

# ANAIS

## 11º ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DA UFAL HISTÓRIA E GÊNERO

3 A 5 DE SETEMBRO  
DE 2019 / MACEIÓ



Realização

GEPHCS



Apoio



FAPEAL

FUNDAÇÃO DE APOIO À PESQUISA  
E DESENVOLVIMENTO ACADÊMICO

# Anais do 11<sup>o</sup> Encontro Nacional de História da UFAL: História e Gênero Tomo II

## Coordenação Geral

Elias Ferreira Veras (UFAL)

## Comissão Organizadora

Anderson da Silva Almeida (UFAL)  
Elias Ferreira Veras (UFAL)  
Irinéia Maria Franco dos Santos (UFAL)  
Michele Reis de Macedo (UFAL)

## Comissão Científica

Alex Benedito Santos Oliveira (UFAL)  
Ana Beatriz Bezerra de Melo (UNINASSAU)  
Ana Claudia Aymoré Martins (UFAL)  
Ana Paula Palamartchuk (UFAL)  
Anderson Almeida (UFAL)  
Antonio Alves Bezerra (UFAL)  
Aruã Silva de Lima (UFAL)  
Arrisete Cleide Lemos Costa (UFAL)  
Carla Carlan (UFF)  
Cecília Gomes da Silva (UFAL)  
Cristina de Almeida Valença Cunha Barroso (UFS)  
Elias Ferreira Veras (UFAL)  
Fabio Koifman (UFRRJ)  
Felipe Barbosa (UFAL/SEDUC),  
Flávia Maria de Carvalho (UFAL)  
Francisco Santiago Junior (UFRN)  
Irineia Maria Franco dos Santos (UFAL)  
Jeferson Augusto da Cruz (UFAL)  
Lídia Baumgarten (UFAL)  
Magno Francisco da Silva (UFAL)  
Michele Reis de Macedo (UFAL)  
Paulo Vitor Barbosa dos Santos (UFAL)  
Priscila Maria de Jesus (UFS)  
Raquel de Fátima Parmegiani (UFAL)  
Rafael Costa Prata (UFMT)  
Roberta Miquelanti (UFAL)  
Roseane Monteiro Virginio (UFAL)  
Taysa Kawanny Ferreira Santos (UFS)  
Wellington da Silva Medeiros (UFAL/SEDUC)

1. Adrícia Carla Santos Bonfim
2. Alexandre da Silva
3. Alexsandro Rocha dos Santos Guedes
4. Ana Janine Brandão Ricart
5. Ana Maria de Barros Lima
6. Andresa Porfírio Gomes
7. Andreson Inácio da Silva Santos
8. Bruna Pereira da Silva
9. Catarina Araujo Barbosa Silva
10. Crisley Karolayne Borges dos Santos
11. Davi Jonatas Avelino Clemente
12. Domício Fernando Mendonça Farias
13. Dyandra Lima de Farias
14. Eloísa Costa Moura
15. Ewerton Oliveira de Jesus
16. Francine Leoncio Mendonça de França
17. Henrique Vieira Pereira
18. Israel Ramos dos Santos
19. Jacitânia Lopes Pereira
20. Jefferson Silva de Miranda
21. Jimmy Mikaelly Batista de Albuquerque
22. João Henrique Farias
23. João Vitor Romão de Castro
24. Karen Nascimento da Rosa
25. Kéviton Bezerra de Oliveira
26. Lígia Maryana Viana Pimentel Gomes
27. Lívia Graziela de Souza Leão
28. Marcus Vinícius da Silva Santos
29. Monyck Evelyn dos Santos Oliveira
30. Mylena Katayanne dos Santos
31. Myllena Rayssa Rocha da S. Virtuozo
32. Nayara Cristina Lacerda Maranhão
33. Noêmia Teixeira Santana
34. Paulo Henrique dos Santos Aratújo
35. Pedro Lucas Epifânio de Lima
36. Raíssa Esther Ataíde de Freitas
37. Renata Maria da Conceição Batista
38. Rickaelly Cardoso da Silva
39. Riquelly Carla dos Santos Silva
40. Roberta dos Santos Sodó
41. Roberto César Gomes da Silva
42. Sheyla Jayane Tavares Silva
43. Thamyres Jully Ana Ramos Martirio
44. Vítor Frederico Rocha

Anderson da Silva Almeida (UFAL)  
Elias Ferreira Veras (UFAL)  
Irinéia Maria Franco dos Santos (UFAL)  
Michele Reis de Macedo (UFAL)  
(Organização e Revisão)

Roberta dos Santos Sodó  
(Editoração Tomo II)

## Realização

Departamento de História; Grupo de Estudos e Pesquisas em História, Gênero e Sexualidade (GEPHGS) e Centro Científico de Pesquisa e Documentação Histórica (CPDHis) - Universidade Federal de Alagoas (UFAL).

## Apoio e Agradecimentos

Programa de Pós-Graduação em História (PPGH);  
Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas (FAPEAL);

**Catálogo na fonte**  
**Universidade Federal de Alagoas**  
**Biblioteca Central**  
**Divisão de Tratamento Técnico**

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 - 1767

E56a Encontro Nacional de História (11. : 2020 : Maceió, AL);  
Anais do 11º. Encontro Nacional de História da UFAL : história e gênero / coordenação, Elias Ferreira Veras. – Maceió: UFAL. GEPHGS, 2020.  
182 p.  
  
Tomo 2.  
Inclui bibliografias.  
Organização: Universidade Federal de Alagoas. Departamento de História.  
Grupo de Estudos e Pesquisas em História, Gênero e Sexualidade.  
Centro Científico de Pesquisa e Documentação Histórica.  
ISSN 2176-284X  
  
1. Formação de professores. 2. Identidade de gênero. 3. História - Estudo e ensino. 4. Movimentos sociais. I. Veras, Elias Ferreira, coord. II. Universidade Federal de Alagoas. Departamento de História. III. Título.

CDU: 94(063)

Maceió (AL)  
Agosto  
2020



## Sumário dos Textos Completos (TOMO II)

1. O Movimento Espírita e a construção de um novo segmento religioso em Maceió - fim do século XIX e início do século XX.....09  
*Vanessa Elisa da Silva Correia*
  
2. Comitê de defesa proletária: o anarquismo e a luta contra a carestia de vida em maceió em 1917. .... 23  
*Igor Ribeiro dos Santos*
  
3. Semana Calabar: memória, identidade e comemoração no Bicentenário de Emancipação Política de Alagoas em Porto Calvo (2017).....33  
*Marília Teles Cavalcante*
  
4. O passado representado pelo cinema: discussões sobre o impacto do nacionalismo na sociedade japonesa através do filme ‘Gen Pés Descalços’ (1983) de Mori Masaki.....46  
*Dionson Ferreira Canova Júnior*
  
5. Entre o sagrado e o profano: Relações de poder e sociabilidades na Missa Do Vaqueiro de Manari - PE.....55  
*Carlos André da Silva*
  
06. A questão Intelectual em Gramsci: Uma elucidação sobre as categorias preexistentes, e a caracterização da intelectualidade de Heliônia Ceres.....69  
*Joedsa Wanessa Oliveira*
  
07. Algumas discussões acerca do conceito de mestiçagem e identidade negra no Brasil.....82  
*Saelen da Silva Pinto*
  
08. “Basta de feitiço!”: civilização, formação de comunidade afro-religiosa e o medo do feitiço na Maceió republicana (1889-1900).....92  
*Lilia Rose Ferreira*
  
09. A mulher do campo e os paradoxos do discurso pós-moderno no movimento feminista.....102  
*Eduarda Santos Moreira*
  
10. Catálogo de exposição como memória das artes.....112  
*Anderson de Sousa Silva*
  
11. O movimento LGBTQIAP+ entre perdas e ganhos: as desconstruções e rachaduras no muro da repressão da sociedade brasileira nos séculos XX e XXI.....119  
*Wheber Mendes dos Santos*

12. Ao som da reza: benzimento e cura no município de Palmeira dos Índios - AL.....128  
*Luana Moraes dos Santos*
13. Memórias Reveladas: os presos políticos nas fichas policiais do DOPSE no estado de Alagoas (1960-1980).....141  
*Ewerton Oliveira de Jesus*
14. Inquisição e Protestantismo no Brasil Colonial: Um balanço historiográfico e de fontes.....149  
*Jadson Ramos de Queiroz*
15. Honra e sangue: prostituição, resistência e os crimes contra a “moral e os bons costumes”.....162  
*Renata Maria da Conceição Batista*
16. O movimento anticomunista da Patrulha Nacional Cristã e a abordagem do tema nas escolas.....171  
*Jonatha da Silva Ferreira*

# Textos Completos



## O Movimento Espírita e a construção de um novo segmento religioso em Maceió - fim do século XIX e início do século XX.

Vanessa Elisa da Silva Correia  
Mestranda em História - PPGH/UFAL  
Orientadora: Irineia Maria Franco dos Santos  
Laboratório Interdisciplinar de Estudo das Religiões - LIER/UFAL  
Laboratório de História Afro-brasileira - LAHAFFRO/UFAL

**Resumo:** O presente trabalho pretende apresentar os primeiros passos do movimento espírita alagoano, em suas disputas, oposições e construções, observando aspectos como o papel privilegiado de seus integrantes e o impacto que essas posições, socialmente localizadas, teriam na prática da religião em Maceió. Pretende-se, com a análise de publicações nos periódicos locais e dos agentes do referido movimento, compreender o processo de desenvolvimento do espiritismo através das relações de poder existentes na cidade de Maceió, entre o final do século XIX e o início do século XX.

**Palavras-chave:** espiritismo, religião, sociedade

### Introdução

O espiritismo<sup>1</sup> chegou em Maceió no fim do século XIX, período de grandes mudanças sociais e políticas, a exemplo dos movimentos abolicionista e o republicano que se destacavam em meio a intelectuais e membros da elite local. A religião se disseminou e buscou espaço, utilizando-se do acesso a jornais e revistas para sua propaganda; mas, sendo combatido duramente pelo catolicismo, que utilizava os mesmos meios de divulgação para vociferar acusações de satanismo, heresia e outras formas de difamação, na tentativa de limitar o contato de seus fiéis com as obras e reuniões espíritas.

Utilizando jornais de circulação geral como o Gutenberg e o Diário do Povo, além dos católicos, e espíritas, pretende-se fazer uma análise sobre o espaço que os espíritas possuíam para disseminação de suas ideias. Após o levantamento dos nomes, cargos, círculos sociais, influências e publicações feitas por esses agentes nos referidos jornais, percebe-se em que termos se dava a defesa de seus ideais, o que entendiam por espiritismo e o que os tornaria alvo de ataques de líderes religiosos oponentes.

---

<sup>1</sup> Considerar-se-á Espiritismo, para este trabalho, a doutrina desenvolvida por Allan Kardec, na França, em meados do século XIX e suas subdivisões históricas, seguidoras da codificação de Kardec. Diferenciando, portanto, das religiões de segmento afro-brasileiro ou espiritualistas.

Para entender a organização e os personagens que fariam parte das disputas pela legitimação, foram utilizados documentos de organização interna, como a Ata de reuniões da instituição pioneira no estado, que trazia regimento, indicações de práticas comuns, além de nomes dos personagens fundadores e frequentadores, que, por sua vez, deram pistas sobre parte da composição do movimento espírita local e do meio em que se desenvolviam as tentativas de instauração do novo segmento religioso. Trabalhando de forma qualitativa, buscando uma breve prosopografia dos adeptos, a fim de vinculá-los à teia de informações dispersas nos jornais, e sem tentar esgotar as possibilidades de explicação, o presente artigo visa, por fim, desenhar os contornos do que foi o início dessa experiência em Maceió, com toda a complexidade que envolve a inserção de uma nova visão religiosa em uma sociedade essencialmente católica, com educação formal limitada e, ainda, em um contexto político e social conturbado, como era o fim do século XIX e o início do século XX.

### **Movimento espírita, práticas e disputas simbólicas**

A Europa do século XIX, período de surgimento do espiritismo, se desenvolvia em meio a supervalorização científica, dentro da lógica do progresso e em detrimento da religião. Junto com a laicização tem-se as ideias positivistas e a larga aceitação do conceito de evolução social. Como Hobsbawm afirma, a crença europeia desse período é a de que o homem já havia alcançado o conhecimento. Isso somado ao anticlericalismo oriundo das ideias liberais resultava em um terreno pouco fértil para o desenvolvimento de mais um segmento religioso (HOBSBAWM, 1988, p. 379-416). Não entrando em confronto com esses ideais, Allan Kardec<sup>2</sup> defendia que o espiritismo não seria uma religião, mas uma doutrina moral, filosófica e científica. Além de levantar bandeiras como voto feminino e ensino laico, Kardec possuía afinidades políticas e ideológicas com o discurso em voga. Lewgoy (2008, p. 85) aponta a importância da conjuntura no processo de surgimento da figura de Kardec e da construção da nova doutrina.

Allan Kardec, o criador do espiritismo, encarnou como poucos o ideal racionalista do século XIX, quando a ciência, a filosofia da história e o determinismo passaram a tomar o lugar do voluntarismo subjetivo na imaginação moral. Como se depreende do Livro dos Espíritos, muito da sua figura tem a ver com a austeridade burguesa da época; e seu ideal de ciência experimental, aplicado à religião, é profundamente marcado pelo positivismo: a importância transcendental do método, a ontologia naturalista, a unidade da

<sup>2</sup> Allan Kardec, ou Denizard Hippolyte Léon Rivail (1804 - 1869), codificou o “Pentateuco”, os cinco principais livros estudados até hoje na Doutrina Espírita: O Livro dos Espíritos, O Evangelho Segundo o Espiritismo, O livro dos Médiuns, A gênese e o livro Céu e Inferno, obras são tidas como orientadoras de teoria e prática.

verdade garantida através da concordância intersubjetiva dos experimentos, a exposição didática das respostas. Nesse primeiro sentido, Kardec foi um homem das Luzes, que criou uma religião altamente relacionada com os ideais de sua época: a laicidade, o progresso e o espírito científico, tendo atraído cientistas e literatos. Nesse sentido, o espiritismo anunciava-se como uma religião natural, o que originou uma tensa e não resolvida relação entre demonstração experimental e revelação, que significa que seu prestígio era dependente da simpatia da comunidade intelectual pelo fenômeno.

Ainda no século XIX, o espiritismo chega ao Brasil, que, segundo Aubrée e Laplatine (2009), seria particularmente sensível à influência cultural da França, mesmo com o abismal contraste de realidades entre os dois países. Havia localmente outras formas religiosas com base na crença em comunicações espirituais, como a de matriz africana e indígena, e, portanto, não seria uma novidade quanto a esse aspecto. Delimitou seu espaço ao chegar ao Brasil, por ser advindo da Europa, exigindo leituras de obras francesas, crescimento intelectual e defendendo o cientificismo, além da diferenciação em relação aos tipos de espíritos cultivados. “Na mesa-branca não se manifestam as entidades afro-brasileiras ou indígenas, seus hóspedes são mais refinados: Rodin, Victor Hugo, Danton, Joana D’Arc, além de uma plêiade de médicos e pessoas de renome.” (AUBRÉE; LAPLATINE, 2009, p. 22). Entende-se, então, já a partir dessa seleção, um recorte que remete a uma disputa no campo religioso, que se estenderia pelas décadas seguintes, em que os kardecistas considerariam suas comunicações com espíritos de ordem superior, esclarecidos, cultos, enquanto as religiões populares envolveriam espíritos considerados ignorantes e em evolução.

Os adeptos consideram o ideal espírita como sendo precedido por filósofos da antiguidade. Em uma de suas obras, Kardec reservou um espaço na introdução intitulado *Resumo da Doutrina de Sócrates e Platão*, onde cita o que consideraria semelhanças de discursos entre os filósofos e os “ensinamentos dos espíritos”. Por exemplo, a independência que o princípio inteligente teria do princípio material, e a intuição que o homem possuiria lembranças que precederiam o corpo físico – chamado de “conhecimento inato”.

Sócrates e Platão, como se vê, compreendiam perfeitamente os diferentes graus de desmaterialização da alma; eles insistem sobre a diferença de situação que resulta para ela sua pureza maior ou menor. O que eles diziam por intuição, o Espiritismo o prova por numerosos exemplos que coloca sob nossos olhos. (KARDEC, 2009, p. 21).

O historiador Eric Hobsbawm defende que a História, não raramente, é utilizada como um “pano de fundo glorioso” na busca de legitimação, onde os abusos ideológicos não necessariamente se baseiam em mentiras, mas em anacronismos (HOBSBAWM, 2013, p. 18).

No caso de uma nova teoria que inicialmente era vista como um divertimento exótico nos salões europeus, utilizar grandes nomes que precediam o espiritismo, funcionaria também como uma forma de dar respaldo e ênfase ao caráter intelectual da doutrina. A valorização do estudo e da ciência reforçava a defesa de progresso religioso por evocar a chamada “fé racional”.

Em 1882 o espiritismo já era noticiado em Maceió. Aconteceram tentativas de organização, reuniões informais, além de grupos de praticantes, mesmo antes de haver uma instituição oficial. Na publicação comemorativa da Revista Lumen<sup>3</sup>, em 1908, o jornalista Hugo Jobim retoma a memória do início do movimento local.

Há cerca de vinte anos passados, quando já o espiritismo era de algum modo conhecido e praticado na Europa e na América do Norte, alguns moços desta terra, levados pelas contínuas notícias de fatos extraordinários que sob a denominação de - espíritas - abalavam a credence dos nossos maiores, tentaram desvendar também esses mistérios que nos chegavam de além-mar, realizando sessões, conforme lhes ensinavam os livros. (...).

Portanto, havia um grupo atuante na cidade, que realizava sessões, mas sem sede ou organização formal. A não formalidade de centros obviamente não impediria a prática, mas por consequência afastaria a adesão a uniformizações e padrões, fazendo com que, inicialmente, pudesse ter contornos específicos numa realidade tão característica como a de Alagoas; afinal, como afirma Arribas, “o espiritismo não poderia ter mantido sua “pureza”, já que teve que responder a imperativos históricos, sociais e culturais distintos.” (ARRIBAS, 2010, p. 34).

Em 1890, o Diário do Povo<sup>4</sup> publicou um convite com os seguintes termos:

(...) não temos mais que pensar, senão de auxiliar o progresso espiritual com a prática da verdadeira doutrina, fundando nesta capital um Centro Espírita que possa compenetrar os corações daqueles que não vivem somente para a matéria. Portanto, são convidados todos os espíritas sinceros desta capital, para em união fraternal deliberarmos sobre a criação de um Centro Espírita que tenha como norma o amor a Deus e a caridade ao próximo.

O primeiro Centro regulamentado de Maceió foi fundado quase dez anos depois desse convite. Somente em 1899 surgiu o Centro Espírita Alagoano<sup>5</sup>, seguido no mesmo ano por mais duas instituições em Maceió. Conforme regulamento, candidatos a membro das instituições eram

<sup>3</sup> Revista Lumen, Maceió, nº 09, p. 1, out. 1908. Disponível em <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/> Acesso em 05 jul. 2019.

<sup>4</sup> Jornal Diário do Povo, p. 2, 15 fev. 1890, disponível em <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/> Acesso em 05 jul. 2019.

<sup>5</sup> Centro Spirita Alagoano, posteriormente nomeado de Centro Espírita Melo Maia, em homenagem a um de seus fundadores. Inaugurado em 1899 e ainda em funcionamento no bairro do Centro, em Maceió.

apresentados por um veterano, que o defendia em reunião colegiada, dando atestado de boa conduta moral. Tal forma de ingresso pode ser entendida como um mecanismo de controle de quem faria parte, segundo os critérios do grupo. Há semelhanças com a Maçonaria, não de forma coincidente, já que vários dos membros pertenciam aos dois segmentos simultaneamente, talvez adaptando modelos de acordo com as experiências maçônicas. Segundo o Estatuto do ano de 1900 do Centro Espírita Alagoano, para se tornar sócio efetivo era necessária, além da contribuição mensal, uma série de requisitos descritos no documento:

- a) Maioridade, moralidade, benevolência, sinceridade, tolerância, civilidade, fé e caridade.
- b) simpatia pela doutrina e inteligência para compreendê-la, desejo de estudar e ilustrar-se, dedicação ao trabalho, amor ao próximo, saber e poder colocar o bem geral acima das questões de interesse, de vaidade e de amor próprio.<sup>6</sup>

Entendendo que os fundamentos kardecistas são relativamente complexos e se baseiam em estudo dos fluidos, magnetismo, universos habitáveis, além de preceitos filosóficos e morais, numa cidade onde a maioria dos habitantes não havia sido alfabetizada, as exigências para compreender os princípios e desejo de estudar e ilustrar-se era um atestado de qual público era o alvo do espiritismo, deixando evidente o recorte de classe adotado. Conforme Craveiro Costa (1925, pp. 73-78, apud CARVALHO, 2016, p. 251), em 1900, ano em que o referido estatuto foi publicado, 81% da população de Maceió era analfabeta, e, em 1920, o censo demográfico mostrava que somente 15% dos alagoanos sabia ler e escrever, portanto, teoricamente inaptos a serem membros efetivos do referido centro.

A cidade de Maceió, quando do desenvolvimento das ideias kardecistas, vivia, assim como o resto do país, um período de mudanças políticas e sociais. As defesas abolicionistas, as lutas pela liderança local entre as elites - aqui as oligarquias -, marcavam a segunda metade do século XIX. Para entender os desdobramentos das ações e reações, da disputa travada entre as religiões, além do espaço conquistado, faz-se necessária a breve prosopografia desses membros, entendendo que, como afirma Ginzburg, “As linhas que convergem para o nome e que dele partem, compondo uma espécie de teia de malha fina, dão ao observador a imagem gráfica do tecido social em que o indivíduo está inserido.” (GINZBURG, 1989, p. 175).

Os agentes que construíram a base do movimento espírita local faziam parte do mesmo círculo social. Os nomes que constam como militantes e propagandistas em Maceió são de juizes, advogados, engenheiros, militares de alta patente, profissionais liberais, empresários e servidores públicos. Ao buscar a genealogia do movimento, encontram-se três figuras transferidas para

<sup>6</sup> Ata de reuniões do Centro Spírita Alagoano, p. 45. Acervo do Centro Espírita Melo Maia.

Maceió como funcionários públicos dos telégrafos, indicados na história do espiritismo em Alagoas como os precursores, com vivência em outros centros, que adaptariam a experiência para organização local<sup>7</sup>. Os sulistas Carlos Leopoldo Ferreira, José Teixeira de Souza Leite e Antônio Pires da Rocha Pombo, mais do que mostrar a necessidade de organização religiosa, vieram com um modelo pronto baseado no que vivenciaram em outros estados e, com experiências que somariam bastante para que houvesse êxito na construção efetiva da religião em Maceió. Com a chegada desses indivíduos a organização tomaria forma e deixaria de ser evasiva e descentralizada para começar a se tornar coesa e com uma finalidade

Na Ata de fundação do primeiro centro, que serviu de catalisador das atividades, alguns nomes se destacam. Luiz Lucarini, por exemplo, é também citado por Ulisses Rafael como protegido de Euclides Malta ao longo da Era Malta, oligarquia que governou Alagoas por mais de dez anos (RAFAEL, 2012, p. 97). Lucarini fazia parte da Loja Maçônica Virtude e Bondade, era italiano, residente no Rio de Janeiro e veio para Maceió ao se tornar o arquiteto responsável pelo projeto do Teatro Deodoro e do Teatro Sete de Setembro (localizado em Penedo/AL). No governo dos Malta, projetou o Palácio Floriano Peixoto, sede do Governo do Estado de Alagoas, o Mercado Público, a Intendência Municipal, o Tribunal de Justiça, a Santa Casa de Misericórdia, entre outros. Foi diretor de Obras Públicas do Estado e Engenheiro-Arquiteto da Municipalidade de Maceió<sup>8</sup>.

Joaquim José de Araújo, intendente da capital, membro do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, também foi um dos responsáveis pelos cuidados dos doentes no surto de cólera (ALMEIDA, 1996, p. 53). Luiz Gonzaga de Góes foi militar de alta patente, assim como uma quantidade significativa de outros membros do movimento espírita em Maceió. Segundo Felix de Lima Junior (2001, p. 85), que escreveu sobre os Voluntários da Pátria, Góes foi Cavaleiro da Ordem da Rosa, lutou no Paraguai e foi condecorado Coronel Honorário do Exército. O membro que deu nome ao Centro Espírita Alagoano, Manoel Pinto de Mello Maia, foi comerciante, senador estadual e doou ao Centro a casa onde hoje funciona sua sede, em Maceió.

A presença marcante de jornalistas, proprietários de jornais e revistas, mostra como o acesso à imprensa foi facilitado pela posição social desses agentes. Para Bourdieu (1989), “as relações de comunicação são, de modo inseparável, sempre, relações de poder que dependem, na forma e no conteúdo, do poder material ou simbólico acumulado pelos agentes (ou pelas

<sup>7</sup> Informativo Espírita – Órgão do Centro Espírita Alagoano Melo Maia. Ano I – Outubro de 1976 – nº4. Acervo pessoal.

<sup>8</sup> Disponível em <http://www.abcdasalagoas.com.br/> Acesso em 06 jul. 2019.

instituições) envolvidas nessas relações.” (BOURDIEU, 1989, p. 11). Em diversas disputas travadas em jornais de grande circulação, como o Gutenberg, líderes católicos e espíritas discutiam acusações, dogmas, crenças, fundamentos das duas religiões. Isso delimita um espaço de privilégio, tanto católico, por ser dominante, quanto espírita, por ter o poder simbólico advindo das relações sociais que permeavam o grupo.

Além do espaço garantido em publicações nos jornais de conteúdo geral, ainda havia um número considerável de publicações específicas. Um levantamento feito por Luiz Sávio de Almeida sobre os periódicos em Alagoas lista os seguintes<sup>9</sup>:

Em 1896 circulava em Penedo, o União Espírita: Orgam da Delegacia da União Espírita de Propaganda no Brazil, demonstrando que já havia uma distribuição territorial de grupos espíritas em Alagoas e não era algo territorialmente ainda enquistado. Em 1897 dava-se a presença possivelmente do mesmo União, mas com outro título: União: Orgam consagrado ao espiritismo e às questões sociais. Conheço dois números (1900 e 1901) do órgão de uma entidade espírita em Maceió chamada Grupo São Vicente. O jornal era O Espírita Alagoano: Orgam do Grupo S. Vicente de Paula e que antes era intitulado O Spirita Alagoano; possivelmente, havia um grupo de posição teórica diferente do que foi mencionado frente ao kardecismo; ele tinha um jornal em 1901, em Maceió, intitulado A Ciência. Um pouco mais adiante, no ano de 1908 tem-se o Lumem e mostra uma presença espírita mais avançada, desde que era órgão da Federação Espírita Alagoana.

