**Correspondência**]. Destinatário: Governador. Oeiras, 6 set., 1770. 1 carta. Disponível em: https://esperancagarcia.org/a-carta/. Acesso em: jan. 2023.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano.** Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88859

HANISCH, Carol. **The Personal is Political.** Notes from the Second Year: Women's Liberation, 1970.

MOREIRA, Núbia Regina. Feminismo negro brasileiro: igualdade, diferença e representação. *In*:31º ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS (ANPOCS**)**, n. 31, 2007, Caxambu. **Anais** [...] Caxambu, 2007

PEREZ. Olívia C.; ROCOLDI A. Quarta onda do movimento feminista: interseccional, digital e coletiva. **X Congresso Latino-americano de Ciência Política.** Monterrey, 2019.

PISCITELLI, Adriana. Re-criando a (categoria) mulher?. **Textos Didáticos.** Campinas: Universidade Estadual de Campinas, [*S.I.*], n. 48, p. 7 – 42, 2002.

RIBEIRO, Diana; NOGUEIRA, Conceição; MAGALHÃES, Sara Isabel. As ondas feministas: continuidades e descontinuidades no movimento feminista brasileiro. **Revista Sul-Sul de Ciências Humanas e Sociais.** Barreiras: Universidade Federal do Oeste da Bahia, p. 57 – 76, 2021.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade,** Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71 – 99, 1995.

TRUTH, Sojourner. **E eu não sou uma mulher?.** Convenção dos direitos das mulheres. Akron, 1851.

Sobre a autoria

[1]Mestrado em Sociologia (2022 – atual) pela Universidade Federal de Pelotas. E-mail: cyntiabaroli@gmail.com.

Ethé de comandos femininos de torcidas organizadas com base em imagens de Facebook

Revista mosaico

Thiago Madureira Alvarenga[1]
https://orcid.org/0000-0003-0966-106X

Ethé of female commands of organized soccer fans based on profile images on Facebook

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88562

Resumo

As mulheres tentam ganhar protagonismo dentro das torcidas organizadas de futebol ao participarem dos comandos femininos. Em busca de mais relevância, esses grupos criaram perfis nas redes sociais, mobilizando debates. O que investigamos neste artigo são os *ethé* projetados pelas imagens de perfis do Facebook de comandos femininos, com base na Gramática do Design Visual. De um grupo de dez torcidas analisadas, encontramos em oito imagens de si de torcedoras bonitas, guerreiras, independentes, fanáticas e agressivas, que reforçam, em especial, dois estereótipos sociais: o da violência ligada aos torcedores organizados e o da objetificação dos corpos das mulheres. Por outro lado, as torcedoras se afastam dos imaginários de "Maria-Chuteira" e desinteressadas por futebol.

Palavras-chave: Comando Feminino; Torcida Organizada; Futebol; Gênero; Análise do Discurso.

Abstract

Women try to gain prominence within organized football fans by participating in female groups. In search of more relevance, these groups created profiles on social networks, mobilizing debates. What we investigate in this article are the ethé projected by the Facebook profile images of female commands, based on Visual Design Grammar. From a group of ten supporters analyzed, we found in eight images of themselves of beautiful supporters, warriors, independent, fanatical and aggressive, which reinforce, in particular, two social stereotypes: that of violence linked to organized supporters and that of the objectification of women's bodies. On the other hand, female fans move away from the idea of "Maria-Chuteira" and uninterested in soccer.

Keywords: Female Command; Organized Soccer Fans; Football; Gender; Speech Analysis.

Introdução

Os comandos femininos são alas organizadas por mulheres dentro das torcidas organizadas de futebol no Brasil - esses grupos podem ter outras denominações, como pelotão, núcleo ou esquadrão a depender da divisão utilizada pela torcida. Movimento minoritário dentro dessas organizações, essa coletividade torcedora cria páginas nas redes sociais para tentar maior integração com seu público alvo. Para conhecer melhor esses agrupamentos na Internet, este artigo analisará os *ethé* - Maingueneau (2008) e Amossy (2005) - que os comandos femininos projetam a partir das análises das figuras de perfil (desenhos e imagens criadas para a identidade virtual) desses grupos no Facebook, que são públicos, ou seja, abertos para todos observarem as postagens.

A pesquisa tenta responder aos seguintes questionamentos: quais são os possíveis *ethé* projetados pelos comandos femininos nas imagens de perfil no Facebook? Por meio desses *ethé,* estereótipos são reafirmados ou rebatidos? Dentro do nosso perfil metodológico, acreditamos que a visão da Gramática do Design Visual, de Kress e van Leeuwen (2006), pode nos ajudar a entender a construção dos significados - do design à estrutura conceitual da imagem, levando em conta saliências, enquadramentos, recortes, texto e estrutura - para, assim, chegarmos ao *ethos*[1], conceito sociodiscursivo estudado dentro da disciplina da Análise do Discurso. A escolha por essa abordagem se explica pelas ferramentas oferecidas para observar a multimodalidade ao analisar os processos das linguagens verbais e dos elementos visuais, considerando contextos de situação e de cultura.

Para aprofundarmos o quadro social nos quais os comandos femininos estão inseridos, faremos um percurso histórico sobre as torcidas organizadas, evidenciando como ocorreu ao longo do tempo a presença de mulheres nesse ambiente, além de compreendermos como o conceito de gênero opera especificamente dentro desses grupos. Ademais, apresentamos como as torcedoras, nos últimos anos, passaram a se organizar para buscar igualdade nos

[1]Alguns estudos já utilizaram esse método, como o artigo da professora Flaviane Faria Carvalho, que analisou as imagens discursivas de *banners* de Bolsonaro e Haddad na campanha presidencial de 2018; e a dissertação de Denise Ferreira dos Santos, que buscou os *ethé* em capas de revistas nas eleições de 2014.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88562

estádios e abertura para novas formas de torcer, contestando o machismo e a heteronormatividade no futebol.

A despeito disso, nos resultados das imagens analisadas dos comandos femininos, observamos que ainda são preservadas algumas representações de si que reforçam certos estereótipos sociais. Por outro lado, outros estigmas são rechaçados. A análise é feita em diálogo com publicações sobre o tema, explorando também o debate sobre masculinidades e feminilidades em jogo.

O *corpus* foi selecionado em busca no Facebook, no dia 5 de setembro de 2022, com as palavras "comando feminino" - ressalta-se que os comandos são considerados uma categoria acionada por determinados grupos para colocar em destaque certos atributos e simbolismos, não se trata de uma diferenciação sociológica de outros agrupamentos. Separamos todos os resultados ligados a torcidas organizadas de futebol encontrados: Comando Feminino Independente, do São Paulo; Comando Feminino Máfia Azul, do Cruzeiro; Comando Feminino Galoucura, do Atlético Mineiro; Comando Feminino Falange Grená, do Caxias; Comando Feminino Força Flu, do Fluminense; Raça Rubro-Negra Feminino Brasília, do Flamengo; Mancha Verde Feminino, do Juventude; Comando Feminino Leões da Fabulosa, da Portuguesa; Comando Feminino Serponte, da Ponte Preta; e Comando Feminino da Torcida Jovem, também da Ponte Preta.

Por mais que esse levantamento não tenha encontrado todos os comandos femininos dentro das torcidas organizadas no Facebook, acreditamos que esta amostra é representativa para colaborar na compreensão discursiva desses agrupamentos na internet, pois houve o que é chamado por Silva (2020) de saturação, a repetição de processos de significação nas imagens encontradas, embora haja exceções.

Ressalta-se que as redes sociais parecem aproximar essas adeptas entre si criando uma comunicação ativa. Há trabalhos nesta área que estudam a cultura do torcedor no ambiente digital, como a pesquisa de doutorado de Júnior (2016). Nela, o autor mostra que as redes de torcidas organizadas na internet apresentam laços identitários fortemente construídos em torno de ideias comunitárias, servindo como autopromoção das identidades, das realizações e das atividades das organizadas. As páginas são muitas vezes a extensão digital das sedes físicas, mas, nesse caso, não há a barreira da espacialidade, podendo haver interação mesmo a longa

distância.

Já Silva (2015) indica que as redes sociais, como o Facebook, podem ser um catalisador das paixões clubísticas com as interações entre clubes e seus torcedores, reforçando elementos constituintes da noção de pertencimento por estratégias de *marketing*. Por sua vez, Júnior (2006) chega a utilizar o termo cibertorcedor para designar o fanático pelo esporte que assume a sua paixão nas redes sociais e participa ativamente da arquibancada virtual, postando nos espaços de debate e nas páginas dos times de futebol.

Torcidas organizadas e a presença das mulheres

De acordo com Pimenta (1997), não há uma cronologia exata do surgimento de grupos de torcedores organizados no país; no entanto, tem-se uma unanimidade entre os pesquisadores em apontar o fim dos anos 1930 e a década de 1940 como marco inicial desses movimentos. Essas primeiras torcidas, segundo Toledo (1996), estão ligadas a torcedores símbolo, a maioria formada por pessoas de classes populares, que mantinham seus comandados sob disciplina. Nesse momento, parte da imprensa fazia a leitura do povo como puro e bom na sua essência, exaltando o espírito altruísta e abnegado desses torcedores, que aparentemente tinham interesse apenas em externar sua paixão pelo clube, apresenta Hollanda (2008).

Mesmo com o processo de aprofundamento da profissionalização do futebol, o discurso midiático sobre os torcedores não se moveu. A imagem do chefe de torcida entra em decadência, com uma espécie de corrosão de caráter à medida que é estabelecida uma aliança com a figura do cartola, visando a ascensão social, desenvolve Hollanda (2008). Nos meios de comunicação de massa, a lógica considerada idealizada de pureza desses torcedores, com um passado romantizado, é substituída pelo polo dos vícios, de um presente violento e corrompido pela degradação entre as relações com dirigentes.

O ambiente social nos anos 1960 e 1970 nos ajuda a entender essa transformação, como mostra Hollanda (2008). No fim da década de 1960, a "cultura jovem" conquistou espaço no Brasil e no mundo, sendo associada a tudo que era considerado novo e moderno nas mais diversas áreas da sociedade. O futebol também é atingido em cheio por essa onda, em especial com o aparecimento das

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88562

Torcidas Jovens no Rio de Janeiro, desempenhando um papel de contestação, com manifestações pacíficas e violentas contra dirigentes, e questionamento às Charangas e Torcidas Organizadas oficiais.

Como ponto de inflexão na história das torcidas organizadas, esse período marca o surgimento de uma série de agrupamentos em todo Brasil que vai assumir o protagonismo nas arquibancadas. Com essa ascensão, constata-se uma alteração no comportamento e no status do torcedor organizado, que deixa a condição de coadjuvante e passa a dividir com jogadores e com dirigentes o protagonismo do espetáculo, segundo Toledo (1996).

Em todo esse processo, as mulheres estavam presentes. Pioneiras, torcedoras símbolo se tornaram famosas no meio futebolístico desde os anos 1950, como Elisa, do Corinthians; Filhinha e, posteriormente, Tia Laura, do São Paulo. No Rio de Janeiro, Dulce Rosalina foi uma das líderes da Torcida Organizada do Vasco. A despeito disso, a presença de mulheres nas arquibancadas ainda era reduzida e cercada de preconceitos.

De acordo com Moraes (2018), as análises sobre as mulheres nos estádios de futebol considerando o período do início do século XX até a década de 1950 se dividem em dois eixos: "embelezar" e mostrar que o jogo era familiar, em uma performance pública masculina; e, de outro lado, contribuir para inserção das mulheres no espaço público.

Ao longo do tempo, o olhar sobre as mulheres mudou. As torcedoras, que antes eram vistas por alindar os estádios, começaram a ser observadas com olhares de vigilância e ofensa, haja vista o surgimento de estereótipos ofensivos, como é o caso do apelido “Maria- Chuteira”, no sentido de que a presença das moças nos campos de futebol tinha interesses outros, por exemplo, a procura de um bom casamento. Os assédios já eram frequentes naquela época, como mostra reportagem do *Jornal dos Sports* de 1968: “E a turma rubro-negra esquece a guerra para brindar suas apetitosas torcedoras com os fiu-fius indispensáveis” (JORNAL DOS SPORTS, 1968, p.10).

Mesmo com esses preconceitos, as mulheres resistiram e seguiram buscando espaço dentro do futebol e das torcidas organizadas. No fim da década de 1990, Teixeira (1998) estudou as Torcidas Jovens cariocas e evidenciou a hierarquia de gênero existente. A pesquisadora observou a presença de agrupamentos

femininos em todas as associações, embora não fossem estruturados. Naquele momento, o vínculo das torcedoras com as organizadas era considerado frágil, pois estava ligado à inserção feita por namorados, irmãos e amigos, de acordo com os relatos dos líderes. Além disso, ainda de acordo com esses depoimentos, o batismo dos torcedores organizados dessas torcidas marcava a mudança de status dos torcedores que passavam a ser mais valorizados; às mulheres, não estava aberta essa possibilidade. Por outro lado, havia desejo dos chefes de filiar mais mulheres como um plano para mudar a imagem de violência ligada à torcida organizada, mas não havia estratégia de enaltecimento dessas torcedoras.

Para Bandeira e Sffner (2018), a construção identitária do que é tido como masculino se confunde com a construção da identidade torcedora. Com isso, a legitimação masculina nos estádios de futebol faz com que muitas práticas machistas apareçam fora de questionamento, criando um processo de naturalização que faz com que os torcedores assimilem determinadas formas de agir como regras de posturas que devem ser mantidas. Nesse contexto, as mulheres e as suas formas de feminilidade são praticamente invisibilizadas nos estádios de futebol.

A dificuldade de se incorporar elementos de feminilidade na esfera torcedora também é estudado por Costa (2006). Para a autora, há vários obstáculos para a inserção e legitimação das mulheres, que precisam provar entender de futebol nos seus vários aspectos para conquistar alguma credibilidade como torcedoras nesse espaço de masculinidades exaltadas. Esse suposto desconhecimento das mulheres sobre o assunto é retratado na publicidade e em matérias jornalísticas em veículos impressos e na televisão. É criado, portanto, um imaginário sociodiscursivo de que elas não entendem de futebol. Por outro lado, a pesquisadora traz a discussão sobre outro ponto relevante: não apenas as feminilidades são ocultadas como outros tipos de masculinidades para além da força e da virilidade, já que várias expressões masculinas são excluídas. Algumas noções formais do que é ser homem começam a ser questionadas com jogadores e torcedores metrossexuais, com o uso de brincos, pulseiras, anéis, cordões e tiaras.

Essa abertura a outras formas comportamentais dentro do universo do torcer também é descrita por Martins, Delarmina e Silva (2022), que identificam uma versão distinta de feminilidade dentro das torcidas organizadas brasileiras em comparação a outras vistas em países europeus. No caso do Brasil, essa

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88562

feminilidade busca uma performatividade de gênero que se distancia da "feminilidade masculinizada", retratada como masculinização dos corpos das mulheres. Trata-se da construção de uma feminilidade forte, mas não masculinizada, com o processo de sensualização e hipersexualização dos corpos em posições agressivas, como veremos na análise deste artigo. As pesquisadoras acreditam que essa forma de exibição do corpo ainda está ligada a uma matriz heterossexual, que valoriza a heteronormatividade dentro das torcidas organizadas.

Hoje, é cada vez maior a presença de mulheres que colocam em questão a representação das masculinidades e até das feminilidades masculinizadas e feminilidades fortes, buscando fazer do futebol e das torcidas espaços mais abertos a outras formas de torcer. Isso acontece sobretudo quando elas organizam espaços para ação, explica Cardoso (2020). Uma dessas formas de inserção das mulheres nesse tema ocorreu com a criação do 'Encontro Nacional de Mulheres de Arquibancada', que nasceu em 2017 com o objetivo de democratizar as formas de torcer, ampliando as perspectivas femininas e dando espaço às iniciativas e experiências de participação de mulheres nos locais de torcer, pensar e fazer o futebol. Na primeira reunião, uma carta foi escrita com uma série de reivindicações, como o combate ao machismo, a demanda por mais mulheres em cargos de liderança no futebol e nas torcidas, bem como questões de segurança, como a presença de delegacia da mulher. Essa iniciativa foi a inspiração para outros encontros que ocorreram em vários estados.

Ethos, a imagem sociodiscursiva

A análise será baseada no conceito do *ethos* sociodiscursivo, termo esse que designa a releitura de um conceito aristotélico, recuperado e ampliado pela Análise do Discurso. Em qualquer enunciado, o sujeito projeta imagens de si que auxiliam na tentativa de convencimento do interlocutor. Apresentaremos esse conceito baseado nos estudos de Dominique Maingueneau (2008) e Ruth Amossy (2005), que se complementam.

Segundo Maingueneau (2008), a noção de *ethos* é de fácil entendimento, mas de difícil cunho teórico: "a ideia de que, ao falar, um locutor ativa em seus destinatários uma certa representação de si mesmo, procurando controlá-la, é

particularmente simples, e até trivial.” (MAINGUENEAU, 2008, p. 12).

Tendo isso em vista, Maingueneau (2008) faz três considerações básicas sobre o *ethos* sociodiscursivo: uma noção discursiva que se constrói por meio do discurso, não sendo uma “imagem” do locutor exterior à sua fala; é fundamentalmente um processo interativo de influência com e sobre o outro; noção híbrida (sociodiscursiva), um comportamento socialmente avaliado, que não pode ser apreendido fora de uma situação de comunicação.

Nessa perspectiva, a imagem de si é um fenômeno que se constrói dentro da instância enunciativa e se mostra por meio do discurso, seja ele qual for: de um comício político a uma conversa informal entre amigos, em qualquer momento em que se toma a palavra. No nosso caso, são imagens (desenhos e montagens criadas para a identidade virtual) que os comandos femininos utilizam para representar a torcida no perfil do Facebook.

A formação do *ethos*, contudo, não se limita apenas ao discurso. A concepção do *ethos* pré-discursivo também é uma parte do todo. O interlocutor, por conhecer ou sustentar algum tipo de informação sobre o locutor, no momento da fala, cria algum tipo de avaliação, uma imagem do locutor. O *ethos* pré-discursivo é constituído pelas representações sociais e pelos estereótipos que o interlocutor produz. Portanto, o “*ethos* se elabora, assim, por meio de uma percepção complexa, mobilizadora da afetividade do intérprete, que tira suas informações do material linguístico e do ambiente” (MAINGUENEAU, 2008, p. 16).

Para uma compreensão global do *ethos* sociodiscursivo, Maingueneau (2008) fez um esquema de visualização das instâncias. Fazem parte desse arranjo: o *ethos* pré-discursivo; o *ethos* discursivo; os estereótipos sociais ligados aos mundos éticos (a imagem discursiva é ancorada em estereótipos, representações sociais de determinada cultura, que determinam, de forma superficial, a apresentação de si). Portanto, o *ethos* efetivo resulta da interação dessas diversas instâncias.

Para que todas essas interpretações sejam processadas, o interlocutor utiliza uma espécie de guia social, denominado de mundo ético por Maingueneau (2008). O mundo ético se vale de representações sociais escoradas em estereótipos que o discurso ajuda a endossar ou transformar. Exemplos: velho sábio (filmes que demonstram um ancião com a experiência e grande conhecimento do mundo),

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88562

jovem executivo dinâmico (propagandas com empresários que têm tempo para cuidar dos negócios, fazer exercícios e curtir a família) e mocinha romântica (garotas de romances que se apaixonam e demonstram todo sentimentalismo).

Para complementar a noção de *ethos*, Amossy (2005) ressalta que o discurso tem que se apoiar em crenças compartilhadas pelo auditório para que a estratégia proposta de convencimento surta efeito, conquistando, assim, maior aceitação. O *ethos*, nesse caso, tem que buscar se encaixar nas expectativas criadas. Caso o sujeito enuncie valores não aceitáveis por quem o escuta, a rejeição aumentará consideravelmente, afastando o efeito visado do efeito produzido. Dessa forma, é usual que o sujeito utilize em seu discurso imaginários que tenham relação com o grupo no qual deseja interlocução. Isso fica sinalizado no nosso *corpus* quando os comandos femininos se apoiam em determinadas imagens ligadas ao mundo das lutas e brigas, que reforça a ideia de valentia, valorizada pelas torcidas organizadas.

No nosso corpus, serão observadas as características das imagens, bem como os pequenos textos que as acompanham. Para analisar as imagens, entendemos que o repertório da Gramática do Design Visual, de Kress e van Leeuwen (2006), nos ajudará a entender os processos de sentidos com mais exatidão. Falaremos sobre isso no próximo tópico.

Gramática do Design Visual

Para chegarmos ao *ethos*, a nossa abordagem metodológica consiste em analisar o discurso por meio da sua multimodalidade, observando todos os seus códigos semióticos para tentar apreender o processo de significação. Logo, consideramos as imagens e suas características, a forma como ela é montada, as cores, os textos verbais presentes nelas e o contexto de cultura, de forma a compreender o e*thos* projetados pelos comandos femininos.

Nessa perspectiva, encontramos na Gramática do Design Visual, de Kress e van Leeuwen (2006), uma proposta capaz de analisar as imagens de forma multimodal, contemplando diferentes processos semióticos. Ambos descrevem um modelo de análise de estruturas visuais tendo como base a teoria hallidayana (HALLIDAY, 1978), segundo a qual o processo de comunicação é uma construção

social realizada por atores que se utilizam de um código semiótico dentro de determinados interesses pessoais e localizado em contextos de situação e de cultura em que estão inseridos.

Nesse sentido, as imagens devem ser interpretadas dentro de uma dada cultura, com base nesse contexto específico de comunicação, considerando seus usos e valores. Em um nível micro, estamos falando da cultura das torcidas organizadas, na qual há predominância dos homens que constroem seus modos de socialização, reforçando, por exemplo, o machismo, a virilidade, a heteronormatividade e a objetificação do corpo da mulher.

Como mencionamos anteriormente, a Gramática do Design Visual, de Kress e van Leeuwen (2006), é inspirada na Gramática Sistêmico-Funcional de Michael Halliday com o objetivo de descrever o modo como a linguagem visual representa a experiência, estabelece relações com outros atores e se organiza na composição imagética, explica Lysardo-Dias *et al* (2013).

Para Kress e van Leeuwen (2006), se a gramática linguística estuda como as palavras associadas se transformam em frases e orações, é necessária uma gramática visual para descrever como a estrutura imagética gera significado. Do ponto de vista visual, a Gramática do Design Visual renomeia as metafunções hallidayana: a ideacional, ligada à construção de experiências, é denominada representacional; a interpessoal, que retrata a relação entre os sujeitos, torna-se interacional; e a textual, como a mensagem se estrutura no texto, vira composicional. São essas três metafunções que trabalharemos na análise.

Na metafunção representacional, a imagem pode retratar a experiência por meio de narrativas (quando há participantes realizando alguma atividade) ou conceitos (imagens simbólicas sem participantes ou com participantes de comportamento estático). No nosso estudo, focaremos na narrativa, observando uma ação ou reação na qual está envolvido um ou mais participantes, podendo ser transacional (há ligação entre os participantes da imagem com um vetor imaginário) e não-transacional (vetor não se direciona a nenhum participante). Silva (2020) explica que esses participantes podem ser pessoas, animais, objetos, partes do corpo, seres animados ou inanimados.

Já a metafunção interacional aborda a relação dos participantes da imagem com quem a observa. Primeiro, analisa-se se há um olhar de demanda (olhar

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88562

direcionado ao observador) ou de oferta (olhar é direcionado para um outro lugar). A segunda forma dessa metafunção é a análise da distância social entre o participante representado e o observador por meio de planos curtos (intimidade), médios (social) e longos (impessoal). Por fim, as atitudes também podem ser avaliadas, podendo ser subjetivas, marcando superioridade, inferioridade, igualdade, envolvimento ou separação entre os participantes representados a depender da imagem e de qual noção ela nos dá. Atitudes objetivas são representações que revelam amplitude.

A última metafunção aqui apresentada é a composicional, dividida em valor da informação, saliência e enquadre. O primeiro informa o posicionamento das informações na página (centralizado, polarizado horizontal ou vertical). Elemento na esquerda da imagem é considerado informação já conhecida; na direita, o novo; o que está superior é o ideal, o que se almeja; o inferior é a realidade; o centro é o foco principal. Já a saliência é quando recursos são usados para atrair ou ressaltar determinados elementos: cores, tamanho, circunferência, plano, foco. Por fim, os enquadres são usados para separar informações dentro de molduras.

Na análise, utilizaremos as três metafunções da Gramática do Design Visual Visual, de Kress e van Leeuwen (2006), para compreendermos os significados presentes nas imagens de perfil do Facebook dos comandos femininos das torcidas organizadas. Com o detalhamento da composição imagética, chegaremos aos *ethé*.

Análise

Nosso objetivo neste artigo é estudar discursivamente as imagens de perfil dos comandos femininos no Facebook. A análise será dividida em dois momentos: primeiro, será feita uma abordagem levando em consideração o ambiente social, cultural e identitário dessas torcidas, dialogando com as publicações da área; em seguida, analisaremos o processo de possíveis significados com base na Gramática do Design Visual, teoria da Análise do Discurso que oferece operadores conceituais com essa finalidade.

Das dez imagens encontradas, nove possuem a representação imagética do corpo de mulher. Nelas, não há idosas representadas, todas aparentam ser jovens. Entendemos que esse é um movimento intencional dos comandos femininos, pois o imaginário de juventude está ligado à ideia de vibração e de pujança, elementos que

ajudam a entender as torcidas organizadas de futebol.

Ademais, tampouco há negras representadas, reforçando uma visão baseada no racismo de que apenas corpos brancos são belos - a ausência de pretas ocorre no Brasil, um país de maioria negra[2], e, ao mesmo tempo, foram lembradas ilustrações de mulheres de outras regiões do mundo, como duas asiáticas e uma portuguesa. Apesar disso, é necessário ressaltar que uma das torcidas organizadas utilizou a figura de uma macaca, mascote da Ponte Preta que foi adotada em função da vertente popular do clube, que aceitou a entrada de negros e pobres no passado.

Os desenhos das mulheres seguem o padrão de beleza atual na sociedade em que vivemos: cintura fina, mamas avolumadas, pernas grossas e cabelos lisos. Assim, não há contestação à objetificação do corpo da mulher. Ao contrário, essas figuras podem endossar de certa forma a construção machista do que é a representação da mulher considerada bonita. Assim, é possível acionar a leitura segundo a qual a torcedora ainda tem o papel de embelezar a torcida, como ocorrido no início do século XX, mas agora com outras características, já que apenas ser tida como atraente não é suficiente para representar esses agrupamentos.

Além disso, a exceção de uma, todas as imagens das mulheres são de torcedoras possivelmente prontas para um confronto violento: uma com duas espadas nas mãos; três com luvas próprias para as artes marciais; outra com um chicote. Há comandos femininos que são representados por vilãs de comics, o que pode significar uma valorização de características de transgressão ao sistema. Por outro lado, essa representação liga essas torcedoras à imagem de mulheres guerreiras, independentes e destemidas, como são essas personagens de ficção.

Nesse sentido, observamos também corpos fortes e definidos, típicos de lutadoras - como muitas aparentam ser -, construindo uma virilidade feminina, que se liga ao estereótipo da violência das organizadas, o qual pode ser reforçado com este tipo de construção. Por outro lado, essa estratégia dos comandos femininos de fazerem uma ligação com esse tipo de corporalidade pode ser interpretada como uma forma de disputar representatividade com corpos masculinos, que utilizam dessa estratégia para evidenciar o vigor das torcidas organizadas e dos seus

[2] Segundo pesquisa do IBGE sobre as características étnico-raciais da população brasileira, mostra-se que a maioria se considera negra (preta ou parda).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88562

integrantes.

Analisando os símbolos de torcidas organizadas, Vaz (2014) entende que "valorizando a astúcia, a destreza, a masculinidade, a virilidade e o desejo de combate, os torcedores constroem sua identidade nas qualidades atribuídas aos seus símbolos e mascotes" (VAZ, 2014, p. 10). Já em relação aos agrupamentos femininos, como apresentado pelo referido autor, os símbolos possuem certos atributos que podem ser considerados paradoxais, como delicadeza e força, sensualidade e violência.

Esses símbolos, que representam a identidade coletiva desses grupos, mostram uma característica chamada por Martins, Delarmina e Silva (2022) de feminilidade forte, como abordamos anteriormente neste artigo, destacando a virilidade marcada pela beleza e hipersexualização dos corpos, representando uma forma de feminilidade, sem a masculinização dos corpos.

Por outro lado, essa feminilidade forte também está presente tensionando a ideia de feminilidade ainda predominantemente aceita na sociedade. Com isso, ocorre o afastamento de dois estereótipos descritos por Costa (2006) que perseguem as torcedoras: a grã-fina narinas de cadáver, personagem criada pelo jornalista Nelson Rodrigues, que perguntava quem era a bola, e a figura da Maria-chuteira, que faz do futebol um trampolim para melhorar de vida financeiramente.

Ainda em relação ao *ethos* pré-discursivo, até o fim da década de 1960, os torcedores organizados (uniformizados e charangas) estavam ligados ao imaginário de amor genuíno ao clube e de festa amistosa nas arquibancadas. Essa noção, contudo, foi sendo alterada em função dos diversos processos sociais pelos quais as torcidas organizadas se submeteram.

Atualmente, a imagem do torcedor organizado está ligada à violência, já que o Brasil, segundo Murad (2017), ocupa o primeiro lugar no número de mortes de torcedores de futebol. Vale ressaltar, contudo, que esse imaginário é construído em torno de um estigma que generaliza e muitas vezes desumaniza o torcedor organizado, conforme Lopes (2012). Apenas uma minoria (5% a 7%) está realmente envolvida em atos criminosos, de acordo com Murad (2017).

Contudo, esse estigma é reforçado pelas imagens analisadas. Em oito delas, entendemos que há possibilidade de projeção de *ethé* de torcedoras guerreiras, independentes, fanáticas e agressivas, além de bonitas.

O *ethos* de independente descarta o estereótipo de Maria-chuteira - entendemos que com o processo de análise das imagens não é possível interpretar que as torcedoras estão nas torcidas organizadas para encontrar pretendentes ricos, mas sim por se sentirem parte daquela coletividade e pelo amor ao clube. De acordo com Moraes (2018), as organizadas se configuram como locais de pertencimento nos quais as mulheres sentem parte de algo maior, que as motiva a expressar o seu torcer e o seu amor pelo futebol, bem como a sua paixão pelas torcidas organizadas, mesmo enfrentando questionamentos da legitimidade e diversas adversidades.

Já com a projeção da imagem de fanática, os comandos femininos rechaçam a concepção antiga e que ainda resiste em reverberar de mulheres como desinteressadas pelo futebol, como mostrou Costa (2006).

Feita essas considerações, analisaremos, individualmente, cada uma das imagens de perfil dos comandos femininos no Facebook com base na Gramática do Design Visual, que oferece um sistema operacional descrito pela definição de determinados elementos discursivo:

a) Máfia Azul Comando Feminino



Figura 1 – Imagem de perfil do Comando Feminino da Máfia Azul.
Fonte: Facebook do Comando Feminino da Máfia Azul.

A mulher representada na imagem está centralizada (centro das atenções) e possui características típicas de mangás, um estilo de desenho japonês. Trata-se de uma narrativa não-transacional com olhar de demanda para o leitor que indica uma torcedora destemida, que encara quem a observa. Com o braço levantado e com luvas de artes marciais, ela aparenta estar em posição de combate. Assim, interpretamos que a torcedora em questão está pronta para defender a organizada pelo uso da força se preciso for, mesmo estando aparentemente solitária, reforçando

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88562

ethé de guerreira, independente, fanática e agressiva.

No nível interacional, observamos que houve uma atitude de representar a torcedora como se tivesse em superioridade ao observador, mostrando poder. Na metafunção composicional, há elementos de saliência em todo corpo, em especial na barriga com cintura fina, nas mamas grandes e no batom na boca, além do cabelo liso escuro chamativo, formando uma imagem de torcedora bonita, com traços ocidentais e orientais.

Pelo fato de Minas Gerais não ter sido um grande foco da imigração japonesa, acreditamos que esta representação da torcedora está distante da aparência real das integrantes desse comando feminino. Em relação ao enquadramento, ao redor da imagem está uma separação que destaca o nome da torcida e bandeiras de onde ela se origina. Já o azul é a cor do Cruzeiro.

b) Movimento Feminino Galoucura



Figura 2 – Imagem de perfil do Movimento Feminino da Galoucura.
Fonte: Facebook do Movimento Feminino da Galoucura.

A torcedora aparece centralizada para ser o ponto focal das atenções. Assim como a imagem do comando da Máfia Azul, a Galoucura também apresenta a representação da mulher em formato de mangá, indicando uma influência entre as torcidas rivais.

Em relação ao nível representacional, trata-se de uma narrativa não-transacional com olhar e gestos de demanda (o braço erguido, com uma luva de artes marciais), indicando posição de combate e de intimidação ao observador, haja vista a expressão fechada e furiosa. Elementos que nos ajudam a entender os *ethé* de guerreira, fanática e agressiva.

No nível interacional, a torcedora é mostrada em superioridade em relação

ao observador, passando uma sensação de poder, independência e força à atleticana representada. Ademais, podemos notar elementos de saliência, como as mamas avolumadas, as curvas na cintura, as coxas torneadas e o braço forte.

A torcedora ainda pode ser identificada como vaidosa, pelo batom e esmaltes nas unhas. Assim como foi visto na imagem anterior, há mescla de padrão de beleza ocidental e oriental.

Em segundo plano, observamos a Pulga, mascote da Galoucura, que aparenta ser musculosa e não interage com a torcedora, bem como o símbolo do Atlético e a representação de uma cidade, o que nos faz pensar em Belo Horizonte, por ser a sede da torcida e do clube. Assim, podemos inferir que a torcedora dominaria aquele espaço territorial, demonstrando poder sobre os adversários. No enquadramento, ao redor da imagem aparece o nome da torcida organizada em destaque. A cor preta representa o Atlético.

c) Falange Grená Comando Feminino



Figura 3 – Imagem de perfil da Falange Grená Comando Feminino.
Fonte: Facebook da Falange Grená Comando Feminino.

O desenho trata-se de uma estrutura narrativa não-transacional com olhar de demanda fixado no observador. O gesto do antebraço erguido e o punho cerrado com luvas de artes marciais podem significar intimidação e uma torcedora disposta a defender a organizada e o clube com o recurso da violência, assim como foi visto nas outras figuras, projetando *ethé* de guerreira, fanática e agressiva.

No nível interacional, a superioridade da torcedora em relação ao leitor indica sensação de força. No que tange ao modo composicional, vemos que o texto "as donas da cidade" está à esquerda, localizado na área de informação já conhecida. Dentro do discurso da Falange Grená, em tese, esse já é um saber

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88562

notório em Caxias do Sul, município gaúcho ao qual pertence a torcida organizada, de que são as torcedoras do Comando Feminino do Caxias que dominam a região, mostrando o quanto são poderosas e independentes. Isso está relacionado ao discurso das organizadas que pregam a hegemonia em relação ao rival.

Além disso, o desenho da torcedora está à direita, denominado como o dado novo, podendo ser lido como uma nova torcedora ainda mais poderosa. Outros pontos são as saliências pelo corpo da torcedora: pernas torneadas, braços fortes, cintura fina, barriga chapada e mamas avolumadas. Todos esses são elementos da noção de perfeição do corpo feminino na nossa cultura, forjando um *ethos* de beleza. Os enquadramentos ao redor da imagem destacam o nome da torcida organizada. As cores grená, branco e azul representam o clube S.E.R Caxias do Sul.

d) Mancha Verde Feminino



Figura 4 – Imagem de perfil da Mancha Verde Feminino.
Fonte: Facebook da Mancha Verde Feminino.

A imagem apresenta uma torcedora totalmente coberta por máscara, jaqueta de frio e luvas, em uma combinação verde e branco, nas cores do Juventude, clube ao qual a Mancha Verde é associada. Assim, há um mistério quanto a sua identidade.

No nível representacional, trata-se de uma narrativa transacional unidirecional, pois a representação da torcedora (ator) está segurando um sinalizador (meta), instrumento esse comum em partidas de futebol, cuja função é iluminar e fazer parte da festa das torcidas organizadas, o que reforça a imagem de fanática.

Na função interacional, o olhar da torcedora é de demanda, pois ela encara

o observador de forma valente. No que tange às atitudes, entendemos que o desenho é feito para passar a sensação de que a mulher é forte, em função do ângulo e de uma atitude subjetiva no momento da representação, projetando *ethé* de guerreira, independente e agressiva.

Já na metafunção composicional, a torcedora está no centro das atenções, revelando a importância dessa informação. No item saliência, mesmo com toda a vestimenta que deveria esconder o corpo, a torcedora é apresentada com cintura fina e mamas grandes, reafirmando a importância disso para a noção de beleza da mulher na nossa sociedade. A chama do sinalizador e a fumaça também criam um efeito de vivacidade e energia à imagem.

No enquadramento, ao redor da foto está o nome da torcida organizada e uma estrela prata, que representa a conquista da Série B do Campeonato Brasileiro de 1994, e uma dourada, em homenagem à conquista da Copa do Brasil de 1999, ambos títulos do Juventude, enaltecendo o clube.

d) Força Flu Comando Feminino



Figura 5 – Imagem de perfil da Força Flu Comando Feminino.
Fonte: Facebook da Força Flu Comando Feminino.

A imagem mostra um rosto de uma torcedora indígena observando o interlocutor - representação não-transacional - com o canto do olho em uma relação de demanda, que está no nível interacional. Pelo recorte no rosto da torcedora, há um ângulo íntimo para passar uma imagem de aproximação, com uma aparência de segurança e destemor. Essa figura pode nos levar a pensar em uma mulher guerreira e independente, pronta para defender sua torcida até com o uso da força (agressividade).

Em relação ao nível composicional, a torcedora está na parte central da

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88562

imagem, sendo o ponto principal de observação, embora divida espaço com o escudo do Fluminense, que aparece em segundo plano, clube ligado à torcida organizada em questão.

Além disso, podemos notar as saliências na imagem: pintura indígena nas cores verde e bordô, assim como cocar e ornamento no pescoço, fazendo referência ao time carioca, reafirmando seu fanatismo. A indígena é adaptada ao padrão de beleza vigente na nossa sociedade para parecer atraente dentro dessa cultura, com batom e sobrancelhas feitas.

A imagem usada pela torcida nos parece mais ligada ao estereótipo dos povos nativos norte-americanos, consagrados em filmes de Hollywood, do que necessariamente aos originários brasileiros, tendo em vista o penteado com a trança, algo mais característico dos estadunidenses. Ainda inferimos que há uma certa similaridade entre a representação da torcedora com a figura de Pocahontas, mundialmente conhecida pelo desenho da Disney. Por fim, há enquadramento nas laterais para destacar o nome da torcida.

e) Raça Rubro-Negra Feminino Brasília



Figura 6 – Imagem de perfil da Raça Rubro-Negra Feminino Brasília.
Fonte: Facebook da Raça Rubro-Negra Feminino Brasília.

A imagem apresenta na parte central a Mulher-Gato, considerada vilã e especialista em artes marciais das histórias em quadrinhos publicada pela “DC Comics”, vestida com a roupa da torcida organizada em questão.

Em relação à metafunção representacional, trata-se de uma narrativa transacional unidirecional, pois a representação da torcedora está segurando um chicote e o balança para o alto. Os dois participantes conectados nessa ação são o ator e a meta, sendo a Mulher-Gato o primeiro por ser o ativo da ação, e o chicote é

a meta por ser o passivo para o qual se direciona o vetor da ação. Além disso, a posição do chicote parece indicar que a personagem está preparada para o combate.

Na metafunção interacional, a torcedora está direcionando a visão para o horizonte (olhar de oferta), com observação de demanda no sentido de ter atenção ao que pode vir pela frente. Ela aparenta ser alguém que espera de outrem uma ação violenta e se apronta para reagir; ou o contrário: quer dar início a um conflito. Pelo ângulo, a imagem é colocada em superioridade em relação ao observador, podendo indicar uma intenção de poder. Esses aspectos reforçam a leitura da mulher como guerreira, independente, fanática e agressiva.

No item saliência, observamos pernas torneadas, cintura fina, mamas grandes, além de batom vermelho chamativo, representando o padrão de mulher bonita na nossa cultura, reafirmando a questão da importância da beleza. Em segundo plano, há o símbolo da Raça Rubro-Negra - mapa do Brasil com o punho fechado. Em relação ao enquadramento, nota-se o nome da torcida organizada, bem como o símbolo desse grupo. As cores vermelho e preto são associadas ao Flamengo.

f) Comando Feminino Serponte



Figura 7 – Imagem de perfil do Comando Feminino Serponte.
Fonte: Facebook do Comando Feminino Serponte.

A torcedora aparenta uma ação ao indicar um movimento de soco com a mão direita em direção ao observador, destacando *ethé* de agressiva e guerreira. Esse suposto ato de violência reforça um estereótipo social desses torcedores organizados, que sistematicamente são ligados a brigas e a confusões dos diversos tipos nos estádios e fora deles.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88562

Além disso, há ação transacional quando ela segura o sinalizador (meta) com a mão esquerda - instrumento esse que está relacionado ao mundo das festas de luzes das torcidas organizadas nas arquibancadas, indicando seu fanatismo. No nível interacional, o olhar da torcedora é de demanda, demonstrando, em conjunto com o rosto, uma feição de ira e de raiva extrema. A figura é colocada no mesmo nível do observador, em um plano médio, o que pode contribuir para a noção de movimento nesse suposto ataque. A torcedora ainda aparenta ser dona do seu destino, independente, pronta para tomar as suas decisões e arcar com as consequências.

Em relação à metafunção composicional, a pontepretana está no centro da imagem para ser o foco da atenção. No item saliência, observamos uma construção para passar a sensação de cólera: mão fechada em posição de atacar, boca aberta com dentes travados, olhar fixo e corpo aparentando movimento. Mesmo com a representação dessa agressividade, a torcedora ainda está dentro do que a sociedade considera belo: cabelos longos pretos, mamas grandes e traços finos no rosto.

No que tange ao enquadramento, aparece em destaque o nome da torcida organizada, além da data da sua fundação, e os símbolos da Ponte Preta e Serponte.

g) Torcida Independente Comando Feminino



Figura 8 – Imagem de perfil da Torcida Independente Comando Feminino.
Fonte: Facebook da Torcida Independente Comando Feminino.

A torcedora está inserida em uma estrutura representacional com narrativa de ação transacional, pois ela faz um gesto de levantar as espadas. A personagem,

que remete a uma vilã dos quadrinhos, seria o ator por ser o participante ativo e as espadas seriam a meta pela passividade neste ato.

Em relação ao nível interacional, o olhar e os gestos são de demanda, porque estão direcionados para o observador. Além disso, a intenção de colocar as espadas em primeiro plano indica o poder que é dado à são-paulina. Podemos interpretar isso no sentido de que é uma imagem que objetiva levar medo e intimidar, reforçando o estigma de torcedor organizado como violento, como também foi visto nas outras figuras. Esses aspectos reafirmam os *ethé* de guerreira, independente, fanática e agressiva.

Na metafunção composicional, a torcedora é o centro das atenções e o símbolo do São Paulo está ao fundo, assim como as cores do clube: preto, vermelho e branco. Em relação à saliência, o brilho da espada é salientado; o corpo da mulher é objetificado: certa nudez, com uma espécie de pintura vermelha, cintura fina, mamas grandes e à mostra, cabelo liso e longo e rosto com traços finos (*ethos* de bonita). Isso tudo é realçado por um plano médio, rico em detalhes.

No enquadramento, está a denominação "comando feminino" e duas estrelas amarelas, que representam as conquistas do atleta Adhemar Ferreira da Silva no salto triplo nos Jogos Olímpicos de Helsinki, na Finlândia, em 1952, e de Melbourne, na Austrália, em 1956 - essas vitórias estão registradas no escudo do time paulista. Por fim, há uma miniatura da imagem da torcida Independente no canto direito.

Nas duas próximas imagens, encontramos *ethé* diferentes. Apesar disso, ainda é possível observar a exploração da imagem do corpo da mulher no caso da Leões da Fabulosa, da Portuguesa. O ideal de beleza segundo a nossa cultura ainda persiste em enquadrar a mulher.

No caso da Torcida Jovem, da Ponte Preta, há um apagamento da figura feminina na imagem, algo que nos leva a interpretar que a questão de gênero pode ser um assunto menos importante para esse comando feminino. Assim exposto, acreditamos que as próximas representações são exceções que nos ajudam a entender o que seria a regra já apresentada.

h) Leões da Fabulosa Comando Feminino

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88562



Figura 9 – Imagem de perfil da Leões da Fabulosa Comando Feminino.
Fonte: Facebook da Leões da Fabulosa Comando Feminino.

A torcedora da Portuguesa faz uma ação transacional de elevar a bola, mostrando a importância do futebol, que estaria em um plano superior, no nível do almejado. Na metafunção interacional, ao contrário das outras imagens analisadas, ela possui um olhar de demanda gentil para o observador e é representada do joelho para cima, uma posição de sobriedade.

Outro ponto de dissenso em relação às outras representações é a forma feliz com que a torcedora é mostrada, com um sorriso no rosto, aparentando uma imagem tranquila, cordial. O que há de concordância é a valorização do padrão de beleza feminino: cinturas finas, mamas grandes e cabelos longos e lisos, todos são elementos de saliências da imagem.

O desenho ainda ressalta uma torcedora vaidosa: batom e esmalte vermelhos, argolas, brincos e colar. A roupa, que remete a uma portuguesa típica, tem as cores e símbolos do clube e da torcida. No valor da informação, a torcedora está em primeiro plano, enquanto o Leão, mascote da Lusa aparece ao fundo.

No nível enquadre, o nome da torcida está fixado ao redor da imagem da torcedora. Ademais, há um detalhe educativo para uma fita azul, que alerta os torcedores para os exames do câncer de próstata. Na figura, observamos a construção de *ethos* de um tipo estereotipado de feminilidade, a mulher como frágil e graciosa.

i) Torcida Jovem Comando Feminino



Figura 10 – Imagem de perfil da Torcida Jovem Comando Feminino.
Fonte: Facebook da Torcida Jovem Comando Feminino.

Na página da Torcida Jovem da Ponte Preta, não há representação de uma torcedora na imagem do perfil no Facebook. O desenho em questão são dois símbolos lado a lado: na esquerda, onde fica a informação dada, há o escudo da torcida organizada, que é algo já consolidado e conhecido por todos no mundo do futebol. Dentro do escudo, aparece a Macaca, mascote da Ponte Preta, na parte central em ação não-transacional com os braços fechados fazendo um gesto com os braços que identifica a torcida pontepretana. Ao fundo, há o símbolo da Ponte Preta. Como enquadres, aparecem o nome da torcida e sua data de fundação.

Ao lado direito, onde fica a informação nova, está o formato do símbolo do time campineiro com um espaço vazio e a indicação de 17 anos. Uma representação conceitual nos permite pensar que são 17 anos de amor e de dedicação à Ponte Preta. O termo feminino está na parte inferior, longe do foco central, e pode ser lido como a realidade. Neste caso, podemos pensar em um *ethos* de amor ao clube, com apagamento da representação feminina na imagem.

Considerações finais

Nas imagens de perfil do Facebook, oito comandos femininos das torcidas organizadas (Máfia Azul, Galoucura, Falange Grená, Mancha Verde, Força Flu, Raça Rubro-Negra, Independente e Serponte) projetam *ethé* de torcedoras bonitas, guerreiras, independentes, fanáticas e agressivas, que reforçam, em especial, dois estereótipos sociais: o da violência dos torcedores organizados e o da objetificação

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88562

dos corpos das mulheres. Por outro lado, as torcedoras se afastam dos imaginários de interesseiras (Maria-chuteira) e desinteressadas pelo futebol (grã-fina narinas de cadáver), reafirmando o entusiasmo e amor pelas torcidas e pelo esporte.

Os outros dois comandos femininos são exceções: um apresenta um *ethos* de feminilidade (Leões da Fabulosa) e o outro (Torcida Jovem) um *ethos* de amor ao clube, com apagamento da representação da mulher.

Pela análise utilizando a Gramática do Design Visual, observamos torcedoras valentes e prontas para o combate, em alguns casos até com armas, como espadas e chicotes. As imagens são representadas na parte central e, em sua maioria, com olhar de demanda, encarando o observador e indicando destemor. Nos rostos, as representações das torcedoras são sérias e chegam a demonstrar ira e raiva - não há sorrisos ou expressões de felicidade, com exceção à imagem da Leões da Fabulosa.

Por meio das saliências, entendemos que ainda há objetificação do corpo feminino, sempre representado por mulheres dentro do padrão de beleza vigente na nossa cultura, com cintura fina, mama grande, cabelo longo e liso, rosto com traços finos, pela clara e jovem. Nos enquadres, quase sempre há nomes das torcidas e dos clubes.

No geral, há certa diversidade nas imagens das torcidas organizadas, mas sempre descartando representações de negras, gordas e idosas, bem como algumas características fenotípicas, por exemplo, cabelos crespos e traços fortes (narizes grossos, orelhas e bochechas grandes, etc.). As imagens analisadas indicam que certas atitudes machistas - como o ideal de perfeição do corpo feminino e a força - são reproduzidas pelos comandos femininos nas imagens de perfil do Facebook.

Além disso, observamos que o processo representativo na maioria das imagens das torcedoras apresenta a feminilidade forte como padrão: corpo viril, mas belo e hipersexual, representando uma feminilidade que se afasta da masculinização dos corpos. Essa feminilidade também tensiona a ideia de feminilidade tradicional, ligada à graciosidade, representada apenas pela Leões da Fabulosa.