Além dos já citados profissionais, há ao menos cinco promotores públicos e juízes envolvidos declaradamente na liderança, sendo propagandistas e membros de diretoria de centros e de periódicos, além de advogados e, pelo menos, um delegado da Inspeção Geral de Higiene Pública do Estado, setor responsável pela fiscalização do exercício da medicina, farmácia e outros segmentos que envolvessem a saúde pública.

Em Alagoas, ainda segundo Ulisses Rafael, o caráter de perseguição judicial oriundo das práticas mágicas, condenadas no Código Penal de 1890<sup>10</sup>, não seria tão acentuado, com poucas prisões, onde haveria grande liberdade de manifestação, contrapondo a hipótese de repressão (RAFAEL, 2012, p. 19). De acordo com os jornais da época, as prisões efetuadas seriam raras e

<sup>9</sup> Levantamento realizado por Luiz Sávio de Almeida, intitulado A imprensa em andamento, disponível em: [http://contextotribuna.blogspot.com/2012/05/almeida-luiz-savio-de\\_27.html](http://contextotribuna.blogspot.com/2012/05/almeida-luiz-savio-de_27.html) Acesso em 06 jul. 2019

<sup>10</sup> A redação do Código Penal diria: “Art.156. Exercer medicina em qualquer de seus ramos, a arte dentária ou a farmácia: praticar homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos. (...) Art. 157. Praticar o Espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancia, para despertar sentimento de ódio ou amor, inculcar curas de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública. (...) Art. 158. Ministrando ou simplesmente prescrever, como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo, assim, o ofício do denominado curandeiro. (...)” com variáveis penas de multa e prisão. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/D847.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D847.htm) Acesso em 09 jul. 2019.



recairiam majoritariamente sobre a população adepta dos candomblés ou curandeiros que atuavam sem diploma médico. Então, se realmente a repressão era baixa, o que é entendido pelo baixo número de registros de prisão e a carência de pesquisas no arquivo do judiciário, não é indicativo de que as práticas kardecistas referentes à saúde não ocorriam. Alguns meses antes da publicação do Código Penal de 1890, foi publicada, no jornal *Diário do Povo*, uma propaganda de curas de doenças através da imposição das mãos, o que na época era conhecido como “magnetismo animal”, e, atualmente, chamado de “passe”<sup>11</sup>. Escreve o jornalista José Egydio ao jornal do qual era redator:

Desde o ano passado, quando tive a felicidade de entrar no conhecimento das ciências psíquicas, que eu tenho trabalhado tanto no espiritismo como no magnetismo, apesar de serem estas ciências pouco conhecidas entre nós. Para o magnetismo animal tive como mestre o ilustre cidadão capitão José Hygino de Carvalho e para o espiritismo os livros. (...) Até então eu nunca tinha curado pessoa alguma, e não sabendo de que modo me devia portar para a cura do pobre homem, tive revelação escrita de um espírito, o de Mesmer, guiando-me no modo que eu devia proceder. Pus em prática e depois de feito o trabalho, tive outra revelação escrita dizendo-me que o homem ficara muito melhor.

Esse trecho do relato revela pontos importantes. Em primeiro lugar, confirma que havia reuniões espíritas, uma década antes da inauguração do primeiro centro, com praticantes de atividades mediúnicas, já que o relato fala em revelações escritas, conhecidas como psicografia<sup>12</sup>, nas quais um médium serviria de instrumento do espírito, escrevendo suas mensagens. Em segundo lugar, além da prática das supostas curas, elas eram de conhecimento geral (afinal, foram publicadas num jornal), e reconhecidas por ser o detentor desse poder um agente privilegiado da sociedade. Outro ponto é o espírito que teria enviado a mensagem: Mesmer seria o médico austríaco Franz Anton Mesmer, criador da teoria do magnetismo animal, morto no início do século XIX<sup>13</sup>. Este elemento reforçaria o aspecto da intelectualidade e dos espíritos elevados que se comunicariam nesse segmento religioso, fazendo a distinção entre os espíritos evoluídos e os não evoluídos cultuados popularmente.

<sup>11</sup> Sobre o magnetismo: “sob a forma de passe, o magnetismo é, hoje, largamente utilizado, principalmente nas casas espíritas. Na liturgia atual da Igreja Católica o passe também pode ser identificado na imposição de mãos dos padrinhos, em certos momentos das cerimônias de casamento e batismo. Vamos encontrá-lo, também, nos exorcismos e nas bênçãos de um modo geral.” CAMPETTI SOBRINHO, Geraldo (org.). *O Espiritismo de A a Z - Dicionário de termos*. Rio de Janeiro, FEB, 2010. p. 662

<sup>12</sup> Médiuns escreventes ou psicógrafos teriam faculdade de escrever por si mesmos sob a influência dos espíritos. Sobre os tipos de mediunidades elencadas pelo espiritismo, ver: CAMPETTI SOBRINHO, Geraldo (org.). *O Espiritismo de A a Z - Dicionário de termos*. Rio de Janeiro, FEB, 2010. p. 551.

<sup>13</sup> Disponível em <https://www.feeb.org.br/index.php/institucional/artigos/372-biografia-de-mesmer> Acesso em 09 jul. 2019.

Nos anos seguintes, mesmo com a proibição do Código Penal, alguns indícios deixam pistas sobre como eram interpretadas as práticas de reuniões mediúnicas como um espaço disponível para supostas curas. Em um episódio polêmico, uma reunião kardecista realizada num prédio público da Marinha, também residência do Capitão Agenor Vidal<sup>14</sup>, resultou na descoberta de uma caixa com ossos humanos enterrada em um dos cômodos da referida casa. A indicação do local, segundo o jornal que noticiou o acontecido, teria sido dada por um espírito, o que reforça a percepção de Rafael (2012), sobre a magia em Alagoas nunca ser posta em questão. E, neste caso, fora até mesmo reforçada pelo posicionamento de um membro da Igreja<sup>15</sup>, tanto por trazer à tona a questão da prática de cura quanto por qualificar o espírito, mas sem negar o acontecido:

No caso de Jaraguá, o espírito, que falava na pessoa do médium, foi muito leviano, pois perguntado sobre a existência de algum remédio para curar uma doente ilustre desta cidade, o espírito brincador, muito estranho aos espíritos de Esculapio e de Galeno, respondeu, revelando a existência de uma caixa enterrada. Eis o que é o espiritismo na sua nua verdade. Não serve a asserção dos espiritistas que dizem se servir do espiritismo para curar doentes ou livrar obsessados: o progresso tem a disposição médicos e remédios, a igreja católica é rica de exorcismos e orações. (...)

Quanto à percepção social dos que praticavam o espiritismo, pode-se destacar, a partir da mudança dos termos utilizados para categorizar, que o critério de classe e as condições sociais são fatores que influenciariam em quem deveria ser preso e quem deveria ser admirado, ainda que tanto um quanto o outro manifestassem práticas ilegais. No jornal *Gutenberg*, por exemplo, em 1896, já se noticiava a detenção de um “crioulo” curandeiro, mas, paradoxalmente, um mês depois dava as boas-vindas a um senhor que anunciava “trabalhos de espiritismo”. É notável a diferença feita a partir de marcadores sociais, como a ênfase na cor da pele do detido e o título de respeito, sr. cavalheiro, na matéria seguinte. Os jornais também faziam propagandas de homeopatia e ocultismos, ressaltando termos como “doutor”, “distinto cavalheiro”, “respeitável senhor” dos responsáveis, diferenciando, portanto, dos curandeiros e praticantes das religiosidades populares.

O subcomissário de polícia dos Altos de Jacotinga e Santa Cruz mandou recolher anteontem à casa de detenção o crioulo Thomé Santiago da Costa,

<sup>14</sup> Capitão Tenente Agenor Vidal, foi redator da Revista Lumen e Comandante da Escola de Aprendizes da Marinha.

<sup>15</sup> Declaração do Reverendo Bartholomeu Vittone, Vigário do Jaraguá, no Jornal Gutenberg na coluna Ideias Alheias, em 22 de novembro de 1907, p.1. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/> Acesso em 17 jul. 2019.

que andava por aquele distrito exercendo a profissão de curandeiro. Bem lhe faça a prisão; e que aquela autoridade não esqueça os tais curandeiros.<sup>16</sup>

Chegado ontem a esta cidade (...) o sr. cavalheiro Magno, hábil artista em trabalhos de espiritismo, hipnotismo, adivinhação e magnetismo. (...) Com aparições e desaparecimentos de fantasmas viventes e palpáveis, (...) verdadeiro trabalho de espiritismo.<sup>17</sup>

Nas disputas simbólicas, os termos são essenciais na diferenciação da delimitação da religião e de suas práticas. Se distinguir das religiões de matriz africana e das práticas populares, como rezadeiras, benzedadeiras, curandeiros em geral, era essencial para manter a distinção, assim como para delimitar quem seriam os adeptos ou clientes. Assim como o próprio termo “espiritismo”, que aparece na introdução do Livro dos Espíritos deixava clara a intenção de que não haja confusão, delimitando um espaço para esse novo segmento. Kardec criou o termo para designar a nova doutrina que surgia, separando-as de quaisquer outras que envolvessem crença em comunicações com os espíritos. A questão da nomenclatura também seria uma forma de disputa simbólica, de demarcação ideológica e diferenciação, na qual a linguagem, por si só, já é uma busca por legitimidade. Somente na segunda metade do século XX foi “concedida” a outros segmentos espiritualistas a utilização do termo em sua denominação. Sobre a concessão do uso do termo, Koplénburg (1964, p. 54) afirma:

Os kardecistas não toleram que se qualifique a Umbanda como espírita. (...) A Federação Espírita Brasileira, numa solene declaração, publicada no órgão oficial *Reformador*, de julho de 1953, p. 149, acabou concedendo aos umbandistas o privilégio de se chamarem espíritas, já que praticam a comunicação provocada com os espíritos do além, embora o façam de modo mais espalhafatoso e se comuniquem com espíritos diferentes, desconhecidos aos kardecistas.

Os posicionamentos do Frei em relação às duas religiões são pejorativos, mas é interessante destacar a forma que qualifica os rituais umbandistas como “espalhafatosos”, evidenciando que, enquanto líder religioso católico, além de não respeitar a diversidade de práticas, demonstra desprezo e o coloca num grau inferior em relação ao próprio espiritismo que ataca. Há uma hierarquização, onde algumas religiões são mais respeitáveis que outras, mesmo que, no fim, todas sejam condenáveis aos olhos do catolicismo.

<sup>16</sup> Jornal Gutenberg, Maceió, 01 jul. 1896. O Alto do Jacotinga, citado na matéria, fica próximo à Catedral Metropolitana de Maceió. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/> Acesso em 09 jul. 2019.

<sup>17</sup> Jornal Gutenberg, Maceió, 4 ago. 1896. Disponível em <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/> Acesso em 09 jul. 2019.

## Conclusão

O grande número de profissionais liberais, professores, advogados, jornalistas, médicos, categorias de prestígio consideradas como formadoras de opinião, fez com que em pouco tempo a religião passasse a ser largamente difundida e debatida nas camadas altas da sociedade. Ainda que combatida pelo catolicismo, o espiritismo se mostrou forte para obter crescimento em meio a uma sociedade conturbada política e socialmente.

Mesmo tendo uma tímida base local, inicialmente, além da relativa demora em institucionalizar as práticas, o que ocasionaria a princípio a falta de unicidade, havia uma continuidade no sentido da construção do ideal religioso, o que resultaria anos mais tarde num reconhecimento a nível nacional, como o local com maior organização, grande número de instituições educacionais e de caridade, com forte impacto social. Segundo Leopoldo Machado (2010), um dos idealizadores da caravana da fraternidade, Maceió seria, em meados do século XX, a Meca do espiritismo no Brasil.

Algumas considerações devem ser colocadas como questões preliminares que dependem de pesquisas nas fontes para posterior aprofundamento. Qual o impacto que os juízes espíritas poderiam ter em processos oficiais de repressão e julgamento por seus pares? Que influências os militares adeptos poderiam ter para que a repressão fosse menor? Eram perseguições mais brandas por proteção desses membros? Que relações se estabeleciam para que o Código Penal atingisse (ou não) esse segmento religioso? É possível pensar no movimento espírita em Maceió enquanto construção de uma identidade coletiva?

As pesquisas sobre espiritismo em Maceió são escassas, e a documentação é bastante restrita a acervos particulares ou, ainda, inacessíveis em instituições que não possuem arquivos organizados. A dificuldade em trazer à tona a documentação construída pelos próprios membros do movimento faz com que a visão seja somente o que é posto a público, como as publicações em jornais, que devem ser lidas a contrapelo, considerando o filtro do que tais agentes optariam por expor, que poderiam resultar em posicionamentos mais neutros ou menos polêmicos, mais resguardados, ainda mais num período de criminalização de práticas religiosas.

É preciso salientar que o prestígio social era evidente, e os espíritas continuavam sendo respeitados em ambientes frequentados pelas elites locais. Como se o embate, por vezes acalorado, não influenciasse na boa convivência dos opositores em grupos de literatura, estudos de línguas, espaços da intelectualidade de Maceió. As relações são complexas e as disputas de poder, ora evidentes, ora veladas, permeiam toda a construção do movimento espírita local, desde que ainda era somente uma curiosidade por fenômenos sobrenaturais até se estabelecer

na cidade enquanto opção no campo religioso local, com importância suficiente para incomodar a hegemonia do catolicismo.

## Referências

- ALMEIDA, Luiz Sávio de. **Alagoas nos tempos do cólera**. Escrituras Editora. São Paulo: 1996.
- ARRIBAS, Célia da Graça. **Afinal, Espiritismo é religião? - A doutrina espírita da formação da diversidade religiosa brasileira**. São Paulo: Alameda, 2010.
- AUBRÉE, Marion; LAPLATINE, François. **A mesa, o livro e os espíritos. Gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre Brasil e França**. Maceió: Edufal, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- CAMPETTI SOBRINHO, Geraldo (org.). **O Espiritismo de A a Z - Dicionário de termos**. Rio de Janeiro: FEB, 2010.
- CARVALHO, Cícero Péricles de. **Formação histórica de Alagoas**. 4ª ed. Maceió: Edufal, 2016.
- GINZBURG, Carlo. **A Micro-história e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.
- HOBBSAWM, Eric J. **A Era do Capital (1848 - 1875)**. 4ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1988.
- KARDEC, Allan. **O Evangelho Segundo o Espiritismo**. 363ª ed. Araras: IDE, 2009.
- KARDEC, Allan. **O Livro dos Espíritos**. São Paulo, Petit, 1999.
- KLOPPENBURG, Boaventura. **O Espiritismo no Brasil - orientação para os católicos**. 2ª ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1964.
- LEWGOY, Bernardo. **A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial**. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, Volume 28, Nº 1, Páginas 84 - 104, Julho de 2008. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872008000100005&lang=pt#nt01](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872008000100005&lang=pt#nt01)
- LIMA JR, Félix. **Maceió de Outrora (obra póstuma)**. Org. ROCHA, Rachel. Vol. 2. Maceió: Edufal, 2001

MACHADO, Leopoldo. **A Caravana da fraternidade**. Rio de Janeiro: FEB, 2010.

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo: religião e política na primeira República**. Maceió: Edufal, 2012.

SCHWARCZ, Lilia M. **O espetáculo das raças: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

**Sites:**

Disponível em: <<http://abcdasalagoas.com.br/verbetes>>. Acesso em: 06 jul. 2019.

Disponível em: <<https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>>. Acesso em: 05 jul. 2019.

Disponível em: <[http://contextotribuna.blogspot.com/2012/05/almeida-luiz-savio-de\\_27.html](http://contextotribuna.blogspot.com/2012/05/almeida-luiz-savio-de_27.html)>. Acesso em: 05 jul. 2019.

Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/D847.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D847.htm)>. Acesso em: 09 jul. 2019.

Disponível em: <<https://www.feeb.org.br/index.php/institucional/artigos/372-biografia-de-mesmer>>. Acesso em: 09 jul. 2019.



## Comitê de defesa proletária: o anarquismo e a luta contra a carestia de vida em Maceió em 1917.

Igor Ribeiro dos Santos

Mestrando em História PPGH/ICHCA/UFAL

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Paula Palamartchuk

**Resumo:** o objetivo deste artigo é analisar a atuação do Comitê de Defesa Proletária contra a carestia de vida em Maceió, em 1917. Assim como, caracterizar as atividades desse comitê; entender como enxergava a carestia de vida; e os meios elencados para o seu combate. O ano de 1917 seguiu marcado, como anos anteriores, por sérias crises, ocasionando, por um lado, o aumento do custo de vida e a escassez dos produtos de primeira necessidade para os trabalhadores e as trabalhadoras em muitos Estados e cidades do Brasil. Por outro lado, é marcado também por intensas mobilizações operárias no país, com majoritária participação anarquista, em greves parciais e gerais, que levaram a conquistas substanciais. Embora exista desde a formação da Confederação Operária Brasileira (COB) um clima de lutas intensas alavancadas pelo sindicalismo revolucionário das organizações Brasil a fora, os eventos que se efetuaram a partir de meados 1917 se espraiaram de São Paulo, seu epicentro, para outras partes do país reverberando, inclusive, em Alagoas. Neste contexto, foi formado, entre julho e agosto de 1917, em Maceió, o Comitê de Defesa Proletária. O Comitê teve no anarquista Antonio Bernardo Canellas e o seu jornal, *A Semana Social*, uma peça de suma importância. As experiências de comitês homônimos serão registradas em outros lugares, como São Paulo, por exemplo. Esses comitês contaram com a participação não só de anarquistas. No presente artigo buscamos responder: qual a relação da luta do Comitê de Defesa Proletária de Alagoas e o anarquismo? Utilizamos como fonte o jornal *A Semana Social*.

**Palavras chave:** Anarquismo. Carestia de Vida. Alagoas.

### Introdução

Em 1917, os operários e as operárias do Brasil foram protagonistas nos importantes episódios da luta de classe brasileira na Primeira República. No mês de julho, afirmou Santos (2018, p. 165), que na semana de nove a dezesseis, paralizações e mobilizações de intensidades inéditas ocorreram em São Paulo, instalando no dia 11 o que a historiadora Christina Roquete Lopreato (2000) caracterizou como greve geral anarquista. Ainda segundo Santos, esse fôlego grevista, após tomar conta da cidade de São Paulo, irradiou-se para cidades do interior deste Estado e para outras regiões do Brasil.

Em um cenário de crises, aprofundadas, sobretudo, pela Primeira Guerra Mundial, a carestia de vida é sentida em todo o país. As mobilizações operárias em 1917 tiveram na utilização política da carestia de vida o estopim para a radicalização das lutas diante do agravamento na

situação enfrentada pelo povo. Como se não bastasse penosas jornadas de trabalho, de até 16 horas, cumpridas por operários e operárias, essas pessoas tiveram com a carestia o aumento dos seus alugueis, a escassez e elevação também nos preços dos gêneros de primeira necessidade que dificultavam sobremaneira as suas vidas, atingindo não só os operários mas a população pobre em geral.

A atuação contra a carestia de vida em Alagoas nesse período se deu com a criação do Comitê de Defesa Proletária<sup>18</sup> em torno do jornal *A Semana Social*. Este jornal fora editado em Maceió, pelo anarquista, Antonio Bernardo Canellas, foi veiculado, além de Maceió, em várias cidades do interior de Alagoas e em outros estados, e viveu de março a novembro de 1917. Como ocorrido em outras partes do país, presumimos que outros trabalhadores anarquistas estiveram também envolvidos nessa mobilização contra a carestia de vida em Alagoas, pois, nesse contexto, considerando o que atesta Edgard Leuenroth - ele foi um importante militante anarquista que esteve engajado nessas lutas e acompanhou de perto o seu desdobrar - os anarquistas “jamais deixaram de participar de seus movimentos de reivindicação, muitas vezes de sua iniciativa.” (LEUENROTH, 19- , p. 105)

Desta maneira o objetivo deste artigo é analisar a atuação do Comitê de Defesa Proletária, onde buscamos caracterizar suas atividades; entender como enxergava a carestia; e os meios elencados para seu combate. Procuramos assim responder à seguinte pergunta: qual a relação da luta do Comitê de Defesa Proletária em Alagoas com o anarquismo? Utilizamos como fonte histórica para a realização desta pesquisa o jornal *A Semana Social*.

### Os anarquistas e as mobilizações de 1917: a carestia de vida e o Comitê de Defesa Proletária em Maceió

As notícias acerca das mobilizações no sudeste do Brasil chegaram a Alagoas concomitante aos primeiros acontecimentos que culminaram na greve geral de São Paulo, dias após o período denominado por Christina Roquette Lopreato (2000, p. 29) de semana trágica. Em julho *A Semana Social* veiculou a ação dos operários de São Paulo aproveitando para ressaltar aos trabalhadores e trabalhadoras alagoanas a importância de tais atos e a necessidade em seguir o seu exemplo. Para o operariado de São Paulo, dizia o jornal, “já passou o tempo em que se confiava nos novos governos e nos políticos simpáticos”, assim para os trabalhadores

<sup>18</sup> Como veremos outros Comitês existiram em outras cidades para contribuir na organização e negociações das lutas nesse contexto.

alagoanos, como àquele operariado, “a ação direta que ele adotou” (A SEMANA SOCIAL, 21/07/1917, p. 4) seria o meio que os faria vencer.

Ainda em maio os reclamos sobre a carestia em Alagoas despontaram no jornal *A Semana Social* informando o aumento do imposto sobre o peixe, esclarecendo que “de forma que para o vendedor tirar algum lucro é preciso o vender por um preço excessivamente alto”. Além do peixe, o pão, a carne, o café e o açúcar, “estão escasseando e encarecendo” também o milho e o feijão. Na sua avaliação, isso ocorre “devido à ganância capitalista em exportar esses produtos para a Europa”, essa “ignóbil exploração capitalista-governamental”. (A SEMANA SOCIAL, 30/05/1917, p. 03) Dois números depois, em 19 de junho, o tema voltou às páginas do jornal enfatizando o agravamento da carestia, e continuou apontado aquilo que já havia denunciado.

Nas mobilizações em São Paulo, assim como Lopreato (2000, p. 33), o redator do jornal socialista *Avanti*, Theodoro Monicelli ressaltou a importância precípua em lutar, para além da pauta estritamente do operariado, a partir da questão do aumento salarial, por exemplo. Observou a necessidade em se por fim aos aumentos dos gêneros alimentícios, uma vez que, de nada adiantaria conseguir 20% de aumento nos seus salários, se dias depois tudo continuaria a aumentar. Em Alagoas, como veremos, o foco de pressão se deu sobre o governo, exigindo a sua intervenção acerca da carestia, embora, enxergasse-a como algo mais complexo.

Sobre a participação dos anarquistas, Leuenroth (19-, p.105) lembra a relevância dos movimentos alavancados pelos libertários, como de grande vulto, contra a carestia de vida em vários períodos e pontos do país. Sobre essa atenção dos anarquistas às crises de 1917, a historiadora Lopreato assegura que “Os anarquistas se valeram do agravamento da carestia de vida e da crise do trabalho que se verificou no ano de 1917 para incitar os trabalhadores a lutarem contra a exploração a que estavam submetidos como produtores e consumidores”. (LOPREATO, 2000, p. 37)

Ainda segundo a historiadora, sobre a propaganda dos operários, principalmente anarquista, “A ressonância dos seus discursos junto ao operariado apareceu na deflagração de greves, a partir do mês de maio”. (LOPREATO, 2000, p. 33) Desta maneira a ação dos anarquistas foi imprescindível para o desenvolvimento dos acontecimentos que varreram a cidade de São Paulo. A deflagração da grande greve geral no mês de julho de 1917 se deveu muito aos esforços dos anarquistas em torno dos jornais *Guerra Sociale* e *A Plebe*, militantes do centro libertário de São Paulo e socialistas. Estes grupos formaram em 9 de julho o Comitê de Defesa Proletária em São Paulo, construído para organizar melhor as greves e contribuir nas negociações. A participação das mulheres anarquistas, nestes episódios, foi de suma relevância. Samanta Colhado Mendes (2018) apresenta a atuação das mulheres no anarquismo em vários

momentos da Primeira República, embora, ainda sejam silenciadas e esquecidas. Lopreato (2000, p. 35; 34) ressalta a militância feminina do Centro Feminino Jovens Idealistas; destaca a fala de uma mulher no enterro do sapateiro anarquista José Iniguez Martínez, além de muitos outros momentos de ação feminina.

Apesar de todo este esforço e organização despendida pelos anarquistas é comum à historiografia destes acontecimentos de 1917 supervalorizar o aspecto da espontaneidade em que se deram as greves e mobilizações deste ano, utilizando-lhes como ponto de crítica aos anarquistas, acentuando, de um lado, a ideia de um caráter antiorganizacionista, segundo tal historiografia, como uma característica essencial desta ideologia; e de outro lado, um aspecto de ingenuidade por parte do anarquismo. Como demonstra Tiago Bernardon de Oliveira (2009, p. 103), o historiador Boris Fausto, certamente como crítica ao anarquismo, coloca que as ações espontâneas só poderiam existir nos contos de fada e não nas verdadeiras histórias do movimento operário. Por sua vez, taxativo, Alexandre Samis afirma acerca dos acontecimentos de 1917 e da participação dos anarquistas que “A greve, entretanto, ao contrário das conclusões de alguns trabalhos historiográficos, não possui um caráter tão espontâneo assim”. (SAMIS, 2004, p.142)

Embora esteja presente nos discursos dos próprios anarquistas a ideia de ação espontânea, Oliveira esclarece que

Ao contrário da caricatura feita pelos críticos do anarquismo em relação ao espontaneísmo, ele tinha seus limites. A ênfase na ação espontânea das massas é explicada pelo contraponto da ação legítima dessas massas contra os argumentos da classe dominante, de que elas eram desvirtuadas por agitadores, e os argumentos dos que viam a necessidade da construção de um partido político com organização centralizada, mas isso não significa cegueira diante dos riscos do enfrentamento. (OLIVEIRA, 2009, p. 112)

A partir da organização destes atos, como mencionamos, e após a explosão em São Paulo, permitiu-se que as mobilizações se espalhassem para o interior daquele Estado em cidades como Campinas, Sorocaba, Jundiaí, entre outras; assim como, para o Rio de Janeiro. Assinala Samis que

No rastro da greve geral iniciada em São Paulo [...], a UGCC e outras associações de resistência declararam, em 22 de julho de 1917, a extensão do movimento para o Rio de Janeiro, tendo como consequência imediata o fechamento de várias sedes sindicais pela polícia e a prisão de muitos militantes. (SAMIS, 2007, p. 102)

A União Geral da Construção Civil (UGCC) que passou a ser União dos Operários da Construção Civil (UOCC) tinha no seu quadro um importante nome do anarquismo do Brasil,

Domingos Passos, um homem negro conhecido como o Bakunin brasileiro. Aponta Samis (2007, p. 102) que a trajetória militante deste se confunde com a vida da sua organização de classe.