Apesar dessa análise crítica, entendemos que o fato de as mulheres já conseguirem organizar movimentos em um meio dominado historicamente por homens pode ser visto como uma conquista. Esta é uma ação paulatina que pode

levar a outras transformações posteriormente. A despeito disso, outros grupos de torcedoras estão mais engajados com as lutas das mulheres contra o assédio e por mais espaço e voz nas arquibancadas. Um exemplo disso é o 'Mulheres de arquibancada - resistência e empoderamento', que reúne torcedoras para discutir temas relacionados ao machismo e à heteronormatividade no futebol. Com isso, inferimos que os grupos de mulheres organizadas no futebol é um campo marcado por controvérsias e ambiguidades. Outro artigo analisando essa comparação discursiva se apresenta como possibilidade futura.

Artigo recebido em 13 de dezembro de 2022.
Aprovado para publicação em 22 de março de 2023.

Referências

ALVARENGA, Thiago. **Máfia Azul**: as imagens discursivas dos líderes da torcida organizada. 2018. 144f. Dissertação (Mestrado em Estudos de Linguagem) – Centro Federal de Educação Tecnológica, Belo Horizonte, 2018.

AMOSSY, Ruth (org). **Imagens de si no discurso**: a construção do ethos. São Paulo: Contexto, 2005, 208 p.

BANDEIRA, Gustavo Andrada; SFFNER, Fernando. Representações sobre mulheres nos estádios de futebol. **Mosaico**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 14. p. 284-301, 2018.

BATISTA, Graziella Cataldo. **Cibertorcid@s organizadas**: a violência das arquibancadas para a rede. 2005. 155f. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2005.

CARDOSO, Anna Gabriela Rodrigues. **Imagens discursivas de mulheres torcedoras dentro e fora das arquibancadas**. 2020. 113f. Dissertação (Mestrado em Estudos de Linguagem) – Centro Federal de Educação Tecnológica, Belo Horizonte, 2020.

CARVALHO, Flaviane Faria. O ethos discursivo de Bolsonaro e Haddad: uma análise dos banners da campanha eleitoral sob o enfoque da multimodalidade. **Calidoscópio**, São Leopoldo, v. 18(3): p. 616-630, set/dez 2020.

COSTA, Leda Maria. O que é uma torcedora? Notas sobre a representação e auto-representação do público feminino de futebol. **Esporte e Sociedade**, Rio de Janeiro, ano 2, n. 4, p. 1-31, nov. 2006. Disponível em: https://periodicos.uff.br/esportesociedade/article/view/48008. Acesso em: 3 fev. 2023.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88562

FLA cantou como nunca. **Jornal dos Sports**, Rio de Janeiro. 02 maio 1968.

HALLIDAY, Michael. **Language as Social Semiotic**. London: Edward Arnold, 1978.

HOLLANDA, Bernardo Borges Buarque de. **O clube como vontade e representação:** o jornalismo esportivo e a formação das torcidas organizadas de futebol do Rio de Janeiro (1967-1988). 2008. 771 f. Tese (Doutorado em História) - Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Características étnico raciais da população brasileira. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/9372-caracteristicas-etnico-raciais-da-populacao.html?=&t=resultados. Acesso em: 2 de fev. de 2023.

KRESS, Gunther; VAN LEEUWEN, Theo van. **Reading Images – the grammar of visual design**. 2 edição. London, New York: Routledge, 2006. 291 p.

MAINGUENEAU, Dominique. A propósito do ethos. *In*: MOTTA, Ana Raquel; SALGADO, Luciana (orgs.). **Ethos discursivo**. São Paulo: Contexto, 2008. p. 11-25.

JÚNIOR, Ary Rocco. **O gol por um clique**: uma incursão ao universo da cultura do torcedor de futebol no ciberespaço. 2006. 281f. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

LOPES, Felipe. **Discursos sobre violência envolvendo torcedores de futebol: ideologia e crítica na construção de um problema social**. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: http://goo.gl/KfyqE5. Acesso em: 26 out. 2022.

VAZ, Luiz Arator Carvalho. Em nome da garra, do amor e da paixão: uma análise das marcas coletivas de grupos femininos nas torcidas organizadas do clube de regatas do Flamengo. **Revista Esporte e Sociedade**, Niterói, n. 23, 2014.

LYSARDO-DIAS, Dylia. et al. Imagem e Discurso. *In*: LYSARDO-DIAS, Dylia; LIMA, Helcira; MACHADO, Ida Lucia (orgs). **Multimodalidade**: uma leitura sistêmico-funcional de capas de CDs. Belo Horizonte: Fale, 2013. p. 110-124.

MARTINS, Mariana Zuaneti; SILVA, Kerzia Railane Santos; DELARMELINA, Gabriela Borel. Mulheres torcedoras de futebol no Brasil: refazendo gênero no interior da cultura fanática. **FuLiA/UFMG**, v. 7(2), p. 70–91, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.35699/2526-4494.2022.36793.

MORAES, Carolina Farias. **As torcedoras querem (poder) torcer**. 2018. 157f. Dissertação (Cultura e Sociedade) - Departamento Cultura e Sociedade, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências da Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, 2018.

MURAD, Maurício. **A violência no futebol**. São Paulo: Benvirá, 2017. 217 p.

PIMENTA, Carlos Alberto Máximo. **Torcidas organizadas de futebol**: violência e

auto-afirmação, aspectos da construção de novas relações sociais. Taubaté: Vogal, 1997. 160 p.

RUCHKYS, Angela Alves; ARAÚJO, Maria Aparecida. Reflexões sobre análise crítica do discurso. *In*: MAGALHÃES, Célia (org). **Análise do Discurso**: em busca de (in)congruências entre a vertente francesa e a ânglo-saxã. Belo Horizonte: Fale, 2001, p. 207-225.

SANTAELLA, Lúcia. **Culturas e artes do pós-moderno - da cultura das mídias à cibercultura**. São Paulo: Paulus, 2003. 360 p.

SANTOS, Denise Ferreira. **Discurso e as eleições presidenciais de 2014**: manifestação dos ethé nas capas das revistas Época, Isto É e Veja à luz da Semiolinguística e da Gramática do Design Visual. 2017. 213f. Dissertação (Mestrado em Estudos de Linguagem) – Centro Federal de Educação Tecnológica, Belo Horizonte, 2017.

SILVA, Marcella Rodrigues da. **As mídias sociais como potencializadoras da paixão clubística**: publicidade e interações no engajamento ao consumo de cibertorcedores. 2015. 121f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Universidade Federal de Pernambuco, 2015.

SILVA, Renato Caixeta da. Representações do aprender línguas em narrativas visuais: o que mostram as imagens de sites de escolas de inglês. **Ilha do Desterro**, Florianópolis, v. 73, n.1, p. 129-152, jan/abr. 2020.

PESSANHA, Nathália Fernandes. **Arquibancada Feminina**: relações de gênero e formas de ser torcedora nas arquibancadas do Rio de Janeiro. 2020. 157f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, 2020.

TEIXEIRA, Rosana da Câmara. **Os perigos da paixão**: Filosofia e prática das Torcidas Jovens Cariocas. 1998. 221 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1998.

TOLEDO, Luiz Henrique de. **Torcidas organizadas de futebol**. Campinas: Autores Associados: Anpocs, 1996.

Sobre a autoria

[1]Doutorado em Estudos da Linguagem (2021 – atual) pelo Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais. E-mail: tmalvarenga@gmail.com.

A mídia internacional nas Copas da FIFA: análise da África do Sul, Brasil, Rússia e Catar

Revista mosaico

Marco Bettine[1]
https://orcid.org/0000-0003-0632-2943

The international media in the FIFA World Cups: analysis of South Africa, Brazil, Russia and Qatar

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88839

Resumo

Este artigo busca analisar a Copa do Mundo da Fifa na África do Sul, Brasil, Rússia e Catar por meio das mídias internacionais, tendo como estrutura de análise a esfera pública habermasiana. Como considerações podemos apontar que as mídias internacionais avaliaram a imagem dos países de forma negativa, discutindo os despejos de populações pobres sem um processo de compensação; os abuso dos trabalhadores, principalmente de migrantes; as mudanças nos direitos civis e cerceamento dos movimentos sociais; as ameaças, intimidação e prisão de jornalistas engajados de mídias livres.

Palavras-chave: FIFA; BRICS; Catar; Nações Periferias; Diplomacia Esportiva.

Abstract

This article seeks to analyze the FIFA World Cup in South Africa, Brazil, Russia and Qatar through international media, having the Habermasian public sphere as a framework for analysis. As considerations, this article tries to demonstrate that the international media evaluated the image of the countries in a negative way, discussing the evictions of poor populations without a compensation process; the abuse of workers, especially migrants; changes in civil rights and the curbing of social movements; the threats, intimidation and imprisonment of committed free media journalists.

Keywords: FIFA; BRICS; Qatar; Human rights; Outlying Nations; Sports Diplomacy.

Introdução

Este artigo faz parte de um projeto de pesquisa mais amplo financiado pela Fapesp que problematiza os megaeventos esportivos (ME). Os primeiros estudos foram da Copa do Mundo (CM) no Brasil e o conceito de *Soft Power*; o segundo conjunto de pesquisas analisou os dois ME no Brasil, CM e Olimpíadas; um terceiro momento foi analisar os BRICS nos ME; neste quarto estágio buscamos analisar a CM nos países periféricos a partir do conceito de diplomacia esportiva.

Deste modo, este buscamos dialogar com a produção acadêmica nacional e internacional para analisar a forma como a imprensa internacional abordou a CM nestes países periféricos. Para desenvolver o tema, o artigo está dividido em quatro partes. Primeiramente discutiremos o documento jornalístico a partir da visão habermasiana; em seguida faremos uma análise dos países sede e a diplomacia esportiva; na terceira parte apresentaremos a análise das mídias internacionais a partir do pressuposto metodológico; por fim, nas considerações finais abordaremos FIFA 2.0 e o que consideramos ser o fim de uma era dos ME em nações periféricas.

O documento jornalístico a partir da visão habermasiana

Antes de trazermos a discussão habermasiana do papel da mídia escrita na sociedade contemporânea, principalmente nos jornais, vamos debater a visão de um importante pesquisador brasileiro na análise da mídia esportiva traçando as diferenças da hermenêutica materialista e comunicativa. Segundo Helal (2011; et al. 2011) os jornais são veículos de construção de memórias. A construção de uma narrativa passa pelas lentes do jornalista que busca, dentro do espaço editorial, apresentar sua memória trazendo fatos, imagens, no sentido de construir uma tradição. Helal (et al., 2004, p. 67), utilizando como escopo teórico Pollak, analisa memórias, esquecimentos, silêncios tendo como fio condutor as narrativas, por exemplo, “sobre a Copa de 1970 e na Copa de 1970”. Neste artigo, a busca não é trazer a construção da memória, mas analisar a produção do diálogo intersubjetivo jornalístico a partir de diferentes fontes no momento do evento.

Buscamos analisar a narrativa jornalística da diplomacia esportiva, e mais enfaticamente o olhar do outro “jornalista” em um país, região, que já possui uma

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88839

referência histórico-social-comunicativa, da África do Sul, do Brasil, da Rússia e do Catar.

As narrativas, para Helal (2011), constroem memórias e reafirmam outras, esta forma de fazer o documento jornalístico não são imparciais (SOARES, HELAL, SANTORO, 2004), neste sentido concordamos com Helal, no entanto acrescentamos que nenhuma fonte é imparcial, estamos longe daquilo que Weber denominou de neutralidade axiológica. Isto porque os jornalistas e os acadêmicos, somente para citar dois exemplos, são seres no mundo, como diria Sartre, carregados de valores, crenças, conceitos preconcebidos (BETTINE, 2021).

Como bem aprofunda Helal (2011), Lovisolo (2001) e Holanda/Mello (2012), o estudo utilizando a imprensa é impregnado de axiologia, pois cada matéria são narrativas selecionadas pelos jornais, editadas e classificadas, impondo uma relação assimétrica de poder. Ampliamos esta ideia ao afirmar que o próprio pesquisador faz a sua escolha, que é carregada de valores do mundo da vida. No entanto, há uma grande diferença entre a hermenêutica materialista, analisada por Helal, e a perspectiva comunicativa habermasiana utilizada neste texto.

Na visão de Helal, Amaro, Gauziski (2012), trabalhar com a materialidade implica conceder importância aos objetos e pensá-los enquanto parte de uma rede, que engloba todos os atores responsáveis por uma ação. Na perspectiva hermenêutica materialista, o homem é o senhor de todos os objetos e quem lhes atribui sentido.

Na visão habermasiana só faz sentido uma hermenêutica se o sujeito da ação social atribui sentido aos objetos para comunicar algo para o outro, neste caso, Habermas denominaria de comunicativa, caso contrário, a hermenêutica seria teleológica. Há uma diferença importante entre a perspectiva meio/fim, na visão de Helal, e a perspectiva habermasiana de construção de uma comunicação livre de coerções.

Helal (2004, p. 68) nos fala que devemos pensar “(...) o jornal, a fotografia, a TV, a internet não somente pelos seus conteúdos, mas sim, em sua materialidade e nos efeitos que essa experiência de recepção diferenciada causa no público”. Para a análise habermasiana, a pessoa que escreve conteúdos jornalísticos deve permitir a construção de uma opinião pública, na qual todos os concernidos podem apresentar seus pontos buscando o entendimento. O diálogo jornalista e pesquisador, por meio

da análise sociológica, está discutido por Habermas na *Teoria do Agir Comunicativo* (2012a, p.196-262). Habermas se utiliza da hermenêutica simbolicamente estruturada, que é definida como "(...) decisão de descrever a realidade social de tal modo que ela seja concebida como uma construção do mundo cotidiano (2012, p. 228)". A compreensão de sentido é o modo de experiência dos participantes de um mundo da vida, "(...) o cientista social certamente precisa servir-se desse *modus* da experiência. É por meio dele que chega a seus dados (2012, p.228)". Habermas aponta que a tarefa hermenêutica do pesquisador resultaria na retroalimentação interna da teoria pela compreensão cotidiana dos participantes, cujas "exteriorizações devem ser utilizadas com auxílio da teoria". Na mesma linha de raciocínio Alfred Schütz no livro *A construção significativa do mundo social,* (2018, 45-46) aponta que o "observador ligado às ciências sociais assume um *posicionamento teórico* que lhe permite alçar-se acima da perspectiva vinculada ao mundo da vida, assumida tanto em sua própria práxis vital quanto na práxis vital que ele investiga". Portanto, nesse artigo a teoria que embasa a análise das mídias jornalísticas é a do agir comunicativo habermasiano.

Concordamos com Vanplew (2013), ao afirmar que a imprensa deveria ser vista como um texto a ser interpretado, em vez de uma fonte fatídica a ser aceita. Assim, a narrativa produzida pelos documentos oficiais e periódicos se constituiu, ao mesmo tempo, fonte e objeto de pesquisa, na medida em que os discursos possuem intencionalidades.

Para que se constitua a hermenêutica comunicativa, as ações assumem a função de construir interações. E para que isso ocorra, é necessário que a escrita jornalística seja passível de checagem das hipóteses argumentadas, tendo, portanto, o processo do agir comunicativo três importantes aspectos de refutação das escritas – a correção normativa, a veracidade e a verdade. Portanto, o jornalista tem como intenção comunicativa (1) realizar uma ação correta baseada em um contexto normativo dado; (2) fazer um enunciado verdadeiro que propicie que o leitor partilhe desse saber escrito; e (3) expresse com sinceridade, opiniões, sentimentos, intenções para que o leitor seja capaz compreender o que é escrito.

África do Sul, Brasil, Rússia e Catar: Fifa e a Diplomacia Esportiva

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88839

A crise econômica de 2008 trouxe consigo uma série de contestações à ordem capitalista internacional. Em 2011, a criação do bloco dos BRICS (Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul) foi a consolidação de um projeto coletivo do Sul, que visava criar um bloco coeso, capaz de fazer frente à União Europeia e aos Estados Unidos. Uma das estratégias deste grupo foi atuar na esfera pública internacional tendo a diplomacia esportiva como um dos pilares para difundir sua marca no plano global (ROCHA, 2019).

Nesse ambiente, os ME foram vistos pelas lideranças dos países periféricos como uma chance de mostrar ao mundo o desenvolvimento do país, sua capacidade organizacional e, através dos jogos, mostrar-se como uma nação que age de acordo com as regras internacionais, em um ambiente de globalização neoliberal. Estes mesmos elementos foram compartilhados com os líderes políticos da África do Sul, do Brasil, da Rússia e do Catar.

Além de utilizar as estratégias típicas das relações internacionais para demandas de comércio exterior, tarifas alfandegárias, legitimidade nos organismos internacionais e relações horizontais com outros blocos econômicos, o que se tornou evidente no século XXI foi a utilização estratégica do esporte como meio para busca de promoção política e econômica internacional, bem como, a intenção de reforçar as agendas domésticas, a legitimidade política e a coesão nacional.

A partir do interesse das nações periféricas em sediar a CM, acreditamos que é possível dialogar com a categoria diplomacia esportiva a partir de uma literatura crítica da sociologia, da globalização e da periferia (BETTINE, 2021; GUTIERREZ, ALMEIDA, 2021; GRIX, LEE, 2013), tendo como material de pesquisa as mídias internacionais.

A diplomacia esportiva pode ser pensada como uma categoria de poder simbólico nas relações internacionais do ocidente, particularmente poder racional-legal no sentido weberiano do termo, aplicado à política entre países. Definindo poder, a partir do trabalho de Chantal Mouffe (2006), como luta entre forças agonistas e antagonistas.

Outro elemento importante da diplomacia esportiva é sua agenda globalizada e liberal, com jogadores, atletas e times com exposição mundial, bem como, as transações entre clubes que beira aos milhões de dólares, grandes magnatas comprando times importantes, da França, Inglaterra e Espanha. No

futebol as interrelações com campeonatos nacionais e internacionais organizados pela Fifa oportuniza uma esfera de aparelhamento mundial do esporte, tendo como epicentro a Europa Ocidental (onde se concentra as maiores estrelas do futebol mundial). E outros países e grupos nacionais que possuem interesses em investir no Futebol, como o Catar, Arábia Saudita, Japão, Rússia, promovendo o segundo escalão de compra e venda de jogadores dos países periféricos que possuem uma tradição de exportar jogadores como commodities (América do Sul, África do Magreb, África subsaariana). Esta relação complexa entre times, empresas, jogadores e países constitui o cerne da diplomacia esportiva. O exemplo emblemático foi a exclusão da Rússia da CM do Catar devido à guerra com a Ucrânia.

A diplomacia esportiva está intrinsicamente relacionada com a esfera pública, tendo essa contribuição uma importância fundamental nessa nova abordagem das relações internacionais.

> A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opinião; nela os fluxos comunicativos são filtrados e sintetizados a pontos de condensarem opiniões públicas enfeixadas em temas específicos. Do mesmo modo que o mundo da vida tomado globalmente, a esfera pública se reproduz através do agir comunicativo implicando apenas o domínio de uma linguagem natural (HABERMAS, 2014, p. 93).

O núcleo institucional da esfera pública é formado pelas redes de comunicação intensificadas pelas atividades culturais, pela impressa e pelos meios de comunicação de massa, os quais tornam possível a participação do público de cidadãos na integração social, viabilizada pela opinião pública (HABERMAS, 2012b, p. 576-577)

A esfera pública é um espaço social onde os indivíduos podem se reunir para discutir questões de interesse público, trocar informações e opiniões e exercer influência sobre as decisões políticas. A esfera pública pode ser entendida como uma forma de descolonização do mundo da vida, na medida em que permite a participação democrática dos cidadãos na vida política e o questionamento das estruturas de poder que permeiam a sociedade.

Além da esfera pública, a sociedade civil organizada também desempenha um papel importante, na medida em que pode atuar como mediadora entre os cidadãos e o Estado, pressionando por políticas públicas mais inclusivas e justas. A

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88839

sociedade civil é um espaço social onde os indivíduos podem se organizar em torno de interesses comuns, exercendo pressão sobre o Estado e as estruturas de poder que permeiam a sociedade.

Partimos da interpretação que a diplomacia esportiva se encontra na esfera pública. Neste estudo, vamos separá-la em três categorias principais: (a) cultura, (b) valores políticos e (c) política internacional.

A partir da visão habermasiana definimos (a) cultura como o estoque ou a reserva de saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que tentam se entender sobre algo no mundo. (b) Valores políticos permite que as pessoas compartilhem experiências e ideias e desenvolvam uma compreensão compartilhada do mundo. A integração social é fundamental para a formação dos valores universais da sociedade, na qual as pessoas se respeitam e se apoiam mutuamente. (c) Política internacional é a forma de comunicação entre nações que podem estar pautados por interesses comunicativos ou estratégicos (HABERMAS, 2012b, p. 252-253). Por fim, a diplomacia esportiva utiliza-se de normas e valores de uma sociedade, assim como as habilidades necessárias para participar plenamente dela. Isso ocorre por meio da comunicação e da interação com outros agentes na esfera pública, como os clubes, as federações e os países.

Para interpretar a diplomacia esportiva nas CM, foram analisadas reportagens de jornais de diferentes línguas. A escolha destes jornais se deu pela influência na esfera pública internacional[1]. Os jornais foram: CNN, BBC, Daily Mail, New York Times, The Guardian, El Pais, El Mundo, Le Monde e Folha de SP. O período de análise compreendia três dias antes de iniciar a CM 2014, 2018 e 2022 até três dias depois de terminada. África do Sul 2010, foi realizado *a posteriori*. O acesso às reportagens foi feito diariamente. O pesquisador acessava o site de cada Jornal em dois Cadernos (Editorial e Especial Copa do Mundo), todos os dias no mesmo horário, e copiava as reportagens do escopo de pesquisa. Terminada a coleta, o material de cada jornal era separado por conteúdo (1). As reportagens repetidas e as que estavam fora do escopo foram retiradas (2). Uma segunda leitura abordava os princípios habermasianos, correção normativa, veracidade e verdade (3), as matérias que não cumpriram este critério foram desconsideradas. Por último,

[1] Cf. Reuters Institute/University of Oxford. Overview and key findings of the 2022 Digital News Report, Nic Newman, 15th June 2022.

no caso do estudo realizado para este artigo, foi feita uma terceira leitura para deixar somente as reportagens que tratavam da diplomacia esportiva. Após os passos 1, 2 e 3 foram analisadas 441 reportagens sobre a CM de 2010, 2014 e 2018 e 412 reportagens sobre a CM do Catar.

Os artigos de jornais escolhidos discutiam questões sociais, políticas e econômicas durante a CM. Buscamos entender que tipo de imagem a imprensa estrangeira iria apresentar sobre o país sede e quais seriam os eventuais impactos que eventos desta magnitude trariam para a imagem do país no exterior e se de fato ocorreu a diplomacia esportiva.

A Copa do Mundo e seus atores: análise dos dados

África do Sul em 2010, Brasil em 2014, Rússia em 2018 e Catar em 2022 foram as sedes dos últimos mundiais de futebol masculino. Cada nação queria utilizar para si a visibilidade do evento para fomentar as suas agendas nas três esferas: doméstico, regional e global. Podemos afirmar que os interesses estratégicos de organizar uma CM, possui uma esfera mnemônica no plano da cultura, lazer e turismo, possui uma áurea de recordações, principalmente para aqueles que tem como marcador de tempo as Copas.

Nas análises dos dados vamos nos ater aos três elementos da diplomacia esportiva: cultura, valores políticos, política internacional.

(a) Cultura

Um dos principais objetivos de acolher um ME, na perspectiva da diplomacia esportiva, é divulgar a cultura do país, incentivar o turismo e aumentar a exportação de alguns produtos típicos. A comunicação social tem um papel fundamental neste processo, apresentando o país ao público estrangeiro, retratando-o como um destino de férias adequado. Buscando construir uma interface entre mundos da vida distintos, possibilitando novos conhecimentos na interrelação entre os sujeitos, pautados nos valores universais da ética kantiana.

A Fifa afirmava que os ME são uma oportunidade de apresentar a cultura e a história do país. Há um imaginário que os jornais produziriam matérias sobre gastronomia, cidades históricas e belezas naturais. Este, no entanto, não foi o centro do discurso das mídias, nossas análises mostraram que no caso da África do Sul, da

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88839

Rússia e do Catar o foco estava em eventos históricos já conhecidos pelo público, e questões controversas dos países em relação a seus modos de vida.

Na África do Sul o foco da imprensa foi o apartheid, o regime racista que vigorou entre 1948 e 1994 foi discutido a fundo pela imprensa que abordou desde suas raízes históricas até ramificações contemporâneas.

No artigo do Daily Mail tivemos uma reportagem emblemática denominada “Capitão da África do Sul Aaron Mokoena: O futebol mestiço ajudou a superar meu medo dos brancos” (BARLOW, 2010). Na reportagem o capitão da seleção da África do Sul lembra os feitos de Nelson Mandela na Copa do Mundo de Rugby em 1995 como um dispositivo para unir o país. Mandela encorajou os negros a apoiar os *Spingboks*, tradicionalmente um símbolo da classe dirigente africâner branca. A vitória do time, segundo Mokoena, ajudou a unir a nação. Mokena fala, no entanto, que em 1992, o município onde morava foi palco de um massacre. O capitão da África do Sul tinha 11 anos quando “46 pessoas foram mortas por filiados do Partido da Liberdade Inkatha (IFP)” (BARLOW, 2010).

O ex-presidente e Nobel da Paz Nelson Mandela foi o tema mais importante na mídia internacional, as reportagens analisaram seu cotidiano, sua história e suas opiniões políticas. Isso foi ampliado devido ao trágico acidente de carro que matou sua sobrinha na véspera da cerimônia de abertura, com a imprensa cobrindo amplamente seu luto.

A Rússia tem influência importante na cultura ocidental, sua literatura, os filmes, a Revolução Bolchevique, o czarismo, são fontes de temas que buscávamos para entender o mundo da vida dos russos. No entanto, o tema mais discutido foi o retorno do país à mesa de negociações com as nações do Ocidente. No texto do NYT “A Rússia definiu os termos da Copa do Mundo para o Ocidente. Os russos vão abraçar o partido de Putin? Smith (2018) discute como a Rússia conquistou o direito de sediar o torneio, a sua cultura bélica; o desmantelamento da *détente* que havia ocorrido entre a Rússia e a Europa e entre a Rússia e a América do Norte ao longo de oito anos sangrentos e intensos; o espectro do racismo e da homofobia e do hooliganismo desfigurando, “este será o grande evento da jogada de Putin” (SMITH, 2018).

Sobre o Catar, esperávamos críticas contundentes em relação à cultura do país, principalmente sobre a desigualdade de gênero, no entanto, o pesquisador via

como possibilidade encontrar artigos que discutiam as origens do Islã, a figura de Maomé, as cidades de Medina e Meca, a cultura árabe, a relação com o Império Otomano, as formas arquitetônicas, as cidades de areia e um pouco da passagem de um pequena tribo que vivia de pérolas para uma das maiores petromonarquias do Oriente Médio.

Mas a opinião pública dos discursos jornalísticos apresentou o Catar como um ambiente hostil aos turistas, exceto se eles fossem extremamente ricos. Os cataris não buscavam dialogar com os visitantes, as reportagens demonstravam que a comunidade migrante era a que se relacionava com as pessoas que foram ver a Copa. Registros dos jornais apontam que a permanência do turista no Catar foi a menor de todas as CM estudadas[2].

O texto do The Guardian anuncia o início da CM do Catar da seguinte maneira: “Qatar 2022 está realmente acontecendo?” (LIEW, 2022), a reportagem relata as mortes dos trabalhadores migrantes nas obras da CM, “essas pessoas merecem nossa lembrança e nossa vigilância futura, mesmo quando o futebol ocupa o centro do palco” (LIEW, 2022). Outro editorial do The Guardian (2022) discute o sistema de emprego no Catar, *Kafala*, “A Copa do Mundo realmente melhorou os direitos dos trabalhadores no Catar? Cinco especialistas dão seu veredicto”.

> Estimamos que milhares de trabalhadores tenham direito a reparação por acusações de recrutamento ilegal, salários não pagos e outros danos. Qatar, Fifa e seus parceiros podem ganhar bilhões com este torneio, mas os trabalhadores que construíram os estádios tiveram seu dinheiro roubado e suas vidas arruinadas. A Fifa não pode mais fechar os olhos e deve criar um fundo de compensação imediatamente. (THE GUARDIAN, 2022, tradução nossa).

Ao contrário do que se poderia esperar, os ME não mostraram aspectos singulares da cultura desses países, mas sim focou em elementos já comuns pelos leitores, neste caso o Apartheid, a história bélica da URSS/Rússia e o trabalho migrante e a falta de direitos humanos no Catar.

O Brasil foi uma exceção entre os países analisados, talvez por não ter um acontecimento marcante no século XX e XXI. A cobertura foi mais dinâmica, discutindo música, gastronomia, história e turismo, numa escala maior do que nos outros três eventos. A BBC, por exemplo, criou um canal exclusivo de músicas

[2] Cf. Exclusive: 765K World Cup visitors fall short of Qatar's expected 1.2M influx. Mills.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88839

brasileiras, e cada cidade-sede teve um caderno especial no turismo para falar sobre a cultura, a gastronomia, curiosidades e locais que os turistas deveriam conhecer. Entrevistaram diversas personalidades com destaque Caetano Veloso, Chico Buarque e Gilberto Gil.

O editorial do Le Monde (2014) afirma que a improvisação brasileira superou as inquietações e o Brasil vive um imenso Carnaval de julho:

> Nos estádios todas as preocupações parecem ter desaparecido nos primeiros acordes da cerimônia de abertura. Depois de um pouco mais de uma semana de competição, parece que o desastre anunciado não ocorreu. Claro, falta aqui ou lá o último acabamento, a última camada de tinta. Mas um sorriso faz você esquecer um azulejo que está faltando, um 'bem-vindo' compensa um flanco de soquete ou uma rede telefônica com defeito. Um polegar para cima, signo que significa que está tudo bem, adeus e tudo está ok, serve como esperança para comunicar seu bom humor (HERNANDEZ; HOPQUIN; BOURCIER, 2014, tradução nossa).

Outro aspecto importante foi a análise dos jornais sobre a cultura do futebol em cada país. Na África do Sul, os meios de comunicação retrataram o futebol como um esporte emergente, que busca se firmar em um país onde outras modalidades são mais populares, principalmente o *rugby*, "África celebra a primeira Copa do Mundo do continente com muita alegria e cor... e muito barulho" neste Editorial do Daily Mail (2010) o jornal coloca em dúvida a força do time africano, e afirma que pode ser a primeira vez que um anfitrião não passaria da primeira fase.

No Brasil, o foco estava no profundo significado histórico do esporte e na metáfora do "país do futebol" e a "pátria de chuteiras "(DAILY MAIL, 2014). A CNN com o artigo "Brasil 2014: Explodindo os mitos do sol, do samba, do futebol" (PEREIRA, 2014), discute a diversidade de elementos do Brasil do século XXI. Os jornais sempre acabarão, em algum momento caindo na suposta relação única da modalidade com o país, que pode ser representada na publicação do El Mundo "O Futebol e Brasil" que caracteriza a população brasileira e sua aderência ao futebol (MAYOR, 2014).

Na Rússia, a principal notícia sobre o futebol foi a relação cidades-sede e times de futebol, segundo o jornal espanhol, El Mundo, das onze cidades-sede da CM de 2018, apenas cinco têm times de futebol na primeira divisão. Os jornais destacaram o número pequeno de clubes de futebol importantes a nível mundial, mesmo sendo um esporte popular, segundo o El País, os russos torcem para a

seleção nacional e para times estrangeiros, principalmente da Liga Inglesa. A ocupação dos estádios no principal campeonato nacional, segundo a Folha de SP era de 19% (no período da CM). O Daily Mail apontou que na Rússia tivemos a pior média histórica de torcedores por partida. Isso refletiu nas reportagens que criticaram a escolha da Rússia e o escândalo de corrupção na Fifa.

No Catar CM 2022, discutiu-se o investimento catariano no futebol internacional europeu, principalmente a compra do PSG e os investimentos na Alemanha e Inglaterra. Um ponto exclusivo da CM Catar, em relação as outras Copas, foi as investigações jornalísticas da BBC sobre os “torcedores falsos”. Essa dúvida ocorreu devido a discrepância dos dados do Comitê Organizador sobre a ocupação nos estádios e os espaços vazios. As denúncias, segundo a BBC, apontam que o governo do Catar comprou passagens aéreas e acomodações gratuitas em troca de postagens e declarações positivas sobre a competição nas redes sociais, além de serem solicitados a curtir e compartilhar outros conteúdos online. Segundo o editorial da Folha de SP “Cultura: Futebol e Catar”, os “torcedores falsos” utilizados pelos organizadores eram *influencers* de diversas nacionalidades que assinaram contratos para descrever a copa como positiva, o contrato era da *Fan Leaders: Agreed Code of Conduct*. Segundo a BBC os torcedores foram solicitados a assinar um código de conduta, no qual concordavam em incorporar o conteúdo do Comitê Supremo em suas postagens e em curtir e compartilhar material de terceiros.

Outro aspecto importante sobre a cultura é a receptividade, pois a recepção é o primeiro elo de ligação para a construção de consensos que possibilita uma troca intersubjetiva. Nos dois primeiros eventos (África do Sul e Brasil) a população foi frequentemente descrita como simpática e festiva, característica comum na cobertura em países em desenvolvimento. Os russos, no entanto, foram descritos como frios e introvertidos, conforme publicado pelo The Guardian “'Mal parece Moscou agora. As pessoas estão sorrindo” (ROTH, 2018).

No Catar, ficou clara a falta de relação entre os anfitriões e os turistas, inclusive com espaços exclusivos para os turistas e a proibição das mulheres cataris de frequentar as *fans fest*. Miller (2022), do The Guardian, discute “O que a Copa do Mundo significa para o Oriente Médio e o mundo árabe?” “A primeira coisa a deixar claro é que estamos falando de uma enorme fatia da humanidade.” O “mundo árabe” se estende do Marrocos, na costa noroeste da África, até, dependendo da sua

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88839

definição, os Emirados Árabes Unidos ou até o extremo leste do Afeganistão. Se definirmos o mundo árabe apenas como aquelas nações onde o árabe é predominantemente falado, ainda estamos falando de 22 países com uma população de 430 milhões.

> A questão se esta é uma Copa do Mundo que representa o Oriente Médio, os países árabes, o povo muçulmano é difícil de responder. As pessoas parecem vê-lo como, pelo menos em parte, próprio. A realidade de saber se isso realmente equivalerá a alguma coisa, a qualquer bem tangível no futuro, é menos certa (MILLER, 2022, tradução nossa).

A CM da Fifa no Catar 2022 foi um dos principais impulsionadores para promover importantes mudanças na infraestrutura do país, bem como para transformar a imagem do Catar. No entanto, apesar da grande riqueza de suas reservas de Petróleo e Gás, vários desafios sociais que historicamente afetam o país começaram a surgir devido à maior cobertura da mídia internacional, ameaçando as expectativas de legados positivos deixados na imagem do país a partir do evento. Podemos ter um bom exemplo na reportagem do NYT no dia 28 de novembro de 2022: “Um mural de estádio homenageia os trabalhadores migrantes. Quando a Copa do Mundo começou, ele se foi”.

> Milhares de trabalhadores migrantes de alguns dos cantos mais pobres do planeta são atraídos para o Golfo Pérsico e outros países ricos da Ásia todos os anos para trabalhar em projetos de construção, como trabalhadores de serviços e em outros empregos. Grupos de direitos humanos dizem que milhares de trabalhadores que participaram de projetos relacionados à Copa do Mundo de 2022 morreram desde que o Catar garantiu os direitos de hospedagem em 2010, um número que as autoridades do Catar contestam veementemente (PANJA, 2022, tradução nossa).

Como considerações deste subitem cultura podemos pensar que a cultura brasileira e alguns aspectos da cultura africana como a vuvuzela deram um tom positivo que demonstravam o potencial destes países em receber as pessoas, este é um elemento importante tanto para um agir comunicativo, quanto para a diplomacia esportiva, ver seus cidadãos que visitaram o país em um evento tão importante serem bem recebidos. O Brasil foi o mais “acolhedor”, seguido da África do Sul.

A Rússia foi considerada um país hostil aos estrangeiros, no qual as pessoas deveriam ter cuidado devido a cultura racista, misógina e homofóbica do

país (SENETT, 2018). Com vários ativistas presos e repórteres de mídias livres sendo expulsos ou não podendo entrar no país. A CM fortaleceu o belicismo, como: guerra na Síria, derrubada de um avião civil por míssil e assassinatos por envenenamento dos opositores de Putin.

O Catar teve o mesmo caminho que a Rússia, porém acresce-se a dualidade do turista extremamente rico e os que vieram com muita economia e paixão para acompanhar a CM. Os cidadãos de outros países pouco contato tiveram com os cataris, os locais eram extremamente segregados, tendo leis draconianas em relação às mulheres, homossexuais e comunidade jornalística que gostariam de construir uma visão do Catar pelos cataris e não ficar limitado somente ao discurso oficial.

(b) Valores Políticos

Os valores políticos e das instituições estão relacionados a reportagens que tratavam da situação socioeconômica do país. Como o país cuida de seus cidadãos? Quais são seus valores éticos?

Outro objetivo de uma nação periférica acolher um ME, na perspectiva da diplomacia esportiva, é divulgar seus valores políticos, demonstrar que as instituições funcionam, o país é seguro e que respeita as diversidades em todos os sentidos. O agir comunicativo tem um papel fundamental neste processo, apresentando o país ao público estrangeiro, com alteridade, buscando conhecer o outro e auxiliá-lo, ter instituições democráticas que presam pelos direitos de todas as nações e crenças, onde o país anfitrião seja inspiração para os visitantes, que tenham na bagagem de volta a sensação de estar em um local que respeita os valores éticos universais.

As reportagens analisadas colocaram as instituições dos países-sede em dúvida, principalmente sobre suas democracias, consideradas frágeis, África do Sul e Brasil, ou não democráticas, Rússia e Catar. Estes países foram considerados estruturalmente corruptos. Em relação aos direitos humanos, as reportagens evidenciaram vertentes de racismo, xenofobia, misoginia e homofobia estruturais. Na Alemanha, último país desenvolvido a sediar uma CM, as mídias retrataram um povo que olhou para o passado e enfrentou-o: duas guerras mundiais, nazismo, campos de concentração, divisão do país, queda do muro, união em uma única república, esses foram os valores retratados pela opinião pública internacional (GRIX, 2013), a

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88839

maior crítica foi relacionada a utilização da CM para ampliar o turismo sexual (RICHTER, et al. 2010). Os países periféricos tiveram outra abordagem, nas análises realizadas no escopo da pesquisa, mostraram que o escrutínio da opinião pública internacional os colocou em xeque, estes tinham sérios problemas e que não viam transformações nos valores políticos-sociais-econômicos a curto, longo ou médio prazo.

No caso da África do Sul e do Brasil, as reportagens são dominadas por questões sociais, principalmente relacionadas à desigualdade, saneamento, falta de oportunidades e infraestrutura urbana. No caso da África do Sul, a epidemia de AIDS foi amplamente discutida. No caso brasileiro temos o editorial do El País com a reportagem: “Infância + Favela = Futebol?” (HIERRO, 2014). A mídia muitas vezes usou as favelas no Brasil e os *Townships* na África do Sul, para discutir a situação social desses países, esses lugares foram retratados de forma conflituosa: por um lado a mídia mostrava a comunidade como uma região única, exótica e detentora de uma cultura mais legítima, mas também como uma região com graves problemas sociais e econômicos (BETTINE, ÖZDEMIR, 2022; SOARES, 2014).

Richter e Massawe (2010) em um artigo publicado no jornal acadêmico *South Africa Medical Journal* discutiram a CM de 2010. Os pesquisadores apontaram que na África do Sul foram criados tribunais de exceção nas cidades-sede, para conter a violência contra o turista. As reportagens analisadas com frequência referenciavam às Nações Unidas e a presença do secretário geral Ban Ki-Moon. O secretário apontou que a infraestrutura para os jogos deveria pensar para além da CM no intuito de construir campanhas efetivas contra o abuso infantil, a exploração, o turismo sexual infantil e o tráfico de pessoas. Outros eventos e campanhas deveriam incluir racismo e intolerância, trabalho infantil, violência contra as mulheres e meninas, e prevenção, tratamento, cuidados e apoio ao HIV/AIDS (RICHTER, MASSAWE, 2010).

No caso brasileiro, o desabamento de um viaduto construído para os jogos na cidade-sede de Belo Horizonte teve abrangência ampla, apontando a falta de qualidade da infraestrutura e os gastos na CM sem retorno aos brasileiros. As favelas, os confrontos entre a polícia e as comunidades que levaram a morte de jovens negros foram bem retratados, inclusive com referência ao relatório da ONU. Outro ponto importante, foi Irina Bokova, Diretor-Geral da Organização das Nações

Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura que apontou a morte de jornalistas no Brasil.

Na Rússia, que teve o maior número de artigos, surgem novos elementos. A cobertura enfocou questões sociais como racismo, assédio sexual, homofobia e xenofobia. Ao contrário dos outros dois eventos, nos quais a violência urbana se mostra como o maior risco para os turistas, no caso da Rússia, o perigo vem das atitudes da população do país. A pauta dos jornais analisados coloca a desconfiança aos estrangeiros. A exemplo do artigo do El País de Pilar Bonet (2018) “A festa da Copa do Mundo em Moscou”. “As ruas da capital vivem o torneio como uma rebelião contra a desconfiança, a desconfiança dos turistas e a desconfiança da polícia em relação aos estrangeiros” (BONET, 2018).

A xenofobia e o racismo seguem uma trajetória semelhante. A questão da xenofobia está presente na imprensa britânica, como no The Guardian, em reportagem realizada em 14 de junho de 2018, onde a legisladora russa Tamara Pletnyova afirma: “Não faça sexo com homens de 'raça diferente' durante a Copa do Mundo, alerta política russa”, “Mulheres russas devem evitar sexo com homens estrangeiros não brancos durante a Copa do Mundo de futebol porque podem se tornar mães solteiras de crianças mestiças” (THE GUARDIAN, 2018). Neste caso a legisladora descreve ao jornal a dificuldade das crianças não brancas na sociedade russa. No caso da homofobia a preocupação vem da ideia de que a sociedade russa é hostil aos direitos civis da comunidade LGBTQIA+, como no caso da CNN, Spark (2018), “Ativista dos direitos gays do Reino Unido é preso na Rússia na abertura da Copa do Mundo”. A questão da homofobia foi tratada de forma mais crítica na Rússia e Catar. A Rússia adotou uma série de leis restringindo os direitos da comunidade LGBTQIA+ (SPARK, 2018).

As situações de assédio sexual na Rússia seguiram uma trajetória diferente. Isso foi desenvolvido ao longo dos jogos, não era uma preocupação inicial. Os veículos destacaram o comportamento inadequado dos torcedores como o canto de músicas machistas e o assédio a repórteres russas e torcedoras, o sexismo foi retratado pelo NYT, El País, BBC, The Guardian, Le Monde. Podemos exemplificar com essa reportagem da CNN “Repórter da Copa do Mundo é agredida sexualmente ao vivo na TV”, “Uma jornalista que cobria a Copa do Mundo na Rússia foi abusada sexualmente ao vivo e postou um vídeo do incidente nas redes sociais” (MASTERS,

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88839

2018).

No caso do Catar, tivemos a intervenção direta da Fifa ao coibir manifestações das seleções, proibindo-as de utilizar a braçadeira do arco-íris. A Folha de SP discutiu o motivo que levou à Fifa a ameaçar dar cartão amarelo, para que as seleções não vestissem a braçadeira contra homofobia. Segundo o Jornal brasileiro, desde a indicação para sediar o evento em 2010, o Catar tem sido alvo de fortes críticas, intensificadas ainda mais pela proximidade do torneio, especialmente em termos de direitos humanos, particularmente, pessoas LGBTQIA+ e trabalhadores migrantes, incluindo os que trabalharam nas obras da CM. Outro relatório da ONU em 2018 do Escritório de Instituições Democráticas e Direitos Humanos da Organização para Segurança e Cooperação na Europa (OSCE), descreve evidências claras de expurgos sucessivos contra pessoas LGBT, sugere uma padrão de impunidade prejudicial à responsabilização por violações de direitos humanos.

A análise dos dois eventos, Rússia e Catar, mostra uma mudança importante na abordagem da imprensa em relação aos valores políticos, comparado à África do Sul e Brasil. Os dados limitados impossibilitam chegar a uma conclusão definitiva. Só é possível especular as causas dessa mudança. Pode estar relacionado a questões específicas da Rússia e do Catar e talvez a uma tendência da imprensa ocidental, como resquícios da Guerra Fria e a Guerra do Golfo/Islã. Outro fator importante foram as manifestações no Brasil #nãovaitercopa e a prisão do alto escalão da Fifa em 2015.

Os valores políticos e as instituições dos quatro países foram apresentadas pelas reportagens como extremamente desiguais – África do Sul: raças e limpeza étnica urbana; Brasil: favelas e desalojamento; Rússia: xenofobia e racismo, Catar: migrantes e violência de gênero -, os países são comumente retratados por seu afastamento dos valores éticos universais, como a fome, epidemias de HIV, respeito aos diferentes, e religiosidade restritiva, pensando na Declaração dos Direitos Humanos da ONU.

Na perspectiva da diplomacia esportiva, apesar destes países conseguirem sediar o evento, a opinião pública e a sociedade civil organizada internacional, tiveram espaço nas mídias para demonstrar os valores políticos, evidenciaram instituições frágeis e corruptas, a falta de segurança em diferentes níveis e a falta de

respeito as diversidades. Utilizando as categorias habermasianas, estes países colonizaram o mundo da vida dos seus cidadãos em detrimento do Padrão Fifa e as exigências dos gastos do evento. Os valores éticos apregoado por Habermas não ocorreu, a falta de alteridade, instituições não democráticas, não gerando, portanto, inspiração para os visitantes.

(c) Política internacional

Política internacional é a forma que ocorre a comunicação entre nações que podem estar pautados por interesses comunicativos ou estratégicos. No foco deste estudo a diplomacia esportiva utiliza das normas e valores internacionais, bem como outros agentes da esfera pública, como os clubes, as federações e as ONGs, para construir pontes institucionais nas relações exteriores. Para a África do Sul era demonstrar que o país construiu valores do ocidente pós embargos da comunidade internacional ligados ao apartheid; Brasil queria garantir uma cadeira permanente no Conselho de Segurança da ONU; A Rússia buscou apresentar suas credenciais de detentora de poder para impor suas demandas pós queda da URSS; Catar ampliar sua participação no jogo político Ocidental para se proteger contra os embargos dos países do Golfo.

Estes países utilizaram o evento para ampliar sua diplomacia por meio do esporte, com a presença de diferentes personalidades e líderes mundiais que circulariam durante o evento, realizando maiores agendas nas relações internacionais. Oportunizando a força agonista entre nações (MOUFFE, 2006).

A política internacional apresenta elementos interessantes para entender como a mídia retrata os ME, seus benefícios, problemas e futuro. Há uma mudança drástica no quadro entre a África do Sul de 2010 e o Brasil de 2014.

A cobertura da África do Sul foi a mais positiva. A imprensa destacou o significado histórico da primeira CM no continente africano, além do evento transcender a África do Sul sendo muitas vezes retratado como a “Copa da África”. A imprensa destacou os benefícios materiais e imateriais para o país e continente, sem uma preocupação com custos e legado, com os veículos preferindo exaltar os possíveis benefícios do evento. Como exemplo o Daily Mail, Ladyman (2010), “O futebol não foi bom, mas a África do Sul deixou seu legado”.

Depois da África do Sul, uma série de eventos mudou a forma como a mídia entendia a política externa do ME e da diplomacia esportiva. Em 2013 uma série de

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88839

grandes protestos aconteceram nas principais cidades brasileiras tendo como um dos alvos os gastos exorbitantes da CM. Isso impactou a cobertura do Brasil, da Rússia e do Catar que perderam parte do tom épico para dar lugar a uma visão mais equilibrada sobre os prós e contras desse tipo de evento (BETTINE, 2021).

No caso brasileiro, a cobertura começa com os jornais expressando muitas dúvidas quanto à capacidade de organização e ao apoio da população à CM, bem como à viabilidade do evento. Houve primeiro uma tendência dos veículos para, no início do evento, duvidar de sua viabilidade, mostrando preocupação com a infraestrutura, protestos, corrupção, violência. À medida que a Copa transcorria sem incidentes, os jornais analisados dedicaram pelo menos uma reportagem reconhecendo que as previsões catastróficas não iam se realizar, e que mesmo com pequenos problemas a CM seria um sucesso (GUTIERREZ; BETTINE, 2020).

Na Copa do Mundo da Rússia, as críticas tomaram outra forma. Os jornais não estavam preocupados com o custo do evento ou os benefícios para o povo russo, mas com seu impacto político internacional. O evento foi visto principalmente como um movimento do governo para ampliar sua influência interna e externa, com os jornais até levantando a questão se seria ético assistir aos jogos, como colocou o jornalista Hodge (2010) da CNN “Em meio à Copa do Mundo, Vladimir Putin marca alguns objetivos diplomáticos”. *S*e a África do Sul era a “Copa da África”, o evento russo era frequentemente retratado como a “Copa de Putin”.

Na Rússia o foco da imprensa foram questões políticas e bélicas, com particular interesse nos dissidentes políticos do regime de Vladimir Putin. Os veículos então cobriram amplamente a situação de Alexei Navalny, um dos principais líderes da oposição russa, e os protestos do grupo *Pussy Riot*, que invadiu o gramado durante a final da CM. A politização dos ME nos países em desenvolvimento é um tema que já foi discutido em outras ocasiões, principalmente relacionadas à China, com outros trabalhos apontando para uma situação semelhante na CM da Rússia (MEIER et al., 2019).