Ainda no Rio de Janeiro, então capital da República, em janeiro de 1917, segundo Oliveira (2009, p 106), foi formado um Comitê Central de Agitação e Propaganda Contra Carestia e o Aumento de Impostos, impulsionado pelo Centro Libertário e a Federação Operária do Rio de Janeiro (FORJ). Muito próximo do que ocorrera nas localidades até aqui citadas, essas mobilizações ganham força também no Rio Grande do Sul, por exemplo, chegando, dentre muitas outras localidades Brasil a fora, também a Alagoas.

Mesmo que a memória dos acontecimentos de 1917 esteja relacionada, principalmente, à magnitude destes acontecimentos nos grandes centros, suas ações, obviamente, não tiveram o mesmo tamanho, não foram idênticas em todo o país, variaram a partir da realidade de cada local onde reverberou. Se buscarmos enxergar-lhes apenas pela ótica das manifestações das grandes multidões e da greve “épica”<sup>19</sup>, perderemos de vista a movimentação e os esforços dos trabalhadores das localidades menores, tal qual Alagoas, que programaram mobilizações importantes para sua classe trabalhadora mesmo não atingindo as dimensões ou os resultados da cidade de São Paulo. Para nós, desta forma, a experiência concreta de cada local aonde essas lutas se deram, devem obrigatoriamente ser analisadas de maneira peculiar, considerando as condições materiais de cada localidade.

No início de agosto, provavelmente, alguns trabalhadores em Maceió buscaram concretizar a ideia de formação de uma organização classista que pudesse atuar naquele momento contra o problema da carestia de vida e buscaram seguir os passos das mobilizações que tomavam conta de muitas partes do Brasil. É destacado que a partir do “echo dos últimos acontecimentos do Rio e de S. Paulo mais o agravamento da carestia da vida, ressurgiu entre os operários alagoanos a ideia de associação”. (A SEMANA SOCIAL, 18/08/1917, p. 01) Estes trabalhadores formaram o Comitê de Defesa Proletária no mês de agosto e passaram a se reunir aos domingos na nova sede do jornal *A Semana Social*, que se mudou da Rua do Araçá, nº 74, para a Rua Voluntários da Pátria, nº63.

Durante o curto período de existência do Comitê de Defesa Proletária, do qual temos notícias, as suas ações foram *a priori* as reuniões, e tiveram como principal intervenção a construção e entrega de uma Moção na qual exigiu uma ação concreta do governo para a resolução da carestia de vida em Maceió. Outro ponto alto dessa atuação fora a divulgação de

<sup>19</sup> Com isto não queremos desprezar a imensidão de 1917, pelo contrário, é impossível não salientar a importância em reconhecer a grandeza, tanto dos atos, quanto da atuação dos e das anarquistas.

uma mobilização junto à ida de uma comissão do Comitê ao palácio do governo que pregou uma ação direta popular na sede do governo do Estado<sup>20</sup>. Esses trabalhadores, considerando aquilo que era veiculado no jornal *A Semana Social*, demonstraram clareza que qualquer ação que fosse tomada pelo governo contra a carestia seria um paliativo, uma vez que, enxergavam-na como uma consequência do capitalismo, sua definitiva extinção viria apenas com a queda deste sistema<sup>21</sup>.

De toda sorte, as exigências contidas na Moção revelam ousadia da classe trabalhadora alagoana, exatamente por terem ciência de que algumas figuras ligadas diretamente ao governo estariam relacionadas com a carestia em Alagoas, tendo em vista que

[...] muitos dos dirigentes tem interesse fortíssimo na conservação dos altos preços dos víveres e do alojamento, pois são fazendeiros e proprietários. [...] dá-se o fato de ser o presidente do Estado o maior cultivador de cocos e o intendente da capital um dos mais fortes proprietários de casa de aluguel. (A SEMANA SOCIAL, 25/08/1917, p. 01)

Mesmo destacando a relação dos membros do governo com a carestia, o Comitê seguiu em suas cobranças. A Moção publicada em *A Semana Social*<sup>22</sup> fora entregue ao governo e exigiu a intervenção do mesmo com medidas que fixassem os preços dos alugueis e disponibilizassem a baixo custo os gêneros de primeira necessidade à população. Embora assumindo um tom de negociação, a postura do Comitê foi criticada pelo Jornal do *Comercio*, rebatido à altura por Canellas. Para este Jornal “a moção dos operários ao presidente do Estado ‘não estava redigida com o critério que era de esperar da parte dos solicitantes’”. Canellas prossegue especulando sobre o desejo daquele jornal, “Querida ele, provavelmente, que a moção do operariado ao presidente do Estado fosse redigida no estilo de prosa poética e contivesse ditirambos e elogios pomposos aos opressores do povo”. (A SEMANA SOCIAL, 01/09/1917, p. 01)

O Comitê prosseguiu convocando as reuniões através de *A Semana Social*, e divulgando os resultados das negociações com o governo, ao ponto que expõe o seu entendimento sobre a carestia e as estratégias de ação para combatê-la. Em todos os momentos é ressaltada a ação direta como meio mais acertado de luta; assim como é ressaltada a necessidade em atuar pontualmente contra a carestia, deve-se, por sua vez, buscar, a partir da organização classista, o aprofundamento das lutas e a busca da revolução social<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> A Semana Social, Maceió, ano I, n. 20, 16 de setembro de 1917, p. 02.

<sup>21</sup> A Semana Social, Maceió, ano I, n. 17, 25 de agosto de 1917, p. 01.

<sup>22</sup> A Semana Social, Maceió, ano I, n. 16, 18 de agosto de 1917, p. 03.

<sup>23</sup> A Semana Social, Maceió, ano I, n. 17, 25 de agosto de 1917, p.01; A Semana Social, Maceió, ano I, n. 20, 16 de setembro de 1917, p. 02; A Semana Social, Maceió, ano I, n. 24, 20 de outubro de 1917, p. 01.

Nesse contexto, de 1917, nas lutas travadas no país, e tendo a grande greve geral de São Paulo como marco, as ações dos trabalhadores alagoanos podem ser interpretadas como irrelevantes, e desconsideradas totalmente pela historiografia. Todavia, acreditamos como demonstra E. P. Thompson (1998, p. 69), que uma conquista a partir da ação dos de baixo quando examinada com a visão dos de cima é sempre vista como uma doação, por sua vez, a partir da visão dos de baixo será ela uma conquista. Desta maneira, precisamos olhar a partir dos de baixo para enxergarmos os esforços em organizar a classe. E, especificamente, as ações práticas como a Moção, as reuniões e a tentativa de mobilização, nos moldes que se deram, são conquistas da classe trabalhadora alagoana e acúmulo para a experiência desta classe.

Assim, como o protagonismo destas lutas de 1917 em muitas partes do Brasil foram dos anarquistas, em Alagoas, Canellas, por meio do jornal *A semana Social*, desempenhou o importante papel em exortar os trabalhadores para a ação contra a carestia de vida, utilizando o propício clima de revolta daquele período para lhes sensibilizar sobre a necessidade da organização e da luta, e assim criarem o Comitê de Defesa Proletária naquele Estado.

Mesmo não tendo maiores informações sobre os demais trabalhadores e trabalhadoras envolvidas nessas movimentações em Maceió, podemos colocar esse movimento na ampla tradição anarquista pela proeminência que Canellas e seu jornal assumiram nesse processo, sobretudo, por seus posicionamentos e estratégia defendida acerca dos eventos. A atuação seria por meio da ação direta e independente dos governos e politíqueiros. Além do mais, a experiência de anos anteriores, a qual Canellas teve conhecimento a partir do contato com militantes que participaram da Federação Operária Alagoana, foi de um anarquismo organizado e de atuação nas entidades classistas. Pensando esse modelo, almejou reconstituir em Alagoas organizações de trabalhadores. Todavia, presumimos que não foram apenas anarquistas que participaram dessas mobilizações, pois estes estiveram imersos nas lutas junto a uma classe trabalhadora mais ampla, com trabalhadores de outras orientações político-ideológicas, como os socialistas.

Por fim, é importante ressaltar que a atuação dos trabalhadores anarquistas contra carestia significa antes daquilo que E. P. Thompson (1998) trata na sua economia moral como uma ação espasmódica destes trabalhadores (a luta como uma mera reação aos estímulos do efeito da fome provocado pela carestia no seu estômago), a ação contra a carestia é mais uma estratégia de “ginástica revolucionária”. (LOPREATO, 2000, p. 36) Ou seja, a luta pontual para atender às necessidades básicas da classe trabalhadora, visando, além de uma melhor condição de vida, o fortalecimento das lutas como preparo para a revolução social. As atividades do Comitê de Defesa Proletária parecem ter cessado com o encerramento das atividades do Jornal *A Semana*



*Social*. Embora, Almeida (2013, p. 124), apresente que no ano de 1918 e 1919 existissem ainda queixas generalizadas em Maceió sobre os efeitos da Carestia de vida.

## Conclusão

*A priori*, queria comentar, como é fácil notar, que a escassez de fontes prejudica sobremaneira uma análise mais detida sobre a atuação do Comitê de Defesa Proletária de Alagoas. Para as pessoas que nutrirem algum interesse em estudar tal Comitê a tarefa que se impõe no momento é exatamente a busca das fontes. É, pois, neste caminho que nos colocamos, uma vez que desejamos nos aprofundar nesta análise como parte dos estudos sobre o anarquismo em Alagoas.

De maneira ainda preliminar podemos vislumbrar a relação do Comitê com o anarquismo pela atuação destacada de Canellas e a ligação com o seu jornal, mas, sobretudo pelo seu posicionamento em atuar por meio da ação direta, independente dos políticos e governos e buscando formar as entidades de classe, numa atuação contra o Estado e o capitalismo. A formação dos Comitês, tanto em Alagoas, quanto em outras partes do país desfazem a ideia de que as lutas de 1917 se deram de forma desorganizada, embora entendamos, o que os anarquistas chamavam de ação espontânea seria um posicionamento para garantir a autonomia das massas contra a deslegitimação da classe dominante que alegava se tratar de uma manipulação de agitadores ou partidos sobre as massas populares. Ressaltamos ainda, que apesar do protagonismo exercido pelos anarquistas, trabalhadores adeptos de outras ideologias, como o socialismo, também participaram destes episódios, como assegura Lopreato (2000, p. 35), mesmo que na condição de coadjuvante.

## Referências

ALMEIDA, Luiz Sávio. **Notas sobre poder, operários e comunistas em Alagoas**. - 2. Ed, rev., e aum. - Maceió: EDUFAL, 2013.

LEUENROTH, Edgard. **Anarquismo: roteiro da libertação social**. Antologia de doutrina, crítica-história-informações. CCS-SP, Rio de Janeiro: Achiamé, 19-.

LOPREATO, Christina da Silva Roquete. **O espírito da revolta: a greve geral anarquista de 1917**. São Paulo: Annablume, 2000.

MENDES, Samanta Colhado. Anarquismo e Feminismo: as mulheres libertárias no Brasil (1900-1930). In SANTOS, Kauan Willian, SILVA, Rafael Viana (organizadores). **História do anarquismo e do sindicalismo de intenção revolucionária no Brasil: novas perspectivas**. -1.ed. - Curitiba: Editora Prismas, 2018.

OLIVEIRA, Tiago Bernardon. **Anarquismo, Sindicatos e revolução no Brasil (1906-1936)**. 2009. 267f. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. Niterói: RJ, 2009.

SAMIS, Alexandre Ribeiro. O Pavilhão negro na Pátria Verde Oliva: sindicalismo e anarquismo no Brasil. In. **História do Movimento Operário Revolucionário**. (org) Eduardo Colombo, Tradução: Plínio Augusto Coêlho. - São Paulo: Imaginário; São Caetano do Sul: IMES, Observatório de Políticas Sociais, 2004.

\_\_\_\_\_. Presenças indômitas: José Oiticica e Domingo Passos. In FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Arão. **A formação das tradições (1889-1945)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

SANTOS, Kauan Willian. Guerra à guerra: raça, antimilitarismo, organização política anarquista durante a Primeira Guerra Mundial. In SANTOS, Kauan Willian, SILVA, Rafael Viana (organizadores). **História do anarquismo e do sindicalismo de intenção revolucionária no Brasil: novas perspectivas**. -1.ed. - Curitiba: Editora Prismas, 2018.

THOMPSON, Edward P.. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional.  
- São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

### Fonte

A Semana Social. Osvaldo Maciel (organizador). Ed. Fac-símile. Maceió: EDUFAL, 2013.

## *Semana Calabar*: memória, identidade e comemoração no Bicentenário de Emancipação Política de Alagoas em Porto Calvo (2017)

Marília Teles Cavalcante  
Mestre em História pela Universidade Federal de Sergipe

**Resumo:** Este trabalho se propõe a analisar como a figura de Calabar é rememorada na comemoração do bicentenário em Porto Calvo, através das publicações oficiais do governo (sites, notícias e diário oficial) e da veiculação das atividades desenvolvidas ali. Buscando discutir os conceitos de memória (FINLEY, 1989; JELIN, 2015; SÁ, 2006), identidade (ANDERSON, 2008; HOBSBAWM, 2011; ORTIZ, 1985) e comemoração (HARTOG, 2015; NORA, 1993; 1998). Focando em como a figura de Calabar é apresentada, apontando inconsistências entre as obras e o discurso e interesses em torno dessa memória.

**Palavras-Chave:** Memória. Identidade. *Semana Calabar*.

A pesquisa feita durante o mestrado<sup>24</sup> permitiu que chegássemos à conclusão de que a figura de Domingos Fernandes Calabar<sup>25</sup> em Alagoas ocupa lugar de mito na história do Estado. Quando falamos em mito, falamos a partir da concepção de Barthes (1972) que define como sendo não natural, ou seja, algo elaborado. Mais que isso, o define como uma fala, sendo assim, o mito é um “objeto” por meio do qual se diz algo, e que pode se apresentar através de variadas formas. A partir dessa concepção afirmamos que observando as narrativas sobre Calabar é possível observar diversas falas, em momentos históricos distintos e mediante variadas formas. O momento que trabalharemos aqui é o da comemoração do Bicentenário da Emancipação Alagoana (2017). Investigamos a partir de um momento histórico presente, discutindo comemoração, memória e identidade, a fim de analisar os interesses em torno de nossa figura e questioná-los. As fontes aqui usadas são oficiais: Diário Oficial, site da prefeitura de Porto Calvo, notícias que veiculam as ações do Governo do Estado e do Município sobre a comemoração.

A memória de Calabar, em Porto Calvo, começa a ser retomada de maneira sistemática por três homens: padre Expedito Barbosa, Audemário Lins, conhecido também por “Calabar” e Carlos Roberto Barbosa, conforme notícia veiculada pelo Jornal do Commercio de

<sup>24</sup> Você pode consultar o resultado aqui: <https://ri.ufs.br/handle/riufs/10073>

<sup>25</sup> Domingos Fernandes Calabar, mulato ou mameluca, filho de Angela Alvares. Lutou contra os holandeses e depois ajudou os holandeses na entrada do território nordestino, morreu em 1632, enforcado e depois esquartejado. (Cf. CALADO, 1985; CINTRA, 1923, 1933; COELHO, 2003; VARNHAGEN, 2002).

Pernambuco, em 1998, em uma edição comemorativa da Batalha dos Guararapes, sob o título “Surgem os defensores de Calabar”<sup>26</sup>. De acordo com o artigo publicado os três valorizavam a figura de Calabar e procuravam de modo particular publicizá-la.

O padre Expedito Barbosa comunicava aos seus fiéis a história desse personagem e foi o responsável pela primeira versão do atual hino de Porto Calvo<sup>27</sup>, onde resgata a figura de Calabar ao colocá-lo entre os filhos mais ilustres do município. Por sua vez, Audemário Lins, proprietário da farmácia Calabar na cidade, tornou-se autor de dois livros sobre nosso personagem. Um chamado “Calabar, o herói desconhecido” (1998) e outro chamado “Barra Grande” (2007)<sup>28</sup>. E Carlos Roberto Barbosa que possuía um bar chamado Cala Bar, na BR 101, no caminho para Maragogi, AL. Ali, os trabalhadores eram instruídos a apresentar a história do personagem. Em lugar deles, ficaram Amaro Petrúcio, professor de história da rede pública<sup>29</sup>; Valdomiro Rodrigues, professor de matemática da rede pública e escritor da cartilha didática “Porto Calvo e sua história” (2011); e Adelmo Monteiro, diretor do Espaço Cultural Guedes de Miranda.

A esses nos coube dar a denominação de “empreendedores da memória”, de Jelin (2015, p. 231), são aqueles caracterizados por procurar pensar em projetos de caráter social ou coletivo relativos à memória, que “[...] se envolve[m] pessoalmente no seu projeto como também compromete[m] a outros, gerando participação e uma tarefa organizada de caráter coletivo”. Eles são desenvolvedores de projetos, novas ideias e expressões. O que percebemos ao investigar a atuação desses senhores em prol de consolidar uma mensagem a respeito de Calabar. Eles tem buscado usar os mecanismo mais acertados. Atuam em caráter privado, na área da educação e cultura, passando a ter o apoio público, sendo a *Semana Calabar* uma dessas importantes expressões, como veremos aqui. Isso apresentamos como uma resposta ao questionamento feito durante o lançamento da edição da revista da Imprensa Oficial Graciliano Ramos - “Calabar: Fundador de Povos”, feita ao professor da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Alberto Vivar Flores, durante o IV Encontro do Núcleo de Estudos Sociedade, Escravidão e Mestiçagem (NESEM) - séc. XVI a XIX, da UFAL.

<sup>26</sup> “Surgem os defensores de Calabar”. Jornal do Commercio de Pernambuco, Recife, 20 de abril de 1998. Disponível em <<http://www2.uol.com.br/IC/1998/2004/el2004e.htm>>, acesso em 07 de outubro de 2019.

<sup>27</sup> Trecho em que aparece o personagem Calabar:

“Entre os filhos mais ilustres  
Temos Guedes de Miranda  
- Grão Tribuno, sábio mestre  
- E o bravo e famoso Calabar,  
Que lutou até a morte

Para o Brasil libertar!” (RODRIGUES, 2011, p. 65).

<sup>28</sup> Quando se muda para Maragogi, devido a falta de apoio do município de Porto Calvo para sua pesquisa, muda também o local de nascimento de Calabar para Maragogi, nesse seu livro Barra Grande (2007, s/p).

<sup>29</sup> Faleceu pouco tempo depois que concluímos a pesquisa, em 2018.

Assim, o esforço pessoal foi contemplado pelo interesse público. A criação recente da secretaria municipal de cultura, somou o interesse em torno de, cada vez mais, fazer conhecida a figura de Calabar entre a população. O objetivo para tais ações é o mesmo entre os grupos: turismo cultural. Ainda que Calabar seja um elemento importante para a história de Alagoas, o processo de resgate dessa memória em Porto Calvo remete a década de 1990, segundo notícia mencionada, veiculada pelo *Jornal do Comercio de Pernambuco*. Período em que também as atividades turísticas em Maragogi estão mais consolidadas (KASPARY, 2015)<sup>30</sup>. Compreendemos que há uma forte ligação entre a construção da memória de Calabar em Porto Calvo e a busca pelo desenvolvimento do turismo cultural.

Pois bem, para Finley (1989, p. 21),

A memória do grupo, afinal, nada mais é do que a transmissão para muitas pessoas das lembranças de um homem, ou de alguns homens, repetidas muitas e muitas vezes; e o ato da transmissão da comunicação e, portanto, da preservação da lembrança, não é espontâneo e inconsciente, e sim deliberado, com a intenção de servir a um fim conhecido pelo homem que o executa.

As comemorações vão no mesmo sentido, Ferretti (2004, p. 7) afirma, “as sociedades se apropriam do passado, o comemoram e o recriam em função de suas necessidades”. Os estudos que fizemos sobre Porto Calvo nos permitem perceber sua necessidade em ter uma maior dinâmica econômica, vislumbrando no turismo cultural a possibilidade de uma ‘alavancada’. Soma-se a isso o que afirma o senador Renan Calheiros ao falar sobre as comemorações do Bicentenário no Senado Federal

O bicentenário transforma Alagoas em palco de diversos eventos, principalmente nas áreas da educação, da cultura, das artes, o que atrai o interesse de muitas pessoas em conhecer melhor a história da nossa terra e a história do nosso povo. Isso proporciona, entre outras oportunidades, o incremento do turismo, que se transformou em uma forte vertente do desenvolvimento para o Estado. Em 2016, por exemplo, Senador Lindbergh, Alagoas foi o único Estado do Nordeste do Brasil que superou o número de turistas recebidos em 2015 (CALHEIROS, 2017, s/p.).<sup>31</sup>

Acerca desse contexto de incentivo a atividades turísticas, segundo Tamaso (2012, p. 21),

<sup>30</sup> Desde a construção da BR-101, em 1979, começou um processo de urbanização e crescimento demográfico que mudou a relação de Maragogi com o seu litoral, antes só habitado por comunidades tradicionais de pescadores (KASPARY, 2012, p. 12). A atividade turística em Maragogi iniciou-se na década de 1980 e acelerou-se a partir de 1989 (KASPARY, 2015, p. 85 - 86).

<sup>31</sup> CALHEIROS, Renan. *A história de Alagoas. Senador Renan Calheiros*, 08 de junho de 2017. Disponível em <<http://www.renancalheiros.com.br/discursos/historia-de-alagoas.html>>, acesso em 07 de outubro de 2019.

“os investimentos nas ações de preservação se devem, em grande medida, à necessidade de se reagir localmente às transformações das estruturas da economia mundial, caracterizada tanto pela crise das sociedades industriais, quanto pelo crescente consumo e pela expansão dos lugares de lazer”. Todavia é preciso olhar criticamente, pois como mostra Kasparly (2012, p. 44), ao escrever sobre o turismo em Maragogi, essas atividades podem alavancar a economia do município, entretanto, é preciso estar atento, pois as atividades turísticas estão mais concentradas nos que estão de fora, do que nos que são de dentro.

Esse movimento lembra o dos lugares de memória, conceito trazido por Nora (1993), como um reflexo do esfacelamento de uma memória tradicional, torna-se necessário a produção de memórias. “Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais” (NORA, 1993, p. 13). Assim são também as memórias, as comemorações e as identidades: não naturais, arraigadas no presente e construídas em função dele. A *Semana Calabar* visualizamos-na como um lugar de manutenção dessa memória sobre Calabar. Vamos observar alguns de seus elementos.

Durante o ano de 2017, o governo alagoano buscou comemorar os 200 anos de emancipação política de Pernambuco através de várias atividades em todo o estado. Em um site foram publicadas toda a programação e informações sobre a história de Alagoas. Ao fim das comemorações, o mesmo foi transformado em uma página com um jogo histórico. Hoje está desativada.

As comemorações do bicentenário em Porto Calvo, a começar pelo título, *Semana Calabar*, nos põe diante do tema geral das atividades empreendidas: a figura de nosso personagem. A mesma aconteceu entre os dias 18 a 22 de julho de 2017<sup>32</sup>. Muitas ações foram realizadas pelo governo do Estado no bicentenário da emancipação política de Alagoas. Dentre as atividades realizadas na Semana Calabar estão<sup>33</sup>: a palestra “Quem foi Calabar?”, com o jornalista e secretário de Comunicação do Estado, Ênio Lins; o concurso de redação das escolas municipais sobre o tema: “Quem foi Calabar?”; a apresentação do documentário *Calabar*, de Hermano Figueiredo; a leitura dramática da poesia *Calabar*, de Lêdo Ivo, com o ator Chico de Assis e Paulo Poeta; e o concerto musical “Calabar, herói em busca do Brasil”, com músicas do

<sup>32</sup> Em 1999, foi decretada a Lei nº 707/99, o feriado do dia da morte de Calabar, 22 de julho, pelo vice-prefeito Arnaldo Alves da Silva.

<sup>33</sup> *Porto Calvo anuncia programação de Semana Calabar. Prefeitura de Porto Calvo*, 13 de julho de 2017.

Disponível em <<http://www.portocalvo.al.gov.br/index.php/porto-calvo-anuncia-programacao-da-semana-calabar>>, acesso em 07 de outubro de 2019.



musical de Chico Buarque e Ruy Guerra (1973).

Além das atividades da *Semana*, ocorreu a visita do governador à cidade, notícia publicada no Diário Oficial de 05 de outubro de 2017. O governo fez 5 atos de resgate da história de Alagoas, projeto chamado "Na rota dos 200 anos". As regiões visitadas foram: cidades por onde o rio São Francisco passa, na intenção de fazer um ato em defesa do rio que resultou na elaboração de um curta metragem<sup>34</sup>, sob direção de Charles Northup; outro ato foi pela inclusão social dos moradores das grotas de Maceió, conforme veiculado pelo Jornal de Alagoas, em 20 de setembro de 2017, ato feito em parceria com a Organização das Nações Unidas, que opera o projeto Vida Nova nas Grotas, atuante, à época, em 24 grotas; uma visita às origens do Estado, em Porto Calvo, que configura uma dos primeiros núcleos de povoamento de Alagoas, palco de batalhas no período holandês e lugar de nascimento da figura histórica de Calabar; um ato em Marechal Deodoro, primeira capital do Estado; por fim, um ato em defesa da liberdade e da igualdade racial na Serra da Barriga, em União dos Palmares, região onde existiu o Quilombo dos Palmares. Esses três últimos, segundo notícias da Agência do Estado de Alagoas, em 03 de outubro de 2017, comporão livros-reportagem a serem publicados<sup>35</sup>.

A ida a Porto Calvo foi acompanhada do representante do IPHAN. O governador foi primeiro ao Memorial Calabar onde recebeu das mãos do superintendente substituto do IPHAN o projeto 'Parque Histórico da Batalha de Porto Calvo'. Proposta que visa o turismo e inclui o fortim holandês encontrado, que está em processo de escavação, e outras quatro fortificações que o Instituto havia encontrado ali na cidade. O investimento do IPHAN é baseado, segundo afirmam, na compreensão de que esta cidade é a de maior referência do período holandês e que deve cumprir sua "vocação histórica e turística secular"<sup>36</sup>.

A Secretaria de Cultura municipal de Porto Calvo, ao procurar alguma pessoa de referência para falar sobre Calabar, contou com Ênio Lins, jornalista, ex-dirigente do PCdoB de Alagoas e atual secretário de Comunicação do Estado. Ele afirmou, na palestra, que com Calabar 'começou a alagoanidade', que ele mudou a face da guerra durante os poucos anos que militou ao lado dos holandeses. Foi importante para os brasileiros durante a gestão de Maurício de Nassau e tornou-se uma grande figura para a história nacional. Conforme Ortiz (1985, p. 8), "não existe uma identidade autêntica, mas uma pluralidade de identidades, construídas por

<sup>34</sup> Intitulado "Navegar é preciso - Na Rota dos 200 anos", está disponível online na plataforma do youtube, no link: <https://www.youtube.com/watch?v=NeHkwwZ6RKw>

<sup>35</sup> Diferente do ato em relação às grotas, talvez seja um reflexo de que continuaram sendo invisibilizadas.

<sup>36</sup> Porto Calvo finalmente se rende a uma vocação histórica (e turística) secular. Alagoas Boreal, 04 de abril 2018. Disponível em <[http://alagoasboreal.com.br/editoria/3806/patrimonios/porto-calvo-finalmente-se-ende-a-uma-vocacao-historica-\(e-turistica\)-secular](http://alagoasboreal.com.br/editoria/3806/patrimonios/porto-calvo-finalmente-se-ende-a-uma-vocacao-historica-(e-turistica)-secular)>, acesso em 07 de outubro de 2019.

diferentes grupos sociais em diferentes momentos históricos”. Assim, a ‘Alagoanidade’ não é um dado, mas uma identidade que vem sendo construída nos últimos anos. Observando isso, uma identidade única é resultado de uma definição baseada no poder e na capacidade de submergir identidades concorrentes.

Além disso, as identidades não são permanentes, elas estão sendo sempre reformuladas, elas são construção. É isso que deixa compreensível Anderson (2008) e Hobsbawm (2011) ao falarem sobre a formação do Estado nacional. Um exemplo disso, no caso que estamos trabalhando, é a afirmação de que Calabar mudou a face da guerra. O que quero dizer é que, dentro da história tradicional, a compreensão foi essa quando se quis afirmar que sua traição foi a maior culpada da dominação holandesa. Nesse outro contexto, o da comemoração, a reinterpretação dessa afirmação consiste em consolidar a imagem de um Calabar consciente de sua atitude e da luta pela liberdade da colonização portuguesa. Por isso as comemorações são importantes, pois contribuem no processo didático de interpretação da história e contribuem nas reformulações da identidade (SÁ, 2006, p. 104 - 105). Assim, “toda identidade é uma construção simbólica, o que elimina, portanto, as dúvidas sobre a veracidade ou a falsidade do que é produzido” (ORTIZ, 1985, p. 8).

Por falar em símbolos, focaremos a partir de então nas três obras que foram trabalhadas durante a comemoração, que são representações simbólicas do homem Calabar. O documentário *Calabar - um homem sem rosto para a posteridade mas que projetou seu nome numa controvérsia histórica para séculos depois de sua morte*, sob a direção de Hermano de Figueiredo, que é pernambucano, foi lançado em 2007 e vencedor do prêmio DOCTV III, na edição de 2006, e teve grande repercussão em Alagoas. Só nas comemorações do Bicentenário, conforme pudemos verificar, foi exibido três vezes: na *Semana Calabar* (20 de julho de 2019), na *Mostra Sururu* (14 a 17 de dezembro de 2017) e nas atividades da 8ª Bienal do Livro de Alagoas (29 de setembro a 8 de outubro de 2017), no *Fórum Reinventando Alagoas, Reinventando Cidades*. Esta obra está entre as principais do cinema alagoano.

Nela, o cineasta pernambucano procura apresentar as diversas opiniões sobre Calabar por acadêmicos e estudiosos alagoanos e pernambucanos, faz menção à querela sobre sua ‘raça’ e expõe leituras do poema dramático de Lêdo Ivo (1985). Sem concluir um julgamento sobre Calabar. Porém, nos deixa perceber, nas entrelinhas, que trata-se de um embate a partir de diversos interesses. O documentário foi exibido pela Secretaria de Cultura na intenção de despertar a população para conhecer mais a história de Calabar.

A obra de Lêdo Ivo foi representada nas comemorações dos 200 anos de emancipação política de Alagoas, tanto em Porto Calvo quanto em Maceió. Datada de 1985, foi relançada em

nova edição pela Imprensa Oficial. Com personagens contemporâneos ao período da ditadura militar, em formato de epopeia, Ivo vai discutindo questões que lhe eram contemporâneas colocando em diálogo *O Turista*, *O Escrevente*, *O Alagoano* e *A Voz*, fazendo denúncias sobre os abusos do governo autoritário, sobre as atividades turísticas incentivadas e a permanência das situações de pobreza e risco. Em meio às falas, vai sendo narrada a história de Calabar para *O Turista*. Trazido sob a égide de mito, Calabar ocupa um lugar simbólico.

Calabar está  
onde não está  
[...]  
Calabar é todo este ar  
da pátria que respiramos.  
É a voz que fala escondida  
em nosso tempo de mudos.  
É o grito que escutamos  
em nosso tempo de surdos  
Calabar está em tudo (*Uma Voz*. IVO, 1985, p. 29 e 30)

E a identidade do Alagoano:

Major Calabar  
não é do alto sangue  
não foi nenhum nobre.  
Foi como eu sou hoje.  
Foi um bunda-suja,  
um homem do povo (*O Alagoano*. IVO, 1985, p. 28).

Esse Calabar simbólico é apresentado aqui além da dimensão temporal e espacial, jamais o homem poderia ocupar esse lugar. Quanto a identificação de *O Alagoano* com Calabar se dá na sua condição social de pobreza e exclusão, o que entra em conflito com o discurso que tentam legitimar de que ele era senhor de engenho ou intelectualizado. Pois, diante do imaginário tradicional, um senhor de engenho ou um intelectualizado nunca seria um 'bunda-suja'.

Há uma crítica de Ivo ao turismo, a qual consideramos significativa em sua obra e muitas vezes parece passar despercebida pelos que tem retomado seu discurso. Um dos personagens que aparece no poema é *O Turista*. Ele afirma,

Uma coisa aprendi  
nesta minha viagem.  
O ódio dos homens  
termina em turismo.  
[...]  
Por mais que o homem lute  
no eterno combate

entre o bem e o mal  
tudo, neste mundo,  
termina virando  
um cartão-postal  
(IVO, 1985, p. 42).

Quanto a aproximação do Alagoano com Calabar se dá entre as explicações de quem ele era. A fala de O Turista revela uma compreensão interessante acerca do próprio turismo, ele não te permite a crítica, ele te expõe ao consumo ou a lembrança. E mais adiante, continua denunciando o turismo que não altera nenhuma estrutura social, quando diz

Quem pensa e propala  
que o Nordeste mudou  
só porque andou dando  
uma boa trepada  
na cama redonda  
do hotel 5 estrelas  
está redondamente  
enganado.  
Aqui duas coisas  
não mudam jamais:  
a miséria do povo  
e o vento do mar.  
Ambos sopram sempre  
no ouvido e na vista  
do governo mouco,  
do cego turista.  
(IVO, 1985, p. 42).

Durante a cena da prisão de Calabar, aparecem em meio ao contexto de tiros, apitos e pessoas correndo as imagens turísticas que vão se diluindo aos poucos. Será que é possível pensar em Calabar aqui como a representação do povo alagoano que continua a ser explorado enquanto as imagens de um Nordeste a ser usufruído pelos turistas continua a ser vendido? Acreditamos que sim. Ivo afirma, em entrevista concedida a Miccolis (2017, p. 122), que o seu poema “é ao mesmo tempo poema do passado e um poema do presente. É uma metáfora. Sem a ditadura militar, ele não teria existido”. Sobre a obra a seguir, podemos dizer o mesmo.

Há uma expressão no musical de Chico Buarque e Ruy Guerra, publicado em 1973, que é “Cobra de vidro”, “uma espécie de lagarto que quando se corta em dois, três, mil pedaços, facilmente se refaz” (1973, p. 90.). Foi o que aconteceu com a obra desses autores, proibida pela censura de ser representada, foi publicada como livro (1973) e disco (1973), com o título “Chico Canta”, separadamente, só podendo ser representada nos palcos na década de 1980. É uma obra de crítica ferrenha ao governo autoritário. Em Porto Calvo, foram apresentadas as músicas da peça sob o título “Calabar, um herói em busca do Brasil”, organizado pelo artista Sebage. A obra

de Buarque e Guerra, por sua vez, não se propõe a reabilitar Calabar, nem o coloca como personagem em cena, pois colocá-lo significaria uma exaltação do mito Calabar, já sua ausência implicaria no questionamento, é o que afirma os autores em entrevista concedida ao Diretório Central dos Estudantes da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro<sup>37</sup> (p. 23). Diferente da proposta com as músicas utilizadas no projeto elaborado para a comemoração do Bicentenário que coloca desde o título Calabar na condição de herói.

Tanto na obra de Ivo (1985), quanto na obra de Buarque e Guerra (1973), Calabar é um símbolo de resistência e oposição ao governo e a venda do Nordeste ao turismo. A própria obra de Figueiredo (2007), não fecha afirmativamente o julgamento sobre Calabar, apenas aponta as diversas opiniões sobre o assunto e as contradições entre elas. O que questionamos é o fato dessas obras apontarem os erros do governo, a desigualdade social e os interesses no discurso sobre Calabar, porém essas críticas se tornam monumentos, sendo apenas representadas as facetas consideradas importantes para permanecer na memória do povo. Sendo assim, as mesmas obras que fazem a crítica são objeto de um governo que continua focando na exportação da “matéria-prima cultural” mais do que no desenvolvimento local para os locais. Torna-se um produto de uma indústria de memórias e de comemorações (SÁ, 2006). Desse modo, os interesses políticos, econômicos e turísticos vão reforçando o que deve ser lembrado e o que deve constituir essa identidade em construção.

No dia 14 de setembro de 2017, o senador Fernando Collor, lembrou da comemoração do bicentenário da emancipação alagoana e fez o seguinte apontamento: “É para isso que servem as comemorações: ver o passado, entender o presente e definir o que precisa mudar para se construir o futuro. E Alagoas precisa refletir sobre seu futuro”<sup>38</sup>. Afirmação que muito remete as compreensões trazidas por Hartog (2015, p. 136), comemorações são um modo de articular presente, passado e futuro e dar-lhe sentido. E por Sá (2006, p. 104 - 105), quando diz que as comemorações contribuem no processo didático de compreensão da história e na reformulação da identidade. Nesse sentido, as comemorações e a identidade dizem mais respeito ao tempo presente e ao futuro que se pretende construir hoje. O que Hartog afirma a partir da observação do episódio do 11 de setembro, nos Estados Unidos, nos ajuda a compreender esse imperativo presente.

O 11 de setembro “leva ao extremo a lógica do acontecimento contemporâneo que, se

<sup>37</sup> Disponibilizada no site: <http://www.jobim.org/acervo/handle/2010.0/14771>, acesso em 07 de outubro de 2019.

<sup>38</sup> Collor celebra bicentenário da emancipação de Alagoas. <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2017/09/14/collor-celebra-bicentenario-de-emancipacao-de-alagoas>. (Agência Senado, 14 de setembro de 2017). Acesso em 07 de outubro de 2019.

deixando ver enquanto se constitui, se historiciza imediatamente e já é em si mesmo sua própria comemoração sob o olho da câmera. Nesse sentido, ele é totalmente presentista” (HARTOG, 2015, p. 136). Tudo ocupa lugar de histórico imediatamente. Quando, por sua vez, pensamos na memória o que observamos é que ela é seletiva (FINLEY, 1989, p. 21) e o que determina a importância de ser memorável é o tempo presente (MARTINS, 2011, p. 16). Mais que isso, o fato de tal pessoa ou evento ser comemorado é significativo para as sociedades, que podem tirar desses ‘episódios elementos fundantes de sua identidade’. E a identidade é um tema caríssimo aqui. Que tipo de identidade está sendo construída?

## Referências

ANDERSON, Benedict R. **Comunidades Imaginadas**. Trad.: Denise Bottman. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2008.

BARTHES, Roland. **Mitologias**. Trad. Rita Buongiorno e Pedro de Souza. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.

BUARQUE, Chico e GUERRA, Ruy. **Calabar, o elogio da traição**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 8ª ed., 1975.

CALADO, Frei Manoel. **O Valeroso Lucideno e Triunfo da Liberdade**. 4ª edição. Coleção Pernambucana. Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco (FUNDARPE), 1985.

CAVALCANTE, Marília Teles. **‘Calabar está onde não está’: História, Memória e Mito (1869 - 2017)**. 2018. 157 f. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de Sergipe, SE, 2018.

CINTRA, Assis. **A Reabilitação Histórica de Calabar**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S. A., 1933.

COELHO, Duarte de Albuquerque. **Memórias Diárias da Guerra do Brasil [1654]**. São Paulo: Beca, 2003.

FERRETTI, Danilo José Zioni. **A construção da paulistanidade**. Identidade, Historiografia e Política em São Paulo (1856 - 1930). 2004. 390 f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

FINLEY, Moses. *Mito, Memória e História*. In: **O uso e abuso da História**. Trad. Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

HOBSBAWM, Eric J. *Bandeiras Desfraldadas: nação e nacionalismo*. In: **A Era dos Impérios (1875 - 1914)**. Trad. Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2011.



IVO, Lêdo. **Calabar**: um poema dramático. Rio de Janeiro: Record, 1985.

\_\_\_\_\_. **Calabar**: um poema dramático. Maceió: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2017.

JELIN, Elisabeth. *Las luchas políticas por la memoria. Antología del Pensamiento Crítico Argentino Contemporáneo*. 1ª ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2015

KASPARY, Manuela Grace de Almeida Rocha. **O desenvolvimento local e o desenvolvimento turístico de Maragogi, Alagoas**. 2012, 138 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo: Dinâmicas do Espaço Habitado) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo. Universidade Federal de Alagoas. Maceió, 2012.

LINS, Audemário. **Calabar - o Herói desconhecido**. Maceió: 1998.

\_\_\_\_\_. **Barra Grande - O Berço da Guerra Holandesa em Alagoas**. Maceió: Grafmarques, 2007.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade: presentismo e experiência do tempo**. 1. Ed. 2. Reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

MARTINS, Estevão C. de Rezende. *Experiência vivida, experiência refletida: a memória no tempo da história*. In: Ramos, Francisco Régis Lopes e Silva Filho, Antônio Luiz Macêdo e. **Cultura e Memória - os usos do passado na escrita da história**. Fortaleza: Núcleo de Documentação Cultural - UFC/ Instituto Frei Tito de Alencar, 2011.

NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. **Projeto História**, São Paulo, n.10, dez. 1993.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

RODRIGUES, Valdomiro. **Porto Calvo e sua história**. Gráfica Nogueira Ltda. 2011.

SÁ, Antônio Fernando de Araújo. **Filigranas da Memória: história e memória nas comemorações de Canudos (1993 - 1997)**. 2006. 498 f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em História, Departamento de História, Universidade de Brasília, 2006.

TAMASO, I. *Por uma distinção dos patrimônios em relação à história, à memória e à identidade*. In: PAULA, Z. C. de (Org.). **Polifonia do Patrimônio**. Londrina: EDUEL, 2012. pp. 21-46.

VARNHAGEN, F. A. de. **História das lutas com os holandeses no Brasil desde 1624 a 1654**. 2. Ed. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 2002.

## O passado representado pelo cinema: discussões sobre o impacto do nacionalismo na sociedade japonesa através do filme 'Gen Pés Descalços' (1983) de Mori Masaki.

Dionson Ferreira Canova Júnior  
Graduado em História/UPE

**Resumo:** Este trabalho tem como objetivo discutir o impacto do nacionalismo na sociedade japonesa na Segunda Guerra Mundial através do cinema. A análise da narrativa fílmica possibilitará compreender os reflexos da política nacionalista existente, uma vez que entendemos o uso do cinema como ferramenta de compreensão de um evento histórico através das memórias e sua utilidade nas representações do passado no tempo presente, como também, entender seu caráter de formação de cultura histórica, tornando assim, o passado visível e compreensível na formação do conhecimento histórico. Nesse caso, utilizaremos o filme *Gen Pés Descalços* (1983) de Mori Masaki baseado na obra de mangá do mesmo nome de Keiji Nakazawa.

**Palavras-Chave:** Japão. Cinema. Nacionalismo.

### Introdução

A Segunda Guerra Mundial foi um evento histórico que possibilita ainda aos dias atuais ser palco de discussões sobre seu acontecimento. Ainda que tenha se passado oitenta anos, suas memórias e representações continuam em evidência. Um lugar em que tais memórias podem ser representadas, dialogadas e transformadas em imagens é o cinema. A construção da memória seja individual ou coletiva tem seu horizonte expandido diante da narrativa visual imposta pela obra audiovisual. Nesse ponto, o presente trabalho analisará o filme *Gen Pés Descalços* de 1983 dirigido por Mori Masaki, discutindo o uso do cinema como fonte de análise além de abordar os impactos do nacionalismo na sociedade japonesa na Segunda Guerra Mundial.

### O cinema como fonte

O cinema como qualquer outra fonte utilizada pelo historiador detêm de inúmeras informações a serem analisadas e discutidas. Nesse caso, a narrativa utilizada e as imagens inseridas possibilitarão a reflexão da obra. Os filmes e suas linguagens produzem diversos significados e estão sempre passíveis de críticas pela narrativa abordada, principalmente aqueles

que recriam determinados eventos históricos. A utilização de determinadas memórias juntamente com a historiografia auxilia na criação da narrativa que irá ser feita. Com isso, percebe-se o cinema como um lugar de discurso, mas também um lugar de memória.

Como mencionado acima, há filmes baseados em determinado evento histórico. Um dos principais temas se refere à Segunda Guerra Mundial. Raros são os filmes que abordem a guerra em animação. *Gen Pés Descalços* de Mori Masaki é um destes exemplos. O filme é ambientado no Japão no ano de 1945 e compreende o período anterior a bomba até seu desfecho e suas conseqüências. A obra que se baseia no mangá autobiográfico de Keiji Nakazawa, sobrevivente da guerra, se permite entrar no conceito *filme histórico* que Robert Rosenstone formula. Assim sendo, o termo utilizado pelo autor para analisar o filme se refere “[...] para obras que tentam conscientemente recriar o passado – pelo menos se, com este termo, estivermos nos referindo a algo que tenta de maneira séria dar sentido aos vestígios daquele mundo extinto que nos foram deixados” (ROSENSTONE, 2015, p. 15).

Para o autor, aqueles filmes que buscam de maneira responsável abordar determinado evento, recriando o passado e transmitindo histórias de determinada cultura e sociedade, são plausíveis deste conceito, pois, são obras que tentam criar através das mídias visuais, vestígios do passado acessíveis ao historiador. Contudo, faz um alerta ao mencionar que “[...] os filmes históricos, mesmo quando sabemos que são representações fantasiosas ou ideológicas, afetam a maneira como vemos o passado” (ROSENSTONE, 2015, p. 18).

O argumento de Rosenstone nos atenta para o olhar crítico que devemos ter sobre o filme. O que está por trás da narrativa? Ao tratarmos sobre o nacionalismo nipônico, é fundamental a compreensão do historiador em entender a política imperialista japonesa na Segunda Guerra Mundial, pois, a linguagem da obra será somente compreendida se houver anteriormente uma compreensão da historiografia acerca do assunto. Nesse caso, uma obra baseada nas experiências de um determinado sobrevivente da guerra pode impactar na concepção do processo entre ensino-aprendizagem a partir do filme. Sobre isto, Michael Pollak (1989, p.11) cita:

Ainda que seja tecnicamente difícil ou impossível captar todas essas lembranças em objetos de memória confeccionados hoje, o filme é o melhor suporte para fazê-lo: donde seu papel crescente na formação e reorganização, e portanto no enquadramento da memória. Ele se dirige não apenas às capacidades cognitivas, mas capta as emoções.

A argumentação de Pollak nos remete as emoções que o filme proporciona através das imagens em que sua narrativa transmite. Essas imagens têm a capacidade de trazer ao indivíduo

certas reflexões que inquietam e que muitas vezes conduz a pessoa a perceber determinada representação como verídica. Com isso, entender o nacionalismo japonês requer analisar a historiografia para que não possamos ver a representação do filme como uma reprodução verdadeira do evento histórico. Partindo desta observação, Marc Ferro afirma que:

Não é suficiente constatar que o cinema fascina, que inquieta; eles se apercebem que, mesmo fiscalizado, um filme testemunha. Termina por desestruturar o que várias gerações de homens de Estado, de pensadores, de juristas, de dirigentes ou de professores tinham reunido para ordenar num belo edifício. Ele destrói a imagem do duplo que cada instituição, cada indivíduo se tinha constituído diante da sociedade. A câmara revela o funcionamento real daquela, diz mais sobre cada um do que queria mostrar. Ela descobre o segredo, ela ilude os feiticeiros, tira as máscaras, mostra o inverso de uma sociedade, seus *lapusus*. É mais do que é preciso para que, após a hora do desprezo, venha a da desconfiança, do temor. A imagem, as imagens sonoras, esse produto da natureza, não poderiam ter, como o selvagem, nem língua nem linguagem. A ideia de que um gesto poderia ser uma frase, esse olhar, um longo discurso, é totalmente insuportável: significaria que a imagem, as imagens, esses passantes, essa rua, esse soluço, esse juiz distraído, esse pardieiro em ruínas, essa jovem assustada, constituem a matéria de uma outra história que não a História, uma contra-análise da sociedade (FERRO, 1975, p. 5).

A argumentação de Ferro nos remete a capacidade do cinema de ser uma forma de expressão além de ser um reflexo daquilo que testemunha. Sua atuação possibilita a capacidade de fazer perceber e refletir sobre o que está invisível e trazer outro olhar sobre a sociedade. O filme *Gen Pés Descalços* de Mori Masaki traz não somente o impacto das bombas atômicas no Japão, como também, o impacto do nacionalismo na sociedade, visto por um sobrevivente. O filme em sua narrativa testemunha um evento histórico de uma sociedade. Traz ao presente vestígios de um passado. Esse passado testemunhado será debatido no tópico a seguir, discutindo o impacto do nacionalismo e como o filme aborda em sua narrativa.

## Nacionalismo e imperialismo

Ao tratarmos do nacionalismo, Lucio Levi (1998, p. 799) nos traz uma definição:

[...] designa a ideologia nacional, a ideologia de determinado grupo político, o Estado nacional, que se sobrepõe às ideologias dos partidos, absorvendo-as em perspectiva. O Estado nacional geral o Nacionalismo, na medida em que suas estruturas de poder, burocráticas e centralizadoras, possibilitam a evolução do projeto político que visa a fusão de Estado e nação, isto é a unificação, em seu território, de língua, cultura e tradições.

O argumento de Levi nos leva a refletir sobre a posição do Japão na sua política nacionalista pelos militares nas ambições imperialistas na Ásia. Os militares que se apoiaram em idéias conservadoras conseguiram bloquear as ações dos outros partidos políticos de esquerda, impôs leis que limitavam suas ações, conduziu a população a crer em seu patriotismo em nome do imperador e todas as ações totalitárias nos países asiáticos. As ações militares de cunho também político, exerceu assim em seu seio, um movimento de caráter nacional, que atendesse as necessidades do Estado, mesmo que sua população arcasse com as conseqüências. Sobre isto, Kenneth Henshall (2017, p. 158) menciona que:

O descontentamento e a intolerância para com a democracia aumentaram e havia apelos cada vez mais insistentes por parte dos militares para uma política de expansão territorial como solução para as desgraças do Japão. Os olhos viraram-se para a China. Como os políticos hesitavam, os militares tomaram o assunto em mãos.

O Japão necessitava se caracterizar como uma potencia dominadora. Conforme abordado, as ações nacionalistas estavam ligadas as ações imperialistas. Sergio Pistone (1997, p. 611) menciona o imperialismo como “[...] expansão violenta por parte dos Estados, ou de sistemas políticos análogos, da área territorial da sua influência ou poder direto, e formas de exploração econômicas em prejuízo dos Estados ou povos subjugados [...]”, o que de fato foi praticado pelo Japão na Ásia, devido aos recursos que os países subjugados tinham. Neste sentido, ao analisar o Japão na guerra, Carlos da Silva (2015, p. 145) argumenta que:

O objetivo principal do expansionismo nipônico residia na obtenção de matérias-primas, especialmente o petróleo. Por conta do desenvolvimento industrial japonês, tornar-se-ia crescente a demanda por tais produtos. Nesse sentido, o Japão não mediria esforços para controlar as regiões produtoras de matérias-primas - colônias européias ou Estados independentes - que estivessem ao seu alcance.

Para o crescimento do país era preciso dominação e controle para que as ambições se tornassem concretizadas. O grande problema foi o estado social que o país se encontrava, pois, enquanto subjugavam seus vizinhos, lutavam na guerra e todos os recursos eram providos para os militares em prol da nação.

Em relação ao imperialismo, Sergio Pistone traz um argumento no que se refere a política imperialista tardia adotada pelo Japão. Ele menciona que:

Aqui também a razão econômica da agressividade característica da política imperialista levada a efeito por Estados como a Alemanha, a Itália e o Japão,

onde o problema das dimensões territoriais, demasiado limitadas para as exigências do desenvolvimento econômico, se tornava particularmente grave, devido também ao atraso com que haviam chegado a participar na expansão imperialista formal e informal (PISTONE, 1997, p.618).

A política imperialista exercida pelo Japão na Segunda Guerra Mundial foi determinante para as ações nacionalistas por parte dos militares. A busca incessante pela dominação na Ásia e a consolidação de uma identidade nacional pautada na divindade do imperador, ética samurai, inibição do livre-comércio e rompimento com raízes ocidentais constituíram a ideologia a ser seguida pelos militares, e o principal elemento que conduzia a identidade nacional era o patriotismo. Em outras palavras, era a busca por uma identidade nacional de tempos passados, pois, “as culturas nacionais são tentadas, algumas vezes, a se voltar para o passado, a recuar defensivamente para aquele “tempo perdido”, quando a nação era “grande”; são tentadas a restaurar as identidades passadas” (HALL, 2019, p. 33).

Com a dominação da Manchúria, um lugar estratégico para dominação do Japão, e dos países asiáticos, as ações dos militares ganham mais força. Nesse período, enquanto os militares lutavam na guerra, os alimentos eram enviados para suprir às necessidades dos combatentes, causando fome na população. Ao mesmo tempo, a idéia de que os ocidentais eram os causadores de todo mal permeava no seio social.

Célia Sakurai (2014, p. 173-174) ao discutir sobre os movimentos políticos menciona que Kita Ikki, líder da Sociedade para Preservação da Essência Nacional, publicou em 1923, o livro *Bases para um plano de reconstrução do Japão*. A idéia de Ikki, segundo a autora, era acabar com os resquícios de corrupção que estava no país e após isso, se livrar dos males ocidentais. Tal livro serviu de base para que os militares se apoiassem para propor “[...] a ruptura com as “más influências” que o Ocidente havia levado ao Japão e a valorização da superioridade racial e cultural japonesa” (SAKURAI, 2014, p. 174). A idéia era unir o país em prol de um projeto vitorioso. O que o Japão não esperava era que o final de suas ambições imperialistas por parte de seus militares nacionalistas seria a destruição de suas cidades por bombas atômicas.