No Catar a política das petromonarquias e a dependência da Europa do petróleo do Golfo, devido a guerra da Ucrânia, deram o tom das relações internacionais. Este artigo do NYT é bem esclarecedor:

> A celebração terminou uma década tumultuada para um torneio concedido em um escândalo de suborno; manchado por

> reivindicações de violações dos direitos humanos e as mortes e ferimentos sofridos pelos trabalhadores migrantes contratados para construir a Copa do Mundo de US$ 200 bilhões do Catar; e sombreado por decisões controversas sobre tudo, desde álcool a braçadeiras (PANJA, 2022, tradução nossa*)*.

No Catar o evento foi considerado excelente, no entanto, as críticas aos direitos humanos, direitos LGBTQIA+, direitos das mulheres, direito ao trabalho digno, a corrupção na Fifa, a corrupção de uma parlamentar da União Europeia, e, a forma como a Fifa e o Catar fizeram para controlar o torneio foram mais importantes. Mesmo as reportagens que tratavam da beleza estética dos jogos, acabava por apontar algum problema social da sociedade catari, ou da Fifa e seus parceiros comerciais.

O que se pode constatar ao analisar os quatro eventos é que, a partir do Brasil, a imprensa tem uma visão mais crítica dos jogos, deixando de lado a exaltação pura e simples, para analisar os impactos políticos e econômicos de sediar a CM. No caso do Brasil, o impacto econômico de um investimento dessa magnitude em um país com diversos problemas sociais; na Rússia o fortalecimento de um regime visto como não democrático; e no Catar as petromonarquias e o islamismo. A África do Sul, como país periférico, estaria sujeita a críticas semelhantes, mas naquele momento a imprensa internacional optou por deixar essas questões em segundo plano.

No Catar, apesar de todos os esforços do país para modernizar esteticamente e turisticamente sua sociedade, várias incertezas e desconfianças pairaram sobre a forma como o Catar (e a região) lidam com questões sensíveis de direitos humanos, que afetam diretamente alguns dos objetivos da ONU 2030 (Objetivos de Desenvolvimento), especialmente no que diz respeito aos princípios que falam sobre pobreza, saúde e bem-estar social, igualdade de gênero, condições de trabalho, desigualdade social, justiça e instituições — questões que ainda têm muito a evoluir no país.

Se pensarmos nas instituições do Catar, o primeiro contraste é o regime de governo não democrático que existe no país. Além disso, vários avanços ainda precisam ocorrer em questões como os direitos das “minorias” como igualdade de gênero, descriminalização da comunidade LGBTQIA+, direitos trabalhistas dos trabalhadores migrantes. Apesar de ser um país muito rico, ainda é possível

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88839

observar a pobreza dos trabalhadores migrantes. Isso pode ser dito porque existem diferenças significativas entre os salários dos trabalhadores migrantes (mais de 90% da força de trabalho) e os nacionais do Catar (cerca de 10% da população, mas detentores da maior riqueza).

O Sistema *Kafala* é apontado pelo The Guardian (2022) como escravidão moderna, os cataris são altamente dependentes dessa força de trabalho estrangeira para promover suas transformações desenvolvimentistas. Os trabalhadores veem principalmente dos países mais pobres do sul da Ásia.

Considerações Finais: FIFA 2.0 – O fim de uma era

A Fifa comercializa seu produto, CM, dentre inúmeros pontos para vender este produto está a diplomacia esportiva, durante um longo tempo o país sede estará na mira da mídia mundial e poderá celebrar seus acordos comerciais em uma conjuntura neoliberal a partir da estrutura sistêmica e do agir estratégico. No entanto, os valores imateriais, como cultura, valores políticos e política internacional não foram atingidos, por faltar elementos do agir comunicativo e valorização do mundo da vida.

Os países analisados pelo seu sentimento de déficit de representatividade e interesse de ampliar sua força e poder no jogo geopolítico mundial, alimentaram o poder da Fifa. Nestes países a CM deixou um rastro de corrupção, de desalojados, de violência aos direitos humanos e de obscuridade. A Fifa envolve seus parceiros e sua cúpula em um jogo de corrupção e poder, demonstrado pelas investigações dos escândalos gerados nas últimas duas décadas.

A CM em países periféricos demonstrou: (a) despejos de populações pobres sem um processo de compensação; (b) abuso dos trabalhadores, principalmente de migrantes; (c) mudanças nos direitos civis e cerceamento dos movimentos sociais; (d) ameaças, intimidação e prisão de jornalistas engajados de mídias livres.

Nesta situação de corrupção endêmica, em outubro de 2016 a FIFA anunciou um pacote de reforma histórico que inaugurou uma nova era de governança global do futebol, conhecida como FIFA 2.0. Apesar de décadas de lucratividade para seu evento mais visível, a liderança da Fifa estava sob intenso escrutínio após os escândalos de corrupção e suborno.

Ao selecionar a candidatura *United 2026* (EUA, Canadá e México), a Fifa aparentemente foi além do expansionismo de mercado e das estratégias de redesenvolvimento urbano, buscando, em vez disso, grandes conglomerados globais como o NAFTA (BEISSEL, TERNES, 2022). **Demonstrando o fim de uma era, a dos ME em Nações Periféricas**. Agora serão conglomerados econômicos e não mais Estados-Nação que irão promover os eventos.

A Fifa tinha como principal estratégia, antes da mudança para FIFA 2.0, explorar os valores materiais e simbólicos e criar um *place branding*, para isso era preciso criar novos estádios e mudanças urbanas. Agora seu mercado é *trading in luxury goods.* Com a marca *United* coloniza-se o mundo da vida como unidade global, paz, e diplomacia, consolidando a Fifa dentro do Sistema Dinheiro Mundial.

Artigo recebido em 03 de fevereiro de 2023.

Aprovado para publicação em 29 de março de 2023.

Referências

BARLOW, M. South Africa skipper Aaron Mokoena: Mixed-race football helped overcome my fear of white people. **Daily Mail**. Rustenburg, 11 June 2010. Disponível em: https://www.dailymail.co.uk/sport/worldcup2010/article-1285788/WORLD-CUP-2010-South-Africa-skipper-Aaron-Mokoena-Mixed-race-football-helped-overcome-fear-white-people.html. Acesso em: 07 mar. 2023

BEISSEL A. S. TERNES. N. The Empire Strikes Back: FIFA 2.0, Global Peacemaking, and the 2026 FIFA Men's World Cup. **Journal of Global Sport Management**, v.12, n.1, p.34-43, 2022.

BETTINE, M. FIFA, BRICS, and the Soft Power Discourse: Analysis of the World Cup in South Africa, Brazil, and Russia. In: GIGLIO, S.; PRONI, M. (org.). **Football and Social Sciences in Brazil**. 1ed.Berlin: Springer Nature, 2021, v.1, p.144-152.

BETTINE, M.; OZDEMIR, M. The Rio Olympic games in the New York times pages: an analysis of Brazilian soft power. **Sociology International Journal**, v.6, p.234-238, 2022.

BONET, P. La fiesta mundialista de Moscú. **El País**. Mundial de Rusia. 23 jun 2018. Disponível em: https://elpais.com/deportes/2018/06/22/mundial_futbol/1529666242_439955.html. Acesso em: 07 mar. 2023.

COOPER, R. **Hard power, soft power and the goals of diplomacy**. American power in the 21st century, Washington, Public Affairs, 2004.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88839

DAILY MAIL (Editorial). Africa celebrates the continent's first ever World Cup with a burst of joy and colour... and lots of noise. **Daily Mail**. 11 june, 2010. Disponível em: https://www.dailymail.co.uk/news/article-1285853/Africa-celebrates-World-Cup-burst-joy-colour-lots-noise.html. Acesso em: 07 mar. 2023.

DAILY MAIL (Editorial). From patriotic sunbathers to colourful VW Beetles: Incredible photos capture everyday life in Brazil ahead of the World Cup. **Daily Mail**. TRAVELMAIL REPORTER. 12 June 2014. Disponivel https://www.dailymail.co.uk/travel/article-2655999/Incredible-photos-capture-everyday-life-Brazil-ahead-World-Cup.html. Acesso em: 07 mar. 2023.

FOLHA DE SÃO PAULO (Editorial). Cultura: Futebol e Catar. **Folha de São Paulo**. Editorial. 23 nov. 2022. Disponível em https://www.folha.uol.com/noticias/copa-do-mundo-2022/catar-2022-os-polemicos-torcedores-falsos-usados-pelos-organizadores-em-esquenta-da-copa/. Acesso em: 07 mar. 2023.

GRIX, J. 'Image' leveraging and sports mega-events: Germany and the 2006 FIFA World Cup, **Journal of Sport & Tourism**, vol17, n.4, p.289-312, 2012.

GRIX, J., LEE, D. Soft Power, Sports Mega-Events and Emerging States: The Lure of the Politics of Attraction. **Global Society**. v.27, n.4, p.521-536, 2013.

GUTIERREZ, D; BETTINE, M. The international journalistic coverage of the Rio de Janeiro Olympic Games: analysis by media framing. **Sport in Society**, v.1, p.1-16, 2020.

GUTIERREZ, D.; ALMEIDA, M. Two Events, Two Brazils: A Critical Discourse Analysis of the FIFA World Cup and the Olympic Games. **International Journal Of Sport Communication**, v.14, p.591-607, 2021.

HABERMAS, J. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. São Paulo, Editora Unesp, 2014.

HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo. racionalidade da ação e racionalização social**. São Paulo, Martins Fontes, 2012a. v 1.

HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo. sobre a crítica da razão funcionalista**. São Paulo, Martins Fontes, 2012b. v. 2.

HELAL, R. Futebol e comunicação: a consolidação do campo acadêmico no Brasil. São Paulo, **ESPM, Comunicação, Mídia e Consumo**, vol.8, n.21, 2011.

HELAL, R; AMARO, F; GAUZISKI, D. Uma partida em imagens: Instagram, Futebol e Materialidades da Comunicação. **LOGOS A Cientificidade da Comunicação: Epistemologias, Teorias e Políticas**. Vol.19, n.2, 2012.

HELAL, R.; LOVISOLO, H. e SOARES, A.J. **Futebol, Jornalismo e Ciências Sociais: interações**. Rio de Janeiro, EDUERJ, 2011

HERNANDEZ, A.; HOPQUIN, B.; BOURCIER, N. L'improvisation à la brésilienne se révèle à la hauteur de l'événement. **Le Monde**, 21 junho 2014. Disponível em:

https://www.lemonde.fr/coupe-du-monde/article/2014/06/21/l-improvisation-a-la-bresilienne-se-revele-a-la-hauteur-de-l-evenement_4442780_1616627.html. Acesso em: 05 jan. 2019.

HIERRO, L. Infancia+favelas=fútbol. **El País**. Madrid. 16, jun. 2014. Brasil, p.1. Disponível em: http://elpais.com/elpais/2014/06/09/planeta_futuro/1402337916_559348.html. Acesso em: 07 mar. 2023.

HODGE, N. Amid the World Cup, Vladimir Putin scores some diplomatic goals. **CNN**, June 20, 2018. Disponível em: https://edition.cnn.com/2018/06/20/europe/putin-russia-world-cup-diplomatic-goals-intl/index.html. Accesso em: 07 mar. 2023.

HOLANDA, B.B. MELLO, V. **O esporte na imprensa e a imprensa esportiva no Brasil**. Rio de Janeiro, 7 Letras/Faperj, 2012.

LADYMAN, I. The football wasn't great - but South Africa have their legacy. **Daily Mail**, 13 July 2010, Disponível em: https://www.dailymail.co.uk/sport/worldcup2010/article-1294124/WORLD-CUP-2010-The-football-wasnt-great--South-Africa-legacy.html. Acesso em: 07 mar. 2023.

LIEW, J. Qatar 2022 is actually happening: a horrifying but irresistible prospect. **The Guardian**. World Cup 2022. Thu 17 Nov 2022. Disponível em https://www.theguardian.com/football/2022/nov/17/qatar-2022-is-actually-happening-a-horrifying-but-irresistible-prospect. Acesso em: 07 mar. 2023.

LOVISOLO, H. Saudoso futebol, futebol querido: a ideologia da denúncia. In HELAL, R.; SOARES J. &; LOVISOLO, H. **A Invenção do País do Futebol: mídia, raça e idolatria**. Rio de Janeiro, Mauad, 2001.

MASTER, J. World Cup reporter sexually assaulted on live TV. **CNN**. June 20, 2018. Disponível em: https://edition.cnn.com/2018/06/20/football/female-reporter-assaulted-world-cup-spt-intl/index.html. Acesso em: 07 mar.2023.

MAYOR, P. El fútbol y Brasil. **El Mundo**. Valencia. 19 Jun. 2014. Comunidad Valenciana, p.1. Disponível em: http://www.elmundo.es/comunidad-valenciana/2014/06/19/53a1e999ca474197518b4594.html Acesso em: 07/03/2023. MEIER, H. E., M. MUTZ., J. GLATHE., M. JETZKE, AND., M. HÖLZEN. 2019. Politicization of a Contested Mega Event: The 2018 FIFA World Cup on Twitter. **Communication & Sport**, v.1, n.1, p.23-32, 2019.

MILLER, A. What the World Cup means for the Middle East and the Arab world. **The Guardian**. Word Cup. 28 Nov 2022. Disponível em: https://www.theguardian.com/3935151/2022/11/26/world-cup-middle-east-arab-world/. Acesso em: 07 mar. 2023.

MOUFFE, C. Por um Modelo Agonístico de Democracia. **Revista de Sociologia e Política**. n.25, p.165-175, 2006.

PANJA, A. What the World Cup means for the Middle East and the Arab world, stadium mural honors migrant workers. When the World Cup started, she was gone.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88839

NYT. Human Rights. 26/11/2022. Disponível em: https://www.nytimes.com/2018/06/14/sports/world-cup/qatar.html. Acesso em: 07 mar. 2023.

PANJA, T. Qatar Got the World Cup It Wanted. **NYT**. Dec. 18, 2022. Disponível em: https://www.nytimes.com/2022/12/18/sports/soccer/qatar-world-cup-host.html. Acesso em: 07 mar. 2023.

PEREIRA, A. Brazil 2014: Exploding the myths of sun, samba, soccer. **CNN**. São Paulo. 13 Jun. 2014. Opinion, p.1. Disponível em: http://edition.cnn.com/2014/06/13/opinion/brazil-sun-sex-soccer Acesso em: 07 mar. 2023.

RICHTER, M.; MASSAWE, D. Serious soccer, sex (work) and HIV: will South Africa be too hot to handle during the 2010 World Cup?. **SAMJ, S. Afr. med. j., Pretoria**, v.100, n.4, p.222-223, 2010.

RICHTER, M., et al. Sex work and the 2010 FIFA World Cup: time for public health imperatives to prevail. **Global Health** vol.6, n.1, 2010.

ROCHA, L. **A dança das cadeiras: a eleição de João Havelange à presidência da FIFA (1950-1974)**. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

ROTH, A. 'It barely feels like Moscow right now. People are smiling'. **The Guardian**. Word Cup 2018. 14 jun 2018. Disponivel em: https://www.theguardian.com/football/2018/jun/14/russia-world-cup-2018-saudi-arabia-football-fan-colour-moscow-streets. Acesso em: 07 mar. 2023.

SCHALLHORN, C. The land of football: An analysis of media coverage of the 2014 FIFA World Cup and its effects on people's perceptions of Brazil. **International Journal of Intercultural Relations**, v.72, n.1, p.25-35, 2019.

SCHÜTZ, A. **A construção significativa do mundo social**, São Paulo, Vozes, 2018

SENETT, K. World Cup: Safety fears for gay fans heading to Russia. **BBC**. Canada. 13 June 2018. Disponível em: https://www.bbc.com/news/world-us-canada-44447115. Acesso em: 07 mar. 2023.

SMITH, R. Russia Has Set the World Cup Table. Will Russians Embrace the Party? **NYT**. On Soccer. 14 jun 2018. Disponível em: https://www.nytimes.com/2018/06/14/sports/world-cup/russia.html. Acesso em: 07 mar. 2023.

SOARES; A.; HELAL, R., & SANTORO, M. Futebol, imprensa e memória. Fronteiras-estudos midiáticos, vol.VI, n.1, p61-78, 2004.

SOARES, I. A walking tour of Rio's favelas. **CNN**. Rio de Janeiro. 02 jul. 2014. World Cup, p.1. Disponível em: http://edition.cnn.com/videos/sports/2014/07/02/soares-pkg-world-cup-tours-favelas.cnn. Acesso em: 07 mar. 2023.

SPARK, W. Gay Rights: activist arrested in Russiaan Word Cup. **CNN**. Europe. 14 jun 2018. Disponível em: https://edition.cnn.com/2018/06/14/europe/gay-rights-activist-arrested-russia-intl/index.html. Acesso em: 07 mar. 2023.

THE GUARDIAN (Editorial). Don't have sex with men of 'different race' during World Cup, Russian political warning. **The Guardian**. Word Cup. 14 de junho de 2018. Disponível em https://www.theguardian.com/football/2018/jun/14/dont-have-sex-with-men-from-different-race-during-world-cup-warns-russian-politician. Acesso em: 07 mar. 2023.

THE GUARDIAN (Editorial). Has the World Cup really improved workers' rights in Qatar? Five experts give their verdict. **The Guardian**. Rights and freedom Qatar Sun 23 Oct 2022. Disponível em: https://www.theguardian.com/global-development/2022/oct/23/qatar-labour-policy-workers-world-cup-2022-expert-verdict. Acesso em: 07 mar. 2023.

THE GUARDIAN (Editorial). The Guardian's view on the World Cup in Qatar: gestures are not enough. The governing body of world football must heed the calls to compensate abused migrant workers. **The Guardian**. Editorial. Dec. 18 2022. Disponível em: https://www.theguardian.com/profile/editorial. Acesso em: 07 mar. 2023.

VANPLEW, Wray. História do esporte no cenário internacional: visão geral. **Revista Tempo**, vol.17, n.34, p.5-17, 2013.

Sobre a autoria

[1]Pós-Doutorado em Sociologia do Esporte pela Universidade do Porto (Portugal). Professor da Universidade Federal de São Paulo. E-mail: marcobettine@gmail.com.

Luís Simões Lopes: um informante de Getúlio Vargas na Europa

Revista mosaico

Filipe Queiroz de Campos[1]
https://orcid.org/0000-0001-8820-9957

Luís Simões Lopes: a Getúlio Vargas's informant in Europe

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88706

Resumo

A partir da Revolução de 1930, Getúlio Vargas implementou um conjunto de reformas. Uma delas foi a do funcionalismo público. O homem à frente desta empreitada era Luís Simões Lopes. Ele se destacou para além de sua liderança no órgão mencionado. Ao investigar seu arquivo, é possível identificar que ele atuou na Europa como informante secreto do presidente. Como informante, suas observações foram importantes na área comercial, em estudos sobre o nazismo e o fascismo e sobre o serviço púbico da Europa. Este artigo investiga a atuação de Luís Simões Lopes como informante de Vargas, explorando quais informações e decisões ele articulou em nome do presidente e refletindo sobre os possíveis impactos desta atuação nos rumos da política interna e externa do Brasil.

Palavras-chave: Luís Simões Lopes; Getúlio Vargas; Política Externa; Brasil.

Abstract

From the Revolution of 1930, Getúlio Vargas implemented a set of reforms. One of them was the civil service. The man at the forefront of this endeavor was Luís Simões Lopes. He stood out beyond his leadership in the aforementioned body. When investigating his file, it is possible to identify that he acted in Europe as a secret informant for the president. As an informant, his observations were important in the commercial field, in studies of Nazism and Fascism, and of public service in Europe. This article investigates the role of Luís Simões Lopes as an informant for Vargas, exploring what information and decisions he articulated on behalf of the president and reflecting on the possible impacts of this role on the direction of Brazil's domestic and foreign policy.

Keywords: Luís Simões Lopes; Getúlio Vargas; foreign policy; Brazil.

Introdução

Luís Simões Lopes era de uma família tradicional conectada à aristocracia imperial. Seu avô, João Simões Lopes, era um barão que chegou a visconde, o Visconde da Graça, e foi presidente da província do Rio Grande do Sul, em 1871. Seu pai, Ildefonso Simões Lopes, fora Ministro da Agricultura entre 1919 e 1922 e deputado federal entre 1922 e 1930. Seguindo os passos do pai, Luís Simões Lopes entrou na carreira pública no Ministério da Agricultura. De acordo com Daniel Ouriques (CAMINHA, 2019, p. 8), Lopes ficou surpreso sobre como era possível entrar para o funcionalismo público sem concurso e, inclusive, escolher o cargo que quisesse, devido à sua posição familiar e política. Para Ouriques, desde o início de sua vida pública, Lopes apresentava, portanto, a preocupação com a qualidade profissional daqueles que ingressavam na vida pública.

Como Lopes se envolveu no campo político? O pai dele era vice-diretor da Aliança Liberal, uma coligação de opositores à oligarquia de São Paulo. O então presidente Washington Luís, contrariando as expectativas estaduais de indicar um sucessor fora de São Paulo, indicou o paulista Júlio Prestes para presidente. A Aliança Liberal passou a defender, em oposição, a candidatura de Getúlio Vargas para presidente e João Pessoa para vice, como informam Marieta Ferreira e Surama Conde (FERREIRA; CONDE 2006, p.15). Idelfonso Lopes, à frente dos trabalhos da coligação, permitiu que seu filho atuasse como uma espécie de secretário da Aliança.

Como afirma Dulce Chaves Pandolfi, a candidatura da Aliança Liberal fracassou nas eleições de 1930 e teve início o movimento revolucionário[1] que desencadeou um golpe no mesmo ano, levando Vargas ao Governo Provisório (PANDOLFI, 2020, p.13). Luís Simões Lopes se envolveu com os projetos da

[1] Segue-se, neste trabalho, a interpretação de Boris Fausto (1970) a respeito da "Revolução de 1930", ou seja, o movimento foi uma modernização autoritária que pode ser entendido como uma revolução. Não obstante, é necessário separar a análise técnica de Fausto, que busca compreender o conceito e fazer um debate historiográfico sobre os sentidos desta "revolução", das intenções e significados usados pelos próprios contemporâneos de 1930. Como demonstra Matheus Pereira (PEREIRA, 2009, p.29), os vencedores do movimento tiveram todo o interesse, ainda à época, em demarcar que 1930 fora um marco indelével e irreversível para a História do Brasil, portanto, uma revolução. Assim, é necessário, ao historiador, o cuidado para não se utilizar do conceito de "revolução", "revolucionários" ou "movimento revolucionário" de maneira pouco crítica, visto que houve longevo esforço de diferentes narrativas para a construção de "1930" como marco revolucionário pelo viés da "história dos vencedores".

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88706

revolução, apesar disso, teve participação mais pontual no movimento, pois continuou vinculado ao seu posto no Ministério da Agricultura. Daniel Caminha explica que o envolvimento de Lopes no processo revolucionário foi, portanto, mais tímido (CAMINHA, 2019, p.9-10).

Uma vez instaurado o Governo Provisório, Vargas, que já conhecia as boas relações que Lopes mantinha com os políticos do Rio de Janeiro, convidou-o para assumir um cargo na secretaria do gabinete presidencial. Lopes assumiu altas responsabilidades junto a Vargas, sobretudo, a de organizar a agenda presidencial para o novo governo (CAMINHA, 2019, p.10).

Nesta posição, ele permaneceu até 1936, quando Vargas o chamou para assumir a presidência da Comissão de Reajustamento dos Funcionários Civis, pensando a reforma administrativa. Em 1937, Lopes foi nomeado como presidente do Conselho Federal do Serviço Público Civil (CFSPC). No fim deste ano, foi instalado um novo regime, a ditadura do Estado Novo. A eficiência do serviço público passou a ser um princípio constitucional e o CFSPC foi substituído pelo novo órgão regulador do serviço, o Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP), criado em agosto de 1939 (CAMINHA, 2019, p. 10). Neste contexto, Luís Simões Lopes continuou sendo líder do governo nesta área, sendo nomeado presidente do novo órgão. O DASP era subordinado diretamente à presidência da República, como informa Gustavo Menon (2010, p. 159), logo a parceria entre Lopes e Vargas permaneceu até o fim do Estado Novo, em 1945.

O que exploraremos neste artigo são atividades concomitantes ao processo de envolvimento de Lopes com a racionalização do serviço público. Investigaremos a missão secreta que ele desempenhou na Europa no ano de 1934 e seu retorno ao citado continente em 1936. Estas viagens tinham a função de relatar, em detalhes, as condições políticas, econômico-comerciais do cenário europeu a Vargas, para que ele pudesse decidir sobre a política interna e externa do Brasil. Destarte, explorar-se-á a relevância que elas possam ter representado para a perspectiva de Vargas sobre os rumos da política no Brasil de acordo com o contexto internacional da época, bem sobre como elas impactaram a perspectiva política do próprio informante, Luís Simões Lopes.

O contexto nacional e internacional

Logo após a guerra civil de 1932, fruto das tensões entre a continuidade do governo provisório e as pressões pela constitucionalização do Brasil, Getúlio Vargas passou a coordenar esforços de redemocratização do ambiente político. Afinal, após o violento embate que levou, aproximadamente, 934 pessoas à morte (HELIO LOPES, 2022, p.250), apenas a conciliação de interesses pacificaria o país. Boris Fausto (2006, p.67) explica que "as eleições marcaram um florescimento partidário", revitalizando a confiança na figura de Vargas como conciliador de diferentes interesses. Os trabalhos da constituinte duraram oito meses e deram origem à Constituição de 1934. A nova constituição garantiu avanços inéditos, como igualdade salarial entre homens e mulheres, atenção à família, educação e cultura, bem como direito ao descanso semanal e férias remuneradas (FAUSTO, 2006, p.68).

Não obstante, o presidente não estava satisfeito com a mudança. Boris Fausto demonstra que Vargas tinha "convicção acerca das virtudes do poder ditatorial"[2] (2006, p.69) e que continuava acreditando nestas virtudes mesmo durante o governo constitucional. O cenário interno, com a pressão comunista e integralista, e o cenário internacional, com a ascensão do fascismo e do nazismo dariam, juntos, motivos suficientes para que as crenças do presidente fossem reforçadas. Ele chegou a escrever um discurso, que nunca foi publicado, em que registrou sua opinião de que a constituição de 1934 estava anulando "o código italiano de 1930" e que a constituição de um "Estado forte" seria a "única solução contra o espírito egoísta" da democracia liberal (VARGAS, 1934, p.1). Chamamos atenção para estas crenças políticas, pois são fundamentais para compreender as investigadas que Vargas passou a fazer junto a Luís Simões Lopes em 1934.

Apesar de o governo ser constitucional e o presidente ter poderes mais limitados se comparado aos anos do Governo Provisório, o que notaremos é um

[2] Vale lembrar que Vargas e seus companheiros do movimento de 1930 entendiam que a revolução que buscavam passaria por um governo ditatorial e que o Governo Provisório era esta ditadura. Como a carta de Valentim Bouças (1933, p.1-3) a Vargas em 1933 atesta, o termo "ditadura" era utilizado entre os integrantes da "Revolução de 1930" e do novo governo com um sentido positivo, afinal, interpretavam que esta ditadura viera para livrar o Brasil dos males das oligarquias. Além disso, registro a sugestão do trabalho de Raimundo Hélio Lopes (LOPES, 2020), para ampliar a discussão a respeito da concepção política daqueles que estavam à frente do Governo Provisório sobre que tipo de regime estavam conduzindo.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88706

esforço de Vargas para investigar, secretamente, a situação política da Europa. Dizemos secretamente, pois a missão de Lopes não foi acompanhada por nenhum plano junto ao Ministério das Relações Exteriores ou qualquer outro mecanismo oficial da burocracia de Estado. Vargas enviou seu informante para lhe fornecer uma perspectiva confidencial sobre a política, o comércio e a economia de países europeus.

Essas preocupações faziam sentido, afinal, como afirmam Lilia Schwarcz e Heloisa Starling, o mundo da década de 1930 parecia não ter lugar para o liberalismo. A ascensão de regimes autoritários foi intensificada pela crise financeira de 1929 e o General Góes Monteiro, à frente do Exército brasileiro "não duvidava que o fascismo italiano apresentava a melhor alternativa para a modernização do país" (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p.367). Por sua vez, Vargas buscava muito mais instrumentalizar a força e o exemplo do fascismo aos seus próprios projetos. Afirmam as autoras sobre o presidente: "pragmático, ele pretendia usar a máquina fascista de acordo com suas próprias conveniências (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p.368). Ao investigar a missão de Luís Simões Lopes na Europa a mando do presidente, compreenderemos melhor o que as autoras quiseram dizer com estas palavras.

A atuação de Luís Simões Lopes como informante do presidente

Acompanharemos as cartas que Lopes escreveu a Vargas. Estas cartas estão no Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas (CPDOC/ FGV), no Rio de Janeiro.[3] A primeira carta de Simões Lopes a Vargas é de 22 de setembro de 1934, quando ele diz que já havia realizado suas visitas a Berlim como havia combinado com o presidente. Lopes escreveu: "Em Berlim, estou tomando informações sobre o sistema da propaganda, tão interessante me pareceu a sua organização que fiquei oito dias colhendo notas principalmente da moderna legislação alemã sobre o trabalho, a propaganda" (LOPES, 1934, p.1-2). Lopes ficou fascinado pela força do nazismo. Segundo ele, o Ministro da Propaganda nazista, Joseph Goebbles deveria servir de inspiração: "o

[3] As cartas foram consultadas e fotografadas presencialmente pelo pesquisador nos arquivos do CPDOC.

Ministério da Propaganda, […] o Ministro Goebbles, é uma grande figura de homem dinâmico e, talvez, o cérebro do nacional-socialismo, criador, interpretador e realizador do sistema" (LOPES, 1934, p.4).

Interessante notar que, em sua perspectiva, os alemães conectavam o comunismo aos judeus. O informante descreveu a Vargas a teoria que, segundo ele, era a mais forte na Alemanha: o comunismo era uma expressão dos próprios planos do judaísmo para dominar o mundo:

> Não há uma só pessoa que não sinta diariamente o contato do "nazismo" ou de Hitler, seja pela fotografia, pelo rádio ou pelo cinema, pela imprensa alemã, estão sempre em contato com os uniformes dos S.A (tropas de assalto) ou S.S (tropas de proteção pessoal de Hitler). As eleições últimas demonstram que o povo foi realmente "nazificado", mas calcula-se que ainda tenha 12 ou 13 milhões de cidadãos simpáticos ao comunismo, que os alemães consideram obra exclusiva dos judeus (Marx, Trotsky, Stálin etc. são judeus) em premeditada destruição geral de tudo para que eles, judeus, se apossem, de fato, do mundo. (LOPES, 1934, p.2)

Segundo ele, a teoria em voga era a de que os alemães acreditavam que os judeus usavam tanto o capitalismo liberal quanto o comunismo como, em suas palavras, uma "maquinha de judaização do universo". (LOPES, 1934, p.2). O judaísmo era a verdadeira força por trás tanto da crise do liberalismo quanto da força do comunismo, por isso, faria sentido um Estado forte que desse novas direções à sociedade. Apenas este modelo de Estado seria capaz de evitar o comunismo, o liberalismo e o judaísmo. (LOPES, 1934, p.2-3).

Informou que a Alemanha financiava a propaganda nazista de maneira clandestina em todas as nações mais importantes da política internacional: "Pessoas bem-informadas dizem que só na Inglaterra a propaganda já gastou mais de 10 milhões de libras" (LOPES, 1934, p.3) e completou: "Já a parte feita às claras, me foi explicado, são usados amplamente todos os meios conhecidos como rádio, cinema e imprensa totalmente controlados pelo governo" (LOPES, 1934, p.3-4). Para Lopes, a propaganda nazista era o que havia de mais avançado no mundo, por isso, o Brasil deveria fazer o mesmo:

> A organização do Ministério da Propaganda fascina tanto que eu me permito sugerir a criação de uma miniatura dele no Brasil. Evidentemente, não temos recursos para manter um órgão igual ao alemão, não temos necessidade de muitos dos seus serviços e nem a nossa organização política e administrativa a comportaria, mas

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88706

> podemos adaptar a organização alemã dotando o país de um instrumento de progresso moral e material formidável. A Alemanha, além das outras todas, leva a vantagem de ter um governo praticamente ditatorial, com jurisdição sobre todas as circunstâncias do país. (LOPES, 1934, p.3).

A novidade de uma “administração revolucionária”, como a nazista, já tinha se iniciado no Brasi, no Governo Provisório, segundo Lopes, pois uma de suas características seria o presidente ter total liberdade para tratar dos mais altos assuntos diretamente com qualquer funcionário, sem a intermediação de ministros:

> A nossa máquina administrativa é tão antiquada e pouco flexível que o Conselho Federal de Comércio Exterior, utilíssima criação do Governo Provisório, foi considerado revolucionário dentro da organização burocrática, pois não se admitia que o Presidente da República tratasse diretamente com funcionários, sem a interferência dos ministros. (LOPES, 1934, p.4).

Continuando, Lopes narrou que Hitler estava acabando com a nobreza na Alemanha, servindo de exemplo para todo o mundo:

> Hoje os filhos dos nobres vão para os campos de "trabalho voluntário" junto aos filhos dos operários. Moram na mesma barraca e juntos trabalham com pá e enxada. As atenções do governo estão voltadas para os humildes, que tem todas as facilidades do governo, dinheiro emprestado para reformar as suas casas, moradias modernissimas feitas pelo governo e vendidas ou alugadas em situações excepcionais, divertimentos incentivados pelo governo etc. A democratização é um fato. Os "dacings" e cinema que antes eram frequentados pela elite estão hoje repletos de povo, que vive satisfeito e distraído, esquecido da política, mal se recordam da matança do último movimento que abalou profundamente a Alemanha. O partido dono de todo o dinheiro, que não está nas mãos dos israelitas, a ele pertencem além dos hitleristas convictos, aqueles que querem viver em paz, alugar as melhores casas de Berlim. Em todas as posses de Berlim há sedes do partido. (LOPES, 1934, p.5).

Lopes também descreveu como as medidas trabalhistas na Alemanha estavam funcionando. Segundo ele, uma legislação que permitisse o Estado controlar a economia permitiria aos trabalhadores uma vida digna, “democratizando” a economia. Exemplificou:

> Sobre o problema dos sem trabalho, há medidas na lei interessantíssimas visando a aumentar as compras e, portanto, dando mais trabalho. Quem compra um automóvel e mostra o recibo se exime de pagar parte dos impostos sobre a renda. Assim é com muitos artigos. Dizem que essas medidas já diminuíram o número de

desempregados de 5 para 3 milhões. (LOPES, 1934, p.5-6).

Na mesma longa carta, Lopes ainda descreveu o comportamento dos representantes do Brasil na Alemanha, criticando e elogiando o trabalho de determinados funcionários. Como ele mesmo escreveu, informaria ainda mais a Vargas a respeito e daria sugestões sobre o serviço diplomático brasileiro na Alemanha, pessoalmente, quando regressasse. (LOPES, 1934, p.8-9).

Apenas cinco dias depois, Simões descreveu sua investigação sobre o estado geral da representação do Brasil em Londres, em uma carta de sete páginas. (LOPES, 1934, p.1). O informante visitou o mercado internacional de carnes e se disse impressionado com a dominação inglesa do setor de frigoríficos. Analisou que o Brasil já tinha penetração no setor, mas que havia muitas novas oportunidades que o Ministério das Relações Exteriores não estava aproveitando. Ficou assim sabendo, devido à conversa que teve com *Sir* Eduard Vestey, homem rico dos negócios de carnes e frigoríficos de Londres. Segundo Lopes, Vargas já o havia conhecido. (LOPES, 1934, p.1-2) Investigando a família Vestey, é possível conhecer que seus investimentos se iniciaram no sul do Brasil e no Uruguai em 1924, como nos informa Francisca Ferreira Michelon, ao demonstrar que os frigoríficos da *Vestey Brothers* tiveram relevância econômica nestas regiões (MICHELON, 2014, p. 29).

Lopes narrou que Vestey o confidenciou que o Brasil "estava em situação desfavorável e que devia se impor muito mais ao governo inglês, sem meias palavras para concessão imediata de vantagens comerciais aos produtos brasileiros". (LOPES, 1934, p.3-4). Segundo Vestey, as negociações oficiais conduzidas pelo Brasil estavam lentas e tímidas, e Vargas devia tomar a frente com mais ousadia. Vestey também relatou que o Ministro da Agricultura do Brasil estava muito exigente na inspeção da qualidade de produtos ingleses, pois chegava a barrar até 40% das uvas que tivessem manchas, mas que outros países não aplicavam esse procedimento. Lopes pediu a Vargas[4] para averiguar a veracidade das informações. (LOPES, 1934, p.2-3).

O empresário Vestey, empolgado, pediu a Lopes que perguntasse se o

[4] Não há respostas diretas de Vargas, por meio de cartas, à investigação secreta de Lopes registrada nos documentos aqui citados, mas o informante enfatizou que conversaria pessoalmente com o presidente sobre os mais variados assuntos provenientes de suas investigações quando chegasse ao Brasil (LOPES, 1934, p.3-4).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88706

presidente do Brasil estaria disposto a discutir o comércio internacional "por meio de providências indiretas, de estímulo pessoal", ou seja, sem representantes oficiais, de maneira confidencial. Lopes adiantou: "respondi a ele que o presidente tem suas atenções especialmente voltadas para a expansão comercial e que estava disposto a auxiliar dentro das normas administrativas do país" (LOPES, 1934, p.4-5), ou seja, aquelas conversas eram sondagens, porém, decisões precisariam respeitar a oficial burocracia de Estado.

De acordo com o informante, Vestey municiou Lopes com dados confidenciais sobre o comércio entre a Inglaterra e o Uruguai e fez sugestões importantes para a melhoria do comércio brasileiro. Simões se responsabilizou de levar tudo a Vargas pessoalmente. (LOPES, 1934, p.4-5) Na mesma carta, contudo, anunciou que estava dando início a uma investigação paralela e secreta sobre as possibilidades de reatamento das relações comerciais entre Brasil e União Soviética. (LOPES, 1934, p.3-4). Segundo ele, conversou com um adido comercial da embaixada brasileira em Londres chamado Barbosa Carneiro, que era muito bem-informado sobre a diplomacia russa. Carneiro era casado com uma russa de família nobre, que havia perdido tudo com a revolução bolchevique, explicou o informante. O adido comercial disse que estava de acordo com a possibilidade de reatamento das relações comerciais entre Brasil e União Soviética. Inclusive, indicava o mate do Rio Grande do Sul como principal produto para os soviéticos. Barbosa Carneiro, inclusive, sugeria a Vargas que chamasse o produtor de "chá do Brasil", para se tornar mais comercial. (LOPES, 1934, p.4-5).

O que percebemos é que Vargas já estava conduzindo investigações sobre a possibilidade deste reatamento, indo além das atividades de Lopes, que terminaram, ao menos em suas cartas que ficaram para a posteridade, com este relato. É possível identificar que Vargas conduziu, com outro informante na Europa, esta mesma investigação. Referimo-nos a Herculino Cascardo.

Como explica Chaves Pandolffi (2004, p.175-182), Cascardo fora uma das lideranças fundadoras da Aliança Nacional Libertadora, sendo responsável pelo movimento comunista de 1935, no Brasil. Sobre Cascardo, Luiz Alberto Zimbarg (2001, p.57) detalha que ele era militar da Marinha e dela foi expulso por ter participado da revolta tenentista de 1924. Ao integrar a movimentação que levou à revolução de 1930, ele retornou à Marinha e Vargas o enviou para um curso sobre

submarinos e armamento naval na Inglaterra entre 1934 e 1935. O que não foi oficial é a atuação de Cascardo também como informante de Vargas quanto às possibilidades de reatamento das relações comerciais entre Brasil e União Soviética. Vale relatar sobre as cartas de Cascardo a Vargas, para demonstrar que o que Vargas fazia com Lopes, no sentido de tratar assuntos confidenciais de maneira paralela à burocracia oficial do governo, ele também fazia com outras pessoas de sua confiança.

A investigação de Cascardo aconteceu em 24 de agosto de 1934 (anterior à de Lopes), e este a conduziu, pelo que é possível identificar em suas correspondências, sem saber que o presidente também estava conduzindo uma investigação paralela à sua. Cascardo escreveu a Vargas:

> O assunto da minha viagem à Rússia são as sondagens para o reatamento das relações. Dando execução ao que havíamos assentado nas vésperas da minha partida, entrei em entendimento com o pessoal da Embaixada Russa aqui em Londres. Mantive o caráter confidencial e inteiramente pessoal das conversações. A Embaixada não põe restrições em encaminhar o assunto ao seu Governo e apresentar-me ao Ministério do Exterior da Rússia desde que 1) Eu possa dar garantias de que o governo brasileiro está de fato inclinado a reatar as relações diplomáticas e comerciais. 2) Apresentar ligeiras credenciais que me acreditam nessa missão. (CASCARDO, 1934, p.1-2).

Então completou:

> Estes dois itens seriam satisfeitos mediante um telegrama a mim endereçado em que o amigo me confiasse a realização da tarefa de conversações preliminares e não oficiosas para o reatamento dessas relações. Espero notícias urgentes no sentido de continuar ou abandonar a tarefa. Manifesto meu desejo de inicialmente não entrar em entendimento direto com o Ministério do Exterior aí no Rio. (CASCARDO, 1934, p.2-3).

O reatamento das relações entre os dois países não aconteceu. Vale lembrar, como explica Daniel Aarão Reis (2014, p.251), que as relações entre Brasil e União Soviética estavam rompidas desde 1917, com a Revolução de Outubro, e foram reatadas apenas em 2 de abril de 1945. Ainda assim, estas investigações secretas, feitas ambas por meio de contatos em Londres, dão pistas sobre a maneira de Vargas conduzir sua política externa, ou seja, de maneira pragmática, mais interessada na expansão comercial do Brasil que nos limites ideológicos deste ou daquele país, bem como de maneira secreta e alicerçada em contatos de

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88706

confiança que faziam sondagens independentes.

Nem sempre, contudo, a atividade confidencial de Luís Simões Lopes passou sem gerar confusões. Em seu próximo relatório, em nove de outubro de 1934, ele descrevia o ambiente político e comercial da França, quando reportou a Vargas que outro grande comerciante de carnes e frigoríficos o procurou. Era um empresário chamado Lowson, representante da companhia Weddel. (LOPES, 1934, p.1.). Lowson queria fechar acordos comerciais com o Brasil diretamente a partir de Lopes, pois ficara sabendo que ele estava lá a mando de Getúlio Vargas. Lopes escreveu ao presidente: "é evidente que estão equivocados me julgando autorizado pelo governo a resolver dificuldades referentes ao comércio de carnes. Isso provavelmente nasce da minha visita em Londres e da conversa que tive com Sir Vestey". (LOPES, 1934, p.3-4). Então, perguntou a Vargas se poderia continuar recebendo queixas e sugestões sobre o comércio internacional de maneira geral, pois não queria, em suas palavras, "causar ciúmes nos nossos diplomatas", nem ultrapassar os limites das suas funções. (LOPES, 1934, p.4-5).

Na França, Lopes fez uma investigação sobre a causa para os franceses não concederem condições especiais à importação de carnes brasileiras. O pedido já havia sido negado formalmente. Lopes entrou em contato com diplomatas franceses, de maneira informal, buscando, então, mudar a negativa. Sem sucesso, procurou entender as causas e reportou a Vargas que, um adido comercial, que ele chamou apenas de "Guimarães" disse a ele, confidencialmente, que o motivo era que a Argentina "pagava boas gorjetas" a funcionários franceses para que eles mantivessem a situação como estava. (LOPES, 1934, p.4-5.). Mais uma vez, a confidencialidade auxiliou Lopes, e logo o presidente Vargas, a conhecer e a combater concorrentes do comércio brasileiro na Europa.[5]

A próxima parada de Luís Simões Lopes foi na Itália. Lá, ele foi a mando de Getúlio Vargas investigar um incidente que ocorreu com a passagem de Oswaldo Aranha pelo país. Aranha, segundo Paulo Roberto de Almeida (2013, p.2), foi

[5] Uma investigação sobre os possíveis resultados destas ações exige o escrutínio das relações comerciais entre o Brasil e os países onde Lopes atuou para o período, o que pode ser feito pelo Arquivo do Itamaraty presente no Rio de Janeiro. O corrente trabalho não explora as possíveis consequências da atuação comercial de Lopes, devido à limitação física deste trabalho e ao espoco investigativo aqui adotado, ou seja, sua atividade enquanto informante do presidente. Malgrado estes limites, o estudo a respeito das possíveis consequências das atividades aqui relatadas fica como indicação para pesquisas vindouras.

importante político e amigo de Vargas, participara de toda a movimentação da revolução de 1930 com grande relevância, tendo, por exemplo, como nos informa Luiz Moniz Bandeira (2007, p.373), papel crucial na negociação internacional para o financiamento do movimento revolucionário.

Oswaldo Aranha, após contendas políticas pela não indicação de seu amigo, Virgílio Melo Franco, para interventor de Minas Gerais, como explica Flávia Ferro (2015, p. 68), afastou-se da política interna com a indicação de Vargas para que ele assumisse o cargo de embaixador do Brasil em Washington. Não obstante, antes de assumir o cargo, Aranha fez uma breve passagem pela Itália, quando buscou ter uma audiência direta com Benito Mussolini. Não conseguiu, contudo, encontrar o líder da Itália. Muito irritado, Aranha escreveu a Vargas que o insucesso de toda a investida apenas ocorreu devido à incompetência do embaixador brasileiro em Roma, Alcebíades Peçanha: "ele está ausente há 25 anos, não conhece, não sente e não vive a nossa vida, está completamente gagá. Temos aqui uma bela casa, tapetes, quadros, mas nos falta tudo: um embaixador" (ARANHA, 1934, p.1.). O fato de não conseguir se encontrar com Mussolini para tratar das dívidas do Brasil com a Itália e do comércio entre os dois foi, para ele, totalmente culpa do embaixador Alcebíades, pois, segundo Aranha, Mussolini nem mesmo ficara sabendo de sua presença na Itália. O Ministério das Relações Exteriores reagiu e mandou chamar o embaixador Alcebíades Peçanha de volta ao Brasil. (LOPES, 1934, p.1-2).

Aranha deixou a Itália, mas Vargas não estava satisfeito com as informações sobre o caso. Pediu que Lopes investigasse o que realmente aconteceu. O informante respondeu em 18 de outubro: "meu prezado amigo, só agora posso escrever-te sobre a entrevista entre Oswaldo-Mussonlini após ter procurado as necessárias informações sem levantar suspeitas". (LOPES, 1934, p.2). Lopes contou que pôde descobrir que, na embaixada da Itália, havia uma desarmonia total contra a antiga figura do embaixador Peçanha e que, com a chegada de Aranha, muitos dos que já desgostavam do embaixador procuraram causar atritos entre os dois. (LOPES, 934, p.2-3). Além disso, o chamamento do embaixador de volta ao Brasil tinha a ver, segundo Lopes, com a inimizade entre o Ministro das Relações Exteriores, José Carlos de Macedo Soares e Alcebíades, afirmou: "eu soube que o Ministro do Exterior tem grandes queixas, que não é amigo, enfim, do Embaixador desde a Conferência do Desarmamento". (LOPES, 1934, p.3).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88706

Interessante notar que Lopes pôde perceber que o corpo diplomático via Oswaldo Aranha como alguém sem prestígio, pois entrara na carreira como um "exilado político" que não gozava mais da confiança de Getúlio. Lopes disse que estava trabalhando para desfazer esta impressão. (LOPES, 1934,4-5). Chegou, então, a uma conclusão: a própria conduta de Oswaldo Aranha, buscando mais a informalidade que seguir procedimentos protocolares de visita, fora um dos motivos que atrapalharam seu encontro com Mussolini: "o embaixador alega que o culpado é o Oswaldo por lhe ter declarado taxativamente desde o primeiro momento que não trazia nenhuma missão especial e que a sua visita a Mussolini tinha um cunho estritamente pessoal". (LOPES, 1934, p.5-6).

Os relatos que se seguem, na mesma carta, são igualmente interessantes. Enquanto Lopes procurou um médico para atender a esposa de Vargas, Darcy, que estava doente, também inspecionou confidencialmente o comportamento e atuação de diversos funcionários da embaixada e elaborou a suspeita de que estaria ocorrendo desvio de verbas na representação brasileira, bem como a possibilidade de que o embaixador Peçanha poderia estar doando móveis a amigos. (LOPES, 1934, P.5-8). Voltou a relatar sobre suas investigações sobre o comércio entre Brasil e Itália e disse que, finalmente, conseguira negociar condições melhores para as carnes brasileiras naquele país e que parte do insucesso no processo de negociação se devia à morosidade de resposta e atuação do Ministros das Relações Exteriores. (LOPES, p.5-6).

As atividades comerciais continuaram. Em 22 de outubro de 1934, Lopes voltou com novidades sobre o comércio de carnes entre Brasil e Itália. Afirmou que em conversas com os italianos eles deram certeza de que se o governo brasileiro tivesse se manifestado sobre o negócio de carnes eles já teriam dado preferência ao Brasil. Escreveu: "estou certo de que se esses dados tivessem sido levados ao seu conhecimento o negócio não teria sido perdido". (LOPES, 1934, p.2).

Naqueles dias, estava acontecendo a *Assembleia do Instituto Internacional da Agricultura*. Lopes narrou que conseguiu entrar nestas reuniões. Segundo ele, distribuiu charutos para pessoas importantes e conseguiu "amigar" com os representantes da França, Inglaterra e EUA, para "levantar" a imagem do Brasil. Como resultado destas investidas, narrou que o comércio entre os citados países poderia correr mais rapidamente. (LOPES, 1934, p.1-2).

Vê-se, portanto, que as atividades do informante foram além dos limites das "sondagens secretas". Lopes compreendeu, descreveu e atuou em nome de Vargas na Europa e suas ações obtiveram, segundo seus relatos, avanços que se dependessem apenas da burocracia oficial do governo, não teriam acontecido. É claro que devemos nos preocupar com a veracidade dos relatos de Lopes. Nenhuma fonte histórica é imparcial e isenta dos olhares, interesses e interpretações próprias de seus autores. Não obstante, o que nos interessa é justamente a perspectiva de Lopes sobre a realidade, pois Vargas, no mínimo, se interessava por elas, uma vez que confiava a seu informante missões tão importantes. A importância que Vargas dava à perspectiva de Lopes sobre a realidade política confirma-se pela própria continuidade das missões que o presidente lhe entregava. Vejamos mais sobre esta continuidade.

A atuação de Lopes como informante do presidente entre 1935 e 1937

As cartas de Luiz Simões Lopes a Vargas para o ano de 1934 encerraram-se, mas isso não significa que suas investigações cessaram. É possível detectar as atividades de Lopes em nome de sondagens confidenciais e favores para Vargas por meio de outros informantes em outros anos. Em 1935, por exemplo, Orlando Leite Ribeiro, outro funcionário que atuava como informante de Vargas para questões políticas e diplomáticas, atuando fora de sua alçada oficial, mencionou, em seus relatórios secretos ao presidente, as atividades de Lopes. Ribeiro era militar que ajudara os esforços revolucionários de 1930 e passara a atuar na embaixada de Buenos Aires como adido comercial (FUNAG, 1941, p.146).

No ano de 1935, Vargas fez visita presidencial em Buenos Aires. Após a visita, combinou diretamente com Orlando Leite Ribeiro para que ele enviasse presentes, cumprimentos e agradecimentos a todos os nomes mais importantes de Buenos Aires (LOPES, 1935, p.1). No pedido a Ribeiro, Vargas demonstra sua preocupação de que alguma forma de agradecimento chegasse a todos, para que se mantivesse bons contatos na Argentina. O presidente não se valeu do Itamaraty ou de qualquer representação oficial designada para tal. Chama a atenção o fato de que preferiu tratar tudo com o adido comercial de sua confiança, Orlando Leite Ribeiro. Esta atividade, contudo, não ficou inteiramente ao cargo de Ribeiro. O

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88706

informante que acompanhou a atividade do adido comercial foi Luís Simões Lopes. Sabemos disso, pois Leite escreveu a Vargas, buscando justificar-se:

> Recebi um cartão de Luiz Simões Lopes, do dia 26, em que ele dizia que o presidente reclamava uma lista de pessoas, que eu devia haver mandado logo após o seu regresso ao Brasil. Estranhei isso, porque a minha preocupação foi justamente essa: mandar imediatamente uma relação das pessoas que o haviam obsequiado. (LOPES, 1935, p.1).

Em 1936, é possível saber, também por outro informante de Vargas, que Lopes continuou seu serviço de fornecimento de informações e atuação internacional confidencial. O outro informante neste caso é uma mulher. Referimo-nos a Rosalina Coelho Lisboa Larragoiti. Lisboa encontrava-se pessoalmente com Vargas, ao menos desde 1932, para reportar as mais variadas informações sobre o mundo da política internacional. Ela também se configurou como uma informante secreta do presidente, atuação que investigaremos em pesquisas vindouras.

Como informa-nos Maria Aparecida Schumaher, Rosalina Larragoiti estudou línguas estrangeiras desde criança, seu pai era deputado, foi senador federal pela Paraíba, chamado João Gonçalves Coelho Lisboa. Ele deu à filha uma boa educação, sobretudo, porque também foi professor no Colégio Pedro II e da Faculdade de Direito do Rio de Janeiro. A filha seguiu o caminho das letras. Atuou no jornalismo e, aos 14 anos, já havia escrito um soneto intitulado *A mágoa de Seringetpata,* para a revista *Fon-Fon* (SCHUMAHER, 2000, p. 922). Durante a década de 1930, Larragoiti tornou-se informante confidencial de Vargas (LARRAGOITI, 1932, p.1) sobre as mais diversas questões diplomáticas, acompanhando o desenrolar dos eventos da vida nacional de países sul-americanos, como Argentina, Uruguai, Paraguai e Chile. (LARRAGOITI, 1934, p.1-3.).

Larragoiti acompanhou os trabalhos de Luís Simões Lopes, quando Vargas o reenviou para a Europa, no intuito de fazer novas investigações políticas e comerciais. Na carta, ela descreve que estava conduzindo investigações sobre o movimento comunista na Argentina, marcou um encontro pessoal com o presidente para lhe passar todas as informações e estava se direcionando para o Chile para novas sondagens. (LARRAGOITI, 1936, p.2). Neste trecho, Rosalina Larragoiti elogiou o reenvio de Luís Simões Lopes à Europa a mando de Vargas, "entre os

auxiliares de vosso governo, ele figura no grupo que mais se destaca (…) na sua simplicidade e desinteresse, é um dos melhores elementos que a Revolução trouxe ao labor dos revolucionários". (LOPES, 1936, -1-3.)

Voltemo-nos, portanto, às novas cartas de Lopes a Vargas. Como resultado das novas viagens, em 9 de outubro de 1936, Lopes escreveu ao presidente, dizendo que estava tomando providências para destravar negociações comerciais entre Brasil e Itália que, segundo ele, estavam atrasadas devido à lenta atuação do Itamaraty e do Banco do Brasil. (LOPES, 1936, p.2). Com a morosidade, o café da Colômbia estava ganhando espaço no mercado italiano. Lopes disse a Vargas que estava, então, atuando para acelerar as coisas. (LOPES, 1936, p.3-4). Percebemos, assim, como a atuação de Lopes foi importante para garantir oportunidades que poderiam ser perdidas se as negociações estivessem dependentes apenas dos meios oficiais de negociação.

Interessante notar que Lopes chamava Vargas de "o grande chefe" ou "o Duce", por ser ele capaz de dar prosseguimento à Revolução de 1930 mesmo com um governo constitucional, do qual Lopes dizia discordar, como apontado em sua carta em 22 de dezembro de 1936. (LOPES, 1936, p.4-6). A associação entre Vargas e Mussolini não é gratuita. Se em 1934, Lopes investigou a máquina de propaganda nazista, em suas novas viagens, em 1936, ele investigou a máquina de propaganda fascista.

A carta em que faz este estudo é de 23 de dezembro de 1936. Nela, ele analisa que o Brasil precisava garantir o mercado de café da Itália a qualquer custo: "o negócio poderia ser discutível com qualquer outro país, mas nunca com o Brasil, cujo problema máximo é vender café. É melhor dá-lo de graça que para garantir um mercado do que queimá-lo e perder mercados". (LOPES, 1936, p.5-6).

Logo depois, iniciou sua descrição do *Instituto Poligráfico do Estado*, organização responsável por imprimir e coordenar os materiais de propaganda do fascismo. Lopes ficou admirado com a organização dos funcionários públicos relacionados ao órgão, bem como com a eficiência dele. Entre outros detalhes, narrou que um dos segredos era que o Instituto não tinha funcionários púbicos, apenas contratava e dispensava trabalhadores livremente. Segundo ele, a organização "já emprega mais de 4.000 funcionários", era "a organização mais extraordinária que se pode imaginar". Aconselhou: "não devemos fazer nenhuma

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88706

reforma em nossa imprensa nacional antes de considerar as características desse instituto". (LOPES, 1936, p.3-4).

Então, enviou a Vargas o pedido de que o presidente da casa da moeda e da imprensa brasileira para visitarem a Itália e se inspirarem nela para a construção de um novo órgão de imprensa para o Brasil. (LOPES, 1936, p.4-5). Comparou as organizações italianas com as alemãs e concluiu que o Brasil precisava se concentrar em replicar as italianas, pois eram "mais adaptáveis" à realidade cultural e econômica do Brasil. (LOPES, 1936, p.5). Por fim, disse que os desejos de Mussolini eram de que o próximo presidente do Brasil fosse o próprio Vargas, mesmo com os impedimentos constitucionais. (LOPES, 1936, p.5-6).

As próximas cartas de Lopes a Vargas são de 1937, uma em 15 de janeiro, quando anunciava que tinha terminado seus estudos sobre o funcionalismo público na Itália e estava retornando ao Brasil para assumir seu cargo no Conselho Federal do Serviço Público, que precedeu o DASP. (LOPES, 1936, p.3). Declarou que sua missão de estudar as estratégias de propaganda e trabalho da Itália eram findas, mas ainda indicou que o presidente enviasse investigadores para Tchecoslováquia e Polônia de onde, segundo ele, estavam saindo armamentos para movimentos opositores a Vargas no Brasil. (LOPES, 1936, p.2).

Em 17 de março de 1938, a bordo do navio Netúnia, Lopes enviou uma carta a Vargas pedindo para se eximir dos serviços de presidente do DASP, por questões de saúde. (LOPES, 1938, p.1). Vargas não aceitou a saída de Lopes (LOPES, 1938, p3-4), que apenas se retirou do DASP em 1945, com a própria saída de Getúlio do poder.

Considerações finais

A investigação sobre atuação de Luís Simões Lopes na Europa a mando do presidente Getúlio Vargas permite que se compreenda, primeiramente, que mesmo durante o período constitucional, Vargas atuou de maneira sigilosa alicerçada nas atividades de diferentes informantes no ambiente internacional. Esta atuação permitiu que o presidente se informasse sobre detalhes, como a vida e trabalho de diversos diplomatas, as condições comerciais, econômicas e políticas de vários países, mas, também, agisse em sondagens e até mesmo decisões totalmente

paralelas aos mecanismos oficiais da burocracia do Estado. Esta maneira de proceder permitia a Vargas garantir certa celeridade, não depender apenas de um ou outro informante e ter diferentes opiniões sobre os mesmos objetos.

De acordo com Sérgio Danese, o que Getúlio Vargas fez em sua política externa pode ser considerado como a inauguração da "diplomacia presidencial" no Brasil, ou seja, uma atuação que excede obrigações protocolares e constitucionais de um presidente quanto à condução da política externa. Danese (2017, p.340) chamou Vargas de "o presidente-chanceler", por ele ter assumido a dianteira da condução desta política. A investigação sobre Lopes como informante internacional de Vargas não apenas reforça as afirmações de Danese como demonstra dimensões desta diferenciada atuação. Neste caso, demonstra a dimensão da uma atuação confidencial que credita poderes de sondagem e espionagem a contatos de confiança construindo um sistema de informação paralela àquele já existe dentro das engrenagens oficiais do Estado.

Vale ressaltar a importância que Simões Lopes teve como informante. Vargas demonstrou confiança em sua figura, delegando funções não apenas de investigação, mas também de atuação. Talvez, uma das principais contribuições das investigações de Lopes seja de fato o impacto de tudo o que ele absorveu na Europa, na perspectiva política do próprio Vargas.

Como informa Ana Paula Leite Vieira (2019), reformas que dessem visibilidade internacional ao país, com o intuito de fortalecer sua imagem para fomentar o comércio e seu poder político, já eram uma tendência desde a Primeira Guerra Mundial. Esta tendência foi intensificada com a modernização da burocracia estatal de vários países, democráticos ou não, após os impactos da Crise de 1929. O Brasil inseria-se, portanto, neste esforço de reformas, pelas quais os mecanismos de comunicação e divulgação do nacionalismo consolidavam-se como instrumentos de política interna e externa (VIEIRA, 2019, p.63). Destarte, a historiografia já conhece e investiga o que foram estas reformas.

Nesta seara, uma novidade interessante, ao se investigar as missões de Lopes na Europa, é conhecer não **o que** foi feito, mas, sim, **como** foi feito, ou seja, como Vargas se inspirou? Como ele estudou os mecanismos de reformas no exterior? Quem eram os "olhos e ouvidos" do presidente? Certamente, as missões de Luís Simões Lopes compuseram os esforços de Vargas na composição do **como**

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88706

outros países faziam suas reformas, para que versões legitimamente brasileiras pudessem ser criadas.

Artigo recebido em 24 de janeiro de 2023.

Artigo aprovado em 08 de abril de 2023.

Referências

ALMEIDA, Paulo Roberto de; ARAÚJO, João Hermes Pereira de. Oswaldo Aranha: na continuidade do estadismo de Rio Branco. *In*: **Pensamento Diplomático Brasileiro: Formuladores e Agentes da Política Externa (1750- 1964)**. Brasília: FUNAG, 2013.

ARANHA, Oswaldo. [**Correspondência**]. Destinatário: Getúlio Vargas. A bordo do "Rex", 05 set.1934. 1 carta comunicando que, apesar dos esforços empreendidos, não conseguiu audiência com Mussolini, e criticando a atuação do Embaixador brasileiro na Itália. Arquivo de Getúlio Vargas. (GV c 1934.09.05). CPDOC/FGV.

BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. **Presença dos EUA no Brasil.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

BOUÇAS, Valentim Fernandes. [**Correspondência**]. Destinatário: Getúlio Vargas. Nova York, 08 mar. 1933. 1 carta sugerindo o adiamento das eleições e a manutenção da ditadura como melhor medida para solucionar os problemas econômicos do país. Arquivo de Getúlio Vargas. (GV c 1933.03.08/1). CPDOC/FGV.

BRASIL. Ministério das Relações Exteriores. **Almanaque do Pessoal do Ministério das Relações Exteriores** – 1941. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1941. Disponível em: https://www.funag.gov.br/chdd/images/AnuarioFuncionarios_MRE/Anuario1941A.pf. Acesso em: 20 out. 2022.

CAMINHA, Daniel Ouriques. Luiz Simões Lopes entre administração e política: a trajetória de um dirigente. **Revista de Administração Pública**, v. 53, n.4, p. 640-656, 2019.

CASCARDO, Hercolino. [**Correspondência**]. Destinatário: Getúlio Vargas. Londres, 24 ago. 1934. 1 carta parabenizando-o pela eleição presidencial; lamentando que a Constituição e a volta à política dos Grandes Estados tenham encerrado o ciclo das reivindicações revolucionárias; informando sobre os contatos feitos visando o reatamento das relações diplomática e comerciais com a Rússia e solicitando sua aprovação para a continuidade desta missão. Arquivo de Getúlio Vargas. (GV c 1934.08.24). CPDOC/FGV.

DANESE, Sérgio. **Diplomacia Presidencial: história e crítica**. Brasília: FUNAG, 2017.

FAUSTO, Boris. A Revolução de 1930. **Historiografia e história**, v. 7, n.9, p. 157-158, 1970.

FAUSTO, Boris. **Perfis Brasileiros–Getúlio Vargas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

FERREIRA, Marieta de Moraes; PINTO, Surama Conde Sá. **A Crise dos anos 20 e a Revolução de Trinta**. Rio de Janeiro: CPDOC, 2006.

FERRO, Flavia Salles. **Virgílio de Melo Franco: trajetória política em um contexto de mudanças (1929-1948)**. 2015. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

LARRAGOITI, Rosalina Coelho Lisboa. [**Correspondência**]. Destinatário: Getúlio Vargas. Buenos Aires, 01 mar. 1934. 1 carta. Arquivo de Getúlio Vargas. (GV c 1932.03.00). CPDOC/FGV.

LARRAGOITI, Rosalina Coelho Lisboa. [**Correspondência**]. Destinatário: Getúlio Vargas. Buenos Aires, 01 mar. 1934. 1 carta manifestando-se contra a participação do Brasil na Feira de Chicago, comentando a desmoralização do Consulado brasileiro em Chicago, e solicitando entrevista para narrar planos da Argentina relacionados ao Brasil. Envia documento de Irish Free State, carta do diretor do Chemical Bank and Trust Company, documentos e consultas sobre a Feira de Chicago, e cópia do resultado do inquérito sobre as relações diplomáticas entre América do Norte e América do Sul. Arquivo de Getúlio Vargas. (GV c 1934.03.00). CPDOC/FGV.

LARRAGOITI, Rosalina Coelho Lisboa. [**Correspondência**]. Destinatário: Getúlio Vargas. Buenos Aires, 02 set. 1934. 1 carta informando sobre a situação política da Argentina. Arquivo de Getúlio Vargas. (GV c 1936.09.00/2). CPDOC/FGV.

LOPES, Luís Simões. [**Correspondência**]. Destinatário: Getúlio Vargas. Londres, 22 set. 1934. 1 carta sobre sua visita à Berlim, elogiando a organização do Governo nacional-socialista, particularmente o Ministério da Propaganda e sugerindo a criação de um órgão semelhante no Brasil. Comenta também que o cônsul Silvio Romero, não assumiu o posto de Conselheiro Comercial em Varsóvia e que se encontra em Berlim, onde goza de péssima reputação. Arquivo de Getúlio Vargas. (GV c 1934.09.22). CPDOC/FGV.

LOPES, Luís Simões. [**Correspondência**]. Destinatário: Getúlio Vargas. Londres, 27 set. 1934. 1 carta enviando suas impressões sobre Londres e comentando as possibilidades de expansão comercial do Brasil na Europa. Arquivo de Getúlio Vargas. (GV c 1934.09.27/1). CPDOC/FGV.

LOPES, Luís Simões. [**Correspondência**]. Destinatário: Getúlio Vargas. Paris, 09 out. 1934. 1 carta informando que foi procurado, em Paris, pelo representante da Cia. Weddel, para tratar das dificuldades surgidas no comércio de carnes brasileiras com a França e a Itália. Arquivo de Getúlio Vargas. (GV c 1934.10.09/3). CPDOC/FGV.

LOPES, Luís Simões. [**Correspondência**]. Destinatário: Getúlio Vargas. Roma, 18

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88706

out. 1934. 1 carta informando sobre suas investigações a respeito do malogro da entrevista entre Oswaldo e Mussolini; lembrando a conveniência de inventariar, anualmente, os bens pertencentes ao Estado nas Embaixadas e Consulados; e analisando a situação de débito do Brasil em relação ao Instituto Internacional de Agricultura. Arquivo de Getúlio Vargas. (GV c 1934.10.18). CPDOC/FGV.

LOPES, Luís Simões. [**Correspondência**]. Destinatário: Getúlio Vargas. Roma, 22 out. 1934. 1 carta sobre a questão do comércio de carnes com a Itália e informando sobre a inauguração da Assembleia do Instituto Internacional de Agricultura. Arquivo de Getúlio Vargas. (GV c 1934.10.22/1). CPDOC/FGV.

LOPES, Luís Simões. [**Correspondência**]. Destinatário: Getúlio Vargas. Roma, 09 out. 1936. 1 carta sobre venda de café ao Governo italiano e obstáculos criados pelo Bando do Brasil. Arquivo de Getúlio Vargas. (GV c 1936.10.09). CPDOC/FGV.

LOPES, Luís Simões. [**Correspondência**]. Destinatário: Getúlio Vargas. Roma, 22 dez. 1936. 1 carta agradecendo e recusando sua nomeação para membro do Conselho F.S.P. civil e manifestando seu desejo de ser aproveitado no Crédito Rural. Arquivo de Getúlio Vargas. (GV c 1936.12.22/2). CPDOC/FGV.

LOPES, Luís Simões. [**Correspondência**]. Destinatário: Getúlio Vargas. Roma, 22 dez. 1936. 1 carta sobre a importância do comércio de café com a Itália e sugerindo a reorganização da Imprensa Nacional, nos moldes do Instituto Poligráfico dello Estado, da Itália. Arquivo de Getúlio Vargas. (GV c 1936.12.23). CPDOC/FGV.

LOPES, Luís Simões. [**Correspondência**]. Destinatário: Getúlio Vargas. Bordo do Neptúnia, 17 mar. 1936. 1 carta explicando por que poderá deixar o cargo de presidente do DASP. Arquivo de Getúlio Vargas. (GV c 1938.03.17). CPDOC/FGV.

LOPES, Raimundo Hélio. As tropas do governo provisório na guerra civil de 1932: formação, estrutura e historiografia. **Antíteses**, v. 15, n. 29, p. 250-279, 2022.

LOPES, Raimundo Hélio. O Poder Discricionário: o Governo Provisório nas páginas do jornal carioca Correio da Manhã (1930-1932). XXIX SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA–ANPUH, 29., 2020, Brasília. **Anais de Congresso**. Brasília: UNB, 2020. p.1-12.

MENON, Gustavo. A tentativa de racionalização do estado brasileiro na era Vargas: uma breve análise sobre o DASP. **Revista FIDES**, v. 1, n. 2, 154-167, 2010.

MICHELON, Francisca Ferreira. Um conflite de memória: a invisível cidade operária. **Revista Latino-Americana de História.** v. 2, n. 7, p. 25-40, set. 2013 – Edição Especial.

PANDOLFI, Dulce Chaves. A Aliança Nacional Libertadora e a Revolta Comunista de 1935. *In*: SILVA, Raul Mendes; CACHAPUZ, Paulo Brandi; LAMARÃO, Sérgio (orgs.). **Getúlio Vargas e seu tempo**. Rio de Janeiro: Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social, 2004. p. 175-182.

PANDOLFI, Dulce Chaves. Os anos 1930: as incertezas do regime. *In*: FERREIRA, Jorge (org.). **O Brasil Republicano.** O tempo do nacional-estatismo: do início da

década de 1930 ao apogeu do Estado Novo 1930-1945. Segunda República 1930-1945. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019. p.31-52.

PEREIRA, Mateus Henrique de. **A Máquina da Memória – O tempo presente entre a história e o jornalismo**. São Paulo: EDUSC, 2009.

REIS, Daniel Aarão. **Luís Carlos Prestes: um revolucionário entre dois mundos**. Editora Companhia das Letras, 2014.

RIBEIRO, Orlando Leite. [**Correspondência**]. Destinatário: Getúlio Vargas. Buenos Aires, 22 out. 1934. 1 carta informando ter agradecido, a todas as pessoas que o obsequiaram durante sua viagem à Argentina. Arquivo de Getúlio Vargas. (GV c 1935.08.07/1). CPDOC/FGV.

SCHUMAHER, Maria Aparecida; BRAZIL, Érico Vital. **Dicionário mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade: com 270 ilustrações**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. **Brasil: uma biografia: com novo pós-escrito**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SOUZA, Ismara Izepe de. **Caminhos que se cruzam: relações históricas entre Brasil e Espanha (1936-1960)**. 2009. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

VERGARA, Luís Fernandes. [**Correspondência**]. Destinatário: Luís Simões Lopes. Petrópolis, 23 mar. 1938. 1 carta informando que o presidente não parece disposto a afastá-lo de suas funções. Arquivo de Luís Fernandes Vergara. (LV c 1938.03.23). CPDOC/FGV.

VIEIRA, Ana Paula Leite. **O Departamento de Imprensa e Propaganda e a política editorial do Estado Novo (1937-1945**). 2019. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

ZIMBARG, Luís Alberto. **O cidadão armado comunismo e tenentismo (1927-1945)**. 2001. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual Paulista, Faculdade de História, Direito e Serviço Social, 2001.

Sobre a autoria

[1]Doutorado em História (2020 – atual) pela Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: filipeqc@hotmail.com.

Para além da homossociabilidade: a escrita homoerótico-subversiva de Michel Gall

Revista mosaico

Roberto Muniz Dias[1]
https://orcid.org/0000-0003-0552-0235
Margareth Torres de Alencar Costa[2]
https://orcid.org/0000-0003-3524-9503
Sebastião Alves Teixeira Lopes[3]
https://orcid.org/0000-0001-6912-0105

Beyond homosociability: Michell Gall's homoerotic-subversive rewriting

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88380

Resumo

O presente artigo examina a reescrita literária de *A vida sexual de Robinson Crusoé*, de Michel Gall[1], sob o ponto de vista dos estudos pós-coloniais de Bhabha (1998) estudos *queer* em Butler (2019,2022), e na perspectiva da subalternidade, Spivak (2014). Gall levanta questões morais e sexuais não exploradas durante a permanência de Robinson Crusoé, por 28 anos, na ilha, para trazer à baila de forma subversivamente homoerótica a conhecida relação entre colonizador e colonizado. O objetivo do artigo é identificar a potencialidade contestatória desta reescrita. Para isso, utiliza-se a categoria sexualidade para a reflexão sobre essas ideologias estruturantes.

Palavras-chave: Michel Gall; A vida sexual de Robinson Crusoé; Reescrita literária; Homossexualidade.

Abstract

This article examines the literary rewriting of The Sex Life of Robinson Crusoe, by Michel Gall , from the point of view of postcolonial studies in Bhabha (1998) queer studies in Butler (2019,2022), and in the perspective of subalternity, Spivak (2014). Gall raises moral and sexual questions not explored during Robinson Crusoe's 28-year stay on the island, to bring to light in a subversively homoerotic way the well-known relationship between colonizer and colonized. The objective of the article is to identify the contesting potential of this rewriting. For this, the sexuality category is used to reflect on these structuring ideologies.

Keywords: Michel Gall; Robinson Crusoe's sexual life; Literary rewriting; Homosexuality.

[1] Existem as duas grafias: Michael e Michel. Preferimos usar a grafia de acordo com a impressão do livro de 1978. O autor usa o pseudônimo de Humphrey Richardson.

Introdução

Just when I thought I couldn't stand it
another minute longer, Friday came.
(Accounts of that have everything all wrong.)
Friday was nice.
Friday was nice, and we were friends.
If only he had been a woman!
I wanted to propagate my kind,
and so did he, I think, poor boy.
He'd pet the baby goats sometimes,
and race with them, or carry one around.
—Pretty to watch; he had a pretty body.

(Elizabeth Bishop, Crusoe in England)

Neste artigo, centramos na discussão da reescrita[2] de Michel Gall, publicada com o pseudônimo de Humphrey Richardson. Essa apropriação literária traz visões sobre a vida sexual do célebre aventureiro durante sua permanência na ilha que não foram apresentadas por Defoe. Questões outras, ora pitorescas ora escatológicas, são trazidas pela reescritura ousada e subversiva de Gall ao tratar de assuntos como zoofilia e homossexualidade, não desenvolvidas pelo autor inglês.

Estamos falando de dois contextos bem apartados pelo tempo, nos quais apenas o exercício da comparação diacrônica pode nos oferecer campo de análises entre ideias, comportamentos e ideologias. Robinson Crusoé é um personagem fictício criado pelo escritor inglês Daniel Defoe, e o protagonista do romance homônimo de 1719. A história relata a vida de um homem inglês, que se vê preso em uma ilha deserta por 28 anos. Durante todo esse tempo, ele tem que lidar com as dificuldades da vida selvagem, usando sua inteligência, determinação e fé para sobreviver. O personagem é considerado um dos mais clássicos, icônicos e canônicos da história da literatura e um dos mais conhecidos do mundo. Sua história foi adaptada para diversos filmes, televisão, programas de rádio e outras mídias ao longo dos anos. Robinson Crusoé também se tornou um símbolo da luta pela

[2] O romance apresenta um longo título: *The life and strange surprizing adventures of Robinson Crusoe, of York, mariner: who lived eight and twenty years, all alone in an un-inhabited island on the coast of America, near the mouth of the great river of Oroonoque; having been cast on shore by shipwreck, wherein all the men perished but himself. With an account how he was at last as strangely deliver'd by pyrates. Written by himself*. O alerta final que se trata de um relato escrito pelo próprio autor, fez com que o romance à época do lançamento fosse compreendido como relato de viagem não ficcional.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88380

sobrevivência e triunfo dos desafios da vida. A Inglaterra no século XVIII foi um dos principais centros de desenvolvimento industrial e comercial da Europa. Este século marca o início da Revolução Industrial, com os avanços na produção de aço, algodão, carvão mineral e outros materiais. O século também foi marcado pelo crescimento da agricultura, com o desenvolvimento de novas técnicas de cultivo. Além disso, o comércio se expandiu, com novas rotas marítimas sendo abertas e a fundação de associações comerciais. Outra área importante de desenvolvimento foi a educação, com a criação de academias e universidades. O século também foi marcado pelo surgimento da Revolução Francesa e, consequentemente, pela desintegração do Antigo Regime.

Já em Michel Gall temos uma obra centrada do século XX, editada em Portugal em 1978. Há grandes diferenças entre os contextos históricos e sociais da época do Robinson de Defoe. Esta distância entre tempos nos permite avançar no tempo não apenas na ousadia da reescritura de Gall, mas nas mudanças sociais pelas quais passaram a própria Inglaterra, a Europa em si e o mundo. Estas transformações ao longo do tempo permitiram que a reescritura do texto canônico pudesse ser revista com os outros, nos quais outros valores erigiram o homem da modernidade tardia. Esta modernidade tardia é um termo usado para descrever o período da história moderna iniciado nos anos 1970, caracterizado por transformações culturais, políticas e tecnológicas. Esta etapa é marcada pela globalização econômica, a revolução tecnológica e a emergência de novas identidades culturais, que resultaram em uma série de mudanças sociais, econômicas e culturais. Esta modernidade também marca o aparecimento de novas formas de sociedade, como a sociedade da informação, a sociedade de consumo e a cultura do entretenimento. O aumento da diversidade cultural também é uma característica desta modernidade tardia.

Bem, situadas as histórias em seus contextos, adentremos o campo dos intertextos: campo movediço e maleável da reescrita de Gall que percorre caminhos não revelados por Defoe em sua obra original. Alguns assuntos são ignorados dentro da obra de Defoe. Por outro lado, dentro da obra *As aventuras sexuais de Robinson Crusoé* já centraliza uma discussão sobre a Zoofilia. Esta toma parte de quase dois terços da obra de Gall, revelando os aspectos morais que se evidenciam em condições adversas, longe dos holofotes inquisidores da sociedade e da Igreja.

Embora essa faceta da personagem não seja a mais importante para esse trabalho, a zoofilia serve também como elemento revelador das práticas sexuais encontradas na reescrita de Gall, já que apresenta a bestialidade como prática comum em seu período de isolamento e ainda exercida mesmo após a chegada do nativo, como pode ser observado a seguir:

> Aconteceu que cerca de um mês após a chegada de Sexta-feira, um furúnculo em mau sítio obrigou Robinson a privar-se do contato com ele... Todavia, como a situação prolonga-se... Reveio-lhe o gosto das cabras e dirigiu-se à cerca. Agarrou a primeira cabra que lhe passou a mão e cobriu-a. Como se nadava ali! Já não se lembrava que era tão largo. Sexta-feira havia-o habituado a algo bem diferente. (GALL, 1978, p. 151).

O desejo a ser saciado rompe com preceitos morais que abominam a zoofilia, ecoando a ordem colonial que se instaura na ilha, baseada na exploração e luta por sobrevivência. Práticas de bestialidade, que poderiam tão prontamente serem associadas aos nativos tidos como primitivos afloram no comportamento do jovem europeu, questionando, em situação adversa, a racionalidade e capacidade de controle dos apetites sexuais consideradas tão caras ao homem dito civilizado. *A vida sexual do Robinson Crusoé* de Gall, contudo, não se limita a relatar o ato de cobrir cabras à beira de cercas, mas como estes comportamentos esdrúxulos quebram a ordem social, moral e política da herança inquebrantável do Robinson de Defoe.

Através do exame de *A vida sexual de Robinson Crusoé*, o presente ensaio mergulha na encafuada vida sexual do jovem náufrago europeu, observando como a reescrita de Gall subverte o hipotexto ao acrescentar elementos ligados à homossexualidade em um relacionamento já observado por diversas perspectivas, dentre as quais ressaltam-se as que observam a relação das personagens através dos binômios colonizador/colonizado, soberano/subalterno, civilizado/primitivo. Essa sexualidade a todo tempo friccionada na tensão das personagens, revela rupturas com a estrutura heteronormativa ao incorporar a personagem principal uma homossexualidade latente. Este comportamento contingencial nos remete aos postulados de Butler (2019) ao questionar o agenciamento do sexo por meio de reiteradas performances no campo do gênero. Segundo a filósofa a afirmação de uma teoria *queer* no lastro “de uma oposição a qualquer legislação involuntária de identidade” (BUTLER, 2022, p. 22). Neste sentido, o homem deve atuar sexualmente

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88380

de acordo com seu gênero. Padrão quebrado desde que Sexta-feira aparece na narrativa de Gall.

Essa releitura, como está aqui defendida, repercute em novos parâmetros para entender, através da apropriação de um texto canônico do século XVIII, os novos valores do *Zeitgeist* que nos cerca nos dias de hoje. Com isso, é possível encontrar uma conexão entre os pensamentos de épocas diferentes, aprendendo como a História nos pode ensinar sobre os valores que adotamos e como eles mudam ao longo do tempo. Dessa forma, podemos nos conectar aos ideais da modernidade e compreender o impacto que eles têm em nossas vidas. Além disso, a releitura de textos antigos, ou do 'grande tempo' em Bakhtin (2017), permite que expandamos nossa visão de mundo, possibilitando que entendamos melhor, dentro de uma obra literária, a complexidade dos ideais que norteiam nossa sociedade. A perspectiva é de uma análise pós-colonial, que em Bhabha (1998) confronta estes valores de um ideário nacional. Este nacional que reivindica corpos, sexos, orientações sexuais uniformizadas. Ao determinar uma ideia de nacional, ignoram-se as diferenças:

> No entanto, a força narrativa e psicológica que a nacionalidade apresenta na produção cultural e na projeção política é o efeito da ambivalência da 'nação' como estratégia narrativa. Como aparato de poder simbólico, isto produz um deslizamento contínuo de categorias, como sexualidade, aflição de classe, paranoia territorial ou 'diferença cultural' no ato de escrever a nação. (BHABHA, 1998, p. 200)

Na verdade, o que observamos na narrativa de Gall são verdadeiros deslizes de categorias como sexo, raça e orientação sexual que se misturam mais do que se uniformizam. Alinhada a este pensamento de contestação de uma nação uniformizada, segundo a teoria *queer*, temos Butler (2019) que vai advogar a performatividade da masculinidade e de sua instabilidade como efeito da norma, questionando, portanto, os papeis. Já na perspectiva da subalternidade em Spivak (2014), enfrentamos as estruturas do patriarcado/intelectual/colonizador:

> De fato, o sujeito não é visto como uma consciência representativa (uma consciência que representa a realidade adequadamente). Esses dois sentidos de representação – no contexto da formação do Estado e da lei, por um lado, e da afirmação do sujeito por outro – estão relacionados, mas são irredutivelmente descontínuos. Encobrir a descontinuidade com uma analogia que é apresentada como prova

> reflete uma forma paradoxal de privilegiar o sujeito. (SPIVAK, 2014, p.40)

Neste sentido, a questão da representação é ponto crucial para a tese desenvolvida pela autora sobre o colonizador/intelectual que toma o lugar do subalterno e (tenta) fala por ele, figurando apenas uma postura meramente discursiva e retórica. Além de não sentir na pele o que é ser oprimido, não permite que este promova a própria interlocução ao falar e ser ouvido. As vozes polifônicas de vários subalternos, enredados num discurso homogeneizador dos diferentes interesses, encontram o respaldo no intelectual autointitulado pós-colonial, mas que não é capaz de vez o seu objeto de estudo como um sujeito autogerido, autorrepresentado, e, por conseguinte, é incapaz de reconhecer esta precariedade no discurso e tampouco criar uma alternativa para dirimir este problema. Por esta razão, a relevância da reescrita de Gall que coloca valores, performances e estrutura sociais rígidas em confronto com uma postura descentralizada no colonizador, dando margem a outras leituras a partir da homossexualidade como categoria de análise desta estrutura heteronormativa.

Reescritura: o heterocentrismo colonizador

A reescritura de um texto canônico pode ser usada como uma ferramenta de análise crítica de vários aspectos socioculturais; ainda mais se a perspectiva desse hipertexto for subversiva e utiliza a homossexualidade como elemento motivador dessa revisão narratológica. O romance se torna importante para o entendimento do poder da apropriação. Parafraseando Daniela Buksdorf (2015), a reescritura é uma verdadeira ferramenta (arma) de resposta literária (ontológica). A escolha de *A vida sexual de Robinson Crusoé* (1978) dá-se por conta de sua potência catalisadora de análise crítica acerca de uma obra canônica, colocando em xeque algumas ideologias do colonialismo, especialmente o inglês, e da heteronormatividade, instituições que contribuem para a manutenção do patriarcado. Segundo Sedgwick, “numa sociedade dominada pelo *male social desire* (incluindo o desejo homossexual), há uma relação especial entre o desejo homossocial entre homens e as estruturas para manter e transmitir o poder patriarcal” (SEDGWICK, p. 25, 1985). Robinson Crusoé aponta para o paradigma do homem branco heterossexual, que

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88380

explora a natureza e tira o fruto da terra para sua subsistência, sem prescindir para tanto da dominação e abuso do nativo, permitindo uma abordagem do romance na interseccionalidade das ideologias coloniais e patriarcais.

Em *A vida sexual de Robinson Crusoé*, Gall apresenta um prefácio explicativo que possui um propósito teleológico que bem se coaduna com a perspectiva de reler um clássico para além da tradução. Gall apropria-se das aventuras do náufrago inglês consagrado nas páginas de Defoe, cujo enredo o autor teria se inspirado no diário de Alexander Selkirk, marinheiro escocês, que teria passado quatro anos na então Más a Tierra, ilha que posteriormente, já por conta do sucesso do pioneiro romance inglês, receberia o nome de Robinson Crusoé. Gall retrata uma vida secreta de Robinson Crusoé, que não se restringia a jangadas ou à companhia de papagaios.

> A sua história deu origem a brincadeiras muito picantes. Defoe, que retomou as suas aventuras numa perspectiva moralista, evitou fazer a mínima alusão a isso, ainda que seu Robinson não esteja totalmente isento de defeitos. Não sugere este autor alguns sonhos terríveis cheios de sadismo? (GALL, 1978, p. 8).

Gall deixa claro que discorda de Defoe no que diz respeito à ausência de tópicos relacionados à sexualidade, temática que faria parte da vida da personagem apesar da situação de isolamento social em que se encontrava. Nem mesmo diante da chegada de Sexta-feira, o motivo da tensão erótica entre homens, ainda que revelada pelas condições poder e submissão, é registrada pelo autor inglês, razão pela qual Gall continua seu manifesto no prefácio de sua obra:

> O critério de uma época que viu aparecer inquéritos tão metódicos como o do Doutor Kinsey exige que essa lacuna seja preenchida. O relato que se segue não é mais do que uma tentativa para reencontrar até o menor pormenor, a realidade da vida secreta de Robinson Crusoé, que se desenrolou num universo menos vazio de mulheres do que habitualmente se pensa. (GALL, 1978, p. 8).

Gall explicita o objetivo da reescritura das aventuras célebre do náufrago. O foco recai sobre a vida sexual da personagem, que teria sido embiocada no romance de Defoe. O romance apresenta o revisionismo como uma necessidade histórica, já que novos tempos impõem novas perspectivas, em especial sobre a homossexualidade, que passou por grande ressignificação desde o século XVIII.

A priori, tomamos essa passagem em que, em ambos os textos, o encontro

do homem branco com o nativo é dotado de grande significância. Esse encontro é ponto de partida para as análises a que se propõe este artigo, pois o embate dos dois mundos se dá no confronto entre duas culturas. Tanto em Defoe quanto em Gall, a narrativa enfoca o caráter canibalesco atribuído aos selvagens. Partimos então, dessa primeira abordagem sobre a cultura do colonizado, sob a perspectiva social e moral dos ocidentais em relação às práticas tribais.

O Sexta-feira de Gall apresenta-se ainda submisso ao seu mestre, fazendo com que a relação entre Robinson e Didi se revista do primado colonial, que, como dito antes, baseia-se na exploração da terra e dominação da população autóctone. Embora Gall atribua-lhe um caráter mais humano e dialógico, Didi é o exemplo da relação colônia-metrópole, sodomizador-sodomita. Tanto que, mesmo com a reprovação que nutria pela prática zoofílica por parte de Crusoé, Sexta-feira rende-se de forma subserviente.

> Os olhos de Sexta-feira brilharam de curiosidade. Acima de tudo parecia espantado... Decidido a levar a coisa até o fim, convidou Sexta-feira a fazer o mesmo. Este teve um gesto de gênio. Abriu os calções e foi-se colocar ao lado de Robinson, anca com anca, manifestando o desejo de entrar na cabra ao mesmo tempo. (GALL, 1978, p. 151-152).

Tal como suas admoestações para com a religião, o aprendizado com o homem branco trazia novas práticas. Não há na narrativa de Gall juízo de valor em relação às práticas de zoofilia de Crusoé, embora estas sejam direta ou indiretamente condenáveis sob o ponto de vista moral de nossa sociedade. Existe apenas o relato das investidas. Por outro lado, o afeto entre os homens torna-se mais evidente a todo momento em que a questão da homossexualidade é abordada, esta que se revestia em tabu social. A relação homossexual que surge entre colonizador e nativo reforça um viés comparativa entre os dois romances, já que a forma como as personagens são descritas evidenciam uma crítica a como os corpos eram observados e a que práticas poderiam ser submetidos.

> Os raios de sol brincavam com seus pelos; uns pareciam como a haste de um Cagaraspaki japônica. Outros se recurvavam na sua sombra à maneia de capim na mata. Toda a pele era apetecível como a terra que acaba de ser lavrada. Robinson chamou: “Didi”. (GALL, 1988, p. 143).

Impossível não se ater apenas ao desejo sexual entre os personagens, mas

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88380

uma relação de poder se desenha entre colonizador e colonizador, revelando o poder sobre o corpo colonizado do outro. O homoerótico, por sua vez, não pode ignorado como força também catalizadora de uma relação para além da questão do poder. Tal perspectiva não podia ser observada no romance de Defoe, já que o autor descrevia Sexta-feira com outras nuances, baseadas mais na noção de homossociabilidade, como pode ser observado no trecho abaixo:

> Mas voltando ao meu Novo Companheiro; Fiquei muito encantado com ele, e tornei meu dever ensinar-lhe tudo o que era apropriado para torná-lo útil, prático e prestativo; mas especialmente para fazê-lo falar e me entender quando eu falava, e ele era o Erudito mais apto que já existiu, e particularmente era tão alegre, tão constantemente diligente e tão satisfeito, quando ele podia apenas me entender, ou me fazer compreendê-lo, que foi muito agradável para mim falar com ele. (DEFOE, 2007, p. 177, tradução nossa).[3]

Em ambas as narrativas, o jovem Sexta-feira apresenta-se em condição de subalternidade. No entanto, a descrição de Gall apresenta uma perspectiva mais tenra e erótica do corpo do nativo. O erotismo do excerto de Gall, todavia, não ressalta a posição desprivilegiada e subalternizada do colonizado, colocando o corpo do nativo como objeto de desejo. O Sexta-feira de Gall submete-se aos jogos de prazer promovidos por Crusoé. Essa relação ultrapassa o conceito de homossocial proposto por Sedgwick, que reforça os laços das relações entre homens num jogo de poder e estabelecida nas descrições nada contidas no Crusoé de Gall:

> Que elegância dos seus braços, de bíceps poderosos! Que encanto o dos seus ombros sólidos! E em que os lábios de uma mulher podiam ser mais agradáveis do que os lábios bem carnudos de Sexta-feira, que se abriam sobre uma dentadura perfeita? (GALL, 1978, p. 137).

A relação de poder que existia entre mulher e homem é trazida por Gal na comparação entre o desejo de Crusoé e Sexta-feira. Poder e desejo se confundem aqui, como se os laços entre homens representassem não apenas amizade, mas

[3] Do original: But to return to my New Companion; I was greatly delighted with him, and made it my Business to teach him every Thing, that was proper to make him useful, handy, and helpful; but especially to make him speak, and understand me when I spake, and he was the aptest Schollar that ever was, and particularly was so merry, so constantly diligent, and so pleased, when he cou'd but understand me, or make me understand him, that it was very pleasant to me to talk to him. (DEFOE, 2007, p. 177).

amor e ao mesmo tempo submissão. No entanto, embora as descrições sejam comedidas quando se trata da relação de um homem para com outro, a descrição da primeira vez em que o Robinson Crusoé de Defoe avista Sexta-feira demonstra uma certa admiração. De certa maneira, esta sensação borra as dimensões entre observação e desejo, como ilustra-se abaixo:

> Ele era um companheiro bonito, perfeitamente bem-feito; com membros retos e fortes, não muito grandes; alto e bem formado, e como eu calculo, cerca de vinte e seis anos de idade. Ele tinha um semblante muito bom, não um aspecto feroz e mal-humorado; mas parecia ter algo de muito viril em seu rosto, e ainda assim tinha toda a doçura e suavidade de um (sic) europeu em seu semblante (DEFOE, 2007, p. 173, tradução nossa).[4]

A reescrita de Gall subverte a narrativa de Defoe por agregar a questão da homossexualidade ao texto canônico, visto que a vida sexual do jovem é ignorada no enredo do hipotexto. Em contraponto, Gall subverte a construção desse herói, adentrando no universo das questões sexuais encafuadas. A forte influência do cristianismo sobre o romance canônico explica essa situação. Segundo Hunter:

> Robinson Crusoé é construído com base em um padrão cristão familiar de desobediência-punição-arrependimento-libertação, um padrão estabelecido nas primeiras páginas do livro. [...] A avaliação contínua de Crusoé de sua situação mantém o conflito na linha de frente da ação ao longo de todo o processo, pois seu ataque não é o comentário superficial e não relacionado que alguns críticos descreveram, mas sim uma parte integrante do padrão temático estabelecido por Crusoé. rebelião e a profecia de seu pai de que Crusoé "será o mais miserável que já nasceu". (HUNTER, 1996, p. 19, tradução nossa).[5]

Este padrão de obediência religiosa, como forma de evitar castigo e um destino fatídico, permeia o romance de Defoe. Robinson Crusoé bem retrata a 'missão civilizatória' da qual se imbuía o colonizador branco, que via na expansão do

[4] Do original: He was a comely handsome Fellow, perfectly well made; with straight strong Limbs, not too large; tall and well shap'd, and as I reckon, about twenty six Years of Age. He had a very good Countenance, not a fierce and surly Aspect; but seem'd to have something very manly in his Face, and yet he had all the Sweetness and Softness of an (sic) European in his Countenance. (DEFOE, 2007, p. 173).

[5] Do original: Robinson Crusoé is constructed on the basis of a familiar Christian pattern of disobedience-punishment-repentance-deliverance, a pattern set up in the first few pages of the book. [...]Crusoe's continual appraisal of his situation keeps the conflict at the forefront of the action hroughout, for his aprassail is not the superficial, unrelated commentary some critics have described, but rather an integral part of the thematic pattern set up by Crusoe's rebellion and the prohecy of his father that Crsusoe "will be the miserablest Wrecht that was eever born".(HUNTER, 1996, p. 19).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88380

cristianismo justificativa para a dominação colonial. O tom evangelizador de Defoe pode ser percebido no trecho abaixo:

> Depois disso, eu estava dizendo a ele [sexta-feira] como o diabo era o inimigo de Deus no coração dos homens, e usou toda a sua malícia e habilidade para derrotar os bons desígnios da providência e arruinar o reino de Cristo no mundo; e similar. (DEFOE, 2007, p.184, tradução nossa).[6]

Esse cristianismo puritano desembarca na América com uma retórica de catequização, disciplinação e uma prática de exploração, fazendo com que geografias e espíritos sejam igualmente colonizados. O trabalho visto também como forma de redenção da alma, justifica a escravização ou a mão-de-obra forçada, como ocorre em no Robinson Crusoé de Defoe.

A formação cristã da obra setecentista de Defoe, de forma dramática, entra em confronto com o mundo sociocultural do nativo, no momento em que o náufrago percebe os resquícios de uma cena de canibalismo, surpreendendo-se com a naturalidade com que Sexta-feira observa o mesmo cenário, conforme vê-se abaixo:

> Mas eu não estava contente com esta Descoberta; mas tendo agora mais Coragem, e consequentemente mais Curiosidade, levo o meu Homem Sexta-feira comigo, dando-lhe a Espada na Mão, com o Arco e as Flechas nas Costas, que descobri que ele sabia usar com muita destreza, fazendo-o carregar uma Arma por mim, e eu dois por mim mesmo, e marchamos para o Lugar, onde essas Criaturas estiveram; pois eu tinha uma Mente agora para obter uma Inteligência mais completa deles: Quando cheguei ao Lugar, meu próprio Sangue gelou em minhas Veias, e meu Coração afundou dentro de mim, no Horror do Espetáculo: De fato, foi uma visão terrível . (DEFOE, 2007, p. 174, tradução nossa).[7]

A ideia de regozijar-se em carne humana assombra os olhos (e embrulha o estômago) do jovem europeu. Já Sexta-feira contempla a cena com serenidade, até mesmo explicando e justificando a prática, que poderia inclusive ter acontecido

[6] Do original: After this, I had been telling him [Friday] how the Devil was God's Enemy in the Hearts of Men, and used all his Malice and Skill to defeat the good Designs of Providence, and to ruine the Kingdom of Christ in the World; and the like. (DEFOE, 2007, p.184)

[7] Do original: But I was not content with this Discovery; but having now more Courage, and consequently more Curiosity, I take my Man Friday with me, giving him the Sword in his Hand, with the Bow and Arrows at his Back, which I found he could use very dextrously, making him carry one Gun for me, and I two for my self, and away we march'd to the Place, where these Creatures had been; for I had a Mind now to get some fuller Intelligence of them: When I came to the Place, my very Blood ran chill in my Veins, and my Heart sunk within me, at the Horror of the Spectacle: Indeed it was a dreadful sight. (DEFOE, 2007, p. 174).

consigo. Vale ressaltar que o canibalismo povoou o imaginário europeu no que diz respeito à América, tornando-se termo a designar diversos povos (adeptos ou não da prática) e mesmo toda uma região. Essa alusão encontra-se fossilizada na personagem shakespeariana Caliban, de *A tempestade* (1611), anagrama de canibal, drama que inclusive serve de fonte para Defoe construir Robinson Crusoé, um século depois.

Trata-se de uma daquelas práticas inaceitáveis para o olhar do colonizador, que passam a ser percebidas como prova irrefutável da superioridade civilizacional da Europa e de barbárie dos nativos, o que justifica o extermínio, escravização e evangelização de povos, apontados como primitivos ou bestas selvagens. Gall, contudo, coloca a bestialidade, desta feita sexual, nos ombros do Europeu civilizado, ecoando a antiga indagação de Montaigne sobre quem seriam os civilizados, se os europeus ou os nativos americanos.