## O nacionalismo através do filme

O filme *Gen Pés Descalços* aborda como o nacionalismo japonês é retratado diante das adversidades que a família de Gen e a população sofrem mediante aos problemas sociais enfrentados por consequência da guerra. O enredo também procura mostrar uma visão pacífica a partir dos questionamentos acerca da situação caótica em que os personagens se encontram,



abordando a insatisfação do pai de Gen, protagonista da obra, em relação às atitudes dos militares na guerra, explanando seu sentimento de antipatriotismo ao ver a situação em que a sociedade se encontra, indo a contraste da identidade nacional pregada pelo Japão na Segunda Guerra Mundial.

Em relação a esta política nacionalista presente no filme, podemos ver seus impactos na sociedade ao percebermos a insatisfação do pai de Gen em relação à precariedade com a alimentação, recurso na qual era destinado aos militares em combate. No filme há uma conversa entre Gen e seu pai, que acaba demonstrando insatisfação pela guerra. A conversa entre ambos é narrada da seguinte maneira:

Gen: Papai, quando poderemos comer o quanto quisermos?

Pai: Só quando a Guerra acabar, imagino.

Gen: Quando a Guerra vai acabar?

Pai: Não vai demorar para o Japão perder essa guerra.

Gen: Por que continuamos a lutar se vamos perder?

Pai: Nossos líderes estão cometendo erros... e o Exército está ensandecido.

Gen: Papai, as pessoas te chamarão de traidor por falar tais coisas.

Pai: Isso mesmo. Eu não sou patriota. E tenho orgulho disso. Uma guerra que mata tantas pessoas não pode estar certa. Eu não me importo de ser chamado de antipatriota... ou até mesmo traidor. A coragem verdadeira é proteger outras pessoas e a si mesmo. A única guerra que deve ser combatida é a que salva vidas (00:23:40min - 00:24:31min).

Neste trecho percebe-se que o sentimento de antipatriota se dá em resposta a situação precária em que se encontra. É uma resposta para a insatisfação das políticas exercidas pelos militares. O impacto do nacionalismo no interior da nação construiu um estado de repulsa para com os atos exercidos. Para o pai de Gen, os militares deveriam proteger as pessoas e não procurar ambições imperialistas que traz aos indivíduos problemas sociais. Nessa mesma narrativa Gen diz que não entende o motivo pela qual o país continua em guerra se irá perder, pois, para os japoneses, eles estavam amparados divinamente.

A construção do pensamento nacional foi uma condição trazida pelos militares resgatando a identidade nacional e na subjugação dos povos asiáticos. O sofrimento pela escassez de alimentos cada vez mais forte devido ao aumento da intensidade da luta contra as forças Aliadas, principalmente contra os Estados Unidos no solo japonês, o que dificultava ainda mais a busca pela obtenção de suprimentos. Célia Sakurai (2014, p. 188) discute que “os japoneses sofriam com a escassez de alimentos, especialmente do arroz, mesmo com o produto trazido dos territórios da Ásia. Aumentava entre a população o número de mortes por tuberculose (de 140 mil a 170 mil por ano entre o final dos anos 1930 e 1943)”. A sociedade japonesa convivia não

somente em conflito com outros países, mas, vivia um conflito social que perdurava a cada invasão norte-americana e a cada dia sem mantimento.

A posição do patriotismo difundida no seio dos indivíduos e reforçada com a ida cada vez mais de jovens para a batalha, a honra em lutar e morrer pelo imperador e nação, reforçava o pensamento que foi desenvolvido na sociedade, resgatando determinados elementos em prol de ambições para o país. Segundo Sakurai (2014, p. 187) a “[...] lealdade, obediência às normas e à hierarquia, orgulho da pátria”, eram o exemplo de comportamento que os japoneses deveriam seguir. Tais ações geradas pelos militares causaram impactos negativos na população que passava cada vez mais a sofrer tanto pelo risco com a morte por bombardeios quanto pela fome e desnutrição. Como o país não tinha recursos materiais e naturais o suficiente, o que possuía era destinado à luta. Nesse caso, a população que ao mesmo tempo via a guerra como uma luta em prol da nação, aos poucos via como o pai de Gen, um conflito de interesses que almejavam a conquista para determinado setores enquanto a população arcava com os prejuízos. O sentimento de antipatriotismo não era contra a pátria ou imperador, e sim contra as ações imperialistas que levaram a situação crítica em que estavam. Evidente que no filme, a mensagem do pai de Gen nos traz uma visão pacifista através da narrativa, procurando atentar para mensagens que visem à paz em vez de conflitos entre os países, o que não impede de ser observado as diversas posições individuais durante a guerra.

Outro ponto trazido na obra que evidencia o impacto desse nacionalismo é a bomba atômica em Hiroshima. No filme, após ver um clarão no céu, Gen vê o impacto da bomba e seus efeitos ao seu redor. Ao voltar pra casa presencia seu pai e irmãos debaixo dos escombros enquanto sua mãe grávida escapa da colisão. Após ver a morte de seus parentes, foge com a mãe para um lugar seguro onde posteriormente ela dá à luz. A irmã nasce no período em que o impacto da bomba e suas conseqüências estão recentes e não são compreendidas enquanto Gen passa a procurar suprimentos para sua família tendo que lidar com as conseqüências da bomba. A chuva negra tem seu destaque enquanto os corpos estão tanto queimando quanto em estado de sangramento devido à radiação

O Japão era o único país do Eixo que continuava em batalha e que sofria pelos recursos que possuía em comparação com os Estados Unidos. Em meio às retaliações sofridas em seu próprio solo, os japoneses respondiam com kamikazes (pilotos de aviões japoneses suicidas que carregavam explosivos contra a frota dos Aliados no final do conflito) e mesmo com os Aliados enviando documento para a rendição das Forças Armadas japonesas, o Japão não aceitava tais termos. Carlos da Silva (2015, p. 146) ao analisar o Japão na Segunda Guerra Mundial menciona que:

Em 26 de julho de 1945, os Aliados enviaram um documento exigindo a rendição imediata das Forças Armadas nipônicas. Seus termos foram rejeitados pela casta militar que havia se assenhorado do poder. Caberia, assim, à Força Aérea dos Estados Unidos um dos papéis mais lamentáveis da história do século XX: o lançamento de uma bomba atômica em Hiroshima e outra em Nagasaki. Vários avisos foram dados aos habitantes japoneses de que sofreriam um ataque maciço a partir de 27 de julho. O último data de 5 de agosto. Estima-se que as aeronaves *Superfortress* tenham lançado somente neste dia 3 milhões de folhetos comunicando a agressão.

O Japão sofreria assim uma derrota imensurável e suas ambições chegariam ao fim. O impacto do nacionalismo termina com a morte de milhares de pessoas e com a ocupação norte-americana em solo japonês por sete anos. A luta por uma identidade nacional que pregava também uma luta contra o imperialismo ocidental sofria uma derrota de imensa proporção. Os sintomas da radiação ainda hoje residem nos sobreviventes, acentuando ainda mais o trauma da guerra. Se o filme procurou mostrar a guerra no Japão, as conseqüências da bomba e o impacto do nacionalismo japonês, em contrapartida, procurou através da narrativa, transmitir uma mensagem pacifista ao questionar as ações de política de governo do país.

## Conclusão

O presente trabalho discutiu o impacto do nacionalismo na Segunda Guerra Mundial através do cinema japonês. Ao ser analisado o filme *Gen Pés Descalços*, buscou-se compreender como a política nacionalista de um país com suas ambições em relação a sua política externa pode causar problemas graves a população. Em contrapartida, o enredo da obra também discute uma visão pacifista sobre a política governamental de um país, questionando suas ações diante dos problemas sociais enfrentados. A busca por uma identidade nacional que resgatasse determinados valores trouxe prejuízos em prol de suas ações. As conseqüências de tais atos foram a destruição de duas cidades por bombas atômicas que deixaram marcas até os dias atuais.

## Referências

FERRO, Marc. “O filme: uma contra-análise da sociedade?”. In: NORA, Pierre (org.).

**História: novos objetos.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2019.

HENSHALL, Kenneth G. **História do Japão.** Tradução de Victor Silva. 2. ed. Lisboa: Edições 70, 2017.

LEVI, Lucio. Nacionalismo. In: BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (Orgs.). **Dicionário de política.** 11 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

PISTONE, Sergio. Imperialismo. In: BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (Orgs.). **Dicionário de política.** 10 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio.** Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

ROSENSTONE, Robert A. **A história nos filmes, os filmes na história.** Tradução de Marcello Lino. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

SAKURAI, Célia. **Os japoneses.** 2. ed. São Paulo: Contexto, 2014.

SILVA, Carlos Leonardo Bahiense da. Japão e segunda guerra mundial. In: Silva, Francisco. **Enciclopédia de guerras e revoluções: vol. II: 1919-1945: a época dos fascismos, das ditaduras e da Segunda Guerra Mundial (1939-1945).** 1. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2015.

Fonte:

**Hadashi no Gen** (Gen Pés Descalços, Mori Masaki, Japão, 1983, 83 minutos).

## ENTRE O SAGRADO E O PROFANO: Relações de poder e sociabilidades na Missa Do Vaqueiro de Manari - PE\*

Carlos André da Silva

Mestrando em História

Programa de Pós-Graduação em História/UFAL

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo analisar as relações tecidas no espaço de sociabilidade da Missa do Vaqueiro de Manari - PE, buscando compreender quais os fatores e elementos que coadunam para a sistemática de afinidade entre o sagrado e o profano dentro deste espaço social, bem como das relações de poder e a politização. Também procura analisar as características existentes no município de Manari - PE, que o caracteriza enquanto região com fortes ligações com a cultura do vaqueiro. Além de discutir a importância destas relações, tomaremos como pressupostos narrativas orais de moradores locais, que têm uma relação proximal com o evento religioso, assim como com o universo constitutivo do vaqueiro. Para ampliarmos o debate e assim destacarmos a importância das relações socioculturais do vaqueiro, enquanto agente histórico de forte relação com o sertão e todo seu contexto, adotou-se como embasamento teórico estudos sobre a temática da História Oral, História Cultural e Memória, sobre o Nordeste, o sertão e o próprio vaqueiro, em obras de autores como: Correia (2016); Albuquerque Jr. (2011); Del Priore (2017); Cunha (2016); Cascudo (2002); Meihy e Holanda (2010); Souza (2013), entre outros. Desde o ato de fundação, o ato religioso tem tomado proporções que não foram imaginadas por seu idealizador; além de contribuir para o fortalecimento da cultura do vaqueiro e das relações com o homem do campo. E como meandros de uma história que se desvela, é uma solenidade religiosa que está impregnada por relações de poder, politização e um entrave no espaço de sociabilidade por sua afinidade entre sagrado e profano.

**Palavras-Chave:** Missa. Sagrado. Profano

### Considerações iniciais

A Missa do Vaqueiro é um evento religioso que tornou-se cultural, e acabou ganhando expansão e também popularidade pelo sertão da região Nordeste a partir da segunda metade do século XX, sobretudo, após o advento da Missa do Vaqueiro que é realizada no município de Serrita, Alto Sertão do estado de Pernambuco. Tal ato religioso também é celebrado no município de Manari<sup>39</sup> - PE, desde a segunda metade da década de 1980, e figura entre as mais antigas da região, tendo o dia 18 de janeiro, como data fixa para a celebração. Fora

\* Este artigo é parte dos desdobramentos da pesquisa de mestrado, que é intitulada: História, Memória, Cultura, Religiosidade e Fé: A Missa do Vaqueiro de Manari - PE (1986-2018).

<sup>39</sup> Na língua Tupi, o topônimo Manari, adotado para renomear o antigo distrito da Mariana, significa “riacho, água da chuva” e faz alusão a um curso de rio que corre nas proximidades da sede do município.

fundada em 1986 por um agricultor, criador e também vaqueiro<sup>40</sup>, popularmente conhecido pela alcunha de Zé Pesqueira<sup>41</sup>, homem de poucas letras, de intensa relação com o campo e de forte apego com o religioso e o sagrado, foi responsável por estabelecer e deixar bem alicerçado tal evento na antiga Mariana<sup>42</sup>.

Inicialmente realizada na calçada da Igreja Matriz, durante a abertura dos festejos religiosos do padroeiro São Sebastião, a Missa do Vaqueiro já nasce envolta por conflitos internos e ao mesmo tempo, busca espaço para sua consolidação. A senhora Maria do Amparo, matriarca da Família Monteiro Lima<sup>43</sup> destacou em suas narrações, haver uma certa resistência entre os próprios paroquianos, que ainda não tinham vivenciado uma celebração deste porte, mesmo que já tivessem ouvido falar da que era realizada em Serrita; mas, como era um fenômeno novo para estes cidadãos, causou determinada estranheza: “*houve muita resistência dentro da Igreja com o pessoal mais velho. Aquele pessoal mais velho, não queria*”. Ao preferir não citar nomes, a senhora Maria do Amparo, demonstra a existência de determinada mágoa para com alguns componentes da comunidade católica local, já que desde seus antepassados, participam ativamente da vida religiosa do município.

Ainda em suas narrativas, a colaboradora da pesquisa rememora o fato apontando falas que ouvira naquele período: “*eles diziam que os bichos **cagavam** muito no meio da rua, **fazia** muito cocô no meio da rua e fedia*”. E, tendo experiência como partícipe do ato religioso, tal fato não deixa de ser uma verdade, por mais inconveniente que pareça ser. A passagem em questão, é corroborada com as narrativas de membros da Comissão Organizada, que afirmam existir “*uma ala dentro da Igreja que não concorda e não aceita a Missa do Vaqueiro*”. Mas, mesmo diante da polêmica apresentada durante a realização da entrevista, que era até então um fato desconhecido, quase que religiosamente guardado, fora dado prosseguimento ao planejamento e o evento, assim mesmo, foi iniciado. Porém, não foram somente essas questões que colocavam em xeque a

<sup>40</sup> Em Cunha (2016, p. 122), o vaqueiro é fruto de uma “sociedade revolta e aventureira sobre a terra farta; e tiveram, ampliando os seus atributos ancestrais, uma rude escola de força e coragem” que ainda podem ser observáveis hoje, justificado, sobretudo, pelas heranças históricas e culturais transmitidas por gerações que experenciam essa realidade.

<sup>41</sup> José Pedro Maria, é o nome do conhecido popularmente por Zé Pesqueira. Como o próprio pseudônimo sugere, é natural do município de Pesqueira, agreste do estado de Pernambuco.

<sup>42</sup> Mariana é a segunda denominação das terras que originaram o atual município de Manari. Campos de Mariana é a denominação primitiva e tal referência a nomenclatura citada acima, aparece em registros datados da primeira metade do século XVIII. Posteriormente a localidade ficou sendo chamada apenas de Mariana, até que fora renomeada para Manari em meados do século XX durante o governo Vargas.

<sup>43</sup> A Família Monteiro Lima é composta por descendentes do fundador da Missa do Vaqueiro, Zé Pesqueira. E são responsáveis pela continuidade do pagamento da promessa, mas, são cientes de que, hoje, o evento seria realizado sem estarem à frente dele. Entrevista realizada em 27 de junho de 2018.

existência e a celebração do evento religioso, bem como a recém-criada noite dos vaqueiros, agricultores e criadores<sup>44</sup>.

Como se pode observar nestes fatos inicialmente apresentados e tomando como base o objetivo proposto, a análise de como se deram e se estabeleceram essas relações de poder, a politização dentro do espaço de sociabilidades, enquanto elementos já estabelecidos na estrutura organizativa da Missa do Vaqueiro, bem como o embate ideológico entre o sagrado e o profano e suas implicações no espaço de celebração, já que é a rua, enquanto espaço público e de interação social que propõe essas questões, demanda um maior aprofundamento que não se limita a estas poucas páginas.

## O município

Manari fica localizado no interior do estado de Pernambuco, na atual região geográfica imediata de Arcoverde, antiga Microrregião do sertão do Moxotó<sup>45</sup>. Foi elevado tardiamente à categoria de cidade, emancipando-se apenas em 12 de julho de 1995<sup>46</sup>. Atualmente é composto pelo distrito sede, pelo distrito de Santa Luzia, pelos povoados de Serra do Exu e Umbuzeiro Doce, além de aproximadamente, noventa e um sítios espalhados por toda extensão rural. A formação do distrito sede é composta por uma tipologia mononuclear, que cresceu no entorno da Igreja Matriz<sup>47</sup>, inicialmente sob a invocação de Nossa Senhora da Conceição, e também nas proximidades de sua histórica lagoa - hoje completamente abandonada pela população, pelo poder público, além de estar poluída, e com construções que chegam a beirar suas margens, estando totalmente descaracterizada e diferente de sua formação natural.

Por sua localização, apresenta clima Semiárido quente, tendo como vegetação característica, a Caatinga hiperxófila. Segundo dados estimativos do IBGE para 2018, o município tem uma população de 21.085 habitantes. Apresenta uma taxa de 78,9% de ruralização, sendo a quinta maior do estado, conforme dados do último censo demográfico de 2010. Por ser um município tipicamente rural e agrário “a criação de gado na região ainda

<sup>44</sup> Além da proposta de criação da Missa do Vaqueiro, por Zé Pesqueira, também fora criada uma noite de reza dentro o novenário do padroeiro São Sebastião, para os vaqueiros, agricultores e criadores do município. Fato que acabou criando um foco de tensão entre alguns paroquianos e a Família Monteiro Lima.

<sup>45</sup> Antiga Microrregião geográfica do território pernambucano, composta por sete municípios: Arcoverde, Betânia, Custódia, Ibimirim, Inajá, Manari e Sertânia.

<sup>46</sup> Uma primeira tentativa de emancipação política foi pleiteada em 1963; trata-se do Projeto nº 729 de 22 de outubro do referido ano. Entre as justificativas apresentadas, está a capacidade produtiva e diversificada do distrito, apontando claramente que este era um celeiro agrícola importante para a região. Contudo, o pedido fora negado, sob a alegação de que o distrito não atendia as exigências necessárias para ser elevado a município.

<sup>47</sup> Segundo dados do IBGE (2010), no último Censo Demográfico, o município de Manari tinha uma população católica estimada em aproximadamente 87,6% dos munícipes.

fomenta a existência do vaqueiro” (CORREIA, 2016, p. 29). Destaca-se atualmente pela produção de feijão, mas em épocas anteriores sua produção agrícola foi bastante diversificada, cultivando desde algodão, mamona, milho, mandioca, de forma consorciada, concomitante à atividade pecuária, paralelamente desenvolvida com as atividades citadas.

Historicamente, as terras que compõem esta região são utilizadas para atividades agrícolas e pastoris, práticas econômicas e socialmente viáveis, facilitada pela grande extensão rural e condicionada sobretudo pela fertilidade do solo, estando ainda na zona de confluência climática entre o sertão e o agreste pernambucano. De acordo com a história, o município tem fortes ligações com a cultura do gado, pois, desde os primeiros registros de ocupação destas terras, sobretudo, a partir da primeira metade do século XVIII, a presença do vaqueiro é figura recorrente.

### A Missa do Vaqueiro em Manari

O evento católico está intimamente ligado à história recente da cidade de Manari e à memória afetiva dos seus habitantes, principalmente dos sujeitos colaboradores, ou como sugere Lozano (2006, p. 15) “indivíduos “sem voz”” que foram selecionados para as entrevistas que se realizaram, em que “cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva” (HALBWACHS, 1990 p. 30). Em Manari, a Missa do Vaqueiro foi fundada tendo como espelho de influência a Missa do Vaqueiro de Serrita, após esta ter ganhado espaço e notoriedade em todo o território nacional, e por ter entre seus fundadores a figura do Rei do Baião, Luiz Gonzaga. Distante, aproximadamente 340 km de Serrita, Manari na década de 1980, era um pequeno distrito, também no sertão pernambucano.

Zé Pesqueira tornou-se o homem por trás da Missa do Vaqueiro de Manari, gestada a partir de uma promessa<sup>48</sup> feita a São Sebastião, atual padroeiro da aludida municipalidade, durante um período de longa estiagem no sertão nordestino, entre fins da década de 1970 e início da década de 1980, um flagelo climático que acomete o sertão nordestino, em períodos cíclicos e cada vez mais constante, causando alta mortandade nos rebanhos e pequenos

---

<sup>48</sup> O milagre, como o acontecido a partir do pedido de intercessão feito pelo católico, orante, pode ser definido, segundo Souza (2013, p. 107) como “um momento necessariamente único e irrepetível de interação entre o céu e a terra, entre o divino e o natural, no qual uma intervenção sobrenatural altera e transgride as leis da natureza, fazendo que o [que] não poderia ocorrer, de acordo com estas leis, ocorra. E se o milagre não pode [ser] repetido devido ao seu caráter extraordinário, ele pode ser ritualizado, e seus efeitos permanecem inalterados, sendo, eles próprios, dotados de uma força transcendente e milagrosa”. E como fruto do milagre ou da graça alcançada, adotou-se como elemento de ritualização deste, a Missa do Vaqueiro, imbuída de signos e simbolismos, que acabou por interligar ao seio do catolicismo local, a questão que o autor citado pontua como de profunda ressonância ao meio rural, e que seria uma estratégia de ressignificação da religiosidade da própria comunidade católica.



criatórios, que vitimados pela seca e a falta de chuva, acabavam morrendo de fome, sede e também de doenças. *“A promessa ele (Zé Pesqueira) fez pra que os bichos parassem de morrer; que a doença nos bichos aplacasse. Como de fato parou. E o cenário era de seca. Era feio o cenário, não era muito bonito não”* rememora a matriarca da Família Monteiro Lima em entrevista. Através destas memórias narrativas apresentadas, é possível traçar em suas linhas, reflexos da dureza vivida pela população local durante os anos iniciais década de 1980, que ao chegar trouxe em seu cerne um rastro desolador, e marcou em definitivo estas paragens sertanistas do Nordeste brasileiro, acentuando entre os fatores citados, a miserabilidade social.

Apesar da situação calamitosa que se viveu naquele ciclo adurente de seca, e como “a religião do sertanejo privilegiava antes a dor que a alegria”, segundo aponta Souza (2013, p. 42), o sertanejo religioso, espera, imbuído de fé e também de esperança, o fim desta época e o estancamento dos vários problemas ocasionados pelo fenômeno climático, conforme foi possível observar dentro do contexto narrativo apresentado. E como pontua Del Priore (2017, p. 11): “contar o passado significa remontar longe nos anos, atravessar fronteiras, deixar-se guiar pelo fluxo das imagens, das associações livres, dos vazios e das reentrâncias esculpidas pelo tempo”. Dessa feita, nota-se que a história da promessa é bem conhecida pelos munícipes, assim como o contexto social da época.

Com o fim da seca e dos graves problemas enfrentados, em 10 de Janeiro<sup>49</sup> de 1986, é iniciado o cumprimento de pagamento da promessa, tendo a calçada da Igreja Matriz, como primitivo local para realização do cerimonial e a Praça da Conceição, enquanto principal logradouro público, primeiro espaço de sociabilidade para comunhão de fé da cultura vaqueira dentro do município de Manari. Partindo para o aspecto cultural<sup>50</sup>, o Vaqueiro tem na Missa em sua homenagem, o principal elemento festivo e religioso do município, construído ao longo de um pouco mais de três décadas e tem se firmado no calendário comemorativo da cidade, como o evento de maior expressão cultural e de fé. Suas raízes históricas estão permeadas pela tradição e a religiosidade católica, a memória de seu povo e também o próprio vaqueiro.

<sup>49</sup> Foi nesta data, que durante os dois primeiros anos a Missa do Vaqueiro foi celebrada, abrindo os festejos do padroeiro São Sebastião, para posteriormente ser inclusa dentro do novenário, juntamente com a noite dos Vaqueiros e Criadores, no dia 18.

<sup>50</sup> “Por meio da história oral, por exemplo, movimentos de minorias culturais (...) têm encontrado espaço para validar suas experiências, dando sentido social aos lances vividos sob diferentes circunstâncias” (MEIHY E HOLANDA, 2010, p. 26 e 27); a Missa do Vaqueiro de Manari é parte componente destes movimentos de minorias, além disso, tudo o que se sabe sobre esse evento, é fruto do processo de transmissão oral, que agora começa a ser escrito, com a intenção de que não se percam com o tempo, ou acabem caindo no esquecimento. A memória tanto coletiva, quanto individual, nos permite fazer esse desvelo.

Em narrativas palavras do Pe. Giorgio Botta<sup>51</sup> a Missa do Vaqueiro tem “*uma conotação específica de agradecimento, por que não é só missa dos vaqueiros, é missa dos agricultores, dos criadores, e dos vaqueiros. A promessa sempre incluiu as três categorias. É uma missa também de agradecimento, é uma missa também de intercessão*”. Celebrada sem interrupções desde sua fundação, mesmo encarando dificuldades, principalmente financeiras, tem ganhado *status* de evento religioso com grande aceitação do público, visto que o número de vaqueiros e admiradores só tem crescido durante esse decurso temporal, além de angariar uma ampla aceitação entre os próprios munícipes, que, por ter uma forte ligação com o campo, acabaram se identificando e adquirindo um sentimento de pertença, e atualmente, é praticamente impossível dissociar a Missa do Vaqueiro do novenário de São Sebastião<sup>52</sup>.

Com grande apego à realidade social do homem do campo, do agricultor, criador e do próprio vaqueiro, a Missa veio para tornar protagonista de sua própria história, este homem, com fortes ligações às tradições, sejam elas religiosas ou de cunho moral. O vaqueiro, secularmente adaptou-se às condições do meio-ambiente e do clima do sertão nordestino para garantir sua subsistência, e segundo Andrade (1963, p.180) “as grandes distâncias e as dificuldades de comunicação fizeram com que aí se desenvolvesse uma civilização que procurava retirar do próprio meio o máximo, a fim de atender às suas necessidades”. Pois, desde a mais tenra idade, o contato com esta realidade permite essa identificação. Além disso, com a consolidação da Missa do Vaqueiro no município, as chamadas festas de gado, como a vaquejada<sup>53</sup>, por exemplo, acabaram adquirindo maior destaque e visibilidade. Popularizaram-se. Fortalecendo a cultura do vaqueiro, as relações sociais entre o homem do campo e contribuindo para a economia familiar destes organizadores e proprietários de parques de vaquejada. Essas festas, como expõe Cascudo (2002, p. 719) são “popularíssima(s) no sertão e reúne(m) um grande número de curiosos. Algumas atraem vaqueiros famosos que vêm de longe”. São pontos de encontro e celebração. Fato é, que a cultura vaqueira continua a perpetuar-se em cada evento desse.

<sup>51</sup> Pe. Giorgio Botta é italiano, reside no Brasil desde a década de 1990, e é pároco do município de Manari desde 2004. E, a partir de então, tem tido uma ligação direta com a celebração da Missa do Vaqueiro. Entrevista realizada em 20 de junho de 2018.