A ideologia patriarcal cristã apresenta-se como alicerce do comportamento do colonizador Europeu, mesmo em isolamento social. Isso se constata no arcabouço do discurso erigido sob a figura masculina do pai, sempre provedora e mantenedora da família. A figura masculina do progenitor é muito importante no Robinson Crusoé de Defoe, pois é por conta da repreensão e do castigo, que a personagem receia retornar para casa, após ter iniciado sozinho em uma viagem aventuresca. O pai, como citado anteriormente, representa o modelo cristão da obediência e dos valores morais. Sobre esses alicerces constroem-se e perpetuam-se valores de virilidade e superioridade masculina. Como aponta Oliveira (2004, p. 103), “os relacionamentos interpessoais, e consequentemente a personalidade, também são marcados pela dominação e violência que têm sua origem na cultura e instituições do patriarcalismo”. O modelo do discurso da dominação masculina se manteve como princípio norteador de sistemas de governo, de estruturas militares, socioeconômicas e, principalmente, religiosas. No entanto, enquanto nos deparamos com o modelo de Crusoé como um homem que intervém na natureza, a questão da providência construída com seu esforço também se perfila.

No entanto, estamos falando da Inglaterra do século XVIII, que se torna uma das maiores forças econômicas do planeta graças ao mercantilismo e seu modo de produção exploratório, sendo o trabalho escravo o propulsor desse sistema. Tornando-se também, ao longo dos séculos seguintes uma grande potência

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88380

marítima. Segundo Oliveira:

> Os projetos expansionistas nacionais fomentaram um clima belicoso entre os países, estimulando uma formação militar com ênfase no heroísmo, destemor diante da morte e sacrifício. Lidar com dor e perigo era, ao mesmo tempo, uma preparação para a guerra e também um exercício e treinamento da autêntica masculinidade. (OLIVEIRA, 2004, p. 28).

Esse excerto coloca em evidência esse jogo de poder militar e a masculinidade como constructos naturais destas qualidades que devem ser observadas e preservadas neste projeto de construção deste nacional uniformizado e uniformizante. Essa situação colocava a Inglaterra em posição de destaque dentro do projeto expansionista do branco europeu. A chegada do Crusoé de Defoe à ilha é uma ilustração do homem que conquista, provém sua subsistência e coloniza de acordo com seus valores.

> Por fim, ele deita sua cabeça no chão, perto de meu pé, e coloca meu outro pé sobre sua cabeça, como havia feito antes; e depois disso, fez para mim todos os Sinais de Sujeição, Servidão e Submissão imagináveis, para que eu soubesse como ele me serviria enquanto vivesse; Eu o compreendia em muitas coisas, e disse-lhe que estava muito satisfeito com ele; em pouco tempo comecei a falar com ele e ensiná-lo a falar comigo; e primeiro, fiz com que ele soubesse que seu nome deveria ser sexta-feira (DEFOE, 2007, p. 174, tradução nossa).[8]

A nomeação de Sexta-feira não é feita à toa. Como sempre o colonizador impõe o modus vivendi de sua cultura ao colonizado. Nomear aqui implica não apenas intitular ou apelidar um ser humano, mas subentende a posse da pessoa. Está delineado o propósito de Sexta-feira na nova ordem de subalternidade, que, com lealdade e respeito, deve servir ao seu suposto salvador.

A reescrita: um libelo a favor da sexualidade descolonizada

Segundo a professora DeLuna (2004), não há por que se falar em releitura

[8] Do original: At last he lays his Head flat upon the Ground, close to my Foot, and sets my other Foot upon his Head, as he had done before; and after this, made all the Signs to me of Subjection, Servitude, and Submission imaginable, to let me know, how he would serve me as long as he liv'd; I understood him in many Things, and let him know, I was very well pleas'd with him; in a little Time I began to speak to him, and teach him to speak to me; and first, I made him know his Name should be Friday. (DEFOE, 2007, p. 174).

gay de Robinson Crusoé. Entre argumentos sobre economia, ideais religiosos, a autora do ensaio *Robinson Crusoe, Virginal Hero of the Commercial North* refuta qualquer releitura gay sobre este texto canônico de Defoe. Segundo a autora, não há razões para se falar numa homossexualidade de Crusoé, uma vez que os valores trazidos por Defoe se centram em questões mercantis e religiosas, ratificando os grandes eventos mercantis do governo Inglês. No entanto, é plausível que as relações entre homens se estabeleçam por normas de poder, respeito, hierarquia e sexo (tensão), tomado como elemento de dominação, hierarquia e prazer. As relações de poder são determinantes para a manutenção do patriarcado, centrado nesse homem desbravador aos moldes de Crusoé.

> A amizade masculina figura centralmente no drama e na ficção do século XVIII, desde as amizades heroicas do drama da Restauração até os laços de amizade que são celebrados em romances ao longo do século. Vários relatos de devoção homem-homem desafiam o status quo e invocam modelos clássicos como um meio de trazer homens de diferentes níveis para uma relação significativa uns com os outros. Essa tradição continua no século XIX e além, mas por razões importantes com esse tema e com tantos, o século XVIII testemunha desenvolvimentos fundamentais no significado de amizade em uma cultura cada vez mais modernizada (HAGGERTY, 2018, p. 64, tradução nossa).[9]

Então, seria estranho não antecipar tensões entre os homens (suas amizades e relações de poder) sem que a questão da masculinidade e homossexualidade fossem rechaçadas ou reiteradas. Por essa razão, Sedgwick (2015) se pergunta por que não existe uma relação pacífica entre o continuum de “homens-que-promovem-interesses-entre-si” e “homens-que-amam-homens”? A pergunta é bem pertinente, uma vez que é mais comum existir este continuum entre as mulheres:

Bem ao contrário: muito dos escritos mais recentes sobre estruturas patriarcais sugerem que a “’heterossexualidade compulsória’ é construída sobre sistemas de parentesco homem-dominador, ou que a homofobia é necessária consequência para instituições patriarcais como o casamento heterossexual”

[9] Do original: Male friendship figures centrally in the drama and fiction of the eighteenth century, from the heroic friendships of Restoration drama to the Friendship bonds that are celebrated in novels throughout the century. Various accounts of male-male devotion challeng the status quo and invoke classical models as a means of bringing men of different ranks into meaningful relation with each other. This tradition continues into the ninteenth century and beyond, but for important reasons with this topic and with so many, the eighteenth-century witnesses key developments in the meaning of friendship in an increasingly modernize culture. (HAGGERTY, 2018, p. 64).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88380

(SEDGWICK, 2015, p. 3, tradução nossa)

A teoria *Queer* em Butler (2019) analisa as relações políticas e sociais entre as comunidades de identidades LGBT; problematiza as relações de tensão entre centro e margem a fim de evidenciar as diferenças e arbitrariedades a que são submetidas. Segundo Tadeu Tomaz da Silva, “pensar queer significa questionar, contestar, todas as formas bem-comportadas de conhecimento e de identidade. A epistemologia *queer* é, nesse sentido, perversa, subversiva, irreverente, profana, desrespeitosa” (SILVA, 1999 *apud* OLIVEIRA, 2008, p. 60).

Certamente, o que observamos na obra de Gall é uma verdadeira quebra dos valores sociais e religiosos que são tema central da obra canônica de Defoe. No romance de Gall, a cena do estupro de Sexta-feira ecoa as relações coloniais de dominação e subalternização, já que retoma a metáfora do desvirginamento da terra e estupro dos corpos autóctones, tão emblemáticos da relação de conquista.

> Robinson tentou libertar uma das mãos, que Sexta-feira mantinha presas entre os joelhos e o ventre. Robinson babava-se sobre a sua nuca esticada (sobe um amplexo, ela amolecia). Mordeu-a cruelmente. O selvagem deu um salto. Robinson libertou uma das mãos; a outra ficou bem fornecida...Robinson, como que levado pelo seu próprio peso, ENTERROU-SE dentro de Sexta-feira. Um grito. Depois o silêncio. O selvagem ficou inerte, descontraindo-se lentamente. O movimento de vaivém emabalá-lo-ia? Creio antes que antes lhe fazia doer, mas não tenho certeza. (GALL, 1978, p.146).

A passagem em tela pode ser comparada com a exploração do colonizador sobre a terra “descoberta” ou invadida como uma cena de cópula indesejada. Essa relação homossexual abusiva torna-se paradigmática da relação de conquista, que, como dito, envolve a exploração da terra e dos habitantes nativos.

A releitura de Gall utiliza o eu diegético em primeira pessoa, como se fosse ou tivesse sido um relato testemunhal da narrativa elucidada. Nesse excerto percebemos que a característica do homem desbravador se confunde com o sexo não consentido, embora o autor deixe no ar dúvidas em relação à carga de prazer que tenha promovido ao colonizado submisso. Mas é justamente sobre estas tensões entre o desejo dos corpos que a reescrita de Gall surge como um verdadeiro libelo da diferença do desejo e do amor. A relação estabelecida entre Crusoé e Didi são verdadeiras fissuras no projeto de controle dos corpos e desejos *queer*:

> O tempo corria na maior harmonia. As palmas balouçavam-se ao vento, à maneira de grandes leques, e as aves gorjeavam nos ramos. Sexta-feira, sempre o primeiro a levantar-se, ia tratar das cabras e levar o leite para o patrão. Acordava-o com um beijo. (GALL, 1978, p. 148).

A reescrita deve funcionar como um projeto político de discussão de problemáticas modernas, não ventiladas pelas obras canônicas, como vemos em Defoe, voltado para a exaltação do vanguardismo britânico no mundo colonial/mercantilista. Essa perspectiva discursiva do texto canônico abre brechas para análises sincrônicas e diacrônicas, possibilitando a investigação da sociedade àquela época, mas abordando questões importantes para o mundo moderno.

> Entre o patriarcado e o imperialismo, a constituição do sujeito e a formação do objeto, a figura da mulher desaparece, não em um vazio imaculado, mas em um violento arremesso que é a figuração deslocada da mulher do 'Terceiro mundo', encurralada entre a tradição e a modernização. (SPIVAK, 2014, p. 157).

Neste sentido de analisar o discurso do patriarcado, Spivak aponta para questões importantes para a literatura e sociologia. Escancara a situação da mulher, silenciada, vilipendiada, esquecida, subalternizada; possibilita a percepção de um continuum desde os estudos feministas e culturais aos estudos *queer*; mostra como a posição de algumas minorias se coloca comparável à realidade da mulher. O patriarcado subjuga, oprime, silencia o subalterno. Por essa razão, os paralelos se intensificam quando a estrutura narrativa coloca o homem como o executor dos projetos de intervenção na natureza. Ele edifica e constrói. Por isso, o projeto de reescritura de Gall ganhar importante análise sócio-política neste artigo, dando voz (não com permissão, mas como resgate histórico) a sujeitos subalternizados. Aliás, toda a composição crítica de Spivak em *Pode o subalterno falar?* (2014) é de construção deste subalterno que é erigido sob o olhar do Outro; dos Outros que usurpam o seu direito de falar.

Em *A vida sexual de Robinson Crusoé*, Gall tenta dar voz ao nativo, apresentando não apenas o corpo desejado pelo colonizador, apesar de a interação entre os dois ainda ser verticalizada. O náufrago de Gall reconhece que aprende com Didi, e que experiências do nativo enriquecem suas ideias.

Ao comentar sobre a apropriação pós-colonial de *A tempestade*, Daniela

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88380

Buksdorf defende que "[Aimé] Césaire faz o mesmo com o personagem de Caliban, o qual é apresentado por Shakespeare como um selvagem sem valores, enquanto que Césaire o apresenta como o valente opositor da colonização (2015, p. 99). Gall apresenta Sexta-feira como um sujeito instituído de desejo, embora ainda considerado um selvagem. Aqui o corpo fala, deseja e tem cor. A desconstrução da personagem em Gall elabora, ou pelo menos suscita, a discussão sobre valores morais e éticos, que não foram questionados quando o náufrago Crusoé de Defoe deflorou a ilha 'virgem'.

> Todas as manhãs, o antigo londrino dava uma lição ao selvagem e ensinava-lhe inglês. À noite, quando estavam deitados um contra o outro na grande cama para dois que tinham acabado de fabricar, Sexta-feira recitava a lição a meia voz ao ouvido de Robinson. A cada erro batia-lhe num sítio qualquer do corpo ou então dava-lhe um castigo (beijar-lhe o pé ou morder-lhe a coxa). Este jogo divertia tanto Sexta-feira que por vezes fazia de propósito para se enganar. (GALL, 1978, p. 155).

Torna-se importante a construção (recriação) da personagem Sexta-feira, embora sua condição de subalternidade e alteridade ainda persista na apropriação de Gall. No entanto, a relação sexual alinha a narrativa aos estudos pós-coloniais na medida em que discute como as relações entre centro-margem, metrópole-colônia, homem-mulher, heterossexualidade-homossexualidade são fissuradas pela narrativa erótico-homoafetiva.

> As mulheres não faziam falta nenhuma a Robinson. Estava muito apaixonado por Sexta-feira. Estava saciado. Todavia, como o selvagem, apesar de seu físico de Apolo, era no fundo uma natureza muito doce e submissa, mas pouco sentimental... Robinson envergonhava-se de suas exigências sexuais. Tinha pejo de lhe pedir que o deixasse servir-se dele várias vezes por dia. (GALL, 1978, p. 49).

A homoafetividade trazida por Gall, para além do sexual, traz à tona os elementos da estrutura familiar heterossexual e procriativa. O afeto entre Crusoé e Sexta-feira desestabiliza as estruturas fundantes da família e por conseguinte, do patriarcado. Remontar a um passado de glórias e conquistas (engessados e glorificados em textos canônicos), passa pelo registro do empréstimo, do saque, da pilhagem, da eugenia desvairada, do silenciamento, da heterossexualidade compulsória. A pós-colonialidade, como categoria de análise dos fluxos históricos e

construção de ideologias patriarcais, permite a avaliação dos erros cometidos com a assunção do homem branco (cristão, citadino, heterossexual) sobre a construção da ocidentalidade.

> Tanto para a teoria queer quanto para a teoria pós-colonial, é preciso pensar no moderno sistema-mundo como um entrecruzamento de sexo-raça-capitalismo, um campo de formas distanciado da lógica binária que é a base da ontologia moderna ocidental, fundada em dualismos que encerram em si uma hierarquia: Homem/mulher; sociedade/natureza; heterossexual/homossexual. (BELIZÁRIO, 2013, p. 385).

Nessa conjugação semântica e teleológica estes estudos se compatibilizam na perspectiva de análise do processo de construção da “História”, que nem sempre é contada por nós, mas pelos Outros. Esta perspectiva de protagonismo é um resgate de uma narrativa mal contada, que começa a ser reivindicada por outros sujeitos, com suas próprias referências, até então desvalorizadas ou silenciadas. A resposta à pergunta retórica, feita por Spivak (2014), no seu icônico livro se desdobra em tantas outras: Pode o gay falar? Pode a travesti falar? Pode o favelado falar? Pode o refugiado falar? Pode o sujeito não-binário falar? Pode o colonizado, negro e gay Sexta-feira falar? Cabe a nós, não só por solidariedade etnológica, ideológica, linguística ou qualquer outra aproximação, reivindicar o direito de todos poderem reescrever suas histórias.

Considerações finais

O presente artigo penetrou nos meandros nada silenciosos da narrativa de Gall, ao recontar as aventuras sexuais de Robinson Crusoé. Sob o esteio dos estudos pós-coloniais em Bhabha (1998) e Spivak (2014), da teoria *queer* em Butler (2019, 2022), essa proposta de análise questionou o jogo ideológico do sistema patriarcal baseado numa estrutura de longa propagação histórica. Os valores estéticos de uma heteronormatividade permeiam de forma insidiosa toda uma ideologia de perpetuação de normas e valores a serem estritamente cumpridos. A literatura serviu para os préstimos de uma valorização de determinados comportamentos, embora representassem a realidade, poderiam também manipulá-la. Neste diapasão, grandes escritores se tornaram o arauto de valores edificados ao longo da história, silenciando personagens e situações. Para isso, efetuou-se uma

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88380

leitura comparada dos dois romances em tela, confrontando valores e situações com este olhar pós-colonial, *queer* e subalterno.

O diálogo entre essas abordagens promove uma base lógica e discursiva destas histórias recontadas ao longo do tempo. Neste processo de reanálise (recriação, reescritura, apropriação, ressignificação), as personagens ganham literalmente corporeidade e voz. As performances dão vida a ações relegadas nos textos canônicos a serviço da estrutura socioeconômica.

Gall dá vida autônoma a Didi, seu Sexta-feira, que passa a ser, além do vassalo, amante de Robinson Crusoé. O romance torna-se ainda mais subversivo por expor, sem pudores, as práticas sexuais das personagens, revelando inclusive as práticas de zoofilia do jovem náufrago. A discussão final, presente nos últimos capítulos do romance, desvelam, contudo, os valores morais e éticos que erigiram este sujeito europeu. Mas a leitura de nossos tempos, firmados numa desestabilização do sujeito como heterossexual, nos coloca em eterna performance destas categorias de gênero e sexo; entre colonizador e colonizado; entre subalterno e autonomia. Especialmente autonomia dos corpos não hegemônicos (não heteronormativos) desejantes.

Há uma apropriação subversiva em Gall que nos faz pensar no poder *queerificador* da faceta homoerótica em sua reescrita. Uma verdadeira ferramenta de releitura do espaço tradicional (leia-se heterossexual, patriarcal, machista, misógino, colonizador) da narrativa canônica escolhida como hipotexto. Uma resposta tão subversiva quanto necessária.

Artigo recebido em 26 de outubro de 2022.

Aprovado para publicação em 02 de março de 2023.

Referências

BELIZÁRIO, Fernanda**.** Por uma teoria queer colonial: colonialidade de gênero e heteronormatividade ocupando as fronteiras e espaços da tradução. *In*: V CONGRESSO INTERNACIONAL EM ESTUDOS CULTURAIS: Gênero, direitos humanos e ativismos, 5., 2016, [*S.l*]. **Atas** [...], [*S.l*.], 2016, p. 385-391.

BAKHTIN, Mikhail. **Notas sobre literatura, cultura e ciências humanas**. São Paulo: Editora 34, 2017.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2019.

BUTLER, Judith. **Desfazendo gênero**. São Paulo, Editora UNESP, 2022

BUKSDORF, Daniela. La reescritura como herramienta de respuesta literária. **La Palabra [online]**. n. 27, p.95-106, julio-diciembre 2015.

DEFOE, Daniel. **Robinson Crusoe** [1719]. Oxford: Oxford University Press, 2007.

GALL, Michel. **A vida sexual de Robinson Crusoé**. Edições Afrodite. Portugal, 1978.

HAGGERTY, Georgy E. **Erotic Friendship**. *In*: Queer Friendship: Male Intimacy in the English literary tradition. Cambridge: Cambridge University Press. 2018. p. 64-119.

HUNTER, J. Paul. **The reluctant pilgrim**: Defoe's emblematic method and quest for form in Robinson Crusoe. University of Michigan. Johns Hopkins Press, 1966.

LOPES, Luiz Paulo da Moita. **Identidades fragmentadas**: a construção de raça, gênero, e sexualidade em sala de aula. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2002.

OLIVEIRA, Pedro Paulo de. **A construção da masculinidade**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.

SILVA, Tomaz Tadeu. **Documentos de identidade**: uma introdução às teorias do currículo. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

SEDGWICK, Eve. **Beteween men**: English literature and male homosocial desire. Nova Iorque: Columbia University Press, 2015.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014.

Sobre a autoria

[1]Doutorado em Letras (2023) pela Universidade Federal do Piauí. E-mail: robertomunizdias@gmail.com.
[2]Doutora em Letras (2013) pela Universidade Federal de Pernambuco. Professora da Universidade Estadual do Piauí. E-mail: margarethtorres@cchl.uespi.
[3]Pós-Doutorado (2007) pela Universidade de Winnipeg, Canadá. Pós-Doutorado (2014) pela Universidade de Londres/School of Oriental and African Studies, Inglaterra. Doutor em Letras (2002) pela Universidade de São Paulo. Professor associado da Universidade Federal do Piauí. E-mail: slopes10@uol.com.br.

Revisão teórica sobre o processo de Independência do Brasil e a influência maçônica

Revista mosaico

Ana Márcia Caldeira Nilson[1]
https://orcid.org/0000-0003-1458-2032

Theoretical review on the independence process in Brazil and the Masonic influence

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.86252

Resumo

O presente trabalho disserta sobre os acontecimentos que antecederam a Proclamação da Independência do Brasil e a influência dos maçons. Tendo em vista que a historiografia desse período histórico é marcada por mudanças estruturais, tanto no território brasileiro, quanto no português. Os ideais da Maçonaria pregam, dentre outros, a liberdade de pensamento, a igualdade de direitos e a fraternidade social, tais preceitos estiveram presentes nos conflitos e eventos que fizeram eclodir a Independência. O percurso metodológico foi realizado a partir de pesquisa bibliográfica para compreender os fatos que rodeiam a Independência do Brasil e a atuação da Maçonaria.

Palavras-chave: Independência; Império; Maçons.

Abstract

The present work discusses the events that preceded the Proclamation of the Independence of Brazil and the influence of the Freemasons. Bearing in mind that the historiography of this historical period is marked by structural changes, both in Brazil and in Portugal. The ideals of Freemasonry preach, among others, freedom of thought, equal rights and social fraternity, such precepts were present in the conflicts and events that gave rise to independence. The methodological route was carried out from bibliographical research to understand the facts surrounding the Independence of Brazil and the role of Freemasonry.

Keywords: Independence; Empire; Freemasons.

Introdução

A Independência do Brasil foi um marco histórico, resultante de discussões e enlaces políticos. Pode-se definir a Independência do Brasil como o resultado do desgaste das relações entre Brasil e Portugal e, a partir disso, o país alcançou a emancipação de Portugal. Assim, o país deixou de ser uma colônia portuguesa para ser uma nação independente. Contudo, cronologicamente, a historiografia relata alguns momentos importantes para o Brasil a partir do século XIX.

Em 1808 se inicia o Período Joanino, o qual decorre da vinda de Portugal para o Brasil, de Dom João VI e a corte portuguesa, após a invasão pelas tropas de Napoleão Bonaparte para tomada do território português. A fixação de residência da Família Real Portuguesa em solo brasileiro gerou transformações sociais, econômicas e políticas, o que trouxe progresso em todos os setores. No processo de Independência, ocorreu a participação de maçons, o que deixou em destaque seus ideais liberais e progressista.

Em 1815, o Brasil recebeu o título de *Reino Unido de Portugal e Algarves*, sendo sede administrativa de Portugal e deixando de ser colônia portuguesa. Dom João VI governou o Brasil, enquanto Portugal passou a ser governada por um Conselho de Regência. A população exigiu o retorno de Dom João VI para Portugal, o que fez eclodir a Revolução Liberal do Porto, fazendo com que o monarca saísse do Brasil e deixasse como regente o Príncipe Dom Pedro I, em consequência disso, o Brasil recairia para a situação de colônia.

De Portugal para o Brasil

O Brasil e a Europa, do final do século XVIII e início do XIX, ficaram marcados por muitos conflitos e agitações no cenário político e social, devido, dentre outros fatos, a conflitos armados no território brasileiro e a Revolução Francesa na Europa, com a ascensão ao poder de Napoleão Bonaparte. Em terras brasileiras do período colonial, diversas rebeliões ocorreram em diferentes regiões, as quais colocaram em questionamento o sistema colonial e a monarquia.

Dentre esses conflitos armados estão a Guerra de Palmares (1630-1695), Guerra dos Emboabas (1708-1709), Conjuração Baiana (1798), Revolta dos

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.86252

Beckman (1684), Guerra dos Mascates (1710) e a Inconfidência Mineira (1789). O ponto em comum nesses levantes é o caráter separatista e republicano, o que indica o prenúncio da Proclamação da República no Brasil. Segundo José Arruda e Nélson Piletti (1995), a Inconfidência Mineira foi uma revolta de caráter republicano e separatista, organizada por uma parcela da capitania de Minas Gerais contra o poder colonial de Portugal, a qual lutou contra questões políticas e econômicas.

> Dentre as rebeliões ocorridas nos séculos XVII e XVIII, a que mais repercutiu foi a Inconfidência Mineira, tanto pela amplitude, pois envolve numerosos setores da população, quanto pelo caráter de constatação do próprio sistema colonial. Na época, as minas já se esgotavam e o governo insistia em medidas antipáticas e prejudiciais à população e aos mineradores. (ARRUDA; PILETTI, 1995, p. 196)

Enquanto no Brasil vários conflitos já estavam abafados e outros iniciando ou em andamento, na França outros levantes surgiram. Conforme Arruda e Piletti (1995, p. 199), enquanto no Brasil germinavam as sementes da Independência, na França florescia um novo Império.

Na França do final do século XVIII, Napoleão Bonaparte foi um general de destaque na Revolução Francesa, sendo considerado favorito para assumir o poder francês, fato que ocorreu por meio de um golpe de Estado. Segundo Arruda e Piletti (1995), no desenrolar da Revolução Francesa, por volta de 1899, Napoleão torna-se Imperador da França.

> Coube a Napoleão a tarefa de consolidar internamente e difundir externamente os ideais da Revolução. (...) Apesar de haver Constituição, Napoleão governou despoticamente. Por algum tempo, a prosperidade resultante das reformas internas e o êxito das guerras permitiram a continuidade do regime. (ARRUDA; PILETTI, 1995, p. 199)

Em 1799 a França apresentava aspecto desolador, com grave crise econômica na indústria e comércio, estradas e portos destruídos, serviço público corrupto, crise humanitária com um cenário de miséria e devastação. De acordo com Arruda e Piletti (1995), a guerra civil parecia ser algo iminente, e Napoleão buscou fazer uma política de reconciliação entre a população e o governo. Além de outras ações, foi criado o Código Civil, com inspiração no Direito Romano, Ordenações Reais e no Direito Revolucionário, porém, as guerras reiniciaram e Napoleão aproveitou o momento para se declarar Imperador.

> Seu governo reorganizou e centralizou a administração. Tomou medidas financeiras importantes, como a criação de um corpo de funcionários para arrecadar impostos e a fundação do Banco da França. A situação econômica melhorou. O ensino secundário se organizou com o objetivo de instruir funcionários para o Estado. (ARRUDA; PILETTI, 1995, p. 199)

A política externa se tornou um ponto norteador para Napoleão devido aos impasses estrangeiros, pois alguns países como Inglaterra, Rússia e Áustria se uniram para combater o Imperador da França. Bonaparte liderou levantes armados contra outras nações da Europa, para que pudesse construir um verdadeiro Império, semelhante ao da Roma Antiga. Após invasões de territórios europeus, por volta de 1807, dominaram países como a Bélgica, Holanda e Itália.

Pela primeira vez na história francesa, o exército estava organizado em diferentes esferas, com melhorias remuneratórias e garantias profissionais, tendo como base ideológica, principalmente, o patriotismo. Conforme Arruda e Piletti (1995), o exército realinhado por Napoleão foi um exército motivado por ideologias nacionalistas. Outros países também fizeram alianças, travando confrontos armados em vários pontos territoriais da Europa. A Inglaterra foi o único país que seguiu resistindo às ofensivas francesas, e, diante desse impasse, Napoleão decretou sanções contra Inglaterra, a mais famosa foi o Bloqueio Continental.

> Para enfraquecer a Inglaterra, Napoleão decretou o Bloqueio Continental: todos os europeus eram obrigados a fechar seus portos ao comércio inglês. (...) O poder napoleônico chegava ao auge. Seu organizado exército parecia imbatível. A Europa ocidental estava submetida a seu poder. Mas intervenções francesas provocaram revoltas nacionais, principalmente na Prússia. (ARRUDA; PILETTI, 1995, p. 200)

Conforme Arruda e Piletti (1995) o único país que Napoleão não havia conseguido invadir foi a Inglaterra, e por isso, criou o Bloqueio Continental, que foi o impedimento comercial contra os ingleses. Esse entrave financeiro foi seguido por muitos países da Europa, exceto Portugal, antigo parceiro da Inglaterra. Contudo, o desejo de conquistas na Península Ibérica[1] abriu à França novos campos de conflito.

[1] Península é uma porção de terra cercada de água por todos os lados, exceto por um, que se liga a uma porção de terra de maior extensão, no caso Península Ibérica é uma porção territorial constituída por Portugal e Espanha, e também o principado de Andorra e o território britânico de Gibraltar.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.86252

Ao chegar em território Ibérico, o exército francês não conseguiu invadir a região Ibérica, sendo surpreendido pelas táticas de guerra que incluíam emboscadas e ações estratégicas.

Nesse momento, o monarca português Dom João VI, após longa análise, decidiu fugir de Portugal na véspera da invasão francesa, o que impediu que os planos de Bonaparte se concretizassem, pois planejava prender a família real e obrigá-la a assinar rendição à França, porém, a ação do monarca português ocasionou uma falha no sistema do Bloqueio Continental. “Na Espanha as tropas sofriam com os guerrilheiros. A família real portuguesa fugiu para o Brasil: mais uma brecha no Bloqueio Continental.” (ARRUDA; PILETTI, 1995, p. 200)

Com a invasão francesa em Portugal, ocorreu a transferência para o Brasil, a qual foi uma estratégia de Dom João VI para garantir que Portugal continuasse independente enquanto nação. Laurentino Gomes (2007, p. 325) destaca que Napoleão Bonaparte escreveu algumas reflexões sobre sua vida e carreira militar, contendo as conquistas e derrotas, e nessas escritas pouco antes de morrer, transcreveu um desabafo a respeito da estratégica fuga de Dom João VI, declarando: “Ele foi o único que me enganou”.

Contudo, como garantia que a manobra obteve êxito, a Inglaterra apoiou Portugal na transferência de Dom João VI para o Brasil, e assim, os lusitanos mantiveram parceria com os ingleses. A Família Real e a corte portuguesa chegaram ao Brasil em 1808, a quase dois meses da partida de Portugal. Segundo Maria Padoin (2019), com a transferência física, Portugal passou a ser governado por um Conselho de Regência. Historicamente, dá-se início ao Período Joanino, que marcou o Brasil com mudanças em todas as áreas, principalmente na economia, educação e cultura.

> O Regente Dom João antes de partir nomeou um Conselho de Regência composto por nove membros de sua confiança, com o fim de estabelecerem relações pacíficas durante a ocupação napoleônica, garantindo de certa maneira a soberania régia. Porém em 1808, Junot extinguiu este Conselho e oficialmente proclamou a destituição da Casa Real de Bragança, tentando assim, um afrancesamento das instituições e das estruturas social e política portuguesas. (PADOIN, 2019, p. 4)

Gomes (2007) ressalta que Napoleão Bonaparte e Dom João VI, dois

homens cujos destinos se cruzaram pela última vez nos mares do Atlântico Sul, deixavam legados que haveriam de afetar profundamente o futuro de milhões e milhões de pessoas. “O de Napoleão, já bem avaliado pelos historiadores, incluía o redesenho do mapa político da Europa. (...). No caso de D. João VI, o legado ainda é motivo de controvérsia.”

> Alguns atribuem ao seu caráter tímido e medroso a derrocada final da monarquia e do próprio império colonial português. Outros, no entanto, o consideram um estrategista político que, sem recorrer às armas, enfrentou com sucesso os exércitos de Napoleão e conseguiu não só preservar os interesses de Portugal como deixar um Brasil maior e melhor do que havia encontrado ao chegar ao Rio de Janeiro, em 1808.Nenhum outro período da história brasileira testemunhou mudanças tão profundas, decisivas e aceleradas quanto os treze anos em que a corte portuguesa morou no Rio de Janeiro. Num espaço de apenas uma década e meia, o Brasil deixou de ser uma colônia fechada e atrasada para se tornar um país independente. (GOMES, 2007, p. 326)

Conforme Arruda e Piletti (1995), Dom João VI chegou ao Brasil e logo criou medidas para modernização e melhorias em diferentes frentes, tendo como principal ação a abertura dos portos brasileiros para outros países, que em decorrência do Bloqueio Continental, apenas a Inglaterra aderiu, sua aliada econômica. Logo começou a haver a construção de instituições de ensino de medicina e a criação de museus e bibliotecas, o que viabilizou o desenvolvimento científico. Além dessas ações, também foi criada e Impressa Régia, contudo, também foi instaurada censura para os demais veículos de comunicação da época.

> Dom João tomou medidas de largo alcance econômico: a abertura dos portos da colônia às nações amigas, liberando comércio do jugo do monopólio e, portanto, acabando com o domínio colonial. A medida era necessária para que o Brasil não ficasse isolado do mundo, pois a metrópole tinha sido tomada pelos franceses. A abertura dos portos favoreceu a Inglaterra, já que dispunha de melhores condições de comerciar com o Brasil e era a maior interessada no comércio livre, que lhe possibilita compensar o que havia perdido na Europa. Ela tratou de tirar o maior proveito da situação. (ARRUDA; PILETTI, 1995, p. 205)

Embora o progresso estivesse acontecendo, também ocorreu a insatisfação

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.86252

entre os colonos que já residiam no Brasil, pois os portugueses recebiam cargos e privilégios ao invés de haver a distribuição também para elites locais. Conforme Padoin (2019), a partir de 1808, as diferenças entre os nativos brasileiros, também chamados de filhos da terra, e os portugueses oriundos da Europa, começam a ser conflitantes. Os portugueses compunham os altos cargos administrativos e desejavam retornar para a Europa com boa condição financeira, além de haver portugueses empossados em cargos públicos, também os militares e aqueles que trabalhavam com comércio.

No entanto, a elite brasileira, em sua maioria, era composta por proprietários rurais, os quais enviavam seus filhos para estudar na Europa com o intuito de os mesmos se tornarem capazes de exercer cargos públicos e funções de destaque no cenário político. “Os seus objetivos em ascender a cargos políticos e a repulsa à ideia de que o Brasil pudesse retornar a condição de Colônia, fizeram com que o sentimento separatista evoluísse.” (PADOIN, 2019, p. 5). Outro fator que causou descontentamento da sociedade e provocou conflitos em diferentes regiões do Brasil, foi o aumento de impostos e a crise econômica.

> Neste contexto surgiu no Brasil, em 1817 a Revolução Pernambucana que possuía um caráter antiportuguês e republicano federalista, movida pela crise provocada com a concorrência dos baixos preços do algodão e do açúcar dos Estados Unidos no mercado europeu; mercado esse que no momento se estabilizou devido a pacificação europeia promovido pelo Congresso de Viena. (PADOIN, 2019, p. 5)

Em Pernambuco, no ano de 1817, a elite local realizou um levante armado para reivindicar ações positivas do governo de Dom João VI, algo intensamente reprimido e resultou na morte dos principais líderes pernambucanos. A Revolução Pernambucana teve caráter separatista, assim como outros confrontos anteriores e futuros, e defendeu a implantação do sistema republicano.

> Ideias de liberdade espalharam-se por sociedades secretas, quartéis, clero e população. O próprio governador ateou fogo ao estopim da revolta ao mandar prender os líderes do movimento: os comerciantes Domingos José Martins e Antônio Gonçalves da Cruz; o padre João Ribeiro; o cirurgião Vicente Guimarães Peixoto; os tenentes Manuel de Sousa Teixeira e José Mariano Cavalcanti, e os capitães Domingos Teotônio Jorge e José de Barros Lima. O capitão Lima matou o oficial

> que lhe deu voz de prisão. E a revolução começou. (ARRUDA; PILETTI, 1995, p. 206)

Os revolucionários lutaram contra os domínios do governador e organizaram um governo provisório, com representantes do comercio, exército, clero, agricultura e justiça, com emissários enviados para diversas regiões, como Alagoas e Rio Grande do Norte, porém, forças militares do governo sufocaram os revoltosos e encerrou o levante armado. “A Revolução Pernambucana de 1817 conseguiu congregar, em torno do ideal de emancipação política e republicanismo, populares intelectuais militares e religiosos (havia mais de 60 padres envolvidos)”. (ARRUDA; PILETTI, 1995, p. 206)

Outro evento que corrobora com a Proclamação da Independência ocorrida nos anos seguintes, foi quando Dom João VI, em 1815, elevou o Brasil ao título de Reino, passando a ser intitulado de *Reino de Portugal, do Brasil e Algarves*. E com o fim das ofensivas de Napoleão, o monarca português sofreu pressão ainda mais intensa para retornar à Portugal. Em 1820, na cidade do Porto, portugueses insatisfeitos com a situação do país, tendo em vista a crise econômica grave que assolava a população, eclodiu um movimento paramilitar para exigir o retorno de Dom João VI ao trono português, a restauração do Brasil como colônia de Portugal e a instauração de monarquia constitucional. Portanto, a aristocracia portuguesa desejava rebaixar o Brasil à condição de colônia por interesses comerciais que estavam prejudicados. Esse evento ficou conhecido como Revolução Liberal do Porto, e teve por resultado, o retorno de Dom João VI para Portugal, em 1821.

> Uma revolução explodiu na cidade do Porto em 1820, dominou Portugal, adotou uma Constituição provisória baseada na espanhola e impôs sérias exigências a Dom João VI: aceitar a Constituição a ser promulgada pelas Cortes de Lisboa, nomear para os cargos públicos mais importantes doze pessoas indicadas pelos revolucionários. Temendo perder o trono, Dom João VI concordou. Os revolucionários impunham que as Cortes funcionariam em Lisboa, o rei não teve alternativa a não ser rumar para Portugal, em abril de 1821. Aqui deixou o filho Pedro como príncipe regente, e a situação política e econômica do Brasil se agravou. Os cofres haviam sido esvaziados e o ouro levado para Lisboa. Nas províncias, cresciam a agitação e a hostilidade entre brasileiros e portugueses. (ARRUDA; PILETTI, 1995, p. 206)

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.86252

Segundo Márcio Bandeira (2008, p. 5), o movimento liberal em Portugal reflete internamente na sociedade brasileira, pois os movimentos políticos na Europa e no Brasil colocaram a família real em situação delicada, o que levou ao retorno de Dom João VI a Portugal, deixando Dom Pedro no Brasil como regente, em meio às disputas de correntes ideológicas liberais[2], as quais dividiram opiniões, porque de um lado estavam os defensores da república e o rompimento com o sistema conservador, chefiado por Gonçalves Ledo, e o outro lado, defendia a permanência da monarquia, representado por José Bonifácio, cujos líderes eram membros de uma Ordem Secreta, a Maçonaria, e assim, influenciaram as massas com seus pensamentos progressistas e liberais, o que acontecia mais livremente em alguns países da Europa.

Portanto, a Revolução Liberal do Porto, em 1820, que exigiu a volta de Dom João VI para Portugal, foi liderada por portugueses, sendo alguns ligados à Maçonaria. “A frente do fogo cruzado entre as correntes liberais do Brasil, que se dividiu entre aquelas que buscavam manter a união do Reino Unido e outra que buscava o rompimento total, e até um regime próximo a uma República. Bandeira.” (BANDEIRA, 2008, p. 5)

O príncipe Dom Pedro I, tornou-se regente do Brasil, realizando a administração interligada à Portugal. Mesmo com o retorno de Dom João VI, os portugueses seguiram reivindicando que o Brasil voltasse à condição de colônia e, dessa forma, submisso à administração de Portugal. Não correspondendo às pressões lusitanas, em janeiro de 1822, Dom Pedro I declarou em público que ficaria no Brasil e não retornaria para Portugal, como seu pai havia feito. Essa decisão evitou o retrocesso iminente com o retorno à condição de colônia, além de outras modernizações e ações estabelecidas por Dom João VI. Segundo Laurentino Gomes (2007), o Dia do Fico, 9 de janeiro de 1822, é o momento em que D. Pedro, então príncipe regente, decidiu permanecer no Brasil, recusando-se a acatar as ordens das Cortes portuguesas para que retornasse a Lisboa.

Conforme Padoin (2019, p. 7), nesse período no Brasil, as ideias liberais eram disseminadas através de divulgação em livros e folhetos, especialmente por meio do contrabando, ou trazidos na bagagem dos estudantes brasileiros que

[2]Liberalismo é definido como conjunto de princípios que defendem a liberdade individual, no campo da política, da economia, da religião, da moral, limitando a interferência do poder do Estado.

estudavam na Europa, porque havia censura. Essas publicações eram consideradas ofensivas à ordem pública. Os veículos de comunicação também contribuíram para insuflar movimentos e revoluções que questionavam a política adotada pela Coroa portuguesa, em especial, alguns levantes contaram com a participação de Sociedades Secretas.

> Estas sociedades ou por alguns já consideradas lojas maçônicas possibilitaram, em uma época de censuras e perseguições político-ideológicas, um espaço de liberdade de pensamento e acesso a uma bibliografia política e filosófica atualizada, que fazia com que os seus leitores se sentissem partícipes de um processo "mundial" de modernização da sociedade através da defesa dos ideais liberais, especialmente. Como também a oportunidade de ascensão social e econômica. (PADOIN, 2019, p. 7)

Portanto, a publicação de notícias e informações foram alvo de censura no início do século XIX. Segundo Bandeira (2008), a impressão de textos no Brasil foi proibida até 1808, quando da chegada da família real no Brasil. Entre 1808 e 1821 a imprensa brasileira teve uma liberdade limitada, sendo os jornais *Gazeta do Rio de Janeiro* (1808-1822) e *O Patriota* (1813-1814), os únicos a funcionarem durante muitos anos no território brasileiro. Eram a Imprensa Régia, pois faziam referências aos atos reais e a traduções de textos publicados nos periódicos europeus, sob a fiscalização real.

Bandeira (2008) destaca que Hipólito da Costa foi o primeiro brasileiro a trabalhar o jornalismo independente, porém fora do Brasil. Costa editou o *Correio Braziliense*, foi o primeiro jornal a demonstrar publicamente as ideologias liberais, tendo em vista que ele era maçom. Em 1802, o jornalista foi preso em Portugal em decorrência de suas atividades maçônicas, chegando a ser interrogado pelo Tribunal do Santo Ofício da Igreja Católica. "Após três anos de prisão foge para a Inglaterra, onde a Maçonaria era praticada mais livremente, fundando lá o Correio Braziliense, que era enviado clandestinamente para o Brasil. Hipólito da Costa viveu na Inglaterra até sua morte em 1823." (BANDEIRA, 2008, p. 7)

A partir de 1821 algumas publicações com maior liberdade editorial começaram a surgir nos jornais brasileiros. "Então cada grupo terá sua forma impressa de se manifestar. Assim surge outro campo de embate entre José Bonifácio de Andrada e Silva e Joaquim Gonçalves Ledo, os jornais." (BANDEIRA,

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.86252

2008, p. 7). Ledo desenvolveu o jornal independente *Revérbero Constitucional Fluminense*, o qual incentivou a Assembleia Constituinte Brasileira e não tinha ligação com o governo. Enquanto, José Bonifácio foi mentor de dois outros períodos, *O Espelho* e o *Regulador Brasílico Luso*, o qual desejava manter o Brasil em um reinado, sistema de uma monarquia constitucional.

De acordo com Padoin (2019), diante das correntes liberais, com a permanência de Dom Pedro I no Brasil, aumentou a pressão política e militar de Portugal, sendo organizada uma Assembleia Constituinte, acirrando as divergências, com destaque para o grupo comandado pelo maçom José Bonifácio, o qual seguia os ideais absolutistas conservadores, e o grupo de Joaquim Gonçalves Ledo, também maçom, porém seguidor de ideologias liberais radicais.

Padoin (2019) ressalta que Ledo foi o grande influenciador na decisão de D. Pedro de não sair do Brasil, e no processo de Proclamação da Independência, porém, José Bonifácio ditava as regras do processo que consolidou a Independência. As divergências entre Ledo e Bonifácio foram intensificadas devido a suas orientações políticas, pois um defendia os ideais liberais e os outros, conservadores, porém ambos tiveram participação ideológica e influenciaram Dom Pedro I para proclamar o Brasil independente de Portugal. Outra pessoa que causou grande influência no processo de Independência foi a Princesa Leopoldina, esposa de Dom Pedro I, a qual detinha vasto conhecimento sobre ciências, línguas, administração, artes e cultura.

Segundo Arruda e Piletti (1995), Dom Pedro I agiu com moderação, restringiu despesas, baixou impostos e equiparou os militares brasileiros aos portugueses. As Cortes de Lisboa não gostaram de sua política, pois ainda desejavam recolonizar o Brasil, e desse modo, tomaram decisões contrárias aos interesses brasileiros, pois Portugal não queria perder o Brasil, e diante disso, estavam orientados por direções diferentes da brasileira. Dom Pedro I declarou a separação do Brasil e Portugal e no dia 7 de setembro de 1822 proclamou a Independência do Brasil.

Contudo, a informação de que o Brasil já era uma república não chegou simultaneamente ou mesmo, no mês de setembro daquele ano, para todas as pessoas, possivelmente devido à dificuldade de propagar tais notícias em tempo hábil, tendo em vista o tamanho do território brasileiro e os meios de comunicação

da época. Segundo William Almeida de Carvalho (2006), a população em geral só ficou ciente da Independência em 12 de Outubro de 1822, justamente no dia do aniversário de Dom Pedro I. Nessa ocasião, o Imperador do Brasil rompeu definitivamente os laços de dependência com a coroa portuguesa.

> O processo de independência havia galgado mais um degrau, mas ainda não estava completo, pois em todos os decretos, alvarás, provisões e demais diplomas governamentais até o dia 12 de outubro, quando aí sim é proclamado Imperador, inclui-se sempre a seguinte fórmula: "...o Reino do Brasil, de quem sou o Regente e Perpétuo Defensor..." ou ainda "com a rubrica de sua Alteza Real o Príncipe Regente. Em 18 de setembro de 1822 exara-se o decreto que determina a adoção do Brasão de Armas e da Bandeira Nacional do novo Reino. Não se deve esquecer de que as Cortes tinham rebaixado o Reino do Brasil, pelo menos, na Bandeira da Constituinte. O Príncipe Regente deveria instituir a Nova Bandeira, mas tudo sob a tutela de seu Augusto Pai. Uma Nação com Dois Reinos. A ruptura total só viria a acontecer em 12 de outubro. (CARVALHO, 2006, p.4)

A data oficial de comemoração alusiva a Independência do Brasil somente ficou estabelecida para o dia 07 de setembro a partir de um documento do governo imperial, o Decreto nº 1.285 de 30 de Novembro de 1853, assinado pelo magistrado José Thomaz Nabuco de Araújo. De acordo com Carvalho (2006, p. 09) "o Sete de Setembro somente começou a ser feriado nacional oficial a partir do Decreto nº 1285 de 30 de novembro de 1853 quando se iniciou o processo de montagem do imaginário coletivo sobre a independência [...]".

Diante disso, vale ressaltar a participação de membros da Maçonaria, os quais se faziam presentes na sociedade em diferentes setores. Carvalho (2006) afirma que os maçons do Brasil eram detentores de informações especiais e estratégicas a respeito dos acontecimentos e elementos decisivos no processo de independência.

> Com a inexistência de partidos políticos para articular, coordenar e mobilizar o povo e as elites, a Maçonaria agiu, individual e institucionalmente, como um verdadeiro partido político da Independência. Os maçons daquela época juravam, ao ingressar na Maçonaria, além dos juramentos de praxe, o de realizar a independência do Brasil. (CARVALHO, 2006, p. 1)

Conforme Alexandre Barata (2013), a Maçonaria consiste em organizações

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.86252

ou entidades nas quais remontam às antigas fraternidades de pedreiros em termos de organização e ideologia, e que na transferência da Corôa Portuguesa para o Brasil, muitas Lojas foram instaladas em território brasileiro, oriundas de diferentes nacionalidades.

> Após 1808, com a transferência da Família Real Portuguesa para o Brasil e, consequente, estabelecimento da administração do Império Português no Rio de Janeiro, tem se notícia do funcionamento, com certa tolerância de altos funcionários públicos, muitos deles iniciados em lojas maçônicas de Lisboa, das lojas Emancipação, São João de Bragança, Beneficência, Comércio e Artes. Além de lojas vinculadas às obediências maçônicas francesa e portuguesa, existiu também no Brasil lojas maçônicas sob forte influência da Maçonaria inglesa. (BARATA, 2013. p. 143)

Os ideais da Maçonaria são influenciados pelo desenvolvimento e progresso social, e seus membros, muitos estiveram presentes na administração do Reino, foi um ponto importante para o desenvolvimento social. De acordo com Barata (2013, p. 143), embora seja muito difícil mensurar exatamente o número de pessoas que foram iniciadas no Brasil e, de certo modo, em todo Império Português nesse período, pode-se constatar relativo crescimento da atividade maçônica.

Diante disso, vale ressaltar a participação de membros da Maçonaria, inseridos na sociedade em diferentes setores. Conforme Barata (2013), a Maçonaria consiste em organizações ou entidades nas quais remontam às antigas fraternidades de pedreiros em termos de organização e ideologia, e que na transferência da Coroa Portuguesa para o Brasil, muitas Lojas foram instaladas em território brasileiro, oriundas de diferentes nacionalidades.

> Após 1808, com a transferência da Família Real Portuguesa para o Brasil e, consequente, estabelecimento da administração do Império Português no Rio de Janeiro, tem se notícia do funcionamento, com certa tolerância de altos funcionários públicos, muitos deles iniciados em lojas maçônicas de Lisboa, das lojas Emancipação, São João de Bragança, Beneficência, Comércio e Artes. Além de lojas vinculadas às obediências maçônicas francesa e portuguesa, existiu também no Brasil lojas maçônicas sob forte influência da Maçonaria inglesa. (BARATA, 2013. p. 143)

Os ideais da Maçonaria são influenciados pelo desenvolvimento e progresso

social, e seus membros, muitos estiveram presentes na administração do Reino, sendo um ponto importante para o desenvolvimento social. De acordo com Barata (2013, p. 143), embora seja muito difícil mensurar exatamente o número de pessoas que foram iniciadas no Brasil e, de certo modo, em todo Império Português nesse período, pode-se constatar relativo crescimento da atividade maçônica.