<sup>52</sup> O novenário de São Sebastião é celebrado no município de Manari, desde a segunda metade do século XIX e como se refere Del Priore (2017, p. 351) essas “festas de santos [...] reforçavam as relações familiares e comunitárias”. Essas festas populares ou de santo como se referiu a autora, hoje, constituem um verdadeiro patrimônio cultural para o país.

<sup>53</sup> Antes de se tornar um evento festivo com objetivos financeiros, a vaquejada era, segundo Cunha (2016, p. 142) “trabalho consistindo essencialmente no reunir, e discriminar depois, os gados de diferentes fazendas vizinhas que por ali vivem em comum, de mistura em um compáscuo único e enorme, sem cercas e sem valos”. Esse trabalho reunia vaqueiros de diferentes propriedades, que “depois, ao findar do dia, a última tarefa: contam as cabeças reunidas. Apartam-nas. Separam-se, seguindo cada um para sua fazenda tangendo por diante as reses respectivas” (p. 143).

Mesmo estando envolta em polêmicas, a solenidade religiosa tem contribuído para a formação do patrimônio cultural do município de Manari, bem como, para a manutenção de raízes históricas, que tende a se perpetuar às futuras gerações, ainda que de forma ressignificada. Durante a trajetória histórica da Missa do Vaqueiro, há elementos que merecem destaques, como por exemplo, o fato de que o local para a realização e celebração litúrgica, tenha passado por constantes mudanças no transcorrer destes trinta e dois anos, e traz em seu bojo, o envolvimento de questões tópicas, que estão destacadas neste artigo, como as relações de poder e o vínculo entre sagrado e profano em seu espaço de sociabilidade, além da politização, que tomou corpo no interior da estrutura organizativa.

### Entre o sagrado e o profano

Desde o advento de sua fundação em 10 janeiro de 1986, a Missa do Vaqueiro dividiu o mesmo espaço de sociabilidade com os festejos profanos do padroeiro São Sebastião - a Praça da Conceição - anteriormente estabelecido havia gerações. Fato que torna este momento, o primeiro elo de afinidade entre o sagrado e o profano, que nas palavras de Eliade (1992, p. 13) aparecem como elementos de “oposição” no interior do aludido ato religioso. Até o momento de emancipação política do então distrito de Manari, o aparente desafio enfrentado pela Comissão de Organização, era o de angariar fundos para que pudessem receber os vaqueiros que vinham, sobretudo de outras cidades e estados vizinhos, para a realização do evento religioso. A matriarca da Família Monteiro Lima relata de suas memórias que *“como naquele tempo tudo aqui era muito difícil, pra arrecadar fundos, pra angariar fundos, né?! Aí, a gente saía pra pedir dinheiro, (...) bode, outros animais. Pela **rebeira**<sup>54</sup> mesmo ou por aqui”*. E, era dessa forma, que durante os primeiros anos, a Comissão conseguia recursos para manter a primitiva estrutura organizativa de todo o evento religioso.

Porém, é após a emancipação política do município de Manari, em 1995, que de fato essa problemática começa a tomar forma e conteúdo. Paira no ambiente organizativo certa dificuldade de entendimento entre os elementos que mantêm a estrutura da festividade não só religiosa do padroeiro São Sebastião, e que inclui também, a própria Missa do Vaqueiro e a noite dos vaqueiros, agricultores e criadores. Porém, conforme narrações da senhorita Waleska

---

<sup>54</sup> Este se refere a uma região que fica às margens do riacho Moxotó. O termo correto seria: ribeira. Mas, como bem explanam a importância da história oral, Meihy e Holanda (2010, p. 26) registram que “a oralidade quando vertida para o escrito congela a realidade narrada mudando a dinâmica original”, por isso, a escrita permanecerá do mesmo modo como fora pronunciada pela entrevistada. Alguns termos, aparecerão em negrito, como indicativo da linguagem utilizada, que foge à normas do português culto.

Monteiro, neta do fundador da Missa do Vaqueiro, *“durante todo ano, na verdade, existiu um ingrediente que botava mais polêmica nas coisas; um ano eles diziam que é porque misturava bebida com... profano com o religioso e tudo”*. E, com esse discurso manifestado entre os próprios paroquianos, a Missa do Vaqueiro começou a encarar um dos seus maiores desafios: resistir e continuar a ser celebrada, mesmo que para isso, tivesse que ser no espaço em que aconteceria a festa profana da cidade.

Ao ser questionado sobre essa dualidade existencial da celebração da Missa do Vaqueiro, o Padre Giorgio Botta, é enfático ao afirmar em suas narrações que *“a Igreja não está disputando nenhum espaço. O espaço da Igreja é a Igreja. Àquilo não tem nada a ver com a programação da Igreja. Antes a Comissão se responsabiliza para que desligassem o som, parar a bebida e dar o respeito no pátio”*. Enquanto partícipe e observante dos fatos, em verdade, a única coisa que parava durante o momento de celebração do ato religioso no Pátio de Eventos, era o som; a bebida, no entanto, continuava sendo vendida normalmente pelos barraqueiros, só que de forma comedida, para que não chamassem à atenção do pessoal da organização. E como contrarresposta da igreja local, mediante o descaso da Comissão com as exigências solicitadas, para dar respeitabilidade durante a celebração, em narrativas do pároco destaca-se que *“de fato, não tendo esta garantia, a Paróquia achou melhor não fazer mais presença no palanque, por este motivo. Tanto que também no palanque, foi tirada o Festa de São Sebastião, das faixas e tudo. No palanque só Festa de Manari”*, referindo-se às recentes mudanças que aconteceram tanto na celebração da Missa, quanto na festa profana do padroeiro. Após divergências internas com a Paróquia, a administração municipal acabou adotando a frase *“Tradicional Festa de Janeiro”*, como nomenclatura para os festejos profanos.

Contudo, os frutos dessa divergência tem sido negativos, levando-se em consideração que há um desgaste de imagem dos três elementos que são responsáveis, atualmente, pela organização, manutenção e celebração da Missa do Vaqueiro. Comissão Organizadora, Administração Municipal e Igreja Católica, já não se entendem, e as vezes, o diálogo entre ambos é feito por intermédio de terceiros. A dicotomia: sagrado x profano, está longe de acabar e deixar de ser de fato, um problema. Mesmo com a mudança do palco de celebração da Missa para o espaço de concentração e de chegada dos vaqueiros. Enquanto essas questões se arrastam pelo íntimo da estrutura organizativa do evento religioso, é possível perceber que o tamanho e a adesão de vaqueiros e de público para a celebração, tem minguado entre os anos de 2017 e 2018, mas, não somente por essa questão quase que ideológica, como veremos no próximo item. Talvez, pela falta de uma liderança como a exercida pelo fundador da Missa

do Vaqueiro, Zé Pesqueira, esses momentos de tensão continuem se arrastando por mais alguns anos.

### Relações de poder e sociabilidades

Para que a Missa do Vaqueiro de Manari, pudesse de fato se estabelecer no calendário festivo e religioso do município, foi preciso que seu fundador, Zé Pesqueira, se utilizasse de sua influência, construída ao longo dos anos entre os munícipes e os próprios paroquianos. Essa influência parte do pressuposto, segundo Blackburn (1997, p. 301) autor do Dicionário de Filosofia, de que “o poder é a capacidade de se mobilizar forças econômicas, sociais ou políticas para obter certo resultado. A capacidade de este conseguir algo, quer seja por direito, por controle ou por influência”. Nesse contexto, sendo figura presente na organização e nas festividades religiosas do município de Manari, sempre foi um bom articulador; além de exercer relações sociais com diferentes pessoas de outros lugares e cidades circunvizinhas, dessa forma conseguiu fazer com que a Missa do Vaqueiro ganhasse notoriedade pela região.

O evento religioso, objeto desta análise, também é uma festa, é um momento de sociabilidade, de contato entre culturas, de interação entre diferentes pessoas e grupos sociais, políticos ou econômicos. Espaço que tem como finalidade pastoral, dar corpo e voz, àqueles homens do campo, que durante muito tempo permaneceram silenciados pela história. E como destaca Albuquerque Jr (2011, p. 148) “A história não deveria tomar as festas apenas como objeto de estudo, a história deveria tomar as festas como inspiração, como um modo de ser e fazer”. Tal ato religioso, é importante frisar, “traz uma ressignificação especial para o processo de valorização das culturas do sertão, do homem sertanejo” analisa Correia (2016 p. 73), que em sua obra examina os elementos culturais e históricos do município de Manari. Em narrações do Padre Giorgio Botta, ao se referir à importância que o evento religioso em si acabou angariando durante o decurso destes trinta e dois anos de celebração ininterrupta, desta que:

*O resgate da cultura local, sempre é bom. Valorizar Manari como área de criação e dos agricultores. É uma categoria que tem que ser valorizada, reconhecida e apreciada de forma ostensiva; que também eles têm toda uma parte de companheirismo, de vida de comunhão, de amizade, de parceria; também os vaqueiros são testemunhos vivos daquilo que é a experiência do sertão e de sobrevivência no sertão.*

Além da finalidade pastoral que merece especial atenção e destaque, dentro do espaço de sociabilidade e que deve se sobrepôr às relações de poder, a figura do vaqueiro, deve ser

encarada como um símbolo de resistência ou como a metáfora do sertão, a síntese de uma gênese regional.

A festa do vaqueiro anualmente recebe um grande público, instiga vários setores da sociedade, despertados por diversos interesses, dentre eles destacam-se: religioso, político, cultural, econômico e social, enfim, atrai pessoas que tem um forte sentimento para com o evento, assim como também pessoas que não se preocupam com o sentido da festa (PINHEIRO E SALES, 2018, p. 9).

Esta visão compartilhada pelas autoras, pode muito bem ser aplicada ao sentido da Missa do Vaqueiro em Manari. Visto que, o viés do interesse político por trás do evento, tem sobressaído ao religioso. A politização, enquanto acirramento das relações de poder, anteriormente estabelecidas, vem acarretando em mudanças bruscas, principalmente na estrutura da Comissão de Organização, no qual membros não partidários a atual administração municipal, acabaram pedindo para sair, uma vez que já não se identificavam mais com o propósito da Missa, quando fundada por Zé Pesqueira. Este fenômeno de atuação política na organização e estruturação do evento, vem desde a primeira eleição municipal ocorrida em Manari, como destaca Waleska Monteiro em suas narrativas:

*Quando (...) o primeiro prefeito daqui assumiu, Santo Vieira, foi quando a gente começou a ter conflito. Aí, a família [Monteiro Lima] rompeu, não subiu no palanque, porque eles deram uma conotação política. (...) aí, a gente rompeu; rompeu por uns oito... oito anos a gente não participava, a gente se isolou. Não participou de nada. Mas, por causa da conotação política, bem forte, que eles realizaram. Porque eles tiveram conflito e **num** foi só com a gente não. Eles tiveram conflito com o Padre. (...) é tanto que quem deu um basta, foi Padre **Jorge** [Giorgio Botta] quando chegou.*

Essa politização, enquanto demonstração de poder e força política que vem se arrastando há anos, acabou fazendo com que a Comissão fosse esfacelada, acarretando na saída de alguns membros, por divergências política, como destacou-se no parágrafo anterior. Chegando ao ponto de prejudicar a celebração da Missa do Vaqueiro em janeiro 2017, como destacou o pároco Giorgio Botta durante a realização da entrevista para a pesquisa de mestrado:

*Teve um ano que a Comissão organizou tudo sem combinar nada com ninguém; nem com a paróquia, nem com o padre. Eu não celebrei a missa no palanque. Isso foi em 2017. Em 2018, a missa foi transferida para o parque. Não teve missa em 2017. Em 2017, a missa foi de noite na frente da Igreja.*

Este foi o ápice do atrito entre as relações já arranhadas com a Igreja Católica, a Comissão de Organização e a Administração Municipal. O ato religioso não foi realizado como nos anos

anteriores, porém, a promessa não deixou de ser cumprida, assim como fora em seu início, teve um retorno forçado e ‘involuntário’ às origens. Desde então, para que essas relações não acabem por interferir de forma negativa na realização do evento religioso, a Paróquia, em ‘comum acordo’ entre o ente público e a Comissão, decidiram por fazer um termo de compromisso, onde estes últimos, se responsabilizariam pela ordem e zelo durante a celebração da Missa do Vaqueiro, que agora seria alocada no Parque de Vaquejada Maria Chaveiro, mesmo que temporariamente. Mas, não sem contestações e por ainda alimentar rugas entre estes.

### Conclusão

A busca por raízes históricas e culturais, através da oralidade e dos registros de memória de alguns sujeitos da pesquisa que está em andamento, tem contribuído para a construção da história não escrita sobre a Missa do Vaqueiro; além de propiciar a ampliação do conhecimento sobre o universo constitutivo do vaqueiro, que tanto permeia e faz parte da história do município, bem como para a preservação da história às futuras gerações. E como assinala Alberti (2005, p. 23) a “história oral em sua peculiaridade decorre de toda uma postura com relação à história e às configurações socioculturais, que privilegia a recuperação do vivido conforme concebido por quem viveu”.

Todo este imbróglio envolvendo a realização da Missa do Vaqueiro, perpassa por questões que deveriam ser encaradas com mais maturidade, seriedade, compromisso e a devida promoção da cultural local. Devendo ser tratada como questões prioritárias, que fomentem sua existência e com o devido trato, esmero e respeito que o evento merece. Essa festividade religiosa deve ser tomada como maior que qualquer querela entre instituições, relações pessoais ou sociais.

O evento em si, como demonstração de fé cristã, fruto da valorização das coisas do sertão, da cultura do vaqueiro, que prega a comunhão entre irmãos de profissão, não pode ficar à mercê de conflitos internos, com tamanha pequenez e por vezes desnecessários. Sejam eles de ordem política, religiosa ou organizativa. São trinta e dois anos de realização ininterrupta de uma festividade que não precisou de um palanque para começar, nem de pompas para acontecer. Quer queira, quer não, a Missa do Vaqueiro, hoje, é um patrimônio de todos os munícipes que se identificam com a religiosidade católica. Mesmo estando envolta por essas questões, não há novenário de São Sebastião, sem Missa do Vaqueiro. É praticamente impossível dissociar um evento do outro. É uma relação intrínseca que precisa ser reavaliada e estar acima de assuntos que não contribuam para sua manutenção.



## Referências

ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. 3ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

ALBUQUERQUE JR. Durval Muniz de. **Festas para que te quero: Por uma historiografia do festejar**. UNESP- FCLAs- CEDAP, v.7, n.1, 2011.

ANDRADE, Manuel Correia de. **A Terra e o Homem no Nordeste**. São Paulo: Brasiliense, 1963.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BRASIL. IBGE. **População estimada**. Diretoria de Pesquisas, Coordenação de População e Indicadores Sociais, Estimativas da população residente. 2018. Disponível em: <[www.ibge.gov.br/estatisticas-novoportal/por-cidade](http://www.ibge.gov.br/estatisticas-novoportal/por-cidade)> Acesso em: 20/09/2018.

BRASIL. IBGE. **Situação domiciliar**. Taxa percentual. 2010. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pe/manari/pesquisa/23/25207?tipo=ranking&indicador=29519>> Acesso em: 20/09/2018.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Global Editora, 2002.

CORREIA, Carlos André. **Manari: história, tradição e cultura**. 1ª edição. Recife - PE. Tarcísio Pereira Editor, 2016.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. Edição Especial. São Paulo: Martin Claret, 2016.

DEL PRIORE, Mary. **Histórias da Gente Brasileira**. Vol. 3: República - Memórias (1889-1950). Rio de Janeiro: LeYa, 2017.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.



HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

LOZANO, Jorge Eduardo Aceves. **Práticas e estilos de pesquisa na história oral contemporânea**. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. (Coord). **Usos & abusos da história oral**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. **História Oral: Como fazer, como pensar**. 2ª ed. - São Paulo: Contexto, 2010.

PINHEIRO, Cícera Luziana de Moraes; SALES, Ana Cristina de. **Os usos da memória sobre a festa do vaqueiro Raimundo Jacó em Serrita - PE: (1971-2017)**. III Seminário Nacional de História e Contemporaneidades. Universidade Regional do Cariri - URCA, Crato - CE, 2018.

SOUZA, Ricardo Luiz de. **Festas, procissões, romarias, milagres: aspectos do catolicismo popular**. Natal: IFRN, 2013.

## A questão Intelectual em Gramsci: Uma elucidação sobre as categorias preexistentes, e a caracterização da intelectualidade de Heliônia Ceres.

Joedsa Wanessa Oliveira  
Mestranda no PPGH- UFAL.

**Resumo:** O campo de estudos sobre os Intelectuais vem dando significação para as questões sociais no campo historiográfico. A História intelectual se atem em suas discussões sobre as atividades dos Intelectuais na História, ou seja, estudos sobre a intervenção que os intelectuais desempenham nas sociedades de suas épocas e, em consequência, suas contribuições no processo desenvolvimentista das mesmas, e que através também do diálogo com outros campos dos estudos Históricos, como a História Social e Cultural, cabendo aqui a cada uma suas discussões teóricas e metodológicas de análises, de acordo com suas respectivas escolas historiográficas, sociológicas, e suas particularidades, se faz necessário, portanto, fazer 46 apontamentos metodológicos que sejam eficazes a construção de uma historiografia intelectual que acompanhe o desenvolvimento histórico, onde as conclusões que serão confeccionadas aqui através das concepções Gramscianas sobre os Intelectuais e sua atuação, pretendem buscar caminhos um pouco mais distintos dos demais, por ter a especificidade de trilhá-los em um viés materialista estrutural. Essa construção de uma identidade intelectual, através desse entendimento estrutural do termo Intelectual, tem também a finalidade de mostrar as contribuições de Heliônia Ceres para a sociedade feminina de Alagoas, desde que me parece que nos dias atuais dentro das trincheiras do capitalismo, o propósito é cada dia mais resumir e simplificar as formas de “conhecimento” e de produção do conhecimento. A partir dessas considerações iniciais, nossa comunicação pretende explorar o debate acerca da categoria “intelectuais” na obra de Gramsci, e analisar sua validade para entendermos dimensões da trajetória pública da escritora alagoana Heliônia Ceres.

**Palavras-chave:** Intelectuais. Marxismo. Literatura

### **Gramsci e os Intelectuais: A formação dos Intelectuais em suas categorias e distinções: o erro metodológico.**

Na História e na Tradição Ocidental a disseminação das ideias se dá em larga escala quando se pretende significar funcionalmente um Intelectual incluído em um determinado meio, isto, se as questões vierem através do crivo: elucidar por vias teóricas sobre qual é a *função de um intelectual*, que pode estar tanto numa construção de um edifício, quanto ocupando uma cadeira na academia de letras. Com base nessa reflexão, exploraremos o debate produzido por Gramsci para os questionamentos sobre a atuação e imersão política dos intelectuais na sociedade, para dar uma possível caracterização da função intelectual exercida pela professora e contista Heliônia Ceres na sociedade Alagoana. Desta forma se faz necessário produzir apontamentos metodológicos que sejam eficazes a construção de uma historiografia intelectual

que acompanhe o desenvolvimento histórico, onde as conclusões confeccionadas aqui, através das concepções Gramscianas, formuladas em sua maioria em vivência e escritas em cárcere, sobre os *Intelectuais* e sua atuação nas sociedades, então a pretensão é buscar caminhos um pouco mais distintos dos demais, por ter a especificidade de trilhá-los em um viés materialista estrutural, e que essa construção de uma identidade intelectual.

Através desse entendimento estrutural do termo *Intelectual*, culmine em mostrar as contribuições de Heliônia Ceres em sua atuação em seu tempo para a atual sociedade feminina de Alagoas, desde que me parece que nos dias atuais dentro das trincheiras das relações capitais, cujo propósito é, cada dia mais resumir e simplificar as formas de “conhecimento” e de produção do conhecimento. E esse é o primeiro embate previsto, para que se entenda sobre o que é ser um *ser intelectual*, e uma deliberação mais ampla, atribuindo-lhe um peso social em sua funcionalidade para além das suas produções ou função técnica especializada dentro de uma sociedade.

A sociedade Alagoana advinda de uma economia açucareira, por sua vez sofreu com todo o processo de absorção cultural, conjuntamente o educacional, e a partir dessa situação histórica, são inevitáveis as questões sobre como um *Intelectual alagoano* é envolvido com a sua sociedade, e as questões civis, políticas e econômicas dela, e de como adentram o campo de desenvolvimento da Cultura em suas várias versões e dentro delas existem vários grupos de intelectuais, os quais estiveram ao longo do processo passivos a análises e definições, formais e conjecturais. Como se estabeleceu historicamente a noção do que seria Cultura, o ser culto e o inculto e propõe hesitações sobre cultura popular e cultura erudita, assim por diante. A questão intelectual esteve por muito tempo sendo discutida dentro do âmbito histórico-cultural, e do tradicionalismo histórico, como nos coloca Antônio Gramsci no livro *Os intelectuais e a organização da Cultura*, material no qual ele discute as categorias de intelectuais já definidas por esse tradicionalismo, abordando estas categorias de maneira historicizante, igualmente, enfatiza acerca de suas contribuições, problematizando a formação dos mesmos, partindo de um estudo sobre os intelectuais italianos dando uma volta no mundo até chegar as Américas, onde conclui a que é majoritária a formação dos intelectuais tradicionais e não poderia ser diferente. Esse estudo corroborou em dimensionar amplamente o conceito sobre o intelectualismo na história de acordo com estudos dialéticos e funcionais das relações sociais do Intelectual, a partir das quais ele entra na práxis:

A formação dos intelectuais tradicionais é o problema histórico mais interessante. Ele se liga certamente à escravidão do mundo clássico e à posição dos libertos de origem grega e oriental na organização social do Império

Romano. (GRAMSCI, 2001, p. 25).

Os intelectuais são no geral uma categoria histórica consolidada, que começou a ser estudada pela historiografia no século XX, precisamente na década de 60, dentro da perspectiva dos estudos sobre a cultura, surgindo em crítica a uma historiografia política e tradicional, porém as questões imperiais de dominação capitalista e expansão cultural foram causadoras de problemas produção provenientes destes estudos. As problematizações das correntes do pensamento historiográfico, as formas de se estudar e definir, e caracterizar os intelectuais em seu desenvolvimento na história enquanto categorias e suas ações sociais dentro dos estudos culturais foram impulsionadas pelo caso Dreyfus<sup>55</sup>, ocorrido na França, e em virtude surgiu o interesse pelos estudos sobre uma história intelectual que foi concebida por um tradicionalismo histórico, e que hoje o marxismo passa a reescrever desligando-os de uma visão de grandiosidade e genialidade, rebocando os buracos da história e repensando as ações destes intelectuais e suas imersões nas causas políticas e sociais de suas sociedades temporais. Em 1932, em seu cárcere, Antônio Gramsci já falava de um “erro metodológico” ao analisar e definir o que seria um intelectual e sua função dentro de uma respectiva sociedade. sua linha de análise para os estudos e a crítica, a definição das categorias de intelectuais, e suas trajetórias na história, ele explica um *erro* na metodologia de análise sobre os intelectuais, no qual a teoria tinha sua comprobatoriedade incitada pela empiria, que dentro da ciência histórica, não abarca uma conjectura real dos fatos, devido à verdade de que na história não se pode reproduzir uma fato. A empiria trata a *priore* as questões apenas de uma forma prática, e assim se fez ao definir um intelectual e o situar dentro de categorias de intelectualidade, criadas num processo tradicional, assim a partir desse erro suscitado.

Nas *notas e apontamentos sobre a história intelectual*, escritas em seus cadernos Gramsci buscou entender como seria complexa a tentativa de definição de um intelectual e de sua atuação na sua esfera social, devido ao fato de os processos históricos que por mais análogos que sejam, são diferentes, e á uma série de fatores, que no caderno 5, Gramsci em “*O Resorgimento*”, aponta que “o historiador deve observar e justificar a linha de desenvolvimento para a autonomia integral a partir das fases mais primitivas, deve observar cada manifestação do soreliano espírito de cisão”.(1932, p.140). Assim posto, os processos em sua percepção podem ser similares ou trazerem reflexos de uma história próxima, em sua captação não possuem igualdade um com outro, e nesse ensaio metodológico tende a projetar como pesquisar uma classe subalterna,

<sup>55</sup> BEGLEY, Louis O Caso Dreyfus Ilha do Diabo, Guantánamo e o pesadelo da história. Ed. Companhia das letras, 2010.

tirando-a das margens da história - por tanto precisa-se enfatizar que os intelectuais se desenvolveram em diferentes processos de diferentes formas, e essa é uma questão que deve ser consciente na caracterização de um objeto que se pretende estudar.

De acordo com as problemáticas sobre a definição do termo intelectual e das questões sobre a intelectualidade, em Gramsci, existe uma observação pertinente no processo de caracterizar um intelectual na sociedade contemporânea, que é remetida ao seu processo de formação educacional e seus níveis/ graus, essa informação retira o âmbito de protagonismo histórico dos personagens da História e adentra aos terrenos sociais de pensamento social e coletivo, onde elucidar as inquirições feitas a partir da atuação intelectual já caracterizado dentro dos processos de progresso histórico em Gramsci é fazer referências e explicações sobre esse erro partindo de uma perspectiva metodologicamente embasada em uma investigação histórica. A referência de Gramsci feita aos intelectuais forjados na Idade Média partindo do sistema social Feudal, que teve sua origem no [século V](#), caracterizado pelas relações econômicas e sociais de subserviência, nos feudos, nos dá caminhos para entender o quão são antigas as categorias dos Intelectuais, e suas diferenciações quanto suas definições na história. A colocação de que os intelectuais feudais não estão vinculados a nenhuma categoria, é referida a ideia de tempo histórico, então Gramsci problematiza um exame mais profundo, não só das categorias que ele denomina “pré-existentes”, mas das novas categorias, partindo do erro de distinção entre os *Intelectuais tradicionais* e os *Intelectuais orgânicos*.

Para elaborar suas concepções Gramsci, entendem em um pano de fundo histórico os intelectuais que segundo ele já preexistiam, e é verificada dentro das condições de desenvolvimento de cada diferente sociedade em seu determinado tempo histórico, então não é questão de desconsiderar as categorias mais antigas, mas sim de utilizá-las para a compreensão analítica de outras categorias lançadas à História. A luz da historicidade feita por ele, dentro das categorias *preexistentes*, vamos entender o chamado *Intelectual Orgânico*, no sentido literal das organizações. Em cumprimento com Gramsci, um intelectual então, é aquele que “deve possuir certa capacidade técnica, não somente na esfera restrita da sua atividade e da sua iniciativa, mas ainda de outras esferas, pelo menos nas mais próximas da produção econômica.” (1932, p.4). Assim, entram no protagonismo agora os grupos sociais e com eles os seus intelectuais engajados, que em suas funções atendem em primazia a produção do conhecimento de seu determinado meio de formação, e também objetam atender os seus interesses em uma determinada sociedade<sup>56</sup>, condicionando, expondo e solucionando as necessidades dos mesmos.