Maçonaria: Liberdade, igualdade e fraternidade

A Maçonaria é um tipo de sociedade com atividades pouco divulgadas na grande mídia, sendo que seus membros são pessoas discretas e mantêm sua organização reservada somente aos participantes. Segundo Antônio Arnaut (2017), ela está difundida mundialmente, mas não é uma religião, e sim uma ordem que tem laços com a religiosidade e o culto espiritual, haja vista que seus membros creem na existência de uma força superior divina. Para Arnaut (2017, p. 157), a Maçonaria não é uma religião, é uma escola de aperfeiçoamento moral, de cidadania e de convivência ética. Por isso, os maçons devem constituir uma elite moral.

Segundo Bandeira (2008, p. 2), a Maçonaria é uma instituição que pode despertar a curiosidade das pessoas, haja vista que a sociedade em geral desconhece seus preceitos, história e finalidade. No Brasil, não há dados exatos de quando a Maçonaria foi instalada, tendo em vista que também não existe registro do primeiro maçom em terras brasileiras. “Não há provas concretas disso, mas, sem dúvida, seus ideais tinham eco nos ideais libertários franceses e norte-americanos, que por sua vez estão intimamente ligados à Maçonaria.” O autor ressalta que há indícios de que Tiradentes e seus principais aliados, na Inconfidência Mineira, fossem membros da Maçonaria.

> Já a partir de 1800 temos informação da existência de Lojas Maçônicas no Brasil, mesmo que de forma clandestina. Há informações de várias lojas em vários lugares do Brasil, mas é em Pernambuco que a atividade maçônica terá certo destaque, sendo os maçons líderes do movimento de 1817. (BANDEIRA, 2008, p. 3)

De acordo com Célia Marinho de Azevedo (1997), a origem da Maçonaria não é precisa, pois não há um consenso histórico exato da datação do seu surgimento. Para a historiadora, os fatos históricos sugerem que ela tenha surgido

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.86252

na Antiguidade, mas “seria uma tarefa vã querer precisar o momento de fundação da Maçonaria, uma vez que suas origens se perdem em um passado povoado de mitos e lendas” (AZEVEDO, 1997, p. 180). Com o passar dos séculos, os maçons disseminaram as confrarias no mundo, sendo que muitas estavam envolvidas em diferentes eventos históricos, com teorias progressistas.

O templo no qual os maçons se reúnem e realizam suas reuniões e demais atividades recebe o nome de loja, também chamada de loja maçônica ou, ainda, oficina. No Brasil, diversas lojas, com destaque para as de origem inglesa, portuguesa e francesa, foram criadas a partir do século XIX. Alexandre Mansur Barata ressalta que no decorrer do referido período a Maçonaria brasileira mostrou manter ligações com a vida política, social e cultural. “Ao interagir, interferir e trazer para o seu interior os debates que mobilizam o espaço público, a Maçonaria revela-se um instrumento significativo para a compreensão da sociedade brasileira do período, com suas contradições e particularidades.” (BARATA, 2013, p. 150)

Arnaut (2017) ressalta que a atuação dos maçons em revoluções na Europa e na América foi um marco na história.

> As Revoluções americana e francesa, inspiradas pela Maçonaria, repercutiram- se depois na sua própria doutrina, fazendo com que os valores cívico políticos da Liberdade, Igualdade e Fraternidade interajam com os valores morais da dignidade, da honra, da tolerância e da virtude [...]. (ARNAUT, 2017, p. 145-146).

Segundo Bandeira (2008, p. 3), a Maçonaria ficou mais evidente durante o século XIX, através da participação de alguns dos seus membros em eventos políticos. Em 1822, o movimento pela Independência do Brasil reuniu os maçons em três lojas no Rio de Janeiro: Comércio e Artes, União e Tranquilidade e Esperança de Nictheroy. Essas lojas se reuniram para aprofundar a discussão sobre a crise entre Brasil e Portugal, concomitante à Revolta do Porto. No cenário da Maçonaria desse período que antecedeu a Independência, tem destaque Joaquim Gonçalves Ledo e José Bonifácio de Andrade e Silva. Eles influenciaram o futuro do Brasil e da Maçonaria através do processo de Independência, por volta de 1822.

> Gonçalves Ledo, homem de negócios iniciou os estudos de Direito em Coimbra, porém não concluiu para cuidar dos negócios da família. Bonifácio estudou Ciências Naturais e

> Direito em Coimbra, morou mais de trinta anos na Europa, tendo passado dez anos de sua vida percorrendo aquele continente, e de volta ao Brasil (1819) foi Vice-Presidente da Junta Governativa de São Paulo (1821), e depois foi para o Rio de Janeiro onde foi nomeado ministro do príncipe regente D. Pedro. (BANDEIRA, 2008, p.4)

A liberdade e a democracia, mesmo que nos limites da concepção liberal, são pontos norteadores do regimento institucional da Maçonaria, pois este admite que todos os homens são livres e com os mesmos direitos. De acordo com Arnaut (2017), a doutrina maçônica foi progressista nos tempos iniciais do capitalismo, na Europa, bem como nos tempos da monarquia e início da república, no Brasil, e inspirou muitos movimentos liberais, republicanos e democráticos no Brasil. Para o autor, “essa profunda ligação à política e o empenhamento direto da ordem com certos grupos e partidos trouxeram-lhe as inevitáveis perseguições e cisões” (ARNAUT, 2017, p. 47). Embora os maçons sofressem sanções por seus ideais, a ordem se manteve até os dias atuais.

Conforme Azevedo (1997), A independência do Brasil também contou com a influência liberal, pois vários articuladores políticos foram motivados por pensamentos iluministas, desenvolvimentistas e da Maçonaria. “No Brasil há notícias da existência de maçons desde fins do século XVIII, com envolvimento na Inconfidência Mineira e depois na Conjuração Baiana de 1798” (AZEVEDO, 1997, p. 181). A Maçonaria, por si mesma, não tem fundamentação política ou religiosa na teoria, atualmente se considerando neutra, porém, em seus primórdios, no país, logo após a instalação de algumas lojas, alguns de seus membros estiveram diretamente envolvidos em causas políticas e sociais.

Segundo Azevedo (1997), a Maçonaria já esteve interligada ao processo de emancipação política do Brasil, quando o país passava por instabilidade política, sobressaltada constantemente por lutas civis no território brasileiro**.** Nessa fase, segundo a historiadora, os maçons eram “revolucionários, antirreligiosos e republicanos” (AZEVEDO, 1997, p. 184).

Conclui-se que a Maçonaria é uma entidade que inspirou muitas pessoas com seus ideais liberais, protegendo a liberdade individual e os direitos coletivos, o que influenciou no processo de Independência do Brasil e outros eventos anteriores e posteriores. O liberalismo pregado pelos maçons não se restringe à política, e sim,

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.86252

se expande para outros setores da sociedade. É, em suma, os princípios básicos que defendem a liberdade individual e autonomia política, econômica, religiosa e comportamental dos indivíduos com limitação às ações do Estado, com o objetivo de alcançar o progresso e o desenvolvimento.

Conclusão

Diante do exposto, conclui-se que o processo de Independência do Brasil foi marcado por diversos levantes armados, de cunho liberal, com membros de vários campos sociais, inclusive contou com a participação de sociedades secretas, como a Maçonaria. Na Europa, ocorriam grandes mudanças no cenário político, econômico e social com a eclosão da Revolução Francesa e a ascensão de Napoleão Bonaparte ao poder, como Imperador autodeclarado. Em Portugal, várias tentativas da aristocracia buscavam fazer do Brasil novamente uma colônia, portuguesa, deixando de ser Reino Unido. No Brasil, notou-se a insatisfação popular, mesmo com a transferência da Família Real Portuguesa e a Corte, com a administração fixada em solo brasileiro.

A historiografia mostra um longo processo de articulações políticas e conflitos armados até o momento da Proclamação da República. Esse foi um período da história marcado por muitas mudanças, tendo em vista a vinda de Dom João VI e da Corte portuguesa e os desdobramentos futuros. Vale destacar a participação de grupos específicos, como alguns militares, população e confrarias secretas, como foi o caso da Maçonaria.

A Maçonaria tem entre seus pilares a liberdade e a fraternidade, assim como os ideais liberais de igualdade, elementos presentes nesses referidos conflitos internos do Brasil do século XIX. A influência de alguns personagens importantes na história, como os maçons José Bonifácio e de Gonçalves Ledo, mostra que a ação dos maçons e de sua ideologia foi um ponto marcante no processo de independência do Brasil. Na imagem das forças políticas em 1822, os dois maçons foram personagens influentes no processo que deflagrou a Independência do Brasil, mantendo a monarquia, tendo em vista que ambos buscavam apoiar o então príncipe regente, Dom Pedro I.

Artigo recebido em 29 de julho de 2022.

Aprovado para publicação em 28 de dezembro de 2022.

Referências

ARNAUT, António. **Introdução à Maçonaria**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017. Disponível em: https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/42529/1/Introducao%20a%20Maconaria.pdf. Acesso em: 24 mai. 2022.

ARRUDA, José Jobson de Andrade; PILETTI, Nélson. **Toda a história**: história geral e história do Brasil. 3. ed. São Paulo: Ática, 1995.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. Maçonaria: história e historiografia. **Revista USP**, n. 32, p. 178-189, dez. 1996-fev. 1997. Disponível em: www.revistas.usp.br/revusp/article/download/26042/27771/30227. Acesso em: 28 mai. 2022.

BANDEIRA, Márcio Maciel. A Maçonaria e a Independência do Brasil. **Revista de Ciência Maçônica,** Loja Maçônica de Estudos e Pesquisas Renascença, v. 1, n. 1, 2008. Disponível em: https://www.gvaa.com.br/revista/index.php/OBuscador/article/download/4642/4023/. Acesso em: 29 jun. 2022.

BARATA, Alexandre Mansur. Maçonaria no Brasil (século XIX): história e sociabilidade. **Revista de Estudos Históricos de la Masonería Latinoamericana Y Caribeña**, ed. esp., p. 139-152, 2013. Disponível em: https://www.academia.edu/38937017/Ma%C3%A7onaria_no_Brasil_s%C3%A9culo_XIX_hist%C3%B3ria_e_sociabilidade.pdf. Acesso em: 29 jun. 2022.

CARVALHO, William Almeida de. A verdadeira data da independência do Brasil. *In*: **Espionagem e Maçonaria:** Temas maçônicos e histórias controversas. Londrina: Editora Trolha, 2006.

GOMES, Laurentino. **1808:** Como uma rainha louca, um príncipe medroso e uma corte corrupta enganaram Napoleão e mudaram a história de Portugal e do Brasil. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2007.

LIBERALISMO. *In*: DICIONÁRIO Michaelis On-line. São Paulo: Melhoramentos, 2021. Disponível em: https://michaelis.uol.com.br/palavra/neA9w/liberalismo/. Acesso em: 27 jul. 2022.

PADOIN, Maria Medianeira. O contexto brasileiro na consolidação da Independência e a Emergência da Revolução Farroupilha (1835-1845). **Revista Estudos Históricos**, n. 22, ano XI, Dez/ 2019. Disponível em: https://estudioshistoricos.org/22/eh22d19.pdf. Acesso em: 15 jul. 2022.

PENÍNSULA. *In*: DICIONÁRIO Michaelis On-line. São Paulo: Melhoramentos, 2021. Disponível em: https://michaelis.uol.com.br/palavra/neA9w/liberalismo/. Acesso em: 27 jul. 2022.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.86252

Sobre a autoria

[1] Mestre em Comunicação e Indústria Criativa (2022) pela Universidade Federal do Pampa. E-mail: a.marcia.caldeira@gmail.com.

Meta-análise da avaliação do IPEA sobre efeitos da Filosofia e Sociologia no Ensino Médio

Revista mosaico

Rodrigo Caldeira de Alvarenga Lames Borges[1]
https://orcid.org/0000-0002-0590-5322

Meta-analysis of IPEA's evaluation of the effects of Philosophy and Sociology in High School

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88559

Resumo

O objetivo do presente trabalho foi propor uma meta-análise da avaliação realizada pelos pesquisadores Thais Waideman Niquito e Adolfo Sachsida, então no Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), em 2018. Esses autores concluíram, com base nos dados do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), que a Filosofia e Sociologia obrigatórias no Ensino Médio impactou negativamente os rendimentos dos discentes nas outras áreas de conhecimento, principalmente em Matemática. A nossa análise foi baseada na perspectiva analítica da Sociologia política e pela crítica de pesquisadores do Campo Contra Hegemônico, além de outros citados neste artigo. Evidenciou-se os pressupostos político-ideológicos da avaliação, e que o uso dos dados do ENEM não permitiria conclusões como as da pesquisa em questão.

Palavras-chave: Políticas Públicas; Ensino Médio; Sociologia escolar; Filosofia escolar; Meta-Análise.

Abstract

The objective of the present work was to propose a meta-analysis of the evaluation conducted by researchers Thais Waideman Niquito and Adolfo Sachsida, then at the Institute for Applied Economic Research (IPEA), in 2018. These authors concluded, based on data from the National High School Exam (ENEM), that mandatory Philosophy and Sociology in High School negatively impacted students' earnings in the other knowledge areas, especially in Mathematics. Our analysis was based on the analytical perspective of political sociology and by the critique of researchers of the Counter Hegemonic Field, besides others cited in this article. It became evident the political-ideological assumptions of the evaluation, and that the use of ENEM data would not allow conclusions such as those of the research in question.

Keywords: Public Policies; High school; School sociology; School philosophy; Meta-Analysis.

Introdução

Em tempos de crises[1] sociais e políticas, algumas disciplinas ganham destaque no currículo escolar em detrimento de outras, levando à disputas que, no campo do ensino, podem chegar até mesmo a promover o afastamento de certas matérias do currículo. Esse é o caso da Filosofia e da Sociologia, que descrevem uma trajetória 'pendular' no Ensino Básico do Brasil, ora sendo afastadas dos colégios, ora se reinserindo na realidade da maioria do alunado.

Governos alinhados com políticas educacionais liberais[2] tendem a afastar estas disciplinas do ensino, uma vez que seus conteúdos podem proporcionar reflexão crítica aos alunos, e isso tornando-se base para afetar suas decisões políticas. Na prática, o potencial crítico desses saberes pode nem sempre ser alcançado, seja por conta das condições de trabalho nas escolas, ou mesmo pelo fato de que muitos professores ministram essas disciplinas sem as respectivas licenciaturas. Mas ressaltamos que a compreensão assumida neste artigo sobre o que vem a ser a tendência dos governos alinhados com políticas educacionais liberais contemporâneas vai ao encontro de um projeto social e político conforme descrevem Dardot e Laval (2016, p.8):

> Compreender politicamente o neoliberalismo pressupõe que se compreenda a natureza do projeto social e político que ele representa e promove desde os anos 1930. Ele traz em si uma ideia muito particular de democracia, que, sob muitos aspectos, deriva de um antidemocratismo: o direito privado deveria ser isentado de qualquer deliberação e qualquer controle, mesmo sob a forma do sufrágio universal. (...) O sistema neoliberal está nos fazendo entrar na era pós-democrática.

[1] Como exemplo de crise pode-se citar o Golpe Civil-Militar de 1964, que promulgou, no início da década de 1970, a Lei 5.692/71, determinando as novas diretrizes e bases da educação brasileira, e retirou do currículo do primeiro grau as disciplinas de História e Geografia, cujo conteúdo passou a ser ministrado de forma simplificada na disciplina de Estudos Sociais. E no segundo grau, as disciplinas tiveram suas cargas horárias reduzidas (NADAI, 1993, p. 157-158).

[2] Apenas para deixar mais explicitada à qual vertente do liberalismo nos referimos em relação às políticas educacionais tratadas neste artigo, é preciso que se note que aqui há uma articulação com aquilo que Pierre Dardot e Christian Laval (2016) nomearam "fábrica do sujeito neoliberal". Isto é, a geração de subjetividades alinhadas à ordem econômica da vertente atual do liberalismo conhecida como neoliberalismo. Em resumo, favorecer a despolitização do ensino através do afastamento de disciplinas que abordem questões políticas, tais como Filosofia e Sociologia o fazem, condiz com a formação do sujeito atomizado como uma empresa de si mesmo, único responsável pelo seu próprio fracasso ou sucesso. Sendo assim, após a grande crise econômica internacional de 2008, tomamos por base o entendimento dos autores citados acima acerca da produção de subjetividades coadunáveis com a nova ordem econômica mundial para atender as agendas da vertente neoliberal.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88559

A desconfiança que pode levar ao afastamento das disciplinas capazes de produzir mais reflexão aos educandos não é postura nova. O revolucionário movimento popular de maio de 1968 na França serve de exemplo para o que pode motivar esta postura de desconfiança, tendo deixado suas marcas até hoje, sendo o mais surpreendente da época, por ter ocorrido em um país de industrialização avançada, com prosperidade e estabilidade política aparente, se iniciado e inspirado por estudantes (HOBSBAWM, 1968, p. 305-316). Assim, do ponto de vista liberal, depreende-se que seja mais útil ter trabalhadores com rasa formação crítica, que não questionem regimes econômicos austeros, arrocho salarial, precarização e perda de direitos.

Nesse sentido, o presente artigo tem como objetivo efetivar uma introdução ao estudo realizado por Thais Waideman Niquito[3] e Adolfo Sachsida[4], intitulado *Efeitos da inserção das disciplinas de Filosofia e Sociologia no ensino médio sobre o desempenho escolar* (NIQUITO; SACHSIDA, 2018), com o selo do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA). Nesse estudo, os autores afirmam que a Filosofia e a Sociologia obrigatórias, são responsáveis pelo baixo rendimento dos discentes nas demais disciplinas, com ênfase em Matemática. Tal conclusão, como será explicitado melhor a seguir, gerou dúvidas quanto ao caráter metodológico, de modo a tornar possível questionar as suas premissas e resultados.

Para a avaliação sobre o estudo realizado por Niquito e Sachsida (2018), valemo-nos de uma perspectiva analítica da Sociologia política, somada à realização da meta-análise, que visa provocar também uma reflexão sobre os sentidos dessas disciplinas no currículo escolar, pois argumentamos que elas podem ser mais importantes para os discentes do Ensino Básico do que se julgue. A Sociologia política é abrangente no que diz respeito ao processo de produção das Políticas Públicas, e daí a sua importância para compreender a produção da política

[3] A autora é professora na Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) e foi pesquisadora visitante do IPEA de 2017 a 2019.

[4] O autor era pesquisador da Diretoria de Estudos e Políticas Regionais, Urbanas e Ambientais (Dirur) do IPEA e bolsista de produtividade em pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) à época do TEXTO PARA DISCUSSÃO que é, segundo consta no site do IPEA, uma “Publicação cujo objetivo é divulgar resultados de estudos direta ou indiretamente desenvolvidos pelo IPEA, os quais, por sua relevância, levam informações para profissionais especializados e estabelecem um espaço para sugestões.”

educacional e a trajetória das disciplinas Filosofia e Sociologia.

Esta compreensão constitui a base para a meta-análise aqui proposta. Acerca desse viés metodológico, De Mario (2020, p. 440) assente que:

> Adotar a Sociologia política como perspectiva analítica implica em realizar uma abordagem relacional e histórica e, em questionar como as Políticas Públicas traduzem e respondem aos conflitos sociais e se reproduzem ao longo do tempo. Significa supor que elas resultam de, ou reagem a transformações sociais e, ao mesmo tempo, influenciam e constrangem comportamentos ao intervirem na vida das pessoas, provocando outra sorte de transformações. Um olhar histórico é, sobretudo importante para refletirmos sobre a legitimidade das Políticas Públicas (DE MARIO, 2020, p. 440).

No que se refere aos sentidos dessas disciplinas no currículo e suas importâncias, para além do que se julgue, ou do que possam avaliar métodos estritamente quantitativos, é pertinente explicitar que:

> Quando o aluno compreende que os cheiros, os gestos, as gírias, as tensões e conflitos, as lágrimas e alegrias, enfim, o drama concreto dos seus pares, é em grande medida resultante de uma configuração específica de seu mundo, então a sociologia cumpriu sua finalidade pedagógica. No fim das contas, é a cidadania e a democracia de nosso país que saem ganhando. (SARANDY, 2001, p.7).

Da mesma forma, com relação à disciplina de Filosofia, Gallo (2007) ressalta que a importância da disciplina se justifica por oportunizar aos alunos o desenvolvimento do pensamento crítico e autônomo, de experimentar um pensar por si mesmo. E, Batista, Pinafo e Torquato (2017), explicitam que a exclusão da Filosofia no currículo escolar caracteriza um retrocesso no ensino. São esses, alguns dos sentidos possíveis que deve se ter em conta em cada uma das seções a seguir.

Ao usarmos a metodologia de meta-análise e discutirmos a objetividade/neutralidade na obtenção de resultados em avaliações de políticas e programas, procuramos demonstrar que não existe neutralidade em discussão científica, já que os pesquisadores são indivíduos que também geram e reproduzem valores sociais e morais.

Por fim, enfatizamos que este artigo trata de uma meta-análise somativa, isto é, feita ao final da avaliação divulgada, para conferir o rigor de seus resultados. Adotamos na nossa análise a perspectiva contra hegemônica, que é

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88559

o campo marcado por estudos e pela prática avaliativa crítica, o qual compreende que tanto Políticas Públicas quanto suas respectivas avaliações devam ser pautadas e balizadas pela nossa Máxima Normativa, ou seja, pela Constituição. Autores como: Rosana de Freitas Boullosa; Alcides Gussi; Marta Ferreira Santos Farah; Rosana de Freitas; Paulo Januzzi; Lea Carvalho; Camila De Mario; e outros tantos, entendem que uma avaliação de políticas públicas deve ser construtivista, crítica e democratizante. E esses autores se estruturam nos estudos de Pierre Bourdieu e seu já clássico conceito de campo, definido como um espaço estruturado a partir de posições de poder e disputas simbólicas, que devem ser explicitadas pelo avaliador (BOULLOSA *et al*., 2021).

Procedimentos metodológicos

Para nosso expediente crítico, realizamos uma meta-análise somativa do estudo com auxílio da revisão bibliográfica, a fim de conferir a sua validade. Além disso, valemo-nos dos posicionamentos de Ana Paula Corti[5], Rodrigo Travitzki[6], Márcio Moretto Ribeiro[7] e Silvio Carneiro[8] haja vista que esses acadêmicos questionaram a aplicação do método *Diferenças em Diferenças* usado pela pesquisa com o selo do IPEA (CORTI *et al*., 2018). Além de nos embasarmos nos autores contra hegemônicos do campo de públicas, como os já citados ao final da seção de introdução na nossa caracterização, do que significa e qual a importância, de maneira mais abrangente, da meta-análise aqui proposta.

Nesta perspectiva, assume-se estar filiado a uma concepção epistemologicamente ‘antimanual’, ou ‘antiguia’, reflexiva e compreensiva, calcada em novas concepções, como, por exemplo, a dos trabalhos sobre linguagem na Europa, as pesquisas acerca de subalternidade na Ásia, ou os estudos decolonialistas na América Latina e África, bem como nos estudos de

[5] Socióloga doutora em Educação e professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo (IFSP).
[6] Doutor em Educação com Pós-Doutorado em estatística aplicada à Educação.
[7] Doutor em Ciências da Computação com Pós-Doutorado em Lógica Epistemológica e História da Ciência e professor da Escola de Artes, Ciências e Humanidades – USP.
[8] Doutor em Filosofia, professor da UFABC e coordenador do GT Filosofar e Ensinar a Filosofar da ANPOF.

gênero, feministas, e identitários distribuídos nas Américas de modo geral, sendo reconhecidamente tributários a profundas e inovadoras duplas conceituais normativas tais como, por exemplo, poder e ética, que pode ser encontrada em Foucault (BOULLOSA *et al*. 2021).

Esta é a perspectiva a partir da qual lançamos nosso olhar, até mesmo para a história da trajetória dessas disciplinas no ensino do Brasil, sem perdermos de vista os valores e princípios basilares da nossa Carta, como abordaremos mais amiúde nas seções seguintes.

Breve quadro histórico sobre os ensinos de Filosofia e Sociologia

A pedagogia jesuíta estabeleceu a Filosofia como uma disciplina presente e garantida no Brasil, sendo eminentemente mantida pela Companhia de Jesus. As reformas pombalinas enfraqueceram o ensino jesuíta, porém, segundo Alves (2002, p. 12), a Filosofia continuou a ser ensinada apenas para uma minoria da população:

> [...] esses cursos eram destinados aos “homens bons” da Colônia, os proprietários, senhores de engenho etc., estando os índios, os negros e os brancos pobres excluídos desse processo. Quando muito tinham acesso aos cursos elementares e aos de humanidades, que eram organizados pelos jesuítas para os “externos”, isto é, “para crianças e jovens não pertencentes à Companhia de Jesus” [...]

Nos *studia superiora*, a Filosofia era lecionada, o que tornava seu acesso um privilégio somente de uma minoria, uma vez que “permitia (...) um grau mais elevado de cultura, formação e profissionalização” (ALVES, 2002, p. 12). Durante o período de Marquês de Pombal, garantiu-se ainda a Filosofia presente, mas agora por causa da "utilidade" da mesma, já que era vista como "ciência natural". No Período Imperial, sob influência do Positivismo, persistiu a visão cientificista da Filosofia.

A partir da chegada da Coroa portuguesa ao Brasil, em 1808, a Filosofia se fez mais presente no país, sendo ensinada como componente obrigatório em 1837, ano em que foi fundado o Colégio Pedro II; bem como nos currículos escolares em liceus e ginásio, no curso secundário (HORN, 2009). Em 1908, outro avanço é identificado, com a fundação da Faculdade Livre de Filosofia, e

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88559

com ela surgem livros sobre o ensino da disciplina no país.

Nos anos seguintes, nota-se que a Filosofia e sua permanência no currículo escolar, sempre estiveram no debate relativo à educação, destacando-se o ano de 1915, cuja reforma educacional, sob o decreto n°11.530, impôs à referida disciplina apenas o caráter opcional.

É importante destacar que, posteriormente, com a abertura política em meados dos anos de 1980, foram criados vários movimentos a favor da readmissão da Filosofia no currículo brasileiro. Nessa época, muitas mobilizações ocorreram nos grandes centros, o que contribuiu para a criação de importantes movimentos intelectuais (GOVERNO DO PARANÁ, 2008). Essas manifestações foram fundamentais, por exemplo, para a criação da Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas (SEAF), que amparou a presença da Filosofia nos currículos escolares do Brasil.

A Lei n°7.044/82 (BRASIL, 1982) retirou a obrigatoriedade do ensino profissionalizante dentro das escolas, e isso possibilitou que a Filosofia fosse ofertada aos alunos como matéria optativa. No ano de 1996, após muita espera e discussões, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação, a LDB 9394/96 foi promulgada e, em 1999, surgiram os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs), para o ensino brasileiro. Para a decepção de muitos, no entanto, apenas se recomendava que a disciplina de Filosofia complementasse os Temas Transversais desses PCNs[9]. A Filosofia foi recomendada nos PCNs, só que como um conteúdo e não como uma disciplina, porque a ideia foi nortear os PCNs, e organizar os currículos por competências, não mais por matérias (LDB, 1996). Com o golpe militar de 1964, que baniu a Filosofia prontamente dos currículos, essa disciplina volta a ser componente curricular obrigatório do Ensino Básico, junto à Sociologia, somente em 2008, através do artigo 36 da *Lei de Diretrizes e Bases da Educação* brasileira (L*ei nº*11.684), assinada pelo presidente em exercício José de Alencar durante o Governo Lula.

Já a Sociologia tem sua história marcada no país a partir do início do

[9] A transversalidade propõe temas a serem tradados de maneira articulada com as matérias curriculares de forma interdisciplinar. Segundo o Ministério da Educação (MEC/SEF, 1997), os temas transversais estão voltados para a compreensão e para a construção da realidade social e dos direitos e responsabilidades relacionados com a vida pessoal e coletiva e com a afirmação do princípio da participação política. (BRASIL, 1997, on-line).

século XX, surgindo no ensino correspondente ao secundário, para depois integrar as instituições universitárias (MICELI, 1987, 1989, 1995; OLIVEIRA, 1991). Entre os anos de 1920 e 1940, seu estudo esteve no centro de um intenso debate acerca da Educação como solução para os problemas nacionais, de modo que houve prolífica produção de textos voltados para a disciplina (RIBEIRO, 2009). Mesmo no período da Era Vargas[10], apesar de todo seu autoritarismo, com a reforma Francisco Campos e o "desenvolvimentismo" em curso à época, a Sociologia ainda é tida como um valioso "instrumento" para se conhecer rapidamente o Brasil (MACHADO, 1987; MEUCCI, 2000). Porém, a cada nova reforma educacional realizada, que modificava a situação da Sociologia, tornou-se constante o hábito de legitimar e justificar a sua relevância e/ou validade no ambiente escolar, com estabilidade no Ensino Médio, a partir de 2008 (MACHADO, 1987; DOS SANTOS, 1997; HANDFAS E MAÇAIRA, 2010).

Em 2017, todavia, o então presidente Michel Temer assinou a Lei 13415 (BRASIL, 2017), que tornou, na prática, somente os ensinos de língua portuguesa e matemática obrigatórios, fazendo com que as referidas disciplinas de humanas perdessem o *status* conquistado anteriormente. Com a Base Nacional Curricular Comum (BNCC), que foi lançada no mesmo ano, a Sociologia só é citada como parte de estudos e práticas educacionais do Ensino Médio – e não mais como disciplina –, assim como Educação Física, Arte e Filosofia.

Como disciplina escolar, a Sociologia apresentou quatro momentos importantes: entre 1891 e 1941, período de institucionalização da Sociologia no Brasil, com inclusão na educação secundária, precedido da criação de cursos de graduação; entre 1942 e 1981, em que deixou de constar como disciplina obrigatória; entre 1982 e 2001, com uma reinserção lenta, gradual e "segura" no Ensino Básico, através de iniciativas locais nos estados e, finalmente, a introdução nacional em 2006, com o parecer do Conselho Nacional de Educação CNE/CEB nº 38/200616, (MEC, 2006), que tornava obrigatória a inclusão das disciplinas Filosofia e Sociologia nos currículos de Ensino Médio.

[10] Era Vargas foi um período de quinze anos do Brasil em que Getúlio Vargas ocupou a presidência do país após a Revolução de 1930. Sobre o desenvolvimentismo ocorrido no período de seu governo, recomenda-se trabalho de FILHO (2013).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88559

Visando dar mais ênfase e nos conduzindo ao fim desta seção, em 2008, no dia 2 de junho, o então Presidente da República em exercício, José de Alencar Gomes da Silva, durante o governo de Luís Inácio Lula da Silva, aprovou a lei, alterando o artigo 36 da LDB. As disciplinas de Filosofia e Sociologia passaram a ser obrigatórias em todas as séries do Ensino Médio (BRASIL, 2008). Retornaram, novamente, ao currículo obrigatório nacional, como uma conquista democrática por ter seu valor reconhecido, bem como por ter coerência com os valores, as premissas e com a proposta de ensino existente na nossa Constituição, que deve ser sempre o fiel da balança a balizar, tanto as Políticas Públicas quanto suas consequentes avaliações.

Por fim, as disciplinas de humanas, em novo “movimento pendular”, voltaram a sofrer ataques. Não houve um banimento formal e explícito dos componentes curriculares Filosofia e Sociologia, mas o fato de não serem mais obrigatórias implicou em um afastamento prático das mesmas, sobretudo pela forma como foram tratadas na Base Nacional Comum Curricular (BNCC) – aprovada com pouquíssimos debates com a sociedade, encontrando na avaliação produzida por Niquito e Sachsida (2018) argumentos no sentido da sua legitimação, como veremos a seguir.

Enviesamento da pesquisa de Niquito e Sachsida

O método usado por Niquito e Sachsida em sua avaliação sobre o desempenho dos estudantes do ensino médio em função das disciplinas de Filosofia e Sociologia (NIQUITO; SACHSIDA, 2018) foi o de *Diferenças em Diferenças*[11], tendo como grupo de controle os indivíduos de coortes – supostamente – não afetadas pela lei e os indivíduos de coortes afetadas pelo estabelecimento da lei. Além disso, os autores também estimaram um modelo com dados em painel[12], para verificar de que forma a inclusão dessas disciplinas

[11] Diferenças em diferenças é um recurso estatístico muito usado na econometria para análise acerca de um efeito causado por uma dada política sobre o comportamento de um público em momento definido, buscando comparar a outro de fora do alcance dessa mesma política visando verificar alteração de padrão comportamental entre ambos os grupos.

[12] A técnica econométrica do modelo com dados em painel faz sentido ao avaliar relações entre variáveis independentes (preditoras ou explicativas) e dependentes (explicadas). Para saber mais a

afeta o desempenho médio da escola.

Como objeto de estudo para avaliação da referida pesquisa, foi feita uma comparação entre indivíduos que cursaram o Ensino Médio antes da promulgação da Lei em 2008 (BRASIL, 2008), e aqueles que cursaram esse ciclo depois de sua implementação. Os dados foram obtidos através do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) e os pesquisadores Niquito e Sachsida procuraram avaliar os possíveis efeitos sobre as áreas de conhecimentos da prova: Ciências da natureza; Ciências humanas; Linguagens e códigos; Matemática, bem como o desempenho em redação (NIQUITO; SACHSIDA, 2018). Analisaram também as médias do ENEM por escola, valendo-se de dados de 2010 a 2015.

Ademais, a fim de dar mais solidez à pesquisa, os cientistas estimaram dados em painel, tendo as escolas como unidade de identificação, pois avaliaram a forma com a qual a inserção dessas disciplinas no Ensino Médio afeta o desempenho escolar. Para fazer essa mensuração, observaram a nota média dos discentes de cada escola pesquisada, que participaram do ENEM. Também levaram em consideração, devido às enormes diferenças econômicas e sociais do Brasil, as regiões que sofreram o impacto dessa política pública educacional que representou a obrigatoriedade do ensino de Sociologia e Filosofia em todo o país à época.

Os autores concluíram que os efeitos da política educacional referente às disciplinas de Filosofia e Sociologia no Ensino Médio são negativos em todas as áreas de conhecimento avaliadas no ENEM, com impacto significativo na área de Matemática (NIQUITO; SACHSIDA, 2018).

Além disso, os resultados com maior significado negativo foram aqueles entre indivíduos que residem em regiões menos desenvolvidas e que cursaram o ensino médio em escolas públicas. Possíveis explicações, segundo os referidos pesquisadores, para o comportamento observado a partir do modelo estimado, consistem supostamente no fato de que pessoas que vivem em localidades mais desenvolvidas e/ou que estudam em escolas particulares podem contar com uma rede de apoio familiar que tenha, ao menos em parte,

respeito ver: https://1library.org/article/especifica%C3%A7%C3%A3o-dos-modelos-com-dados-em-painel.yd26xmjq

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88559

amenizado o potencial negativo da medida que o estudo deles tratou como uma imposição.

Os pesquisadores, porém, não forneceram evidências substantivas para embasarem estas conclusões, uma vez que, é importante ressaltar, sua pesquisa privilegiou a utilização dos dados do ENEM, que possuem limitações por se tratar de um exame voluntário, o que gera distorção amostral por não refletir uma correlação quantitativa e imediata da realidade de todos os estudantes do Brasil.

Em resumo, um estudante pode realizar o ENEM no ano que se forma, ou muitos anos depois. Pode ocorrer que em um dado colégio, nenhum aluno tente, noutro só dois se candidatam, enquanto há locais onde trezentos o façam. Além disso, o estudo faz com que a piora em Matemática se baseie em alunos que podem, ou não, ter estudado Sociologia e Filosofia, já que mais de 20 estados contemplavam estas matérias, antes mesmo delas se tornarem obrigatórias em todo o país. O estudo utilizou, para tanto, várias tabelas com dados estatísticos, a partirda econometria[13] (GUJARATI; PORTER, 2011), que é um método estritamente quantitativo – talvez demasiadamente limitado para sozinho tirar conclusões sobre algo com tantas variáveis.

Sendo assim, em relação ao estudo em tela, diante da escolha do método, das conclusões, da falta de evidências substanciais, das limitações dos dados do ENEM utilizados para comparação entre disciplinas, na seção a seguir, discutiremos os resultados que foram obtidos. Será dada ênfase à contextualização do que representa o Exame Nacional do Ensino Médio, de modo que o leitor possa compreender as implicações do uso das informações colhidas através deste teste, em face do objetivo proposto pelo referido estudo.

Resultados obtidos

Os dados obtidos pela pesquisa de Niquito e Sachsida são contestados por vários intelectuais, ainda que tenham sido utilizadas ferramentas estatísticas, e seguido o modelo rigorosamente científico. Neste ponto,

[13] A interpretação literal da palavra econometria é “medição econômica”, mas este significado é tão amplo que necessita de mais atenção para outros dos seus aspectos para além da medição em si.

precisamos explicitar melhor o *modus operandi* dos pesquisadores para que o leitor tenha clareza que está se tratando aqui da execução de dois estudos independentes.

No primeiro estudo foi utilizada a ferramenta conhecida como *Diferenças de Diferenças* com o fito de pesquisar as notas do ENEM. Procurou-se observar quem fez o exame em 2009, antes da inclusão obrigatória da Sociologia e da Filosofia, assim como observar quem fez o exame em 2012, depois da referida inclusão. O segundo estudo pretendeu lançar seu olhar sobre as médias das notas do ENEM, só que dessa vez por escola, utilizando as informações referentes aos anos de 2010 até 2015. O objetivo foi analisar através desse modelo de medição científica quais teriam sido supostamente, os efeitos das matérias Sociologia e Filosofia no rendimento dos candidatos que prestaram o ENEM – como se isso bastasse para que se medisse a influência dessas disciplinas sobre as outras no processo de aprendizagem.

Dentre aqueles que se posicionam contra os resultados do estudo, já no mesmo ano de sua publicação, em 2018, destacam-se os teóricos acadêmicos Ana Paula Corti, Rodrigo Travitzki, Márcio Moretto Ribeiro e Silvio Carneiro, que são integrantes da Rede Escola Pública e Universidade (REPU). Uma de suas críticas se dá justamente acerca da metodologia utilizada:

> De fato, o método utilizado pelos autores é reconhecido internacionalmente. Mas suas limitações e possíveis incertezas também são mundialmente conhecidas. Um artigo de 2004, por exemplo, mostrou que este método (Diferenças de Diferenças) encontrou relações positivas em quase metade dos casos em que havia um 'tratamento placebo'. Os pesquisadores inventaram leis falsas e aplicaram o mesmo método a dados anuais. Encontraram impacto significativo dessas leis inexistentes em cerca de 45% dos casos (BERTRAND *et al*., 2004). Não se trata de desqualificar o método em si, mas de mostrar que é necessário olhar com cautela os resultados deste tipo de estudo, especialmente quando os dados são limitados (CORTI *et al.*, 2018, on-line).

Em 16 de abril de 2018 o Jornal Folha de São Paulo publicou matéria com manchete *Filosofia e Sociologia obrigatórias derrubam notas em Matemática* antes mesmo da pesquisa com o selo do IPEA ser publicada em seu próprio sítio, como demonstra a Figura 1 (FRAGA, 2018).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88559



FOLHA DE S.PAULO

cotidiano inclui esporte

Filosofia e sociologia obrigatórias derrubam notas em matemática

Exigência no ensino médio prejudica desempenho de alunos de baixa renda, diz pesquisa do Ipea

Redação e português também caem; para pesquisadores, medida reduziu carga horária de outras disciplinas

ÉRICA FRAGA
DE SÃO PAULO

A inclusão de filosofia e sociologia como disciplinas obrigatórias no ensino médio em 2009 prejudicou a aprendizagem de matemática dos jovens brasileiros, principalmente os de baixa renda. A conclusão é dos pesquisadores Thais Waideman Niquito e Adolfo Sachsida, em estudo inédito que será publicado pelo Ipea (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada).

Segundo eles, a mudança levou as notas de jovens residentes em municípios com muito baixo Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), que engloba aspectos de renda, escolaridade e saúde, a cair 11,8%, 8,8% e 7,7% em redação, matemática e linguagens (que inclui português, língua estrangeira e outras), respectivamente.

Esses declínios foram verificados nas provas do Enem (Exame Nacional do Ensino Médio) de 2012, três anos após a aprovação de lei que estabeleceu que filosofia e sociologia deveriam ser ensinadas ao longo de todo o ensino médio obrigatoriamente.

Desde 2006, a legislação previa a inclusão das duas disciplinas no currículo, mas não necessariamente nos três anos do ciclo.

Foram avaliados os resultados de jovens de 16 a 25 anos em vários recortes e cruzamentos de dados, como renda, porte do município, região e tipo de escola.

Os pesquisadores analisaram as notas de dois grupos de participantes do Enem de 2012: os que concluíram o ensino médio a partir de 2009 —e portanto foram afetados pela nova lei— e os que haviam se formado três anos antes do início da obrigatoriedade de inclusão das duas disciplinas.

TENDÊNCIA

Os dados do Enem de 2009, tanto dos que se formariam nos três anos imediatamente anteriores quanto daqueles que haviam terminado a escola há mais tempo, também foram considerados.

O objetivo era identificar se havia uma tendência de desempenho dependendo da distância entre a data da conclusão do ensino médio e da realização do exame. Os resultados indicaram que havia, de fato, um padrão que se alterou após a nova lei.

A mudança não gerou apenas efeitos negativos. Em alguns casos, as notas de português e ciências humanas, por exemplo, melhoraram. Houve também situações em que a medida não alterou, nem para melhor nem para pior, a aprendizagem nas demais disciplinas. Mas chamou a atenção dos pesquisadores o fato de que, na maioria dos cenários avaliados, o desempenho em matemática caiu.

No país como um todo, independentemente do tipo de escola e do nível de renda, as notas em ciências exatas tiveram queda de 1,3%. Entre os jovens residentes em municípios com IDH muito alto, a piora foi de 0,9%.

Embora em menor frequência do que em matemática, as notas também tenderam a piorar em redação, principalmente entre os jovens de baixa renda.

"Os resultados preocupam porque o nível de capital humano no Brasil é baixo. Não podemos nos dar ao luxo de piorar o que já é ruim", diz Niquito, pesquisadora visitante do Ipea e professora da Udesc (Universidade do Estado de Santa Catarina).

A hipótese levantada pelos pesquisadores é que, dada a limitação de carga horária do ensino médio, a inserção obrigatória de qualquer nova disciplina "se reflete em redução no espaço dedicado ao ensino das demais".

REFORÇO

Niquito acredita que, em áreas como português e história, a redução de carga horária pode ter sido compensada pelo reforço de habilidades como capacidade de interpretar textos em consequência da inclusão de novas disciplinas de humanas.

"A pergunta é: até que ponto esse ganho justifica sacrificar disciplinas como matemática?", diz a pesquisadora. Sachsida conta que a grande carga de tarefas escolares de suas filhas foi um incentivo para que ele quisesse pesquisar o tema.

"São muitas disciplinas. A impressão é que o que não dá para ver na aula vem como tarefa para casa", diz. "Mas e aquela criança que não tem pai e mãe para ensinar em casa?"

A maior limitação desse tipo de apoio entre famílias de baixa renda ajudaria a explicar, segundo os autores, por que as crianças menos favorecidas foram as mais afetadas pela alteração.

Para melhor aferir o impacto das mudanças, os pesquisadores também exploraram o fato de que a adoção de filosofia e sociologia em todas as séries do ensino médio tem ocorrido de forma gradual.

Eles compararam os resultados no Enem das escolas de acordo com o ritmo de inclusão das duas disciplinas em seus currículos. Entre 2010 e 2015, o percentual de escolas que as ofereciam em todas as turmas passou de 49% para 79%.

IMPACTO NO APRENDIZADO

Exigência de filosofia e sociologia no ensino médio a partir de 2009 reduziu notas em matemática e redação

Impacto na nota de jovens afetados pela medida no Enem 2012, em %

	Alunos em municípios com IDH muito baixo	Alunos de escolas públicas	Alunos de escolas privadas	Todos os alunos do país
Redação	-11,8	-1,5	2,02	*
Matemática	-8,8	-1,3	*	-1,3
Linguagens e códigos	-7,7	0,3	-0,49	-0,6
Ciências humanas	*	0,4	*	-0,5
Ciências da natureza	*	0,6	*	*

Metodologia: pesquisadores compararam as notas de quem concluiu o ensino médio a partir de 2009 com as de quem se formou três anos antes disso (jovens entre 16 e 25 anos)

*Não significativo

Introdução de filosofia e sociologia nas escolas tem sido gradual

% de escolas onde todas as turmas têm... Filosofia Sociologia Filosofia e sociologia

2010	2011	2012	2013	2014	2015
57	53	49	67	67	79

Fonte: "Efeitos da inserção das disciplinas de Filosofia e sociologia no ensino médio sobre o desempenho escolar", de Thais Waideman Niquito e Adolfo Sachsida

Alunos do ensino médio fazem atividade em escola de Jaboatão dos Guararapes, em PE

"São muitas disciplinas. A impressão é que o que não dá para ver na aula vem como tarefa. Mas e a criança que não tem pais para estudar com ela em casa?"

ADOLFO SACHSIDA
um dos autores da pesquisa

Reforma tende a diminuir carga das disciplinas

Com a reforma do ensino médio, a tendência de aumento da cobertura de filosofia e sociologia no ensino médio poderá mudar. Por outro lado, as duas disciplinas —e outras, como artes e educação física— não devem ser abolidas da parte do currículo que será comum aos estudantes de cada ciclo.

Isso foi abordado nas discussões iniciais sobre a reforma, que foi aprovada em 2017 e aguarda a aprovação de uma base curricular para entrar em vigor.

No entanto, o projeto enviado recentemente pelo governo ao CNE (Conselho Nacional de Educação) já manteve na parte do currículo, equivalente a 60% do tempo total, comum a todos.

Sociologia e filosofia, por exemplo, permanecem no rol de obrigatório de humanas, embora não necessariamente em todos os anos, já que os 40% restantes do ensino médio serão destinados a escolhas individuais de formação —humanas, saúde, exatas ou profissionalizante.

"A reforma vai na direção correta ao permitir que os currículos sejam calibrados de acordo com a área em que o aluno quer se aprofundar", opina Ana Inoue, gerente de educação do Itaú BBA.

Ela diz que, embora não possa afirmar que a inclusão de sociologia e filosofia tenha prejudicado a aprendizagem em outras disciplinas, torná-las obrigatórias nos três anos foi um equívoco.

A expectativa é que a base curricular comum do ensino médio —que será elaborada neste ano— ajude a sanar esse problema.

Para Thais Waideman Niquito, uma das autoras da pesquisa do Ipea, apesar da importância da inclusão do tema, a adoção dos currículos em cada região deve levar em conta especificidades de diferentes grupos, segundo as condições de vida: "Nossa pesquisa mostra que não se pode pensar política educacional de forma homogeneizada. O contexto do aluno deve ser considerado".

ESTRADA

Deslizamento de terra fecha uma das pistas da Anchieta na serra

DE SÃO PAULO - Uma das pistas da rodovia Anchieta foi totalmente bloqueada neste domingo (15), devido a um deslizamento de terra na altura do km 45. A queda da barreira ocorreu às 15h55, mais ou menos. São Paulo, sentido São Paulo, ainda permanecia interditada à noite, do km 40 ao 55.

Segundo a Ecovias, concessionária da estrada, só neste domingo ocorreram quatro deslizamentos na rodovia, dois deles no km 44 (um no sentido São Paulo e o outro no sentido litoral) e um no km 51, no sentido São Paulo.

Uma das opções de rota para o litoral do estado, a Mogi-Bertioga também teve solo com quedas de barreiras. Em dois trechos, ela permaneceu bloqueada por 17 dias, contabilizando quatro deslizamentos. As quedas ocorreram em horas de movimento fraco e, por isso, não feriram vítimas.

Na madrugada da última quarta (11), uma pedra de 200 toneladas ocupou a pista, no trecho de serra, no km 89.

A VOLTA DO FRIO Pedestres se protegem da garoa na av. Paulista; frente fria que derrubou temperaturas continuará provocando chuvas até quarta (18), quando o sol aparece

REGIÃO DA CRACOLÂNDIA

Família serão removidas para construção de hospital no centro

DE SÃO PAULO - Nesta segunda (16), 225 famílias serão removidas de um conjunto em um quarteirão na região da cracolândia, no centro de SP, para a construção de um novo hospital Pérola Byington.

Serão derrubados por volta de nove construções entre as alamedas Glete, Barão de Piracicaba, largo Coração de Jesus e avenida Rio Branco.

Parte dos moradores, porém, pretende resistir à desocupação. "Cresci aqui, tenho uma história. O governo não pode nos tirar de uma hora para outra", diz. Neste domingo (15), a maioria de 90 famílias ainda não havia saído.

A CDHU (companhia estadual de habitação) diz que repassou R$ 1.300 de auxílio-moradia a 363 famílias. Elas vão receber R$ 600 por mês até ganharem unidades habitacionais.

Segundo o Plano Diretor da cidade, esse quarteirão só pode receber modificações depois que elas passarem por um concurso público, que foi lançado pelas pessoas neste sábado (14).

Figura 1 - Matéria publicada em 16/04/2018.
Fonte: Folha de São Paulo, 2018. Elaboração do autor, 2022.

E, no mesmo dia, em que o Jornal paulista vazou a pesquisa antes de ser publicada no IPEA, o portal de notícias O Antagonista também repercutiu o assunto:

> Para os pesquisadores, dada a limitação de carga horária do ensino médio, a inclusão de disciplinas obrigatórias –é óbvio– reflete-se em redução no espaço das demais.

> O Antagonista acredita que as escolas brasileiras vão continuar formando muitos “cidadãos questionadores”. Que eles saiam de lá sem aprender operações matemáticas básicas é apenas um detalhe (O ANTAGONISTA, 2018, on-line).