<sup>56</sup> Gostaria de enfatizar sobre as sociedades uma coisa: cada meio que se frequenta é um meio social. Cada um deles demanda um tipo de comportamento, que atende a um padrão de normas de convivência. Das sociedades eu

Nestes termos, temos a primeira categoria de intelectual produzida nesse meio, é o *intelectual orgânico*.

Para a elucidação da outra categoria, a dos Intelectuais tradicionais partiu do esclarecimento, em uma questão cultural e histórica que:

O camponês acredita sempre que pelo menos um dos seus pode se tornar um intelectual (notadamente pobre), isto é, torna-se um senhor, elevando o nível social da família e facilitando sua vida econômica pela ligação que não pode deixar de estabelecer com os outros senhores. (GRAMSCI, 1982, p.13).

Imersa à categoria dos intelectuais tradicionais está à categoria dos *Eclesiásticos*, que dentro do processo histórico-religioso das sociedades, em específico dentro do imperialismo da instituída Igreja Católica, que manipulou não só os conceitos religiosos, mas também conceitos dentro da educação, de maneira a ditar o que se ensinar e como lecionar nas escolas, no interior de um longo e sombrio período da história, deixando assim enraizada uma cultura dos colégios católicos, que ainda existem nos dias atuais, dando continuidade a essa categoria, com efeito, aqui, cabe perguntar: *o professor deve ser considerado um intelectual em Gramsci, por dispor das técnicas, dentro do sistema educacional, e também se sobressair na esfera social que também é uma área afim?* A clarificação dessa questão está na continuidade sobre os estudos dos intelectuais agora no campo de sua formação sócio histórica. A respeito dos intelectuais, Gramsci também aponta uma dubiedade sobre a formação, seriam intelectuais autônomos ou independentes? A literatura aponta que cada grupo social tem os intelectuais que atendem a função da produção de conhecimento *técnico* desse meio, e que manifestam os interesses desses meios sejam eles políticos, sociais ou econômicos. *Com efeito, aqui um professor é um intelectual com sua capacidade técnica dentro de sua área de conhecimento dentro das esferas da educação?* Essas inquirições são solucionáveis quando entendemos de acordo com a teoria dele que:

O ponto central da questão continua a ser a distinção entre os intelectuais como categoria orgânica de cada grupo social fundamental e intelectual como categoria tradicional, distinção da qual ocorre toda uma série de problemas e de possíveis pesquisas históricas. (GRAMSCI, 1982, p.13-14).

Há então a inópia de diferenciá-las, e dentro de sua perspectiva ele utiliza do exemplo de *partidarismo político*, onde as demandas adentram outras propostas, como as filosóficas e da vida humana, pois o partido político é dentro do âmbito social quem representa os cidadãos civis,

explico, sua casa é uma, sua escola é outra, seus amigos e o bar, outras duas, assim por diante, até chegar à sociedade brasileira que é um complexo de milhares outras sociedades.

assim tanto o professor, quanto o mecânico, e também os operários serão intelectuais orgânicos cada um com sua função extra à técnica e especialização:

O que se torna o partido político em relação ao problema dos intelectuais? É necessário fazer algumas distinções: 1) para alguns grupos sociais, o partido político é nada mais do que o modo próprio de elaborar sua categoria de intelectuais orgânicos, que se formam assim, e não podem deixar de formar-se, dadas as características gerais e as condições de formação, de vida e de desenvolvimento do grupo social dado, diretamente no campo político e filosófico, e não no campo da técnica produtiva (no campo da técnica produtiva, formam-se os estratos que correspondem, pode-se dizer, aos cabos e sargentos no exército, isto é, os operários qualificados e especializados na cidade e, de modo mais complexo, os parceiros e colonos no campo, pois o parceiro e o colono correspondem geralmente ao tipo artesão, que é o operário qualificado de uma economia medieval); 2) o partido político, para todos os grupos, é precisamente o mecanismo que realiza na sociedade civil a mesma função desempenhada pelo Estado, de modo mais vasto e mais sintético, na sociedade política, ou seja, proporciona a soldagem entre intelectuais orgânicos de um dado grupo, o dominante, e intelectuais tradicionais; e esta função é desempenhada pelo partido precisamente na dependência de sua função fundamental, que é a de elaborar os próprios componentes, elementos de um grupo social nascido e desenvolvido como “econômico”, até transformá-los em intelectuais políticos qualificados, dirigentes, organizadores de todas as atividades e funções inerentes ao desenvolvimento orgânico de uma sociedade integral, civil e política. Aliás, pode-se dizer que, no seu âmbito, o partido político desempenha sua função muito mais completa e organicamente do que, num âmbito mais vasto, o Estado desempenha a sua: um intelectual que passa a fazer parte do partido político de um determinado grupo social confunde-se com os intelectuais orgânicos do próprio grupo, liga-se estreitamente ao grupo, o que, através da participação na vida estatal, ocorre apenas mediocrementemente ou mesmo nunca. (GRAMSCI, 1982, p.14-15)

A luz das perquirições feitas gerou-se então, *uma nova* categoria de intelectuais surtidas da fusão entre o *tradicionalismo* e a *organicidade*. Com o suporte dessa perspectiva de erro de divergência categórica, pode-se fazer uma história sobre a formação das classes intelectuais mais diversas levando em consideração suas peculiaridades e critérios de formação, percebendo a presença assídua da ideia de definição de um intelectualismo tradicional, é um bom começo.

Gramsci, alude no texto às questões sobre o olhar político em cima de alguns escritos literários e também clarifica acerca do olhar romântico que infectou os povos latinos, tendo como exemplo a revolução na França que possibilitou o pensamento nacionalista, que ao chegar ao Brasil, já estaria discrepante ao seu sentido real – um nacionalismo vulgar meritocrata exercido por homens, intelectuais tradicionais, que nomeiam ruas, bairros, escolas e marcos zeros, e que passam batidos aos olhos da sociedade que foi atacada, explorada e violentada, que por muitas vezes teve seu sangue derramado por estes homens, que sobressaíram ao real nacionalismo, o nacionalismo dos povos indígenas, do negro brasileiro, e outros tantos nacionalistas que foram

ativistas em ações sociais e nas causas humanitárias, Mariele<sup>37</sup>, que vive! Uma verdadeira intelectual nacionalista. Entre as abordagens a das práticas ditas intelectuais nas universidades, que é perceptível e que ainda persiste, é a prática da especialização como sinônimo de intelectualidade:

O professor ensina de sua cátedra, à massa dos ouvintes, isto é, dá a sua lição e vai embora. Somente na época da apresentação da tese de conclusão do curso é que o estudante se aproxima do professor, pede-lhe um tema e conselhos específicos sobre o método da pesquisa científica. Para a massa dos estudantes, os cursos não são mais do que uma série de conferências, ouvidas com maior ou menor atenção, todas ou apenas uma parte: o estudante confia nas apostilas, na obra que o próprio professor escreveu sobre a matéria ou na bibliografia que indicou. Existe um maior contato entre os professores individuais e estudantes individuais que pretendem especializar-se numa determinada disciplina: este contato se estabelece, no mais das vezes, casualmente, e possui uma imensa importância para a continuidade acadêmica e para o destino das várias disciplinas. Estabelece-se, por exemplo, graças a causas religiosas, políticas, de amizade familiar. (GRAMSCI, 2001, p.59)

É preciso nesse caso, considerar a observação que os fenômenos que não se repetem e não são iguais dentro dos diferentes processos de cada devida localidade, porém, essa prática nos foi imposta via processo de absorção cultural e ainda é exercida, não do mesmo modo, nem tanto em larga escala, mas que ainda permeia a formação universitária nos dias atuais.

Para entender, essa afirmação, volto à análise de Gramsci que menciona que houve no desenvolvimento dos intelectuais na Itália, onde se aprofunda nas questões originárias da formação das classes intelectuais na Alta Idade Média, investigando desde a formação à função internacional das classes cultas Italiana, levando em conta as questões de emigração e cultura, e ao que lhe parece, diz que “o Renascimento é a fase culminante moderna da função internacional dos intelectuais italianos” (2001, p.96) e, por isso, ele não teve ressonância na consciência nacional, que foi e continua a ser dominada pela Contrarreforma. Continua perpassando as questões do desenvolvimento e difusão da burguesia italiana, levando em conta todo o pano de fundo histórico, que com seu método de pesquisa, que parte das questões originárias de formação e sai do que chamou de *erro metodológico*, em uma pesquisa, tenta distinguir e abstrair o que há de intrínseco na atividade intelectual, e a partir disto enfoca questões como da língua, e diz: “O latim é estudado obrigatoriamente em todas as escolas superiores da América do Norte.” (GRAMSCI, 2001, p.94).

<sup>37</sup> Vereadora do Rio de Janeiro que foi brutalmente assassinada por milicianos em um crime político em 2018.



## A experiência histórica de Heliônia Ceres como intelectual em Alagoas

Adentrando a questão de uma possível caracterização da categoria intelectual que se insere a autora Heliônia Ceres, partindo dessa perspectiva, me atendo às questões propostas estão associadas ao *erro metodológico*, que para a pesquisa histórica é o ponto chave para a recaracterização de um intelectual fora dos critérios categóricos já existentes, e dentro de uma perspectiva que alcance as imersões políticas e sociais deste. Assim:

O erro metodológico mais difundido, ao que me parece, é ter buscado este critério de distinção no que é intrínseco às atividades intelectuais, em vez de buscá-lo no conjunto do sistema de relações no qual estas atividades (e, portanto, os grupos que as personificam) se encontram no conjunto geral das relações sociais. Na verdade, o operário ou proletário, por exemplo, não se caracteriza especificamente pelo trabalho manual ou instrumental, mas por este trabalho em determinadas condições e em determinadas relações sociais (sem falar no fato de que não existe trabalho puramente físico, e de que mesmo a expressão de Taylor, do “gorila amestrado”, é uma metáfora para indicar um limite numa certa direção: em qualquer trabalho físico, mesmo no mais mecânico e degradado, existe um mínimo de qualificação técnica, isto é, um mínimo de atividade intelectual criadora). (GRAMSCI, 2001, p.18.)

Esse erro de análise citado inicialmente explica sobre as problemáticas iniciais a respeito da autonomia dos grupos intelectuais, e persegue o complexo de caracterização dos mesmos, desde que é entendido por um intelectual *autônomo e independente* aquele que possui suas próprias bases intelectuais, porém é complexo discernir até que ponto as questões ideológicas alcançam o processo de formação de uma classe intelectual, desde que o processo histórico ao qual foi submetido à formação de tal classe tem relevância e revoluciona essa formação. No caso de Ceres, o processo histórico a qual foi submetida a sua formação intelectual, como professora de línguas estrangeiras, ela seria caracterizada na categoria advinda da classe aristocrática, se interlacando então dentro da literatura sobre as categorias intelectuais preexistentes, partindo da sua filiação, Ceres teria suas bases intelectuais institucionalizadas pelas ideologias dominantes, articuladas com as aparelhagens religiosas e de poder econômico. Então de acordo com as definições embasadas em uma metodologia meramente empírica, levando em consideração sua filiação e bases estruturais, a educação de sua época, Ceres seria uma *intelectual tradicional*, mas o contraponto está em que mesmo em sua base educacional *tradicional* vinculou suas atividades intelectuais ao meio sociocultural quando em seus contos nos passa certas críticas à sociedade do século XX, em Alagoas.

No desenrolar desse processo categórico de intelectualidade, sem considerar a maneira como se buscaram caracterizar um intelectual atuante, levando em conta as apenas *categorias preexistentes*, Ceres seria uma *intelectual tradicional*, atuando como professora e contista, mas também seria uma *intelectual orgânica* no coletivo feminista, de sua época, por participar, fundar e presidir entidades de apoio às mulheres, junto como intelectuais mulheres, com quem criou o CEDIM e atuar na presidência do FAPPF, assim: “Por isso, seria possível dizer que todos os homens são intelectuais, mas nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectuais (assim, o fato de que alguém possa, em determinado momento, fritar dois ovos ou costurar um rasgão no paletó não significa que todos sejam cozinheiros ou alfaiates).” (GRAMSCI, 2001, p. 18).

Anexada a essa colocação tem-se a oportunidade de mostrar outra forma de olhar a sua obra, antevendo seus precedentes nas causas femininas, e retratar mais que uma escritora em Ceres e para entender o recado dela aos seus leitores, é necessária a observação de seus inúmeros cargos e atuação social, entre seus vários trabalhos, destacando – como já salientado acima - a sua atuação como presidenta da associação Alagoana pró-mulher, vice-presidenta da Federação Alagoana pelo Progresso Feminino, conselheira do Conselho Estadual de Defesa dos direitos da mulher, Diretora da Gazeta Feminina, onde em um breve histórico dessas entidades encontrei mais algumas intelectuais do estado: FBPF: Fundada e sediada no Rio de Janeiro em 1922, no período onde as questões da Modernidade começaram a adentrar as ideias da população, e que também é cronologicamente emblemático devido a ascensão das ideias do movimento operário que era composto em sua maioria por imigrantes europeus que introduziram no Brasil as ideias sobre o Anarquismo e o Socialismo, a Entidade constituída por Bertha Maria Júlia Lutz<sup>58</sup>, que não tinha posição partidária, o que é bastante coerente aos seus objetivos temporais, desde que as mulheres não tinham direitos sociais, como a autonomia política do sufrágio, por exemplo. A sociedade que recebeu a notoriedade de Fundação Brasileira pelo Progresso Feminino, sua finalidade substancial era a de estimular a progressão social das mulheres dentro da Sociedade Brasileira, ativa até 1986 se disseminou por todo o país, e depôs de uma vasta documentação que hoje, está no arquivo nacional, que a identificam como a pioneira na luta feminina do país. Em Alagoas a entidade FAPF (Federação Alagoana pelo Progresso Feminino) foi instituída em 1932, ano em que foi assegurado constitucionalmente o voto feminino no Brasil, e teve como primeira presidenta Lili Lages e como primeira secretária Linda Mascarenhas. Ao que me parece em todas as FPPF`s, do Brasil tiveram mulheres intelectuais e sócios ativas, e além do intuito inicial de luta

---

<sup>58</sup> Vide, Para ler Bertha Lutz.

pela Emancipação das Mulheres. (independente do aspecto conservador que algumas delas possa ter que só se pode ser comprovada em uma análise mais profunda sobre cada uma delas) a prestação de assistência social as mulheres, e existiu a preocupação com a elevação dos níveis de consciências das mulheres, estimulando os estudos, a convivência com a arte e a literatura. Seus cargos e atividades nos organismos CEDIM<sup>39</sup> e no caderno Gazeta Feminina pioneiro em Alagoas na participação das mulheres na atuação intelectual sócio interventiva, tendo como primeira colaboradora Arlene Miranda.

Assim tenho que enfatizar que em sua trajetória pelas letras, a autora foi muito premiada devido à técnica, mas sua carreira de escritora não só de contos, mas de peças teatrais e romances, fez parte de um projeto autoral de disseminação de ideias e tudo estaria vinculados aceitação da diversidade sexual pela sociedade dita sexualmente normativa, homem com H maiúsculo e mulheres. No desdobrar da formação dos intelectuais como já o erro está em associar as atividades intelectuais apenas à formação especializada, deixando de analisar outras atividades excepcionais da vida social de um intelectual, sendo assim a autora em questão, tem sua formação educacional que formava intelectuais que tinham um procedimento de manutenção ao tradicional, mas que no caso da mesma, nasce assim uma contradição sociológica em sua formação, na perspectiva de distinção entre as categorias, e assim a personagem não estaria inserida em nenhuma das *categorias preexistentes*.

Da perspectiva das busca por possíveis relações sociais que um intelectual em seu sentido estrito da palavra, é tido como alguém que utiliza suas faculdades mentais para realizar atividades não só industriais, acadêmicas, mas quaisquer atividades onde haja produção de certo conhecimento, como reuniões de instituições, partidarismo político, e também atividades culturais abstratas e objetivas, e etc., “Assim, retorna-se à participação realmente ativa do aluno na escola, que só pode existir se a escola for ligada à vida.” e a ênfase dessas relações sociais em Gramsci está ligada a formação intelectual não só acadêmica, mas também de vivência histórica, e partindo do fundamento, de que nenhum meio é totalmente homogêneo, e que em todos os lugares existem todos os tipos de indivíduos, as relações são confluentes à busca dessas relações torna-se um objeto especial de exame para entender que a formação das categorias dos intelectuais precisa ser revisionada.

Atendendo essas considerações percebemos que a autora tem uma função intelectual da superestrutura, porém ela tende a ser produtora de conhecimento específico técnico, não só de sua formação tradicional acadêmica e propende a ser orgânica do movimento feminista que é

seu grupo social não dominante e minoritário na sociedade, mas que não perde a grandiosidade social. O que ocorre é que essa trajetória da intelectual contista e feminista da primeira onda, é que sua intelectualidade ultrapassa a sua formação escolar e acadêmica, entendemos aqui que Heliônia Ceres é uma intelectual que se engaja no movimento de luta das mulheres em Alagoas, tanto pelas relações sociais e atuação que exerce em entidades de defesa e de constituição pública de uma visibilidade para a questão feminina, como pelo modo como sua ficção apresenta elementos que se inserem neste amplo debate, todavia, é preciso considerar mais de perto, pois o feminismo possui várias tendências, virou uma categoria tendencial hoje em dia, e o feminismo de Ceres está retratado em sua documentação nas questões iniciais da Primeira onda feminista, que motivaram as ideias sobre os direitos de emancipação das mulheres.

Assim não só as escolas, mas também as universidades deveriam tomar posse da produção do conhecimento mediado pelas relações sociais dos alunos, formando intelectuais capazes de fazer intervenções sociais em prol do desenvolvimento não só industrial e profissional ou produtivo, dentro do sistema de relações capitalistas, mas também do desenvolvimento e manutenção da humanidade, como fez Heliônia Ceres em sua obra, em busca de ampliar o debate sobre o *Gênero* em Alagoas, através de seus contos, publicações na Gazeta feminina e de sua preocupação com a sua vida restrita e a vida social das mulheres.

## Referências

**CERES**, Heliônia. **Rosália das visões**. Editora Canopus, 1984.

**CERES**, Heliônia. **Olho de Besouro**. Editora HD livros, 1998.

**GRAMSCI**, Antônio. **Cadernos do Cárcere. Volume 2: Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo**, pp.9-197 Civilização Brasileira., 2001.

**GRAMSCI**, Antônio. **Cadernos do Cárcere. Volume 5: O Risorgimento, Notas sobre a História da Itália**, Civilização Brasileira., 2002.

**GRAMSCI**, Antônio. **Os intelectuais e Organização da Cultura**. Civilização Brasileira.

**GRAMSCI**, Antônio. **Poder , Política e Partido**. Pp.07-33. Expressão Popular, São Paulo, 2012.

**GRAMSCI**, Antônio. **Escritos Políticos**. La organización económica e el Socialismo, pp. 87-92.

**GRAMSCI**, Antônio. **Escritos Políticos**. La construcción del Partido Comunista como partido “bolchevique”, pp.242-259. Passado y Presente, México, 1981.

**WILLIAMS**, Raymond. **Marxismo y Literatura** Editora Península Barcelona, 1988..

**WILLIAMS**, Raymond. **Marxism, structuralism and literary analysis**. Editora NLR, 1981.

## JORNAIS

**ANTÔNIO**, Marco. O Conclave marca início do resgate da Biblioteca Pública. Para Helionia Ceres, que lança livro amanhã, a reconquista de espaços culturais de Maceió deve ser uma bandeira de luta de todos. 22 de out. de 1995.

**ALVES**, Joaquim. Heliônia Ceres. Uma artista em estado de Graça com sua arte. Rio de Janeiro-1985.

**BABOSA, Jorge.** Heliônia Ceres. Escritora, Mulher, sem feminismos. Maceió 02 de jul. de 1984.

**LAGES, Solange.** Reflexões de Helionia Ceres. Jornal da Cultura, 2 de abr.de 1978.

**MAIA, Tereza.** Escritora alagoana lança O Conlave. Das Alagoas Heliônia veio ao Recife para lançar seu mais recente livro, um romance cheio de suspense. Recife, 27 de ago. 1994.

**MARA.** Em torno de “Reflexões”. Folha de Alagoas, Maceió, 9 de mai. 1978.

**MARTINS, Ismênia.** Braços mal pagos. Heliônia Ceres Presidente da Associação Alagoana Pró-Mulher.

**SILVEIRA, Paulo de Castro.** A obra da escritora Heliônia Ceres. 5 de ago. 1984.

**TENÓRIO, Graça.** “Heliônia, uma paixão pelas letras. Helionia Ceres conversa com Graça Tenório.” Maceió 04 de fev. de 1995. Espaço, p.9.

**VASCONCELOS, Fátima.** Heliônia Ceres no mundo das letras. Alagoana lança seu 19º livro, O conclave; e protesta contra a má conservação dos prédios públicos em Alagoas. Gazeta, Maceió, 21 de out. 1995. Caderno B.

(Sem autoria): Talento para contas histórias.” Maceió 1 de mai. de 1997. O Jornal. Especial.

(Sem autoria): Mais um livro. Heliônia Ceres lançara amanhã *Contos n°1* na Faculdade de Filosofia. Maceió, 3 de mar. 1968. Gazeta de Alagoas.

## Algumas discussões acerca do conceito de mestiçagem e identidade negra no Brasil

Saelen da Silva Pinto  
Graduanda no curso de história (UNEAL)  
Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência.

Gleycyelle da Silva Oliveira  
Graduanda no curso de história (UNEAL)  
Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência

**Resumo:** A história do negro no Brasil, na maior parte das vezes, é relatada de forma superficial, ligando-a apenas ao período de escravidão e colocando como segundo plano questões cruciais a serem debatidas que ajuda na compreensão do hoje. Em 1888, com a abolição da escravatura iniciou-se um processo de busca, por parte dos escritores brasileiros, em definir a identidade nacional do Brasil, entretanto, existia uma grande resistência vinda por parte da elite brasileira em reconhecer a participação dos negros e índios durante esse processo de formação. Nesse cenário, surgirá vários autores que vão fomentar a ideia de país mestiço, devido a miscigenação dos europeus, indígenas e africanos, no entanto, esta concepção não tinha como intuito evidenciar a pluralidade étnica e cultural existente nas raízes brasileiras, mas promover um processo de transformação que teria como consequência a tentativa de destruição da identidade étnica dos negros. Dessa forma, nesse artigo, pretende-se discutir sobre a ideia de Brasil mestiçagem que surgiu no final do século XIX e início do XX, e como esta concepção dificulta na formação da identidade negra. Como recurso teórico e metodológico foi usado autores que trabalham sobre a temática, alguns dele são: Cunha (1984), Ferreira. (1999), Munanga (1999), Pesavento (2005) e Romero (1975).

**Palavras-chave:** Identidade. Negro. Mestiçagem.

### Introdução

As diversas transformações econômicas, políticas e sociais que o Brasil atravessava no século XIX, resultaram em mobilizações de numerosos setores da sociedade que tinham como intuito pressionar o governo para o fim do regime escravocrata. Passado o 13 de maio de 1888 - dia em que a lei áurea foi assinada, os ideais abolicionistas foram esquecidos por parte da sociedade, que não criou nenhum projeto que buscasse integrar os negros dentro dos sistemas sociais.

Em meio a abolição da escravatura e logo em seguida a proclamação da República, a elite política e intelectual da época começou a repensar a construção de uma identidade nacional que

incluísse a nova categoria de cidadãos - os negros libertos, sem prejudicar a formação da identidade étnica.

A pluralidade racial nascida do processo colonial e a presença dos negros dentro dessa formação foram símbolos de ameaças para uma nação que se identificava como branca. Como solução para essa problemática, iniciou-se uma busca pela eugenia nacional, que visava o embranquecimento biológico e cultural por meio da miscigenação. No entanto, embora este projeto de homogeneização nacional tenha sido abandonado em meados do século XX, as ideias ficaram internalizadas no pensamento da população brasileira, proporcionando repercussões que duram até os dias atuais.

Portanto, o objetivo desse artigo é tratar como a ideia de miscigenação brasileira do final do século XIX e início do século XX sai do âmbito biológico para o ideológico, influenciando a construção de uma identidade que teria como base o embranquecimento social e cultural. Além de tratar como essa construção vai dificultar a unificação dos movimentos pela luta de uma identidade política mobilizadora em defesa da cidadania da população negra.

### **A mestiçagem**

Durante o processo de busca por uma identidade nacional que definisse a nação brasileira, surgiram estudiosos como Silvio Romero e Euclides da Cunha que traçaram importantes discussões com relação a mestiçagem no Brasil e tiveram grande influência na construção intelectual da época.

Estas discussões foram formuladas a partir de perspectivas distintas, pois um vai tratar da mestiçagem como uma forma de reconduzir a população a pureza de uma única raça e o outro como um processo que resultou no estrago da boa raça. E em 1930, para atender as novas demandas, surge Gilberto Freyre, que retoma a discussão racial e adota uma nova perspectiva, que trata da mestiçagem como forma de aproximar as diversas raças.

Para contextualizar no texto a ideia de mestiçagem da época, fez-se necessário a análise da obra desses autores e seus efeitos para a formação da identidade nacional, uma vez que eles tiveram grande influência na escrita da história do povo brasileiro na época, e ainda nos dias atuais tem seus nomes conhecidos nacionalmente por estudiosos do século XXI. Vale ressaltar que, esses intelectuais que começaram a pensar a situação racial do Brasil tiveram grande influência das teorias racistas europeias do século XIX.

Apesar destes possuírem diferentes enfoques com relação a mestiçagem brasileira, todos tinham um único objetivo, buscar uma identidade nacional que mesclasse toda pluralidade



presente no país. No entanto, esta ideia de mestiçagem nasceu não como um fenômeno natural, e sim como um dispositivo de destruição da identidade racial e étnica dos povos dominados.

A ideia de branqueamento surge após a abolição da escravatura como forma de resolver a grande problemática da diversidade racial brasileira, tal ideologia tinha como intuito solucionar esse “problema” por meio da miscigenação. Para que houvesse uma aceleração nesse processo foi usada a imigração seletiva, que se deu por meio do estímulo de políticas de povoamento e imigração europeia no estado brasileiro.

Como acontece geralmente na maioria dos países colonizados, a elite brasileira do século XIX e início do século XX, foi buscar seus quadros de pensamento na ciência europeia ocidental, tida como desenvolvida, para poder não apenas teorizar e justificar a situação racial do seu país, mas também e sobretudo propor caminhos para a construção de sua nacionalidade, tida como problemática por causa da diversidade racial. (MUNANGA, 1999, p.51)

Silvio Romero, na obra “História da literatura brasileira” (1975), caracteriza a questão racial brasileira por meio das três raças fundadoras: a ariana (branca), negra e indígena, mistura essa, que para ele, contribuiu no surgimento de uma sub-raça mestiça e crioula, que no final proporcionaria ao país uma feição original.