Os pesquisadores (CORTI *et al.*, 2018) também acreditam que o alarde midiático a partir do vazamento do documento do IPEA – que se deu com a publicação de matérias nos jornais, como o Folha de São Paulo, antes de o site do Governo tornar público – está relacionado ao endosso da Reforma do Ensino Médio junto à sociedade:

> Diante do exposto acima, qualquer resultado deveria ser apresentado com muita cautela. O modelo construído pelos autores não é conclusivo e apresenta diversas limitações metodológicas. Entretanto há diversas conclusões contundentes, que vão muito além, inclusive, do foco da investigação (CORTI *et al.*, 2018, on-line).

Seguem os pesquisadores (CORTI *et al.*, 2018) sua nota alertando para o contexto social e político no qual a pesquisa avaliativa foi realizada, com suas possíveis influências nos resultados apresentados:

> Assim como aparece na introdução, o tom contundente das conclusões levanta dúvidas: estariam os pesquisadores mais preocupados em produzir um novo conhecimento a ser incorporado no debate, ou mais empenhados em comprovar convicções prévias em uma agenda maior? Sabemos que um dos autores da pesquisa, Adolfo Sachsida, é um pesquisador respeitado em sua área, com diversas publicações em periódicos especializados. Sabemos também que possui proximidade política com Jair Bolsonaro, é favorável ao movimento Escola sem Partido e apoiou a Emenda Constitucional 95, que congelou os gastos públicos em direitos sociais. Não há problema que os pesquisadores tenham suas posições políticas enquanto cidadãos e as manifestem publicamente. Entretanto, quando as posições políticas se sobrepõem à pesquisa e esta última passa a ser utilizada para produzir evidências das primeiras, temos um enorme conflito ético. Não é possível ignorar que a pesquisa de Niquito e Sachsida é divulgada justamente num momento em que se discute a Reforma do Ensino Médio e a Base Nacional Comum Curricular, recém apresentada pelo MEC. Sabemos que um dos diversos pontos polêmicos da Reforma consiste justamente na retirada das disciplinas- entre elas Sociologia e Filosofia- e a configuração de um currículo por áreas de conhecimento. Ao mesmo tempo, o movimento Escola sem Partido posiciona-se contrário ao ensino da Sociologia e da Filosofia, pelo seu caráter reflexivo e crítico, que traz para a educação básica conhecimentos exigidos para o exercício da democracia contemporânea, tais como debates envolvendo o mundo político,

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88559

> as questões de gênero, de racismo e de identidade. (CORTI *et al*., 2018, on-line)

Estes autores não se limitaram a fazer uma crítica social ou abstrata. Antes, questionam os próprios procedimentos metodológicos usados pelos pesquisadores, bem como os resultados da pesquisa – sem com isso deixarem de reconhecer as qualidades dos métodos e procedimentos usados, bem como as limitações de sua aplicação, como mencionamos acima.

Faria e Guimarães (2018), sendo o primeiro então diretor-fundador do Interdisciplinaridade e Evidências no Debate Educacional (IEDE), também tecem críticas aos métodos empregados pelos autores do estudo. Os autores assentem que há uma questão mais ampla que está em jogo quando se trata da análise de temas sociais de grande escala estudados pelos pesquisadores que usam métodos quantitativos. Segundo estes pesquisadores, na economia e na estatística, há uma ênfase nos métodos e na busca por melhorias, com a crença de que, se certos pressupostos forem atendidos, eles podem lidar com várias dessas questões. Embora para estes autores, isso seja parcialmente “verdade”, há um tipo de conhecimento que exige uma investigação mais profunda para validar seus pressupostos. E ainda, que o estudo em questão é bastante complexo, e os autores da avaliação podem não estar cientes da exigência acerca desse aprofundamento investigativo, porque eles usaram os dados do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), que apresenta muitos problemas, especialmente por ser uma avaliação opcional, dificultando comparações ao longo do tempo. Além disso, ocorreram mudanças significativas em 2009, dentro do período analisado.

Há certas variáveis que podem influenciar os resultados que não foram consideradas, como as características dos alunos que não podem ser observadas em um questionário, como a motivação dos discentes, por exemplo. O modelo utilizado presumia que o desempenho dos alunos no grupo experimental e no grupo de controle teria sido semelhante se não houvesse a mudança curricular. No entanto, essa suposição não pode ser assegurada devido à adoção da TRI (Teoria da Resposta ao Item[14]) no ENEM de 2009,

[14] Para saber mais sobre a Teoria da Resposta ao Item: ANDRADE D.F.; TAVARES H.R; VALLE, R.C. Teoria da Resposta ao Item: Conceitos e Aplicações. Sinape, 2000.

metodologia que garante a comparabilidade dos resultados, e, portanto, não havia histórico para comparar tendências (FARIA; GUIMARÃES, 2018).

Da mesma forma, os críticos esclarecem que não ficou mostrado por que se considerou o impacto da mudança curricular como sendo mais relevante do que outras alterações ocorridas na mesma época, a exemplo da introdução do SISU (Sistema de Seleção Unificada) e do FIES[15], visto que ambos podem ter atraído alunos qualificados para fazer o ENEM, aumentando assim suas chances de conseguir uma vaga no Ensino Superior. E como resultado dessas oportunidades, a escola pode ter começado a incentivar mais os alunos com baixo desempenho a fazer o ENEM, o que poderia ter tido um impacto significativo nos resultados.

Tanto esses, quanto aqueles pesquisadores encontram falhas na abordagem metodológica empregada por Niquito e Sachsida, e fazem transparecer que outras interpretações poderiam ser extraídas da pesquisa realizada (FARIA; GUIMARÃES, 2018). Então, até o exposto aqui neste momento, nos referimos diretamente às críticas que encontramos a partir da nossa revisão bibliográfica. Entretanto identificamos na nossa meta-análise, propriamente dita, uma lacuna nas críticas anteriores, ao percebermos que a referida avaliação foi embasada em pressupostos e teorias de pesquisadoras estrangeiras para dar ênfase na importância da Matemática como garantidora de melhores salários no futuro profissional dos estudantes – como Joensen e Nielsen (2009), que são dinamarquesas, e Rose e Betts (2004), que são norte-americanas. Essas autoras não se utilizaram de bases de dados semelhantes ao ENEM. Estes estudos retratam realidades socioeconômicas e culturais – tanto de mercados quanto educativas – completamente diferentes da realidade brasileira, não cabendo uma comparação justa a partir do que foi apresentado na avaliação de Niquito e Sachsida (2018), que não procurou fazer a devida adaptação aos nossos próprios condicionantes locais.

As autoras são apenas mencionadas como forma de legitimação internacional, sem maiores reflexões críticas, que deveriam ser realizadas se as tivessem colocado diante de trabalhos nacionais sobre a valorização do ensino

[15] O Fundo de Financiamento Estudantil (FIES) é um programa do Ministério da Educação (MEC), instituído pela Lei nº 10.260, de 12 de julho de 2001.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88559

da Matemática no Brasil[16]. Contudo ressaltamos que as referidas pesquisadoras são citadas apenas para tratar da Matemática, e não do ensino de Sociologia e Filosofia naqueles países. Em suas obras, elas estão mais preocupadas em saber se alunos que buscam estudar Matemáticas mais avançadas em suas nações o fariam por efeito de auto seleção (por aptidão prévia), ou se o estudo dessa matéria agregaria ao capital desses alunos – o que para elas parece ser uma questão perene.

O Comitê de Ensino Médio da Sociedade Brasileira de Sociologia, por sua vez, emitiu uma nota sobre a pesquisa realizada por Niquito e Sachsida (2018), pedindo esclarecimentos e, segundo confirmamos buscando contato direto com a SBS, não obtiveram retorno:

> Ressaltamos que há pesquisas sobre o ensino de Sociologia que demonstram a relevância dos conhecimentos dessa ciência na formação dos estudantes e de suas contribuições para a consolidação de conceitos de outras disciplinas/componentes curriculares. Há no campo do ensino da sociologia, da filosofia e da própria matemática estudos, pesquisas e reflexões que também foram ignorados para a relação estabelecida entre desempenho em uma disciplina por influência de outras disciplinas (BODART, 2018, on-line).

Esta nota representa uma resposta incisiva contra os resultados obtidos pela pesquisa realizada pelos estudiosos, e justifica contestações por parte de teóricos e acadêmicos. Dessa forma, reafirmamos posicionarmo-nos partilhando da visão dos autores do “Campo de Públicas” (FARAH, 2016)[17], que adotam uma perspectiva contra hegemônica da avaliação, para realizar a nossa meta-análise baseada na observância de premissas, valores, princípios e pressupostos dentro deste Campo em disputas.

A partir da nossa meta-análise, é possível perceber alguns critérios substantivos adotados por Niquito e Sachsida (2018). O primeiro é a ideia de

[16] Existe ao menos um trabalho importante que foi desprezado sobre este tema no Brasil tratado pela literatura estrangeira realizado ainda em 2006 na USP que foi amplamente divulgado pelo Itaú Social, pelo Insper, e finalmente pelo Jornal O Globo que deveria ter sido discutido no estudo com o selo do IPEA, porque afinal ele conclui que, embora a matemática seja fundamental, ela não é importante por si só e encontra seu esteio na valorização dos professores. (CURIE, 2006; BRITO, 2019; FARAH, 2014).

[17] Segundo Farah (2016), “o conceito de campo científico se contrapõe ao de comunidade científica, proposto por Kuhn (1970), que supunha uma comunidade orientada para o interesse da ciência. O conceito de campo enfatiza a disputa entre grupos” (KUHN, 1970 *apud* FARAH, 2016).

que o ensino e a aquisição de habilidades em Matemática são mais importantes para os discentes do que os conteúdos trabalhados por Filosofia e Sociologia, pois seriam garantidores de empregabilidade e mais valorizados no mercado de trabalho. Identifica-se nos argumentos dos autores, uma valorização das ciências exatas em detrimento das ciências humanas, que parece, inclusive, nortear a adoção de métodos e critérios, tais como a econometria e a escolha do ENEM para determinar influência de certas disciplinas sobre outras para desempenho escolar. É importante notar que os autores da avaliação se baseiam em estudos realizados em países do norte global, distantes da realidade brasileira, para afirmarem a prevalência da Matemática na formação para o mercado de trabalho, sem mostrarem nenhuma pesquisa sobre isso feita no Brasil.

A segunda contestação diz respeito à premissa de que a obrigatoriedade dos ensinos de Filosofia e Sociologia, no nível médio, seria resultante de uma imposição, uma arbitrariedade cometida pelo governo Lula, responsável por sua instituição à época de sua implementação. Premissa que por si só induz a uma leitura de viés negativo sobre a importância desses ensinos para a trajetória dos estudantes e cidadãos brasileiros, permitindo e fortalecendo também a construção de um discurso justificador da descontinuidade de ambas as disciplinas. Este ponto é de especial relevância, pois a história da inserção da Filosofia e da Sociologia no Ensino Médio demonstra que se trata de um argumento falacioso. A este respeito, a nota emitida pela REPU ainda destaca que:

> Na introdução do artigo nota-se um “escape” do posicionamento dos autores ao mencionarem a Lei 11.684 de 2008, que tornou o ensino de sociologia e filosofia obrigatórios: “O objetivo deste estudo é analisar se a imposição dessa medida afetou o desempenho escolar” (NIQUITO; SACHSIDA, 2018, p. 7, CORTI *et al.*, 2018, on-line).

O terceiro critério que merece atenção é o que os autores consideram por determinantes do desempenho escolar, e como se deve realizar sua avaliação, como o grau de escolaridade da mãe e do pai do aluno, renda familiar, entre outros. Trata-se de conceito fundamental para compreender substantivamente a avaliação conduzida por Niquito e Sachsida (2018), uma vez que estes alegaram maior prejuízo aos estudantes mais pobres.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88559

Para aprofundar as reflexões sobre o ENEM nos apropriamos de Romão (2019), quando este, refletindo, sobre o processo de avaliação no sistema educacional, argumenta que a avaliação da aprendizagem se fundamenta em certa concepção de educação e em uma visão de mundo, e que, portanto, qualquer fenômeno cultural pode ser avaliado na busca de correção, com estratégias ou com procedimentos. De acordo com esta concepção, a constatação e a análise dos equívocos e dos mal-entendidos têm mais valor do que a verificação dos acertos, porque os 'erros' já eram, até certo ponto, previstos e esperados nas performances submetidas à avaliação.

Romão (2019) está tratando da avaliação no campo da educação e o utilizamos aqui para melhor explicitarmos o que significa um exame como o ENEM, utilizado pela pesquisa de Niquito e Sachsida (2018), e assim fazermos sua devida contextualização. Por isso, sublinhamos que esse autor trata da avaliação de aprendizagem, e não está discutindo exatamente os métodos de avaliação de políticas públicas. Mas frisamos que a perspectiva dele é importante, porque também parte do ponto de vista contra hegemônico. Então, assim como há uma perspectiva contra hegemônica na avaliação de políticas e programas, o mesmo ocorre no campo dos testes e avaliações de processos de aprendizado. Entende-se a visão de Romão como complementar, inserida em um universo de autores e intelectuais acadêmicos que se opõem aos aspectos limitadores de uma hegemonia, e o utilizamos aqui para levar a pensar que de fato há uma correlação de forças em disputa nada trivial a permear estes debates de uma forma mais ampla, assim como estamos procurando desenvolver ao longo deste artigo. O campo contra hegemônico da avaliação no campo de Políticas Públicas é mais do que isso, como já se procurou delinear acima.

Ainda de acordo com o mesmo autor, a avaliação está mais voltada a uma suposta meritocracia da discriminação e, assim, em última instância, para a exclusão. Ela está a serviço de uma espécie de julgamento, exacerbando vereditos finalísticos acerca do desempenho humano sobre os mais fracos e excluídos.

A avaliação pode trabalhar como um diagnóstico, ou como exame; como uma pesquisa, ou uma classificação; como um instrumento de inclusão, ou um instrumento de exclusão; como um meio para a ascensão social, ou um critério

para a discriminação. Todavia, ainda que apresente uma dimensão diagnóstica, a avaliação, geralmente, apresenta um viés comparativo e classificatório. Deste modo, pode-se dizer que a avaliação se aplicada como exame ou julgamento, pode servir de fundamento aos álibis e às escusas que creditam o fracasso ao próprio 'fracassado'.

Assim, ao considerarmos a pesquisa feita por Niquito e Sachsida (2018), não há como deixar de levar em conta que esta avaliação tende a adotar a mesma lógica do exame (ENEM, que é um concurso voluntário apenas para quem pode utilizá-lo para de fato entrar numa Universidade de qualidade), do julgamento, da exclusão e, por causa disso, sob o ponto de vista contra hegemônico, este procedimento reflete a mesma desigualdade estrutural da sociedade brasileira.

O que estamos tentando dizer sobre o ensino médio, que naturalmente nos leva até a universidade, já que a prova utilizada na avaliação de Niquito e Sachsida (2018) foi justamente um exame primordialmente de seleção para o ensino superior, é que o acesso à universidade, no Brasil, sempre foi privilégio de poucos. Mas também por uma série de razões apenas tangenciadas de longe pela referida avaliação, ao contrário do que deveria, tais quais as diferenças socioeconômicas a conferirem a oportunidade de estudar em escolas de ensino médio com diversas qualidades e currículos aprimorados; qualificação e valorização de professores; atividades extras e envolvimento dos pais e da comunidade com a escola; recursos didáticos, além dos aspectos relevantes de vulnerabilidade social, como pobreza, fome, exposição à violência, necessidade de trabalho concomitante ao estudo, e gravidez na adolescência. Tudo isso se reflete na obtenção de uma nota no ENEM, sendo raso e frágil utilizá-la para analisar efeitos de disciplinas umas sobre as outras – programas de cotas e de financiamento estudantil tentam solucionar esta desigualdade. Contudo, este ingresso privilegiado, no que diz respeito às instituições públicas e gratuitas, ainda persiste, beneficiando uma minoria mais abastada.

Por fim, assume-se, neste texto, que uma avaliação do ponto de vista contra hegemônico opera no sentido oposto a uma avaliação de orientação neoliberal em todos os seus valores, como a que foi feita pela dupla de pesquisadores no IPEA (NIQUITO; SACHSIDA, 2018), e por isso que toda

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88559

avaliação deveria se pautar pelos valores da nossa Constituição, como baliza ou fiel da balança.

Considerações Finais

Aqui procuramos reafirmar o que já expusemos ao longo do texto, isto é, que o uso que os pesquisadores Niquito e Sachsida (2018) fazem de sua concepção acerca do que possa ser “imposição” e “custo de oportunidade”, nós compreendemos, que não corresponde à realidade, e que ao se expressarem dessa forma promovem um ataque infundado a própria legitimidade da conquista democrática correspondente ao retorno de ambas as disciplinas ao Ensino Médio, após longos trâmites depois da redemocratização, uma vez que representam matérias perfeitamente consistentes com o que a Constituição entende como missão da nossa Educação.

Ou seja, a Constituição não declara em nenhum momento que a educação deva formar melhores estudantes de Matemática por causa da reserva do possível, para a melhor otimização da relação entre custo e benefício ou de custo de oportunidade. A nossa Constituição, assim como a de vários países europeus após a Segunda Guerra Mundial, entende que o Estado deve gerar recursos necessários para cumprir a agenda de redução da desigualdade através de políticas públicas coerentes, desde o princípio, com sua máxima normativa, e não com os ditames econômicos.

Aqui vale lembrar alguns dos Princípios Fundamentais da Constituição Federal de 1988: cidadania, dignidade da pessoa humana; construir uma sociedade livre, justa e igualitária; erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais; promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação. E todo esse desenvolvimento deve ser garantido pelo Estado através da Democracia. Então, até que se convoque uma nova Constituinte, são esses os princípios fundamentais da nossa Carta.

Além do exposto, discordamos juntamente com outros estudiosos assinalados acima do resultado do estudo a partir do questionamento da aplicação metodológica, bem como também tomando por base o entendimento

de que houve um possível enviesamento nos resultados da pesquisa, pois se coaduna, em sua origem (e sem a devida explicitação), com a política econômica do Governo Michel Temer, o qual reformou o Ensino Médio, por meio de Medida Provisória – sem que isto fosse uma urgência.

Para concluir, os pesquisadores também se 'equivocaram' ao não confirmar se de fato o tempo da carga horária diminuiu nas principais disciplinas em detrimento das outras – em nossa pesquisa, confirmamos que não houve alteração, a exemplo do estado de São Paulo (GOVERNO ESTADO DE SÃO PAULO, 2007; 2008), que tem a maior rede de ensino da América Latina.

Importa dizer que o nosso maior interesse no presente trabalho foi colaborar para a observação dos desdobramentos ocorridos com essa política pública educacional. Porque como toda política pública do campo da educação é evidente que tenha grande potencial para intervir nas relações sociais, sobretudo dos discentes. E por essa razão, ela deveria ser pensada e planejada a partir de estudo científico sério, que procurasse mitigar os efeitos político-ideológicos dos pesquisadores pautando-se na nossa máxima normativa.

O pesquisador é humano, e mesmo devendo ter retidão na análise dos dados em busca de maior imparcialidade, a neutralidade científica não existe. Por esse motivo trabalhos de análise de dados, mesmo sendo feitos para subsidiar uma questão institucional pública, que tem por preceitos imparcialidade, transparência e igualdade, precisam ser examinados por meta-análises como esta que fizemos, para efetuar exame rigoroso que determine se as conclusões obtidas se desviaram da finalidade apenas e tão somente técnica e específica. Os decisores também precisam estar cientes de onde parte o ponto de vista político, ou posicionalidade, dos cientistas envolvidos e ouvir outras vozes.

Artigo recebido em 12 de dezembro de 2022.
Aprovado para publicação em 26 de abril de 2023.

Referências

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88559

ALVES, D. J. **A filosofia no ensino médio:** ambiguidades e contradições na LDB. Campinas, SP: Autores Associados, 2002.

ANDRADE, D. F.; TAVARES, H. R; VALLE, R. C. **Teoria da resposta ao item:** conceitos e aplicações. Sinape, 2000.

BATISTA, S. A., PINAFO, M. A. H.; TORQUATO, M. O. F. Reflexões e perspectivas sobre a inclusão e exclusão da disciplina de Filosofia no currículo escolar. **Revista Thema**, Pelotas, v. 14, n. 3, p. 102–109, 2017. DOI: 10.15536/thema.14.2017.102-109.476. Disponível em: https://periodicos.ifsul.edu.br/index.php/thema/article/view/476. Acesso em: 31 mar. 2023.

BODART, C. Nota da Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS) sobre pesquisa. **Café com Sociologia**, 17 abr. 2018. Disponível em: https://cafecomsociologia.com/nota-da-sociedade-brasileira-de-sociologia-sbs-sobre-a-noticia-da-pesquisa-que-relaciona-a-piora-do-desempenho-de-estudantes-no-ENEM-em-matematica-com-a-obrigatoriedade-do-ensino-de-sociologia/. Acesso em: 22 nov. 2022.

BOULLOSA, R. F.; OLIVEIRA, R. B. A.; TAVARES, E; GUSSI, A. F. Por um antimanual de avaliação de políticas públicas. **Revista Brasileira de Avaliação**, v. 10, n: 1, p. 1-16, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.4322/rbaval202110005. Acesso em: dez. 2022.

BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto. Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros Curriculares Nacionais**. Brasília: MEC/SEF, 1997. Disponível em http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/livro01.pdf Acesso em: 31 mar. 2023.

BRASIL. **Lei nº 7.044, de 18 de outubro de 1982.** Altera dispositivos da Lei nº 5.692, de 11 de agosto de 1971, referentes a profissionalização do ensino de 2º grau. Brasília: Presidência da República, [1982]. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1980-1987/lei-7044-18-outubro-1982-357120-publicacaooriginal-1-pl.html. Acesso em: 12 jun. 2022.

BRASIL. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília: Presidência da República, [1996]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm. Acesso em: 28 dez. 2021.

BRASIL. **Lei nº n.11.684/08**. Altera o art. 36 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir a Filosofia e a Sociologia como disciplinas obrigatórias nos currículos do ensino médio. Brasília: Presidência da República, [2008]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11684.htm. Acesso em: 28 dez. 2021.

BRASIL. **Lei nº. 13.415, de 16 de fevereiro de 2017.** Altera as Leis nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, e 11.494, de 20 de junho 2007, que regulamenta o Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da

Educação, a Consolidação das Leis do Trabalho - CLT, aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, e o Decreto-Lei nº 236, de 28 de fevereiro de 1967; revoga a Lei nº 11.161, de 5 de agosto de 2005; e institui a Política de Fomento à Implementação de Escolas de Ensino Médio em Tempo Integral. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13415.htm. Acesso em: 10 dez. 2022.

BRASIL. Ministério da Educação. **Parecer CNE/CEB nº 38/200616**. Inclusão obrigatória das disciplinas de Filosofia e Sociologia no currículo do Ensino Médio. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2006. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/pceb038_06.pdf. Acesso em: 05 dez. 2022.

BRITTO, A. M. **Determinantes da atratividade da carreira docente na Educação Básica:** estrutura, progressão e remuneração. Tese (Doutorado em Economia) - Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2019. Disponível em: https://cede.uff.br/wp-content/uploads/sites/251/2021/05/BRITTO-A.-M.-2019.-Determinantes-da-atratividade-da-carreira-docente-na-educacao-basica.-Estrutura-progressao-e-remuneracao-Tese-de-Doutorado-PPGE-UFF.pdf. Acesso em:10 nov.2022.

CORTI, A. P.; TRAVITZKI, R.; RIBEIRO, M.; CARNEIRO, S. Nota sobre o estudo do IPEA efeitos da inserção das disciplinas de Filosofia e sociologia no ensino médio sobre o desempenho escolar. **Rede Escola Pública e Universidade**, 2018. Disponível em: https://www.repu.com.br/_files/ugd/9cce30_4e3df9e5be6f4c9e86a6a5b5db274691.pdf. Acesso em: 12 dez. 2022.

CURIE, A. Z. **A relação entre o desempenho escolar e os salários no Brasil**. Dissertação (Mestrado em Economia). Universidade de São Paulo – Faculdade de Economia, Administração e Contabilidade, São Paulo, 2006. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/12/12138/tde-10122006-184214/publico/Dissertacao_Andrea_Curi.pdf. Acesso em: 12 dez. 2022.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **A nova razão do mundo:** ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, p. 8, 2016.

DE MARIO, C. G. Justiça das políticas públicas e a perspectiva analítica da sociologia política. **Revista Brasileira de Políticas Públicas e Internacionais**, v. 5, n. 3, p. 439-453, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.22478/ufpb.2525-5584.2020v5n3.54137. Acesso em: 12 dez.2022.

DE MARIO, C. G.; LAISNER, R. C.; GRANJA, R. H. Avaliação de Políticas Sociais e Participação Popular: uma abordagem política. **O social em questão**, Rio de Janeiro, Ano XIX, n. 36, p. 39-64, 2016.

DOS SANTOS, M. B. A Sociologia no contexto das reformas educacionais. **Pós: revista brasiliense de pós-graduação em ciências sociais**, UNB. Paralelo 15, 1997.

FARAH, M. F. S. Análise de políticas públicas no Brasil: de uma prática não nomeada à institucionalização do "campo de públicas". **Revista de Administração**

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88559

Pública, Rio de Janeiro, RJ, v. 50, n. 6, p. 959–979, 2016. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rap/a/tYDC3xqzZK33gpY3vfZ7jpG/abstract/?lang=pt. Acesso em: 23 dez. 2022.

FARAH, T. Desempenho em Matemática e Português melhora salários. **Jornal O Globo**. Rio de Janeiro, 2014 Disponível em: https://oglobo.globo.com/brasil/educacao/bom-desempenho-em-matematica-portugues-melhora-salarios-11910504. Acesso em: 15 nov. 2022.

FARIA, E. M.; GUIMARÃES, R. Especialistas analisam estudo que sugere queda em matemática em razão da obrigatoriedade de sociologia e filosofia no ensino médio. **Iede – Interdisciplinariedade e Evidências no Debate Educacional**. 27 abr. 2018. Disponível em: https://www.portaliede.com.br/especialistas-analisam-estudo-que-sugere-queda-em-matematica-em-razao-da-obrigatoriedade-de-sociologia-e-filosofia-no-ensino-medio/. Acesso em: 10 nov. 2022.

SAVIANI FILHO, H. A Era Vargas: desenvolvimentismo, economia e sociedade. **Economia e Sociedade,** v. 22, n. 3, p. 855–860, dez. 2013. Disponível em:https://www.scielo.br/j/ecos/a/5NrXd8XXCZhtFshHQnzDNqp/?lang=pt. Acesso em: dez. 2022.

FILOSOFIA e sociologia obrigatórias derrubam notas em matemática. **O antagonista**, Brasília/ São Paulo, 16 abr. 2018. Disponível em: https://staging.oantagonista.com/brasil/filosofia-e-sociologia-obrigatorias-derrubam-notas-em-matematica/. Acesso em: 05 dez. 2022.

FRAGA, E. Filosofia e sociologia obrigatórias derrubam notas em matemática. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 16 abr. 2018. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2018/04/filosofia-e-sociologia-obrigatorias-derrubam-notas-em-matematica.shtml. Acesso em: 10 nov. 2022.

GALLO, Sílvio. A Filosofia no Ensino Médio. Carta na Escola. 20 ed. 11 out. 2007. Disponível em: http://www.cartanaescola.com.br/edicoes/20/a-filosofia-no-ensino-medio. Acesso em: 01 maio 2017.

GOVERNO DO ESTADO DE SÃO PAULO. Resolução no 92 de 19-12-2007. Estabelece diretrizes para a organização curricular do ensino fundamental e do ensino médio nas escolas estaduais. São Paulo, 2007.

GOVERNO DO ESTADO DE SÃO PAULO. Resolução SE-98 de 23-12-2008. Estabelece diretrizes para a organização curricular do ensino fundamental e do ensino médio nas escolas estaduais. São Paulo, 2008.

GOVERNO DO PARANÁ. Secretaria de Estado da Educação do Paraná. **Diretrizes Curriculares da Educação Básica – Filosofia**. Curitiba: Jam3 Comunicação, 2008. Disponível em: http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/diaadia/diadia/arquivos/File/diretrizes_2008/filosofia.pdf. Acesso em: 06 jan. 2022.

GUJARATI, D. N.; PORTER, D. C. **Econometria básica**. Porto Alegre: AMGH Editora L, 2011.

HANDFAS, A.; MAÇAIRA, J. P. **O mapa da sociologia na educação básica do estado do Rio de Janeiro**. Projeto submetido à FAPERJ, contemplado na modalidade APQ1 em abril de 2010.

HORN, G. B. **Ensinar filosofia**: pressupostos teóricos e metodológicos. Ijuí: Ed. Unijuíl, 2009.

HOBSBAWM, E. **Pessoas extraordinárias:** resistência, rebelião e jazz. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

JOENSEN, J. S.; NIELSEN, H. S. Is there a causal effect of high school math on labor market outcomes? **Journal of Human Resources**, v. 44, n. 1, p. 171-198, 2009.

MACHADO, C. S. O ensino da Sociologia na escola secundária brasileira: levantamento preliminar. **Revista da Faculdade de Educação**, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 115- 142, 1987.

MEUCCI, S. **A institucionalização da Sociologia no Brasil**: os primeiros manuais e cursos. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

MICELI, S. (org.). **História das Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, IDESP, v.1, 1989.

MICELI, S. Condicionantes das ciências sociais no Brasil (1930-1964). **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.2, n.5, p. 5-26, out. 1987.

MICELI, S. **História das Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo: Editora Sumaré, FAPESP, v.2, 1995.

NADAI, Elza. O ensino de História no Brasil: trajetória e perspectiva. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v.13, n. 25/26, p. 143-162, 1993.

NIQUITO, T. W.; SACHSIDA, A. **Efeitos da inserção das disciplinas de Filosofia e Sociologia no Ensino Médio sobre o desempenho escolar.** Brasília/ Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 2018. Disponível em: https://wp.ufpel.edu.br/franciscovargas/files/2018/05/IPEA-2018-td_2384a.pdf.Acesso em: 18 jan. 2021.

OLIVEIRA, L. L. A institucionalização do ensino de ciências sociais. *In*: BOMENY, H.; BIRMAN, P. (orgs.). **As assim chamadas Ciências Sociais:** formação do cientista social no Brasil. Rio de Janeiro: UERJ/Relume Dumará, 1991.

RIBEIRO, A. M. M.; ALVES, D. J.; SAUL, R.; PEREIRA, V. L. Sociologia e filosofia nas escolas de ensino médio: ausências, permanências e perspectivas. *In*: HANDFAS; OLIVEIRA (org.). **A sociologia vai à escola**: história, ensino e docência. Rio de Janeiro: *Quartet*, 2009.

ROMÃO, J. E. Avaliação neoliberal e avaliação contra-hegemônica. **Revista Teias**, v. 20, n. 56, jan./mar. 2019. Disponível em:

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88559

https://doi.org/10.12957/teias.2018.29313. Acesso em: 17 nov. 2022.

ROSE, H.; BETTS, J. R. The effect of high school courses on earnings. **The Review of Economics and Statistics**, v. 86, n. 2, p. 497-513, 2004.

SARANDY, F. M. S. Reflexões acerca do sentido da sociologia no ensino médio. **Revista Espaço Acadêmico**, Ano I, n.05, out./2001.

Sobre a autoria

[1]Mestrado em Sociologia Política (2021 – atual) pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro da Universidade Candido Mendes. E-mail: lames.borges@outlook.com.

Considerações preliminares sobre as cudinas, travestilidades indígenas mbayá-guaicuru

Revista mosaico

Dandriel Henrique da Silva Borges[1]
https://orcid.org/0000-0001-8508-7114

Preliminary considerations about the cudinas, mbayá-guaicuru indigenous transvestilities

DOI: 10.12660/rm.v14n23.2022.84375

Resumo

Essa Nota de Pesquisa foi elaborada enquanto uma análise, não exaustiva, sobre discursos de não-indígenas acerca de travestilidades indígenas entre o povo mbayá-guaicuru e seu subgrupo kadiwéu. As fontes usadas, datadas entre os últimos anos do século XVIII e o decorrer do século XIX, foram lidas criticamente à luz do contexto histórico e social do Brasil na época, no qual um projeto político de construção de um ideal de nação tomou forma. Nessas arguições, buscou-se compreender as influências de tais circunstâncias nos discursos analisados. Foram ainda elencadas fontes do século XX, sendo contrapostas as de séculos anteriores, buscando assim aprofundar o entendimento exposto sobre discursos perpetuados por escritos de não-indígenas acerca dessas travestilidades indígenas estudadas, as cudinas.

Palavras-chave: História Indígena; Travestilidades; Gênero e sexualidade; Memória; Mbayá-guaicuru.

Abstract

This Research Note was prepared as a non-exhaustive analysis of non-indigenous discourses about indigenous transvestilities among the Mbayá-guaicuru people (and their Kadiwéu subgroup). The sources used, dated between the last years of the 18th century and the course of the 19th century, were critically read considering the historical and social context of Brazil at the time, in which a political project for the construction of an ideal of nation took shape. These arguments sought to understand the influences of such entities on public discourse. Sources from the 20th century were also listed, contrasting those from previous centuries, thus seeking to deepen the exposed understanding of discourses perpetuated by non-indigenous writings about these studied indigenous travestilidades, the cudinas.

Keywords: Indigenous History; Transvestilities; Gender and sexuality; Memory; Mbayá-guaicuru.

Considerações iniciais

Essa pesquisa surgiu a partir de interesses na história das pessoas que, seja na perspectiva da sociedade na qual estiveram ou na daqueles que sobre elas escreveram, viveram suas vidas expressando identidades que romperam com aquelas mais comumente associadas aos indivíduos de seu sexo. Pessoas essas que se estivessem no tempo presente[1] tenderiam a ser identificadas, senão por si mesmas, por outros que sobre elas refletissem, enquanto pessoas transgêneras, travestis, transexuais, 'trans', binárias ou não-binárias (sem perder de vista, que esses termos, não necessariamente, se auto anulam ou competem entre si)[2]. Em síntese, essa pesquisa surge do interesse na história dessas 'transgressões' de gênero[3], algo como uma 'história das transgeneridades'.

Entrei na graduação com o ímpeto descrito acima, e logo me atraí por grupos de indivíduos do passado, de antes das pessoas 'trans' serem reconhecidas por esse termo. Encaminhei-me então para um interesse por populações originárias. Por isso já cheguei até a pesquisar e publicar sobre os *two-spirits*, indígenas membros de povos da América do Norte que vivenciaram papéis sociais plurais, para além daqueles mais recorrentes às pessoas de seu sexo[4]. Pensando de modo mais focado para a monografia, decidi me direcionar a um território mais próximo. Essa mudança foi feita almejando um acesso mais facilitado a fontes e bibliografias, assim como melhores possibilidades de atingir, ainda que em perspectivas preliminares, potenciais de inovação e contribuição para com o campo historiográfico e, quem sabe, outras ciências.

Construída enquanto fruto desse trajeto em andamento, essa nota de pesquisa, através da análise de fontes escritas dentre os últimos anos do século

[1] Não ignoro a existência de pessoas como essas no tempo presente. Essa colocação tem em vista indivíduos do recorte temporal que é elucidado nos parágrafos seguintes, por isso está escrito no pretérito (pensando em pessoas dos séculos XVIII e XIX).
[2] 'Trans', Transexuais, Transgêneros, binários ou não, são conceitos que dizem respeito a diferentes identidades vivenciadas por pessoas que, segundo as perspectivas das sociedades nas quais estão inseridas ou por aquelas nas quais são vistas/analisadas, apresentam seu gênero de modo destoante do mais comumente relacionado as pessoas de seu sexo. Essas 'transgressões' podem ser de um binário ao outro (ir do masculino para o feminino ou vice-versa) ou, ainda, romper com o enquadramento binário (ir do masculino ou do feminino para outra possibilidade, seja ela qual for).
[3] Um debate mais focado nos estudos de gênero será desenvolvido no decorrer dessa nota de pesquisa, no tópico intitulado *Por que usar a categoria "travestilidades"?*.
[4] Conferir também BORGES, 2020; BORGES, 2021b; BORGES; SEIXLACK; ACRUCHE, 2020.

DOI: 10.12660/rm.v14n23.2022.84375

XVIII e o decorrer do XIX, teve por objetivo buscar compreender a construção de 'discursos oficiais' da sociedade não-indígena a respeito das cudinas (as quais, logo adiante, serão definidas). Também fez parte dos interesses aqui dispostos, explorar o modo como esses discursos (e seus silenciamentos) foram mobilizados em decorrência dos projetos políticos de grupos dominantes oitocentistas, que almejavam construir uma 'memória coletiva' [5] de um passado idealizado por eles. Passado esse, que legitimasse essa nação brasileira que se fundava durante o século XIX. A partir disso, foi elaborado o seguinte problema: como se desenvolveram os discursos acerca das travestilidades indígenas dos mbayá-guaicurus, e de que forma tais discursos foram mobilizados em função de projetos políticos nacionais, no decorrer do século XIX?

Um primeiro esclarecimento faz-se necessário para a melhor fluidez desse texto: quem foram essas tais cudinas? As cudinas foram indígenas de sexo masculino, membros da etnia já citada mbayá-guaicuru, as quais, segundo os relatos de não-indígenas, performavam papéis sociais como as pessoas de sexo feminino de seu povo. Assim, não é surpresa que, perante os olhares dos europeus cristãos (e seus descendentes) que sobre elas escreveram, fossem vistas como 'homens' que se comportavam como 'mulheres' [6].

Escolhas teóricas para a leitura das fontes e do contexto histórico

Parto, em grande medida, de um quadro teórico da História e Memória. Assim, quando é trazida a ideia de 'discursos oficiais', penso na perspectiva de Michael Pollak (1989), que afirma que os tais discursos seriam aqueles propagados por instituições e forças dominantes, como a própria elite imperial, guiados, ao menos em partes, pelos seus desejos. Tais discursos embasariam as 'memórias oficiais', aquelas perpetuadas a serviço dos interesses dessas instituições de poder. Em contrapartida, há também os 'discursos subterrâneos', que geram as 'memórias

[5] Tanto o conceito de 'discursos oficiais', quanto o de 'memória coletiva' serão explicados na seção seguinte desse texto.

[6] Optei por referenciar as cudinas com pronomes femininos partindo da perspectiva que apresentavam performatividades "femininas", ao menos segundo as fontes a seu respeito, tal qual veremos mais adiante. Seja como for, não se pode afirmar, ao menos em princípio, que as tratar no masculino ou com ambos os pronomes em simultâneo (Ex: Ele[a]) seja um erro. Uma escolha foi necessária para padronizar os escritos aqui dispostos.

subterrâneas', que seriam propagadas por grupos minoritários ou excluídos perante as ânsias das tais instituições dominantes.

Esses dois tipos de discursos, embora frequentemente antagônicos, conviveram e convivem nas mesmas sociedades, cada um circulando, em maior ou menor medida, em certos grupos e camadas sociais. Como será mais bem explicado adiante, aqueles que perpetuaram discursos de não-indígenas acerca dos mbayá-guaicurus só passaram a ouvir diretamente os próprios indígenas, ao menos em alguma medida, a partir do século XX. Logo, as fontes oitocentistas analisadas para essa pesquisa vinculam hegemonicamente os 'discursos oficiais'.

Outro conceito que aqui aproprio é o de 'memória coletiva', desenvolvido por Maurice Halbwachs (2003), que diz respeito à memória compartilhada, por gerações, em grupos de indivíduos, esses possuidores de algum vínculo, seja ele sanguíneo ou imaginário[7]. Segundo essa perspectiva, mesmo memórias individuais necessariamente sofreriam influência de fatores externos, do ambiente no qual os indivíduos estão inseridos. Assim, as fontes analisadas, ainda que pouco numerosas, não foram vistas como casos individuais, mas sim como frutos dos contextos históricos e sociais nos quais os atores históricos que as produziram estavam inseridos. Há de se ter em mente também que o projeto político, perpetuado por elites oitocentistas para fundar um ideal de nação brasileira, incluía a construção de uma 'memória coletiva' de certo passado que legitimasse aquele presente (ALMEIDA, 2012; GUIMARÃES, 1988; KODAMA, 2007).

Ainda sobre as memórias, tanto a 'oficial', institucionalizada, quanto aquela 'subterrânea', sobrevivem nos mesmos conjuntos humanos. Como lembra Paul Ricoeur (2007), o esquecimento é algo irremediável. A grande questão é o que a manipulação da memória, através de, por exemplo, disputas de discursos, escolhe perpetuar em sua seletividade. Na maioria das vezes, o perpetuado deriva da história 'oficial'. Ainda assim, voltando às discussões do Pollak (1989), em diferentes momentos históricos, por diferentes razões e ações humanas, a 'memória subterrânea' emerge em conflitos mais aparentes, se chocando e sendo capaz de alterar aquela institucionalizada. Uma problemática a se considerar em estudos históricos diz respeito a ausência de fontes que trouxessem à tona o 'discurso

[7] Por vínculo "imaginário" compreendo aqueles de natureza não sanguínea, como, por exemplo, de natureza política, ideológica e/ou cultural.

DOI: 10.12660/rm.v14n23.2022.84375

subterrâneo' e, com ele, uma memória que pudesse ser contraposta à 'oficial'.

Essas discussões teóricas em muito condizem com as análises metodológicas da história, realizadas pelo famoso historiador francês, Jacques Le Goff (2013). Segundo esse pesquisador a construção da história, ou melhor, a construção da história através das escritas e narrativas humanas é, necessariamente, parcial. De modo mais ou menos aparente, sempre existem julgamentos. Até por isso é dever do historiador buscar analisar o contexto no qual as fontes por ele trabalhadas foram constituídas, para assim entender os julgamentos morais nelas impostos. Só tendo isso em mente um profissional seria capaz de fazer uma boa análise histórica. Se o modo como se escreve é importante, o que se escolheu para ser (ou não) propagado nas fontes também o é. Não à toa, Le Goff defende que os próprios silenciamentos perpetuados por fontes teriam um potencial papel de fonte em si. Silenciamento esse que pode ser ilustrado nos casos analisados nessa nota de pesquisa. O que era considerado aspectos de 'caráter' ou de 'comportamento' que destoavam, primeiramente, dos padrões morais trazidos pelos europeus cristãos, depois pelos valores elencados para a construção de uma ideia de nação brasileira ideal, muito influenciada pelos primeiros, deveria ser silenciado dos 'discursos oficiais' ou, quando não, elencados com desprezo, deixando explícito o desgosto sobre as cudinas, por parte daqueles que as mencionaram.

Por que usar a categoria "travestilidades"?

Buscando uma mais efetiva compreensão sobre as cudinas em si, o estudo aqui apresentado toma como referencial inicial Judith Butler (2018). Partindo das discussões dessa intelectual, compreendo 'gênero' como uma categoria em constante mutabilidade, nunca estável. Representaria, então, parte da identidade de cada ser humano, construído com base nas performatividades do indivíduo em relação aos outros e à sociedade na qual está inserido. Aqui falo desde ações e gestos, até o que mais compuser o cotidiano da realidade social de uma dada pessoa.

O 'gênero' se configura como uma categoria que é essencialmente permeada pelo modo com uma pessoa se expressa, através de seu corpo, perante

tudo (e todos) a sua volta. De certa forma, é o modo como cada pessoa se ‘apresenta’ perante o mundo a seu redor. Tendo tudo isso em mente, a performatividade da identidade de um ser humano é indissociável dos contextos históricos, sociais, políticos, espaciais e tantos outros nos quais essa pessoa está inserida, conscientemente ou não. Assim, ao menos em alguma medida, o corpo humano vivenciaria um processo de construção cultural.

Parto do entendimento sobre a impossibilidade de compreender como as cudinas eram entendidas perante seu próprio povo, no recorte temporal estudado. Dessa forma, considero como pouco aplicável neste caso um conceito como ‘travesti’, comumente associado a pessoas de sexo masculino que performam identidades tidas como femininas dentre a sociedade na qual estão inseridas ou pela qual são lidas.

Dialogo então com a ideia de “travestilidade”, que segundo Wiliam Peres (2005, p. 26), trataria “de uma multiplicidade de possibilidades na qual nenhuma [dessas pessoas] deve ser tomada como modelo absoluto, evidenciando processualidades infinitas de corpos que tomam a metamorfose como modos de felicidades”. Desta feita, o conceito de “travestilidades”, no plural, é aqui usado não como uma ‘caixinha’ para limitar estritamente as existências das cudinas, mas, pelo contrário, o uso dessa categoria plural desde sua gramática, aqui intenciona sinalizar a multiplicidade de possibilidades, de performatividades, nas quais esses indivíduos, de tão difícil compreensão plena, poderiam estar adequados (BORGES, 2021a).

As fontes dos últimos anos do século XVIII e decorrer do XIX analisadas

Não são numerosas as fontes que abordam as cudinas. Em relação ao período que vai de 1795 até o fim do século XIX, encontrei menções a elas em cinco documentos:

As duas primeiras fontes são relatórios feitos por militares (ALMEIDA SERRA, 1850; PRADO; 1839) que, na época de seus escritos, 1795 e 1803, eram comandantes do Forte de Coimbra, na região limítrofe entre o sul da província brasileira do Mato Grosso com o Paraguai, onde havia um crescente contato entre portugueses e os mbayá-guaicurus. A terceira é o clássico *O estado de direito entre os autochtones do Brazil*, datado de 1832, de autoria do famoso viajante botânico

DOI: 10.12660/rm.v14n23.2022.84375

bávaro que teve por um de seus destinos o Brasil, Carl Friedrich Philipp von Martius (1906). A quarta deriva de um dos textos do livro *Entre nossos índios* que, embora lançado no século XX, reúne escritos nunca publicados, de Alfredo Taunay (1931), o Visconde de Taunay, reconhecido político, escritor e militar brasileiro. Tais escritos foram compilados postumamente por seu filho. A quinta e última fonte, datada de 1895, sendo a que mais destoa das demais, deriva dos anexos presentes na obra que é considerada a primeira etnografia sobre os mbayá-guaicurus ou, mais especificamente, de seu subgrupo remanescente[8], os kadiwéus, intitulada de *Os caduveos* (1975). Tais anexos não foram escritos pelo autor da obra em si, Guido Boggiani, mas sim pelo então Diretor do Museu de Roma, Giuseppe Colini.

A exceção dessa última fonte, escrita por um autor em um contexto social distinto dos demais, e que, até onde pude descobrir, nunca nem esteve no Brasil, o que encontrei quanto aos discursos acerca das cudinas apresenta algum padrão. Sinteticamente, temos: discursos sempre moralizantes, com elas sendo associadas às meretrizes, ao pecado, à luxúria, à libidinosidade, à depravação, à malícia, ao nefando, à sodomia, a fingirem ser quem não eram, à perversão, à aberração, à imoralidade e à deformação moral, ou seja, à deformação da alma. Apresentado isso, reforço algo já escrito anteriormente: o baixo número de menções às cudinas que, quando são citadas, o são de modo negativo, também diz muito. Mais especificamente, sobre silenciamentos e apagamentos[9].

As fontes do século XX: uma contraposição aos discursos dos oitocentos

Fiz uso de livros, recortes de relatórios e entrevistas de autoria de Darcy Ribeiro (1979,1986a,1986b,1997, 2019), pesquisador que representou um marco na abordagem, não só sobre guaicurus, mas sobre indígenas no geral. Através da oralidade daqueles povos, o antropólogo, já em meados do século XX, foi também responsável por abrir espaço para o aflorar da memória subterrânea que até então

[8] Segundo a historiografia estabelecida, o único subgrupo guaicuru que sobreviveu, desde o final do século XIX, foram os kadiwéus.

[9] Um artigo trazendo em seu problema central a busca, através de estudos de casos com outros territórios e/ou temporalidades, a construção de argumentações que corroborem para com a tese da existência das cudinas, para além das fontes citadas, encontra-se em fase de escrita, tendo como título provisório: *Seriam as cudinas reais? Reflexões a respeito de travestilidades indígenas dentre o povo mbayá-guaicuru no Brasil do século XIX*.

sobrevivia perpetuada apenas entre os próprios indígenas. Não ignorei, porém, o fato de tudo que Ribeiro ouviu e estudou, também ter passado por seus próprios 'filtros'. Em outras palavras, pelos seus intrínsecos processos, mais ou menos intencionais, de seleção e omissões, entre o que ouviu, para o que tomou notas (sejam mentais ou escritas) e, por fim, o que escreveu em suas produções e publicou. Assim como nenhuma outra, Darcy Ribeiro não é uma fonte neutra, até porque, como já coloquei antes, isso é uma impossibilidade. Não obstante, como a análise demonstrou, o trabalho desse famoso antropólogo permite um aflorar de novas perspectivas a respeito de diferentes aspectos do povo mbayá-guaicuru, mais especificamente seus descendentes e subgrupo, os kadiwéus[10].

As cudinas, segundo registros de Darcy Ribeiro, não foram tratadas em nenhum momento como indivíduos malquistos, desprezados ou párias. Por outro lado, o antropólogo também não vai ao outro extremo, como se as cudinas fossem mais bem tratadas que o resto do seu povo. Ele as retrata como pessoas que, segundo a memória daquele presente no qual pesquisou, seriam aceitas sem problemas entre os seus, tanto quanto quaisquer outros indivíduos não-cudinas das sociedades mbayá-guaicuru. Um único porém é que as cudinas seriam reconhecidas particularmente pelos seus talentos artísticos, de pintura.

Resultados preliminares

A partir da análise de fontes e da revisão bibliográfica realizada, compreendo que no contexto do Brasil oitocentista tomou forma, em diferentes meios, idealizações mitificadas que almejavam construir um indígena romantizado enquanto "símbolo nacional" (ALMEIDA, 2012; GUIMARÃES, 1988; KODAMA, 2007,2010; PARAISO, 2010; SCHWARCZ, 1997). Este indígena ideal, diferente dos indígenas reais que eram tidos como 'decadentes', os quais tenderiam a 'assimilação'[11], seria

[10] Um artigo trazendo em seu cerne as contribuições de Darcy Ribeiro para as análises sobre as cudinas encontra-se em fase de escrita, tendo por título provisório: *Contribuições de Darcy Ribeiro para os estudos sobre as cudinas do povo mbayá-guaicuru e kadiwéu: oralidade e memória coletiva enquanto exemplos de resistência indígena*.

[11] Ou seja, a serem absorvidos pelas culturas de base europeia cristã, "perdendo" suas identidades originárias e, segundo se pensava, deixando de serem indígenas. A de se relembrar que, até algumas décadas atrás, mesmo a academia perpetuava a ideia de que modificações culturais significavam perda de identidade. Atualmente, principalmente desde o avançar dos trabalhos de

DOI: 10.12660/rm.v14n23.2022.84375

parte das raízes da história nacional, legitimando o projeto de nação que se objetivava construir, assim como os interesses de elites imperiais. Essas últimas ainda tão presas às tradições e às moralidades cristãs europeias, presentes no que hoje é o Brasil, desde o século XVI, com a chegada das primeiras caravelas.

Nesse cenário de interesses dos tais grupos dominantes e de instituições de poder por elas tão influenciadas, há espaço para o guaicuru como 'índio cavaleiro' que tanto resistiu aos portugueses, mas não há interesses em travestilidades indígenas, pois o que era enxergado enquanto 'luxúria' e 'imoralidade' não ansiava aos discursos oficiais. Assim, cabiam às cudinas duas possibilidades de representações: ora desprezadas, representadas como 'pecado', uma espécie de 'mancha' desse passado; ora nem deveriam sequer serem representadas ou lembradas, cabendo a elas o silêncio dos tais discursos oficiais, objetivando seu apagamento.

Ainda assim, recorrendo às fontes do século XX, se torna possível a compreensão de que a oralidade se apresentou como um fator essencial na preservação de discursos subterrâneos e das memórias subterrâneas por eles perpetuadas. Elas resistiram, de modo paralelo, à construção de um discurso oficial, antagônico, que era arquitetado de acordo com os interesses dos grupos dominantes e das ideias de passado (e presente) que intencionavam para aquela nação que estava sendo construída. É importante, porém, lembrar que esses interesses oitocentistas estavam enraizados em valores europeus e cristãos que foram trazidos e impostos violentamente desde os primeiros contatos e posteriores intervenções de europeus e, após, seus descendentes, nessas terras que hoje são chamadas de Brasil. Exemplifica-se assim, também, uma das formas de resistências originárias, perante imposições não-indígenas.

Dito tudo isso, entendo esses como resultados preliminares. Explicito aqui a defesa de que para um melhor entendimento sobre os discursos não-indígenas a respeito das cudinas, futuras pesquisas e seus resultados publicados deverão explorar mais discursos sobre os mbayá-guaicurus no geral e suas valorações,

---

esquisadores estrangeiros, como Fredrik Barth (2011) e, aqui no Brasil, a partir das renovações trazidas pela Nova História Indígena desde a década de 1980, compreende-se cada vez mais que mudanças não são "perdas", mas sim estratégias essenciais para a sobrevivência de qualquer povo. Aliás, nenhuma sociedade (a exceção das isoladas) destoaria dessa premissa, seja indígena ou não. A ideia de que para uma cultura se manter "verdadeira" deveria ser "estática", segue em declínio.

depreciações e apagamentos.

Nota de pesquisa recebida em 15 de julho de 2021.

Aprovada para publicação em 25 de outubro de 2022.

Referências

ALMEIDA, Maria Regina. Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. **Revista História Hoje**, v. 1, n. 2, p. 21-39, 2012. Disponível em: https://rhhj.anpuh.org/RHHJ/article/view/39. Acesso em: 15 jul. 2021.

ALMEIDA SERRA, Ricardo Franco de. Continuação do parecer sobre o aldeamento dos índios Uaicurús e Guanás. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 13, p. 348-395, 1850.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. *In:* POUTIGNAR, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Frederick Barth. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 185-227.

BOGGIANI, Guido. **Os Caduveos**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia/EdUSP, 1975.

BORGES, Dandriel. Americanidades silenciadas: usos e abusos da categoria “travestilidades” para a compreensão das cudinas do povo indígena mbayá-guaicuru. *In:* DANTAS, Alexis; LEMOS, Maria Teresa. (Orgs.). **América Latina**: espaços pluriculturais: cultura, etnicidade, confronto. Rio de Janeiro: Estudos Americanos, 2021a, p. 13-34.

BORGES, Dandriel. Há sangue na terra onde o Sol se põe: Narrativas sobre Two-Spirits. *In:* ENCONTRO DE ESTUDOS DOS ESTADOS UNIDOS, 6, 2020, Niterói. **Anais** [...]. Niterói: UFF, 2020. p. 18-38. Disponível em: http://historiadoseua.uff.br/wp-content/uploads/sites/113/2020/03/Anais-VI-Eneua.pdf. Acesso em: 20 nov. 2021.

BORGES, Dandriel. Indígena trans? Da América do Norte à América do Sul, um trajeto inicial de pesquisa. *In:* MORGADO, Morgan. (Org.). **A primavera não-binárie**: O protagonismo trans não-binárie no fazer científico (Edição Impressa). Florianópolis: Rocha Gráfica e Editora (Selo Nyota), 2021b, p. 91-102. Disponível em: https://www.nyota.com.br/livros. Acesso em: 20 nov. 2021.

BORGES, Dandriel; SEIXLACK, Alessandra; ACRUCHE, Hevelly. Two-spirits vs. “homem branco”: corpos e identidades em disputa. *In:* LAGE, Giselle; OSTROWER, Isabel. (Org.). **Cultura, poder e vivências pedagógicas**: II Jornada de humanidades em debate. Divinópolis: Meus Ritmos Editora, 2020, p. 36-54. Disponível em: https://www.academia.edu/43917291/Two_spirits_vs_homem_branco_corpos_e_identidades_em_disputa_Two_spirits_vs_white_man_bodies_and_identities_in_dispute. Acesso em: 20 nov. 2021.

DOI: 10.12660/rm.v14n23.2022.84375

BUTLER, Judith. Os atos performativos e a constituição do gênero, um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. **Caderno de leituras**, n. 78, p. 2-16, 2018. Disponível em: https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2018/06/caderno_de_leituras_n.78-final.pdf. Acesso em: 15 jul. 2021.

COLINI, Giuseppe. Anexos. *In:* BOGGIANI, Guido. **Os Caduveos**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia/EdUSP, 1975.

GUIMARÃES, Manoel. Nação e Civilização nos Trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 5-27, 1988. Disponível em: https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1935. Acesso em: 15 jul. 2021.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.

KODAMA, Kaori. A etnografia como um novo campo de saber na fundação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, v.168, n.437, p. 155-181, 2007. Disponível em: https://ihgb.org.br/revista-eletronica/artigos-437/item/108091-a-etnografia-como-um-novo-campo-de-saber-na-fundacao-do-instituto-historico-e-geografico-brasileiro.html. Acesso em: 15 jul. 2021.

KODAMA, Kaori. Os estudos etnográficos no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1840-1860): história, viagens e questão indígena. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeld*i. **Ciências Humanas**, Belém, v. 5, n. 2, p. 253-272, 2010. Disponível em: https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/RyxnVMZSmVWZnq466Y4D7xJ/?lang=pt. Acesso em: 15 jul. 2021.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. São Paulo: Editora Unicamp, 2013.

MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. O estado de direito entre os autochtones do Brazil. **Revista do Instituto Histórico e Geographico de São Paulo**, v. 11, p. 20-82, 1906.

PARAISO, Maria. Construindo o Estado da exclusão: os índios brasileiros e a Constituição de 1824. **Revista CLIO**, Recife, v. 28, n. 2, p. 1-17, 2010. Disponível em: https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaclio/article/view/24259. Acesso em: 15 jul. 2021.

PERES, Wiliam. **Subjetividade das travestis brasileiras**: da vulnerabilidade da estigmatização à construção da cidadania. 2005. 202f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva). Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005. Disponível em: https://www.bdtd.uerj.br:8443/handle/1/4713. Acesso em: 15 jul. 2021.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278/1417. Acesso em: 15 jul. 2021.

PRADO, Francisco. Índios cavaleiros ou da nação guaycuru. **Revista do Instituto Histórico e Geographico do Brazil**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 25-57, 1839.

RIBEIRO, Darcy. **Kadiwéu**: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza. São Paulo: Global, 2019.

RIBEIRO, Darcy. **Confissões**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

RIBEIRO, Darcy. Darcy Ribeiro e as mulheres. [Entrevista concedida a] Maria Teresa Jaguaribe. **O Pasquim**, Rio de Janeiro, n. 866, 1986a.

RIBEIRO, Darcy (Ed.) **Suma etnológica brasileira**, volume 3: Arte índia. Petrópolis: Vozes, 1986b.

RIBEIRO, Darcy. Repressão: essa ninguém transa. **Lampião da Esquina**, Rio de Janeiro, n. 8, jul./ago., 1979.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. São Paulo: Editora Unicamp, 2007.

SCHWARCZ, Lilia. **As Barbas do Imperador**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

TAUNAY, Alfred. **Entre os nossos indios** : Chanés, Terenas, Kinikinaus, Guanás, Laianas, Guatós, Guaycurús, Caingangs. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1931.

Sobre a autoria

[1]Mestrado em História (2021 – atual) pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: dandrielhenriqueborges@gmail.com.

Educação do Campo na RDS do Tupé: implementação das políticas públicas educacionais



Riulma Ventura Muller[1]
https://orcid.org/0000-0002-6032-8097
Camila Ferreira da Silva[2]
https://orcid.org/0000-0002-2348-9350

Field education in the RDS of Tupé: implementation of public policies educational

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88615

Resumo

O estudo que dá corpo a este artigo analisa a Educação do Campo em um contexto de implementação das políticas públicas educacionais na Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) do Tupé. É parte de uma pesquisa em andamento no Curso de Doutorado em Educação da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), que privilegia a combinação entre duas frentes, a saber: a análise teórica em torno dos autores/as que compreendem a Educação do Campo como uma concepção epistemológica, que surge a partir das reivindicações dos povos do Campo, e a exploração dos dispositivos legais e marcos históricos que orientam os diferentes tipos de educações que são desenvolvidos na Comunidade São João do Tupé, no Amazonas.

Palavras-chave: Política Pública; RDS; Educações; Campo Amazônico.

Abstract

The study that embodies this article analyzes Rural Education in a context of implementation of educational public policies in the Sustainable Development Reserve (RDS) of Tupé. It is part of an ongoing research in the Doctorate Course in Education at the Federal University of Amazonas (UFAM), which favors the combination of two fronts, namely: the theoretical analysis around the authors who understand Rural Education as a epistemological conception, which emerged from the claims of the people of the countryside and the exploration of the legal provisions and historical landmarks that guide the different types of education that are developed in the São João do Tupé Community, in Amazonas.

Keywords: Public Policy; RDS; Educations; Amazon field.

Introdução

A Educação do Campo é uma concepção epistemológica que surge a partir da década de 1990 (CALDART, 2011; BORGES; MOURÃO, 2015), por meio das lutas dos Movimentos Sociais do campo, que se mobilizam por uma educação diferenciada e que atenda às necessidades desses povos, vinculando sua vida e trabalho, garantindo o acesso ao conhecimento rejeitado pela sociedade capitalista e valorizando os saberes produzidos por seus sujeitos. Tais reivindicações passam a refletir, pois, um sistema de ensino e um currículo próprios para o campo brasileiro, que não são simplesmente adaptados da área e da realidade urbana.

André Luiz Batista da Silva (2020), ao analisar as lutas, bandeiras e estratégias do Movimento Nacional da Educação do Campo, demonstra como os documentos produzidos por este movimento, ao longo de sua história, são reveladores da força propositiva dos seus eventos para as políticas públicas no país, mais especificamente os dos Encontros Nacionais das Educadoras e Educadores na Reforma Agrária (ENERA), das Conferências Nacionais da Educação do Campo (CNEC) e dos Fóruns Nacionais da Educação do Campo (FONEC) – que, tomados em conjunto, vão de 1997 aos dias atuais. Desse modo, temos que tais documentos e as lutas dos povos do campo têm sido responsáveis pelos avanços na definição e direcionamento da ação do Estado no âmbito da educação formal daqueles.

Nessa esteira, vários dispositivos legais foram aprovados para a implantação de uma política para o campo brasileiro, nomeadamente: o Parecer CEB/CNE, nº 36/2001, de 4/12/2001 – Diretrizes Operacionais para a Educação Básica das Escolas do Campo; a Resolução CEB/CNE, nº 01/2002, de 3 de abril de 2002, que institui Diretrizes Operacionais para a Educação Básica nas Escolas do Campo; o Parecer CEB/CNE, nº 01/2006, de 1/2/2006, o qual recomenda a Adoção da Pedagogia da Alternância em Escolas do Campo; especificamente voltado ao nosso tema, o Decreto, nº 6.040/2007, de 7/2/2007 – que institui a Política Nacional Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais entre outros dispositivos ou documentos (SEMMA, 2008).

Na Amazônia brasileira, por sua vez, temos a intensificação do modelo neoextrativista no cenário contemporâneo, pautado no par histórico modernização/colonização (HAGE; CORRÊA, 2019), de um lado, e a resistência dos

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88615

povos tradicionais e camponeses, de outro. Desse modo, temos que os avanços no âmbito da Educação do Campo – bem como de outros direitos sociais – derivam necessariamente das lutas dos camponeses amazônidas.

Neste estudo tomamos à análise a Educação do Campo no estado do Amazonas, com foco na realidade da zona rural da cidade de Manaus, a partir da experiência e das políticas públicas educacionais que ganham materialidade na Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Tupé (RDS). Trata-se de uma nota de pesquisa construída a partir de uma investigação doutoral em andamento no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), na qual privilegiamos o seguinte movimento: combinação de uma análise teórica em torno dos autores/as que compreendem a Educação do Campo como uma concepção epistemológica, oriunda das reivindicações dos povos do Campo, com uma exploração dos dispositivos legais e marcos históricos que orientam os diferentes tipos de educações desenvolvidos na Comunidade São João do Tupé/AM.

Contextualizando o objeto de investigação doutoral

No estado do Amazonas, identificamos na zona rural da cidade de Manaus, a Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Tupé (RDS), à margem esquerda do Rio Negro, a uma distância de 25 km em linha reta da zona urbana. A RDS, em questão, é constituída pelas seguintes comunidades: Livramento, Julião, Agrovila, Tatulândia, Central e São João do Tupé, essa última destaca-se dentre as demais áreas de preservação por ser a maior do município de Manaus. Estudos desenvolvidos anteriormente (MULLER, 2019; BORGES; SILVA; MULLER, 2021) nos possibilitaram identificar nas comunidades da reserva supracitada várias iniciativas da prefeitura de Manaus, em parcerias com outros governos do exterior, para a criação de projetos sociais, como a construção de poços artesianos e ações comunitárias que ofertam serviços, programas e benefícios.

Na comunidade São João do Tupé há a presença de vários tipos de educações, como a educação formal por meio da escola, que atende não só os educandos da Comunidade, mas de outras comunidades da reserva; a educação não-formal, configurada por instituições, como a Associação de Moradores; e a

educação informal, presente na igreja e no próprio cotidiano da comunidade (MULLER, 2019).

Nesse sentido, identificamos a necessidade de compreender os processos de implementação das políticas públicas em relação aos três tipos de educações vivenciados na RDS, proporcionados pelo governo local. Isso nos levou a refletir sobre a noção de *habitus*, que acaba por mediar a relação entre agente e campo social, sendo crucial lembrarmos que:

> [...] os agentes têm uma história, que são o produto de uma história individual, de uma educação associada a determinado meio, além de serem o produto de uma história coletiva, e que em particular as categorias de pensamento, as categorias de juízo, os esquemas de percepção, os sistemas de valores, etc. São o produto da incorporação de estruturas sociais (BOURDIEU; CHARTIER, 2012, p. 58).

Dessa maneira, temos construído uma percepção da relação dialética entre o sujeito e a sociedade, destacando a "[...] relação de mão dupla entre habitus individual e a estrutura de um campo, socialmente determinado" (SETTON, 2002, p. 64). Sob o mesmo ponto de vista, destacamos a percepção dos agentes/sujeitos das educações na perspectiva de Silva (2017, p. 324), nos aspectos "Diagnóstico situacional; avanços e recuos; permanências e rupturas; o que precisa melhorar; desafios; pontos fortes e pontos fracos".

Diante desse contexto, construímos a seguinte hipótese/pressuposto de investigação: a implementação das políticas públicas da Educação do Campo não corresponde às expectativas dos sujeitos das educações na Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Tupé.

Assim, responderemos à seguinte questão de pesquisa: qual a percepção dos sujeitos das Educações quanto à implementação das Políticas Públicas da Educação do Campo na Comunidade São João do Tupé?

Diante disso, esta pesquisa doutoral, em andamento, propõe como objetivo geral: analisar a percepção dos sujeitos das educações quanto à implementação das políticas públicas da Educação do Campo na Comunidade São João do Tupé. E como objetivos específicos, os seguintes: 1) compreender a percepção do gestor que atua na educação formal sobre a implementação das políticas públicas; 2) entender a percepção dos líderes comunitários que atuam na educação não-formal sobre a implementação das políticas públicas; e 3) caracterizar a percepção dos

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88615

moradores que atuam na educação informal sobre a implementação das políticas públicas.

Esta é uma pesquisa do tipo descritiva, quanto à forma de abordagem será qualitativa e quanto aos procedimentos técnicos, utilizaremos a pesquisa bibliográfica, documental e de campo. Por meio do método dialético será evidenciado: o princípio da conexão universal de objetos e fenômenos, e princípio do movimento e desenvolvimento, regido pelas leis de unidade de lutas dos contrários e lei da transformação da quantidade em qualidade e vice-versa. Analisaremos tal cenário a partir das seguintes categorias: individual/geral; necessidade/acaso; conteúdo/forma; essência/aparência e; realidade/possibilidade (MICHEL, 2015; RICHARDSON, 2017; OLIVEIRA, 2018).

Desenvolvimento: diálogo com a literatura especializada para compreender as educações que se desenham na RDS do Tupé/AM

A década de 1990 foi marcada pelos Movimentos Sociais do Campo no Brasil, que se organizaram em torno da conquista por políticas públicas que atendessem às suas demandas específicas, dentre as quais temos um importante marco na luta por educação, com o documento *Por uma Educação Básica do Campo*. Em 1997, foi realizado o I Encontro de Educadores e Educadoras do Campo (I ENERA) em parceria com instituições como: Movimento Sem Terra (MST), Universidade de Brasília (UNB), Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura (Unesco) e outros, buscava-se nesse contexto um entendimento nacional sobre os sujeitos do campo, considerando que o meio ambiente e o trabalho não deveriam ser concebidos de maneira individualizada (BORGES; MOURÃO, 2015).

Em princípio, o MST começou a lutar pela terra e, posteriormente, por escolas para os filhos dos trabalhadores e trabalhadoras do campo, ou seja, a sua luta iniciou por uma reforma agrária que garantisse o direito à terra, mas a luta por terra foi insuficiente, posto que os demais direitos eram cruciais para uma vida digna no campo. Os trabalhadores e trabalhadoras do campo buscavam, além da terra, uma educação que atendesse às suas especificidades e que estivesse disponível para seus filhos (as) nos seus espaços cotidianos de vida e luta, nos acampamentos

e assentamentos. Com isso, as famílias sem-terra passaram a fazer suas reivindicações a partir dos anos de 1980, para garantir escolas nos espaços de assentamento e acampamentos, com isso surgiu a educação escolar no MST (CALDART, 2011).

Desse modo, para Caldart (2004, p. 69), o conceito de "[...] Educação do Campo tem raiz na sua materialidade de origem e no movimento histórico da realidade a que se refere [...]", porque busca apreender um fenômeno em fase de constituição histórica. Logo, a Educação do Campo não é um conceito acabado, mas que está se constituindo socialmente, com as mudanças que ocorrem na sua realidade e dos seus sujeitos. Este conceito está em construção a partir da luta, do trabalho, da vida, da cultura e dos saberes produzidos por esses povos do campo.

Para Borges e Mourão (2015), a escola do campo, na concepção da Educação do Campo, pauta-se na formação integral e política do sujeito, para que estes compreendam o seu processo histórico de exploração, tornando-se responsável pela condução de sua vida. Nesse sentido, ressaltamos que a escola é um dos espaços onde os processos formativos podem ocorrer e possibilitar que os sujeitos do campo saiam das condições de excluídos, a partir do acesso ao conhecimento produzido por eles, para o exercício da cidadania.

Os povos do campo buscam uma Educação do Campo que seja baseada na história de lutas por políticas públicas que garantam o seu direito à educação, mas uma educação que seja **no** e **do** campo. "No: o povo tem direito a ser educado no lugar onde vive; Do: o povo tem direito a uma educação pensada desde o seu lugar e com a sua participação, vinculada à sua cultura [...]" (CALDART, 2004, p. 17). A concepção de Educação do Campo deve acontecer com e nos espaços de vida dos seus sujeitos, valorizando seus saberes, sua participação e sua realidade social. Eles devem participar da construção de um projeto educacional para o campo, já que são os sujeitos que irão ter acesso a essa educação diferenciada.

Diante do exposto, compreendemos que a Educação do Campo está em defesa de políticas públicas que lhe sejam específicas. Os movimentos sociais carregam bandeiras da luta popular, pela escola pública como direito social, humano e como dever do Estado, travando diversas lutas nas últimas décadas, pressionando o Estado e as diversas esferas administrativas a assumirem sua responsabilidade no dever e na garantia de escolas, profissionais, recursos e políticas educativas

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88615

capazes de configurar a especificidade da Educação do Campo (ARROYO; CALDART, MOLINA, 2004; BORGES; SOUZA, 2021). A luta é por:

> [...] Uma política pública que parta dos diferentes sujeitos do Campo, do seu contexto, sua cultura e seus valores, sua maneira de ver e de se relacionar com o tempo, a terra, com o meio ambiente, seus modos de organizar a família, o trabalho, seus modos de ser mulher, homem, criança, adolescente, jovem, adulto ou idoso; de seus modos de ser e de se formar como humanos. Fazer do povo do campo e de seus processos de formação o ponto de partida para a formulação de políticas públicas educativas significa garantir o caráter popular destas políticas e sua articulação com um projeto de país e de campo (ARROYO; CALDART; MOLINA, 2004, p. 14).

Assim, de acordo com Arroyo (2014), a análise sobre as políticas da diversidade e de reconhecimento tem ignorado os sujeitos, vendo-os apenas como destinatários. O autor revela que nas ações oferecidas aos grupos excluídos por meio dos diversos programas destinados a eles, não há intenção de incluí-los, mas sim de pacificá-los para que não haja conflitos na sociedade (cidades, favelas, escolas e nos campos). Portanto, esses programas que são destinados aos grupos populares não são lutas por teto, terra, trabalho, vida, escola, conhecimentos, nem por emancipação, mas pelo controle da ordem, pelo controle de suas lutas por ações mais radicais.

No contexto Amazônico, identificamos a Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Tupé (RDS), que é formada por seis comunidades, incluindo a Comunidade São João do Tupé, onde há a presença de vários tipos de educações. Não há uma forma única, nem um único modelo de educação; a escola não é o único lugar onde ela acontece e talvez nem seja o melhor (BRANDÃO, 2013). Tratemos, então, das especificidades de cada um dos tipos de educações que mapeamos no cenário da RDS do Tupé/AM.

Destacamos inicialmente a educação formal, por meio da presença da Escola Municipal São João, que atende aos alunos dessa comunidade e de outras mediações da RDS. Entendemos a Educação do Campo como um fenômeno recente na realidade brasileira, que nasce em oposição ao modelo de Educação Rural e como crítica à situação social (como o desemprego, a precarização do trabalho entre outros) dos povos que vivem no/do campo, da luta pela terra, reforma agrária e por políticas públicas, tendo nos movimentos sociais seus principais protagonistas (BORGES; SOUZA, 2021).

De acordo com o portal da Secretaria Municipal de Manaus (SEMED), a Comunidade São João ganhou uma nova unidade escolar no dia 5 de julho de 2013 (SEMED, 2013), atendendo aos alunos do 1º ao 9º ano com laboratório de ciências, mesas digitais educacionais, além de alojamento para os professores vindos de Manaus e que lecionariam na comunidade. Além disso, a Comunidade recebeu um telecentro e uma nova rede elétrica para fornecer energia às famílias. Nessa reportagem, os moradores relataram sua satisfação e disseram que estavam alegres com a instalação da eletricidade e com o anúncio da água canalizada, pois as suas necessidades seriam atendidas com essas ações pontuais que chegavam na comunidade multifacetada como políticas públicas.

Entretanto, de acordo com o Censo Escolar 2020 (BRASIL, 2021), as matrículas por série identificam que não há a oferta de todos os níveis de ensino à população da Comunidade, mostrando os limites dessas políticas públicas educacionais na RDS. Além do acesso a todos os níveis de ensino, há a necessidade de ações para a permanência desses alunos na escola do campo, a fim de que os discentes não precisem se deslocar para Manaus para dar continuidade aos seus estudos.

Podemos observar que na Comunidade São João do Tupé, localizada na zona rural da Cidade de Manaus-AM, lócus da pesquisa em andamento, houve a implementação de uma política pública educacional através da escola, a Escola Municipal São João. Nesta escola é oferecida a educação infantil a partir dos 4 (quatro) anos de idade e o Ensino Fundamental I e II, como já foi citado, porém, não é oferecido o acesso aos jovens da comunidade, entre 15 e 17 anos, à última etapa da Educação Básica, o Ensino Médio presencial, o que dificulta que esses jovens concluam seus estudos na idade certa e no local onde residem.

Nesse sentido, na Educação Formal temos contradições próprias entre a oferta das vagas na escola no interior da Comunidade e a falta de diálogo com a educação ali ofertada, com relação à cultura e à práxis dos povos da RDS do Tupé.

Identificamos ainda, nesta RDS, o desenvolvimento da educação informal, que, segundo Brandão (2013), abarca um conjunto de conhecimentos da infância (linguagem) até a fase adulta (trabalho), posto que o ser humano vivencia conhecimentos por meio da prática social, ora criança outrora adulto, tornando-se um aprendiz de valores, princípios e saberes, pois estes são resultados da sua

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88615

experiência pessoal e interação com o ambiente, recebendo então uma formação contínua para a vida, antecedendo o próprio ensino institucionalizado do qual tratamos na educação formal.

> Diante da sua realidade, os comunitários dão passos rumo à consciência crítica quando procuram se organizar na Associação de Moradores da RDS do Tupé. Essa postura ratifica o que Pinto (2003) e Brandão (2013) afirmam, acerca do fato de que a escola não é o único lugar da educação, pois ela não é a exclusiva forma do conhecimento, e sim existem diversos locais em que ocorrem os processos formativos, em pequenos grupos ou grandes, como numa comunidade de caçadores, agricultores, boias-frias, assentados, ribeirinhos, indígenas, camponeses, quer em áreas urbanas, quer no campo (BORGES; SILVA; MULLER, 2021, p. 1259).

A Comunidade São João possui atualmente quase 80 famílias, de acordo com as informações obtidas no último senso realizado no local. Os saberes adquiridos de geração em geração fazem com que os seus comunitários sobrevivam na comunidade e reproduzam seu modo de vida, seus costumes, cultura e visão de mundo. Muitos dependem da pesca que realizam para alimentar suas famílias e vender o que adquiriram com a atividade nas barracas de comida aos fins de semana para os turistas que visitam a região. Eles também utilizam seus saberes para utilizar outros recursos naturais da comunidade, como a madeira, com o objetivo de fazer suas casas, meios de transporte, utensílios entre outros.

Temos que o caráter informal desta educação garante uma importante relação intergeracional entre homens, mulheres, jovens e crianças, no sentido do compartilhamento de um *ethos* e da continuidade de suas vidas no campo.

A educação não-formal, por sua vez, diz respeito a um conjunto de ações educativas que ocorrem de forma espontânea fora da escola e, por isso, não constam nos currículos escolares. Elas podem acontecer em diversos espaços, como ONGs, sindicatos, instituições religiosas, iniciativas particulares, associação de moradores, cooperativas, entre outros (BORGES; SILVA; MULLER, 2021).

Para Agostini e Silva (2019), a educação proporciona a relação com o mundo como sujeitos sociais, não como mero expectadores, mas como sujeitos que procuram alterar a própria realidade. É nesse sentido que tais autores fazem referências à educação não-formal, como um espaço de formação por meio das lutas reivindicatórias para viabilizar os direitos sociais, muitas vezes já assegurados em leis.

Registrou-se na RDS do Tupé, quando da pesquisa exploratória, a necessidade da criação da Associação de Moradores e dos envolvimentos com grupos religiosos, institutos de pesquisa, universidades e Organizações Não Governamentais (ONGs). Tais relações se materializaram por meio de cursos de extensão, em que eles passaram a desenvolver atividades formativas, em busca de melhores condições, geralmente ocorrendo a educação não-formal, uma vez que ela cria um processo com várias dimensões, as quais abrangem:

> [...] a aprendizagem política dos direitos dos indivíduos enquanto cidadãos; a capacitação dos indivíduos para o trabalho, por meio da aprendizagem de habilidades e/ ou desenvolvimento de potencialidades; a aprendizagem e exercício de práticas que capacitam os indivíduos a se organizarem com objetivos comunitários [...]. (GOHN, 2020, p. 28).

Maria da Glória Gohn (2020), quando cita os exemplos de educação não-formal, esclarece que são ações formativas ligadas ao meio social em que as pessoas estão envolvidas, com o intuito de fazer com que ocorra a participação dos comunitários na resolução de seus problemas e que consigam romper com a consciência ingênua, tornando-se autônomos de suas vidas.

Na Associação de Moradores da Comunidade, os munícipes se reúnem para dialogar sobre os desafios encontrados na comunidade e sobre como podem se articular para estabelecer possíveis soluções para os desafios apresentados cotidianamente na RDS. Neste espaço, há a construção de conhecimentos e processos de luta de seus agentes, a fim de terem acesso a avanços que possam garantir melhores condições de vida.

É na interseção entre esses três tipos de educações que podemos visualizar o potencial dos modos de vida dos povos do campo do estado do Amazonas, no sentido de suas lutas e proposições para uma Educação do Campo de fato. O ruralismo pedagógico, portanto, pode ser superado a partir da atenção que direcionamos às experiências cotidianas que são construídas no interior de uma comunidade como esta, uma vez que são tais experiências que devem ser colocadas no centro do debate sobre a construção das políticas educacionais para os povos do campo na Amazônia.

Considerações Finais

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88615

Com uma nota de pesquisa que buscou atar o diálogo com a literatura especializada aos diferentes tipos de educações presentes em uma Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Amazonas, este texto almejou explicitar, além da contextualização do objeto de investigação, as primeiras discussões sobre as especificidades das experiências educativas que ganham materialidade no cotidiano dos camponeses amazônidas.

Assim, analisamos que a Educação do Campo na Comunidade São João está presente nas duas educações: informal e não-formal. Essas são vivenciadas pelos sujeitos através da construção dos saberes, dos valores, da cultura, da identidade, do trabalho e dos fazeres na comunidade. Em relação à educação formal, representada pela Escola Municipal São João, ainda precisam ser pensadas, elaboradas e discutidas as políticas públicas educacionais que atendam aos agentes da Comunidade de forma integral, incluindo o acesso ao Ensino Médio para a juventude de 15 a 17 anos, a fim de concluírem seus estudos na idade correta e sem prejuízos.

Diante disso, com o desenvolvimento desta investigação, teremos a possibilidade de reunir informações detalhadas e sistemáticas acerca do fenômeno e sobre os participantes, e elencaremos a nova proposta de submetê-los a uma pesquisa sobre as suas percepções quanto à implementação das políticas públicas educacionais na comunidade, para que possíveis relações sejam identificadas de maneira individual e coletiva.

Dessa forma, nossa pesquisa doutoral em andamento ocupar-se-á com a percepção dos agentes da Comunidade São João do Tupé, com o objetivo de identificar quais os maiores desafios presentes na Comunidade São João em relação à educação formal que é oferecida na comunidade pelo órgão responsável, SEMED, e de que forma os agentes (estudantes, pais e profissionais da educação) podem se articular e encontrar soluções para resolver esses desafios de modo colaborativo.

Portanto, esta pesquisa nos possibilitará conhecer e entender as nuances das percepções dos sujeitos em torno das educações das quais eles próprios participam, permitindo uma interpretação de como as políticas educacionais chegam nesta comunidade (educação formal), e como as próprias concepções e lutas dos povos do campo podem ser o ponto de partida para repensar e modificar essas

políticas educativas.

Nota de Pesquisa recebida em 03 de janeiro de 2023.

Aprovada para publicação em 23 de janeiro de 2023.

Referências

AGOSTINI, N.; SILVA, L. B. O. Educação e Formação Crítica na Atualidade. RIAEE – **Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação**, Araraquara, v. 14, n. esp. 4, p. 1977- 1992, dez. 2019.

ARROYO, M. G.; CALDART, R. S.; MOLINA, M. C (orgs.). **Por uma Educação do Campo.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

ARROYO, M. G. **Outros Sujeitos, Outras Pedagogias.** 2. ed. -Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

BOURDIEU, P.; CHARTIER, R. **O sociólogo e o historiador**. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira, com a colaboração de Jaime A. Clasen. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

BORGES, H. S.; MOURÃO, A. R. Estado, Políticas Públicas e a Educação do Campo. *In*: BORGES, H. S.; JÚNIOR, W. M. V. (orgs.). **Educação do Campo e as Políticas Sociais Públicas.** Boa Vista: Editora da UFRR, 2015.p.135-186.

BORGES, H. S.; SILVA, C. A.; MULLER, R. V. Política da Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) do Tupé, no Amazonas, e as educações no contexto Amazônico. **Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação**, Araraquara, v. 16, n. 2, Esp., p. 1253-1266, 2021.

BORGES; H. S.; SOUZA, E. S. Os movimentos sociais na construção das políticas de formação de educadores/as do campo. **Rev. FAEEBA – Ed. E Contemp.**, Salvador, v. 30, n. 61, p. 68-84, jan./mar. 2021.

BRANDÃO, C. R. **O que é Educação.** São Paulo: Brasiliense, 2013. (Coleção Primeiros Passos).

BRASIL. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. **Censo da educação básica 2020:** resumo técnico [recurso eletrônico] – Brasília: Inep, 2021.

CALDART, R. Elementos para construção do projeto político e pedagógico da Educação do Campo. *In*: MOLINA, M. C; JESUS, S. M. S. A. **Por uma Educação do Campo:** contribuições para a construção de um projeto de Educação do Campo. Brasília, DF: Articulação Nacional por uma Educação do Campo, 2004. p.80-98.

CALDART, R. A escola do Campo em movimento. *In*: MOLINA, M. C; JESUS, S. M.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88615

S. A. **Por uma educação do campo.** Petropólis, RJ: Editora Vozes, 2011. p.87-132.

GOHN, Maria da Glória. **Educação não formal e cultura política**. São Paulo. Editora Cortez, 2020.

HAGE, S. A. M.; CORRÊA, S. R. M. Educação popular e educação do campo na Amazônia: análise a partir dos Movimentos Sociais. **Rev. Trabalho, Política e Sociedade**, Nova Iguaçu -RJ, v. IV, n. 07, p. 123-142, jul./dez. 2019.

MANAUS, Secretaria Municipal de Meio Ambiente. **Plano de Manejo da Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Tupé.** 2008.

MICHEL, M. H. **Metodologia e Pesquisa Científica em Ciências Sociais: Um** guia prático para acompanhamento da disciplina e elaboração de trabalhos monográficos. 3 ed. São Paulo: Atlas, 2015.

MULLER, R. V. **Políticas Públicas na RDS do Tupé:** um estudo com base na concepção da educação do campo. 2019. 118 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Pós- graduação em Educação, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

OLIVEIRA, M. M. **Como fazer Pesquisa Qualitativa.** 7. ed. Petrópolis. RJ: Vozes. 2018.

PINTO, A. V. Sete lições sobre a educação de adultos. 13. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

RICHARDSON, R. J. **Pesquisa social:** métodos e técnicas. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2017.

SEMED. Secretaria Municipal de Educação. **Prefeitura leva iluminação e inclusão digital para Comunidade São João no Tupé.** 2013. Disponível em: https://semed.manaus.am.gov.br/. Acesso em: 13 de agosto de 2021.

SEMMA, Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Sustentabilidade. **Plano De Gestão Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Tupé.** Manaus, 2008.

SEMMA, Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Sustentabilidade. **Plano De Gestão Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Tupé.** Manaus, 2016.

SETTON, M.G.J. A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 20, p. 60-70, 2002.

SILVA, A. L. B. A educação do campo no contexto da luta do movimento social: uma análise histórica das lutas, conquistas e resistências a partir do movimento nacional da educação do campo. **Rev. Bras. Hist. Educ.**, Maringá, v. 20, p. 2-24, 2020.

SILVA, C. F. **(Ciências da) Educação no Brasil e em Portugal:** Autonomização dos espaços acadêmicos específicos. 2017, 333 f. Tese (Doutorado em Ciências da Educação) - Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade Nova de Lisboa,

Portugal, 2017.

Sobre a autoria

[1]Doutoranda em Educação pela Universidade Federal do Amazonas. E-mail: riulmaventura@gmail.com.
[2]Pós-doutorado em Sociologia Política (2019) pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professora Adjunta da Universidade Federal do Amazonas. E-mail: cfsilva@ufam.edu.br.

Revisitando a obra *O segredo das senhoras americanas*

Revista mosaico

Edinei Pereira da Silva[1]
https://orcid.org/0000-0001-5762-6176

Revisiting the work “The secreto of the american ladies

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88729

Resumo

O objetivo da análise do livro *O segredo das senhoras americanas: intelectuais, internacionalização e financiamento da guerra fria* é trazer para a superfície acontecimentos além da relação de uma disputa ideológica travada pelos Estados Unidos e União Soviética durante a Guerra Fria, e entender os grupos e personagens que se colocavam de cada lado nessa batalha. Somado a isso, procura-se compreender os meandros da política e os embates de um Brasil permeado por diferentes vertentes de pensamentos. O autor utiliza nesse trabalho diversas fontes bibliográficas e iconográficas, como: fotografia, jornal, cartas e filmes. A análise metodológica consistiu no questionamento das falas e posicionamento dos múltiplos sujeitos, sobretudo durante a ditadura civil-militar no Brasil.

Palavras-chave: Guerra Fria; Ditadura civil-militar; Disputa Ideológica; Intelectual.

Abstract

The objective of the analysis of the book *The secret of the american ladies: intellectuals, internacionalization and financing of the cold war* is to bring to the surface of the events, beyond the relation of an ideological dispute waged by the United States and the Soviet Union during the cold war, and understand the groups and characters that stood on each side in this battle. In addition, an attempt is made to anderstand the intricacies of politics and the clashes of a Brazil permeated by different strands of thought. The author uses several sources in this work, such as: photography, newspaper, letters and films. The methodological analysis consisted of questioning the statements and positioning of multiple subjects, especially during the civil-military dictatorship in Brazil.

Keywords: Cold War; civil-military dictatorship; ideological dispute; intellectuals.

Marcelo Ridenti é docente de sociologia da Universidade de Campinas (UNICAMP). Suas obras versam sobre o campo da arte, cultura, política e nos contam sobre um Brasil multifacetado, entrecortando a vivacidade das rupturas, lutas e resistências dos múltiplos sujeitos históricos[1].

O livro *O segredo das senhoras americanas: intelectuais, internacionalização e financiamento da Guerra Fria*, de 2022, objeto dessa análise, é o resultado de uma pesquisa que trata da organicidade da política desenvolvida pelos blocos que se opunham ideologicamente durante a Guerra Fria, Estados Unidos (EUA) e União Soviética (URSS), envolvendo atores e fatores distintos.

A obra contém 406 páginas e três capítulos, procurando responder desde a introdução: quem são as senhoras americanas? Uma leitura iconográfica da capa já se conecta com o cerne da questão: nota-se uma mulher muito bem vestida, pulseira no braço, luva na outra mão, além de uma pequena coroa rodeada de diamantes presa ao cabelo, ou seja, adornos que denotam a imponência de uma classe sustentada nos privilégios erigidos nas suas próprias contradições (Fig.1). Posto isto, assim a obra se inicia: “Este livro trata de intelectuais” (RIDENTI, 2022, p. 1).



Figura 1 - Capa do livro “O segredo das senhoras americanas”.
Fonte: Site da livraria Unesp, 2023.

[1] Entre seus livros de Marcelo Ridenti, encontram-se *O Fantasma da Revolução Brasileira* (1993), e *Em busca do Povo Brasileiro* (2000).

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88729

É importante notar que o autor nos contextualiza, no primeiro capítulo, pela senda da experiência comunista pelo mundo, assim como sua influência reflete nos grupos que se articulam no Brasil. Já no segundo capítulo, discorre acerca do liberalismo e suas conotações. No entanto, mesmo tomando como vertente essa atmosfera global, o autor nos faz refletir, sobre as relações sociais num percurso que vai desembocar na ditadura civil-militar, e, consequentemente, nas fraturas dos direitos civis e políticos. A todo o momento, o leitor constata que o jogo de poder imposto pelas principais potências globais impactaram nas decisões e caminhos dos outros países.

O primeiro capítulo, intitulado *Internacionalização cultural comunista: Jorge Amado e seus camaradas da américa*, dimensiona uma rede de contatos entre comunistas latino-americanos e tantos outros que atravessaram as fronteiras, tornando a miríade idealística uma vertente solidificada nos porta-vozes para difusão das mensagens contraventoras. Percebe-se que o autor faz uma análise previa sobre o momento do Brasil e aponta para as teias de acontecimentos que se desenhavam no mundo: uma disputa após a Segunda Guerra Mundial.

Assim, o leitor pode refletir sobre o Estado Novo de Getúlio Vargas, e evidencia um intelectual para além das fronteiras regionais: Jorge Amado ocupa a centralidade de uma interlocução que fez difundir o pensamento comunista. A influência de Amado ajudou outros personagens e, no decorrer, fica explicito que o meio de combater o autoritarismo é a arte de resistência, mesmo que o seu livro *Os subterrâneos da liberdade* (1952), fosse primeiro reconhecido e divulgado no exílio.

O comunismo se articulava sob diversas perspectivas. A mensagem propagada pelos pensadores do Terceiro Mundo era fazer da luta a força para vencer o imperialismo. Contudo, a *Central Intelligence Agency* (CIA), agência de investigação do governo dos Estados Unidos, que servia para impedir a entrada no país de pessoas de ideologias subversivas, se tornou o braço da perseguição internacional. Vários relatórios apontam que Amado aparecia constantemente como “garoto propaganda do comunismo”.

Diante dessas constrições, nota-se que na luta, diante de paradoxos e rupturas, a notável relação de pensamentos e experiências com diferentes perspectivas acabou por reforçá-la. Adiciono a isso, o fato de que Ridenti sempre nos coloca frente à problemática da guerra. Mesmo que seu intuito não seja tratá-la

de forma direta, explicita elementos que remetem ao conflito. A expansão territorial das bases colonizadoras era antecedida pela perseguição, eliminação e anulação do adversário que pensava diferente.

As viagens, neste contexto, serviram como experiências de aproximação de ideias desenvolvidas por pensadores de várias nacionalidades, sendo constatado que artistas fizeram uso dessa prática: buscar a rede de contatos entre os comunistas espalhados no mundo. As vozes dissonantes, aquelas que subvertiam a lógica imposta pelo imperialismo, também buscaram as quebras dos grilhões colonialistas.

Dessa maneira, na primeira parte do seu trabalho, Ridenti está preocupado em inserir o leitor no campo de atuação dos ciclos comunistas e apresentar os elementos de propagações e de sua solidificação, que serviriam de 'munição' para os que se encontravam no Brasil.

No segundo capítulo, denominado *Internacionalização cultural liberal: cadernos brasileiros e seus patrocinadores do congresso pela liberdade da cultura,* fica perceptível que os sujeitos levantaram as pautas pertinentes a seu campo de atuação, bem como conectando com o mundo na incessante disputa por "corações e mentes" (conceito utilizado por Ridenti para caracterizar essa guerra cultural).

O autor concentra-se na natureza e funcionalidade de *Cadernos Brasileiro*, e nos intelectuais que gerenciavam o *Congresso pela Liberdade da Cultura* (CLC), órgão esse criado para combater o totalitarismo que se espalhava pelo mundo. A composição interna do CLC apresentava um caráter multifacetado de ideologias – liberais; socialistas democráticos; trotskistas e anarquista –, entretanto, segundo o autor, ainda "optava-se expressa ou veladamente pelo lado dos Estados Unidos no contexto da Guerra Fria [...]" (RIDENTI, p. 75).

Mesmo que a revista represente os movimentos e interesses de uma conjuntura na qual foi criada, ela reunira pensadores que às portas da ditadura se inclinaram para o lado dos militares, assim como endossou a perseguição e a barbárie. Gilberto Freyre, a saber, adepto das ideias do CLC, cobrou fortes punições aos comunistas que resistiram às ações antidemocráticas de 1964.

Nos momentos que antecederam o golpe, o CLC direcionou críticas ao Centro Popular de Cultura (CPC), que reunia artistas de esquerda e fazia da arte seu maior mecanismo difusor de críticas ao sistema de ideais colonizadores e

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88729

imperialistas[2].

Para pensar sobre a influência liberal, o livro tem como sustentação uma rica bibliografia, como os estudos de Maria Gabriela Marinho, René Dreiufuss e Roberto Schwarz.

Por fim, no terceiro capítulo, *O segredo das senhoras americanas: estudantes brasileiros na terra dos Kennedy*, é possível compreender a participação de setores civis na linha de frente do embate ideológico. A proposta dessa seção é elucidar como os EUA aparelhou o estado repressor por meio da força e propaganda.

Foi possível constatar, quando da articulação comunista para criar uma rede de contatos e solidariedade, que a elite econômica também se reinventa. A maior expressividade estava por conta da Associação Universitária Interamericana (AUI), que recrutava os estudantes promissores, entre 1962 e 1971, e os enviava para os EUA, para impedir que o pensamento de esquerda, que levou às revoluções de Cuba, 1959, e China, 1949, não tomasse corpo em outras localidades.

Com a vinda de multinacionais para o Brasil, as pessoas traziam seus costumes centrados na família padrão norte-americana, com as esposas dedicadas ao doméstico. Todavia, as mulheres desses executivos, lideradas por Mildred Devereux Sage, usaram suas influências no meio corporativo para execução dos planos de cunho liberal. Como o próprio autor coloca: “O projeto da AUI, foi impulsionado particularmente pela atuação decisiva de mulheres de poderosos executivos” (RIDENTI, 2022, p. 260).

É importante frisar que as “senhoras”, grupo que, segundo Ridenti, foi composto por mulheres que intermediavam apoio aos estudantes junto aos órgãos e setores privados, nos leva a refletir sobre as veias de tramitação de tantas outras empresas e grupos que aqui se instalaram, e podem ser tomadas como uma metáfora. No auge das disputas da chamada Guerra Cultural, além dessas mulheres, o conglomerado capitalista tendia para o lado da cultura industrial do ocidente.

A finalidade do projeto era financiar estudos no exterior. Entretanto, a centralidade dessa seção é desvendar quais eram os segredos dessas senhoras.

[2] Curiosamente, o CPC foi queimado logo após a consolidação do golpe.

Quando a AUI fora criada, havia um discurso de que o financiamento de bolsas e viagens eram todos provenientes de empresários estrangeiros e da iniciativa privada. Mas, logo se descobriu que tinha participação do governo dos EUA e apoio secreto da Agência Norte-americana para o Desenvolvimento (Usaid). Assim, o autor chega ao segredo das mencionadas mulheres: “Tratava-se, assim, de um apoio secreto da Usaid...” (RIDENTI, 2022, p. 263), revelando uma relação enigmática daquele agrupamento feminino em acobertar a conexão de cunho tendencioso.

Nem todos os estudantes, quando retornaram, compactuaram com a ditadura que já estava instada no Brasil, pois a terra dos Kennedy os apresentou uma alegoria da terra de prosperidade e famílias vivendo a aura da estrutura exemplar e padrão e, ao mesmo, o que se viu foi a fragmentação dos laços afetivos causados pela voracidade do sistema capitalista. O “*American Way of Life*” estava em pleno desmoronamento e as ruas reverberavam a voz uníssona em combate ao sistema totalitário.

Em suma, podemos inferir que as obras publicadas por Ridenti estão em consonância com a dinâmica da organicidade interna de um Brasil e suas múltiplas vivências. No livro ora apresentado, é possível constatar elementos que ultrapassam o fluxo interno, pois envolve personagens de várias camadas sociais e países. Concomitantemente, coloca na rota a necessidade para estudos posteriores que apontam para o fato de pensar nos caminhos e pretensões da classe detentora do poder, para além das disputas ocorridas no transcurso da Guerra Fria, mas que também levam em consideração seus respingos.

Recebido em 25 de janeiro de 2023.

Aprovado para a publicação em 02 de fevereiro de 2023.

Referências

FUNDAÇÃO EDITORA UNESP. [Site institucional]. Disponível em: https://editoraunesp.com.br/catalogo/9786557111079,o-segredo-das-senhoras-americanas. Acesso em: 26 jan. 2023.

RIDENTI, Marcelo. **O segredo das senhoras americanas**: intelectuais, internacionalização e financiamento na guerra fria cultural. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

DOI: 10.12660/rm.v15n23.2023.88729

Sobre a autoria

[1]Doutorado em Ciências Humanas e Sociais (2023 - atual) pela Universidade Federal do ABC e Mestre em História Social (2019) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: edineipereira29@yahoo.com.br.