A estatística mostra que o povo brasileiro se compõe atualmente de brancos arianos, índios tupis-guaranis, negros quase todos do grupo banto e mestiços destas três raças, orçando os últimos certamente por mais de metade da população. O seu número tende a aumentar, ao passo que os índios e negros puros tendem a diminuir. Desaparecerão num futuro talvez não muito remoto, consumidos na luta que lhes movem os outros ou desfigurados pelo cruzamento. (ROMERO, 1975, p.20)

Dessa forma, na percepção de Silvio Romero, a mestiçagem era uma fase de transição, que duraria séculos para que houvesse uma conclusão, mas ao final teria como resultado uma nação predominantemente branca, tanto socialmente quanto culturalmente. Contrariando Silvio Romero, Euclides da Cunha na obra Os sertões (1902), ao escrever sobre as sub-raças brasileiras, o autor afirma que as misturas das raças foram prejudiciais para o país, pois a partir delas houve a degradação dos elementos das raças evoluídas ao combiná-las com as raças que ainda estão em evolução.

Com efeito, é inegável que para a feição anormal dos mestiços de raças mui diversas contribuiu bastante o fato de acarretar o elemento étnico mais elevado, mais elevadas condições de vida, de onde decorre a acomodação penosa e difícil para aqueles. E desde que desça sobre eles a sobrecarga intelectual e moral de uma civilização, o desequilíbrio é inevitável. (CUNHA, 1984, p.63)

Nesse sentido, Euclides da Cunha, acreditava que a miscigenação constituía um grande problema para o país, pois foi gerada da instabilidade e, dessa forma, o Brasil não poderia ser considerado uma nação devido à falta de tradições uniformes, que lhe dessem características próprias.

Gilberto Freyre, em oposição aos demais, na sua obra intitulada *Casa Grande & Senzala* (1933), trata da miscigenação brasileira como a base para uma convivência harmoniosa entre as raças, que se deu por meio das relações sexuais entre negras, índias e homens brancos e se fizeram necessárias para que houvesse aproximação entre ambas.

Em outras palavras, ao transformar a mestiçagem num valor positivo e não negativo sob o aspecto de degenerescência, o autor de *Casa grande e senzala* permitiu completar definitivamente os contornos de uma identidade que há muito vinha sendo desenhada. Freyre consolida o mito originário da sociedade brasileira configurada num triângulo cujos vértices são as raças negra, branca e índia. Foi assim que surgiram as misturas. (MUNANGA, 1999, p.79)

A partir da ideia de mistura harmoniosa, surgirá o mito da democracia racial, que vai aprofundar lentamente dentro do pensamento da sociedade brasileira, fazendo com que a elite dominante consiga dissimular toda a desigualdade e injustiças sociais presentes no Brasil, por meio do discurso de igualdade e simetria entre todos.

## Identidade

No Brasil, a identidade nacional tem sido montada e constituída acima de um campo de batalha, referente a questão racial. O termo 'Identidade' é sempre discutido em termos relacionais, ou seja, podendo partir de uma manipulação negativa ou positiva de um grupo ou organização. Subdividindo esse termo é possível analisá-lo enquanto individual ou coletiva perante sua forma de pertencimento, partindo do olhar que se possui sobre o outro ou que o outro possui sobre nós, sendo permeada pelo entendimento da construção da história e em como vai influenciar na memória individual ou coletiva de um grupo. É um processo que passa pelo discurso, um processo de construção do ser, o que significa e delimita sua existência, atribuindo-se como metamorfose, ou seja, estando sempre em desenvolvimento e transformação, de modo a formar uma identidade única a cada indivíduo ou grupo.

(...) a identidade é uma realidade sempre presente em todas as sociedades humanas. Qualquer grupo humano, através do seu sistema axiológico sempre selecionou alguns aspectos pertinentes de sua cultura para definir-se em contraposição ao alheio. A definição de si (autodefinição) e a definição dos outros (identidade atribuída) têm funções conhecidas: a defesa da unidade do grupo, a proteção do território contra inimigos externos, as manipulações ideológicas por interesses econômicos, políticos, psicológicos, etc. (MUNANGA 1994, p. 177-178)

Em relação a Identidade Negra acaba sendo um grande desafio construir uma identidade positiva em uma sociedade que vive, ainda, no mito da democracia racial, com ideologia de embranquecimento, sob um racismo institucionalizado e que nega a existência desses problemas, ensinando e incitando-os a negarem toda e qualquer característica de suas raízes para serem aceitos mediante os padrões incorporando valores eurocêntricos. Dessa forma há uma certa negação de alguns negros sobre suas raízes sob o que lhes foram impostos, como destaca Ferreira:

(...) a identidade da pessoa negra, traz do passado a negação da tradição africana, a condição de escravo e o estigma de ser um objeto de uso como instrumento de trabalho. O afro-descendente enfrenta, no presente, a constante discriminação racial, de forma aberta ou encoberto e, mesmo sob tais circunstâncias, tem a tarefa de construir um futuro promissor. (FERREIRA, 2000, p. 41)

A Identidade Negra é bem mais que cor de pele, parte de experiências pessoais, históricas e culturais, e nelas estão referentes ao processo de autoafirmação dessas pessoas, porém essa identidade é relativa partindo de significados diferentes e pessoais estando diretamente ligadas ao seu meio social. No processo de construção da identidade negra é preciso buscar valores, principalmente entender alguns fatores que formaram a sociedade como é hoje, é o desconstruir a história errônea que é abordada referente ao seus antepassados, transferida de um discurso colonial e que ainda se torna presente no imaginário coletivo e, principalmente, reconstruir a história modificando-a de um discurso secular e ideológica racista.

(...) ser negro no Brasil é tornar-se negro. Assim, para entender o “tornar-se negro” num clima de discriminação é preciso considerar como essa identidade se constrói no plano simbólico. Refiro-me aos valores, às crenças, aos rituais, aos mitos, à linguagem. (SOUZA 1990, p.77) apud (GOMES, 2002, p. 3)

O processo de afirmação enquanto negro não é simples e um dos principais fatores que corroboram pra isso são as representações fortemente negativas construídas desde o período colonial, por um longo processo histórico e que se estende até os dias atuais, como o racismo que é velado e inerente, cada vez mais intrínseco ao seu alvo.

“A ‘democracia racial’, no Brasil, foi mais um mito que uma realidade, ainda que o poder desse mito fosse significativo. A imagem de tolerância e de mobilidade social encorajou a quietude dos negros, deixando-os na base da pirâmide social sem reações de grande impacto. (...) (...) foi o ‘maior inimigo’ e o impedimento para a formação da identidade e da mobilização.” (MARX, 1996, pp, 161-164).

Um discurso bastante recorrente é o de o Brasil ser formado sobre as noções de mito fundador das três ‘raças’, o que implica fortemente com a noção de identidade negra, pois nesse contexto acaba escondendo a questão da política de embranquecimento normalizando esse discurso de modo a transformar a sociedade em uma sociedade ‘branca’ fugindo dos ‘critérios de miscigenação’ e buscando apaziguar os debates e estudos referente aos temas.

O ideal do embranquecimento acaba interferindo na construção de sua identidade, enfraquecendo seu sentimento de pertencimento perante a sociedade e desestimulando a formação de sua autoestima já que internalizam alguns conceitos preconceituosos idealizados contra eles e assimilando certos valores culturais brancos para si. Além desse fator, a situação do negro, hoje em dia, só se torna ‘mais aceitável’ se o mesmo ‘ascender na escala social’, dessa forma traz o questionamento de muitos pesquisadores sobre em como o dinheiro, status ou fama tem o poder de embranquecer o negro de forma a ‘ignorar’ suas origens, caracteriza-los e ‘aceita-los’ como parte ‘branca’ de uma sociedade miscigenada.

Há uma fase na vida das pessoas afrodescendentes onde é muito comum absorverem e se submeterem a crenças e valores da cultura branca dominante, inclusive a noção sintetizada nas ideias do "branco ser certo" e o "negro ser errado". Esta internalização de estereótipos negativos dos afrodescendentes é feita de maneira inconsciente (FERREIRA, 1999, p. 59).

Quando questionado pela Revista de História da Biblioteca Nacional, sobre a questão da Democracia racial em Casa Grande & Senzala, Ricardo Benzaquen de Araújo traz um discurso atual sobre como se dá e o que seria:

“Na verdade, no período dos anos 30, a noção de democracia racial não me parece muito presente. O próprio Gilberto não utiliza essa expressão em Casa-grande & senzala. É evidente que ele poderia perfeitamente não empregar o termo, mas estar operando com o conceito. No entanto, não vejo dessa maneira. Quando se trata da escravidão, por exemplo, ele vai sempre insistir no fato de que ela não só é muito presente como também implica uma característica que lhe é inerente, o despotismo, o controle absoluto do escravo pelo senhor. E esse controle pode ser concretizado de maneira mais ou menos branda ou cruel. Não importa. O que importa é a assimetria essencial entre um e outro. O ponto dele é que a distância, característica de uma relação mais

despótica, era até reduzida pela importância concedida às paixões, mas estas não tinham a menor condição de diminuir efetivamente o despotismo típico do cativo. O despotismo se mantém, mas é exercido entre dominadores e dominados que também cultivavam vínculos de alguma intimidade. Um argumento muito interessante para quem vinha de uma tradição na qual a ideia de escravidão estava colada à noção de reificação, de lidar com os seres humanos como se fossem coisas.” (Revista de História da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, n.58, julho de 2010)

A aceitação por um reconhecimento de sua identidade tem se tornado tanto progressista quanto conflituosa, já que muitas vezes, a busca pela sua identidade é marcada por preconceitos, discriminações e contradições não só da sociedade sobre eles como também por si próprio pois o discurso de sua existência está tão enraizado nas camadas mais profundas da sociedade que aflige o negro sobre sua situação e posição social, além de haver certa busca, em determinados casos, de se aproximarem ao ideal de identidade branca já que supostamente os tornariam mais superiores, por isso há certa dificuldade pela busca da identidade, pois o negro nasce e endossa a ideologia de que o branco é o ideal a ser atingido.

Em função do processo de desvalorização da pessoa negra, os afrodescendentes tendem a introjetar a visão dominante de mundo branco, visto como superior. Em decorrência, tendem a desvalorizar o mundo negro ou assumirem como insignificante para suas vidas o fato de serem afrodescendentes (FERREIRA, 2002, p. 75).

É nesse contexto de busca pela identidade negra que se tem os movimentos de negritude como meio de trazer à tona valores e ideais cuja história tem sido persistente em imacular. Há dois aspectos marcantes sobre esses movimentos que transcende seu significado, um deles é quando o movimento associa sua história e trajetória a identidade de diáspora, ou seja, se identificando como afrodescendente e atribuindo a si as origens africanas, que ao seu modo denuncia o Estado por não lhes garantir o conhecimento (enquanto pesquisa e busca sobre a história africana no Brasil que ainda é pouco buscada) sobre seus antepassados e o outro ponto é trabalhado acima do primeiro, buscando os direitos que deveriam ser garantidos a eles sobre sua história e marcas deixadas durante sua existência.

Uma das manifestações de identidade social é a identidade étnica, que permite apreender a própria etnicidade e constitui a principal característica do grupo étnico. (...) O principal significado emocional de pertinência a um grupo étnico é um princípio organizador e mobilizador de interesse de grupos específicos, com isto podendo possuir uma conotação positiva. Grupos étnicos são grupos cujos membros possuem uma identidade distinta e atribuída e, ao mesmo tempo, têm, basicamente, cultura, origem e história comuns (JOAQUIM, 2001, p. 52).

Ser negro envolve antepassados, cultura, sua história, coragem, origem, a compreensão de diversos fatores ocorrentes que se deu a sociedade como é hoje e principalmente, ser negro requer, acima de tudo, se reconhecer como tal, e lutar por seu reconhecimento enquanto pessoa, história, e trajetória de vida.

## Conclusão

Ao decorrer desse artigo buscamos trazer sobre em como é abordada a questão da miscigenação e a política de embranquecimento, trazendo autores que vão abordar sobre cada questão de modo que cada um aborda um pensamento diferente sobre o mesmo tema. A complexidade referente a Identidade negra e suas vertentes indica um campo ainda que pode ser muito bem explorado e trabalhado enquanto fonte inerente e única.

A questão da identidade negra se dá a partir de sua sensação de pertencimento e, dessa maneira, o pertencer estará ligado a sua trajetória enquanto histórica, social, cultural e de sentimento. Nesse contexto, discutir sobre em como se dá a busca por reconhecimento enquanto negritude foi o ponto principal do texto, de modo a trazer uma reflexão a partir de pontos como racismo, discriminação, reconhecimento e identidade individual e coletiva.

## Referências

BERLATTO, Odir. **A construção da identidade social**. Revista do curso de direito da FSG. Vol1, n°5, p.141-151, jan-jun de 2009.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global, 1933.

FERREIRA, R. F. (1999). **Uma história de lutas e vitórias: a construção da identidade de um afrodescendente brasileiro**. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afro-Descendente: Identidade em Construção**. Rio de Janeiro: Palas; São Paulo: EDUC, 2000

GOMES, Nilma Lino. **Corpo e cabelo como ícones de construção da beleza e da identidade negra nos salões étnicos de Belo Horizonte**. São Paulo:USP, 2002 (tese: doutorado)

JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da Identidade negra**. Rio Grande do Sul: Pallas; São Paulo: Educ, 2001.

LIMA, Ivan Castro. **Trajetória, história e identidade negra: elementos de constituição da pedagogia interétnica em Salvador**. Revista TEIAS, vol1, n° 17, p.3-15, jan de 2008.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude afro brasileira: Perspectiva e dificuldades**. Revista de antropologia. Vol1, n° 33, p. 109-117, set 1990.

MUNANGA, Kabengele. **Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil**.In: SPINK, Mary Jane Paris(Org.) **A cidadania em construção: uma reflexão transdisciplinar**. São Paulo: Cortez, 1994

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.** Rio de Janeiro: Vozes, 1999.



## “Basta de feitiço!”: civilização, formação de comunidade afro-religiosa e o medo do feitiço na Maceió republicana (1889-1900)

Lilia Rose Ferreira

Mestranda em História Social da Cultura Regional (UFRPE)

**Resumo:** As produções mais relevantes da historiografia sobre a primeira República demonstraram a presença negra como alvo central de discursos e ações violentas, justificadas pela necessidade de modernizar e civilizar costumes e práticas. Nesse sentido, o objetivo deste trabalho é analisar alguns discursos de civilização impressos em jornais do final do século XIX em Maceió, bem como a relação desses com o processo de perseguição aos negros e suas práticas afro-religiosas na capital alagoana. Do mesmo modo, pretende-se indicar estratégias de resistência, identidades e formação de comunidades étnicas. Para esse exercício, toma-se como referência autores e autoras como Irinia Santos (2016), Balandier (1980), Rafael Neves (2004), Robert Slenes (1991) e outros/as.

**Palavras-chave:** Maceió republicana. Afro-religiosidade. Civilização

### Introdução

Decerto a temática dos estudos sobre os africanos e afro-ameríndios tenha dominado com intenso relevo a paisagem de estudos acadêmicos no campo da história sobre suas experiências diversas, notadamente em suas dimensões sócio-religiosas, aos fins do século XX e com maior força no século XXI. Essas produções mais relevantes sobre os povos negros, suas dimensões culturais, sociais, políticas e afro-religiosas no Brasil se intensificaram ao longo do século XX. Contudo, esses temas se concentraram no campo da Antropologia e da Sociologia durante um período mais amplo.

Em Alagoas as pesquisas têm se apresentando com maior intensidade, sobretudo a partir da última década. A exemplo das produções de Ulisses Neves Rafael (2004) e da historiadora Irinéia Santos (2012, 2016) que expõem um panorama importante das preocupações sobre a população negra entre o século XIX e XX, especialmente no que se refere às experiências de afro-religiosidade no contexto republicano.

Nesse sentido, nossa preocupação neste trabalho se concentra em refletir sobre alguns aspectos de algumas experiências afro-religiosas de homens e mulheres negras no período de pós-abolição e imediata proclamação da República (1889-1900).

## Perseguição, modernidade e civilização

A presença dos africanos e dos libertos delineava os vestígios do declínio social, de um passado que se buscava esconder. Não podendo branquear a pele daqueles que denunciavam um passado ainda patente, fazia-se obedecer, disciplinando as aparições, costumes e práticas.

De maneira geral, uma visão excludente e elitista, carregada de preconceitos e de desvalorização, atingiu tudo aquilo que não contivesse as marcas da modernidade ou que não deixasse transparecer um certo ar europeizado que se buscava, entre outros projetos, nas reformas urbanísticas que reedificaram as cidades brasileiras da época. (WISSENBACH, 1997, p.17)

Nesse processo de redefinição das cidades brasileiras, como destaca Wissenbach, a capital alagoana não ficaria de fora dessa dinâmica. Os jornais maceioenses publicariam em alguns momentos textos sobre a emergência de uma capital desenvolvida, civilizada e moderna. Esses discursos aparecem por vezes acompanhados de notícias sobre as chamadas “feitiçarias”.

Para o historiador alagoano Osvaldo Maciel (2004), a modernização de Maceió ocorreria na segunda metade do século XIX, especialmente com o advento da República. Esse processo estaria acompanhado da chegada das ferrovias, a ampliação da imprensa, e a evidência dos divertimentos na cidade.

Os jornais eram meios relevantes de divulgação diversa, tanto para o caso de Maceió, quanto para o contexto baiano, intensamente explorado pelo historiador João José Reis. João Reis (2006) sublinha a importância dos jornais por ser junto com os documentos policiais, a principal fonte onde se encontram informações sobre as experiências religiosas de matriz africana. Rafael Neves (2004) e Irineia Santos (2026) indicaram em suas produções o uso imprescindível dos jornais no caso alagoano para se pensar as experiências afro-religiosas nesse Estado. Ou seja, é consolidada a tese de que nos jornais as informações são diversas e acessíveis sobre esses sujeitos, e que para o caso da cidade de Maceió, embora alguns pesquisadores relevantes da temática na cidade tenham observado a “falta de fontes”, é possível identificar e pensar essa produção do debate.

Quando esses relatos dos periódicos são ponderados acoplados aos estudos de especialistas em religiosidades negras no campo da antropologia e da história é possível ir mais adiante da vigilância e da perseguição. Assim, nos aproximamos das experiências de africanos e afrodescendentes praticantes dos rituais de matrizes africanas em Maceió na Primeira República.

Retomando a discussão sobre civilização, modernidade e República nos jornais alagoanos algumas matérias são mais facilmente observadas a articulação em associar “feitiçaria” a

incivilidade, atraso e afins. Tomemos como exemplo o que ocorre com o africano Manoel Felix da Costa.

### Feitiçaria civilização na Maceió republicana

No dia 20 de agosto de 1896<sup>60</sup> o jornal o Gutenberg publicou uma nota intitulada “Feitiçaria”, referindo-se ao africano Manoel Felix da Costa. A nota não apenas destaca uma possível procedência étnica, como o tipo de prática afro-religiosa que o africano poderia ser adepto, como também a evidência do discurso civilizador em Maceió e até mesmo a possível rede<sup>61</sup> de comércio de objetos religiosos e o medo do poder dessa prática de feitiçaria.

Lembram-se os nossos leitores da apprehensão **de um pacote vindo do sul a 31 passado do mez, destinado a um preto da Costa e no qual pacote se continham umas orações, e uma infinidade de objectos, como agulhas, sementes, linha, caroços de chumbo, etc**, facto que noticiamos a 22 d`aquelle mez? Estes objectos forma entregues á policia, como dissemos pelos carteiros da agencia de Jaraguá. **O destinatario sciente da apprehensão, prometei vingarse dos respectivos carteiros de Jaraguá, afirmam diversos. Hontem com a morte do segundo carteiro d`aquella agencia**, o joven Luiz da Cunha, accentuaram-se boatos que nos chegaram ao conhecimento e que só pela originildade d`elles, transcrevemos agora, de que tanto esta como a morte do carteiro Anastacio, occorrido ha trez dias se prendiam ás feitiçarias feitas pelo tal preto da Costa. cujo nome é Manoel Felix. Algumas pessoas de Jaraguá com quem conversamos, (o que é mais para lastimar) estão convencidas da feitiçaria. Ei o facto se propalasse lá para o sertão do nada nosprehenderia; **mas dentro d`esta capital com foros de civilizada!?** Consta estar gravemente enfermo o outro carteiro da mesma agencia. (grifos meus)<sup>62</sup>

Outras notas sobre Felix da Costa teriam sido publicadas no decorrer daquele ano, dentre elas denunciando especificamente a chegada de um pacote vindo do Rio de Janeiro endereçado a Félix da Costa.

A acusação se baseou no fato do africano ter recebido uma encomenda contendo

<sup>60</sup> Gutenberg, 20 de agosto de 1896, Maceió-AL, *Feitiçaria*. Mais uma nota com esse título foi publicada no 22 de agosto, referindo-se a "Pacote das Feitiçarias" de Felix da Costa. A nota narra o que havia dentro do embrulho e fala sobre os carteiros que foram encaminhados ao hospital. Por fim, afirma que há uma intenção de se enfeitiçar a população e que algo deve ser feito. A nota finaliza com o pedido de **"Basta de Feitiço"**, apresentando a urgência de se conter as práticas afro-religiosas, pejorativamente nominadas de "feitiçaria".

<sup>61</sup> Enquanto "rede" tomamos emprestado o termo analisado por Maria de Fátima Gouvêia (2010), pensando as redes governativas e comerciais na América Portuguesa. O termo nesse caso, ainda se encontra em modo experimental, sendo utilizado exclusivamente para refletir uma possível rede comercial entre religiosos de Alagoas e do Rio de Janeiro. A questão é apontar uma articulação comercial a nível nacional entre os religiosos, não havendo necessariamente relação de parentesco ou uma liderança central nessas negociações, mas uma rede de interesses, trocas, compras e vendas. Trata-se de abrir um canal de diálogo para se discutir esse comércio, que ainda não fora analisado nas produções alagoanas, considerando um contexto de vigilância e perseguição.

<sup>62</sup> Gutenberg, 20 de agosto de 1896, Maceió-AL, *Feitiçaria*.

“diversas orações de bruxaria, uns dez réis xanxão<sup>63</sup>, um pedaço de mortalha suja, sementes desconhecidas” e outros objetos.<sup>64</sup>

O discurso de capital civilizada se apresenta em contraste frente ao convencimento da população sobre o “feitiço” que teria sido responsável pela morte dos carteiros que abriram o pacote de Félix da Costa e entregaram à polícia. Sendo uma capital civilizada, era inadmissível que crenças mágicas ocupassem o cenário, como ocorre nesse caso de Félix da Costa. Uma cidade civilizada não teria igualmente um povo civilizado e de costumes modernos, não havendo espaço para credices, como assinala alguns jornais alagoanos. Modernidade, civilização e feitiçaria africana eram elementos que não dialogavam,

Embora o cenário de repressão fosse patente na Maceió republicana do século XIX contra os africanos e seus descendentes, esses sujeitos teriam encontrado formas de sobreviver a esse processo violento.

### Relações étnicas e o medo do feitiço

O medo do feitiço teria sido uma das formas de resistência. Assim observou rapidamente Irineia Santos (2016), sobre Félix da Costa. Pois, da mesma forma em que o feitiço foi utilizado como justificativa para perseguir, o medo do feitiço conteria uma fórmula ao seu favor. Mestre Félix ou tio Félix (SANTOS, 2016), como passou a ser apresentado nas documentações do século XX, utilizou a inversão da ordem e ressignificou o que era alvo de perseguição como elemento preponderante para consolidar-se como um “grande feiticeiro” e manter a existência de seu terreiro até o Quebra de Xangô.

Em relação a essa lógica de se inverter a ordem de um sentido de poder, podemos refletir com Georges Balandier (1980). A inversão do sentido pejorativo impresso às práticas afro-religiosas foi em certa medida, apropriada pelo religioso e o contexto vigente. A morte dos carteiros se sublinhou como a contribuição que legitimou o poder mágico de Félix da Costa. Se por um lado, o “feitiço” era perseguido por se tratar de um símbolo do atraso, por outro ele teria afirmado um lugar de poder do sujeito.

Contudo, essa perversão da ordem vigente não se configurou como um elemento de transformação na estrutura do poder. De certo modo, pensando com Balandier, se aproximaria

---

<sup>63</sup> A palavra refere-se às cópias de moedas falsas feitas de cobre. Outros termos também eram utilizados como “chem”, “xexém” ou “chancham”. Essa denominação faz alusão ao som que essa moeda produzia ao bater ou cair. TRETTIN, Alexander. O derrame de moedas falsas de cobre na Bahia (1823-1829). Salvador: UFBA / FFCH-PPGH, 2010, p. 137.

<sup>64</sup> Gutenberg, setembro de 1896. *Feitiçaria*.

mais de uma teatralização das forças, onde o sujeito, sendo ele Mestre Félix, haveria sim experimentado naquele momento um modo de desordem, ou a utilização poder racista e higienista vigente a seu favor, explorando o medo da população mais ampla e das camadas intelectuais da época.

Todavia, pensar essa inversão de forças como um teatro, se justificaria por, como já mencionado, não haver mudança na estrutura, talvez passagem de um momento para outro. Mestre Félix teria ressignificado o sentido pejorativo direcionado a ele e aos demais afro-religiosos e resistido a esse processo de repressão, no entanto, a continuidade das ações violentas e racistas se assinalaram no Quebra de Xangô.

Vejamos outros fragmentos que forcem essa ideia do “feitiço” como perigosa e poderia ter resultado na apropriação e adaptação de significado para Félix da Costa.

Snr. Dr. Redactor. – Não é bom duvidar de um facto que se está verificado. Esta coincidência de morrerem dentro de trez dias dous moços que abriram o pacote das *feitiçarias* é espantosa! [...] **Tome as suas cautelas porque esta história de feitiçaria entre os pretos da Costa e alguns creoulos é mais séria do que muita gente pensa.** Não havendo feitiço, bem pode haver envenenamento e outras cousas para fazer mal. (grifos meus)<sup>65</sup>

No fragmento acima, a preocupação com o efeito mágico-religioso se expõe evidente, assim como a presença dos “pretos da Costa”. Outra cápsula de jornal teria apresentado mais um sujeito, também parte desse grupo de pretos da Costa.

O caso noticiado no jornal Gutenberg de 1896 é sobre a prisão do “crioulo Thomé Santiago da Costa” que exercia a “profissão de curandeiro”<sup>66</sup>. O fato de o articulista mencionar que Thomé era crioulo é significativo e remete ao universo da escravidão e de uma ascendência africana.

o subcomissario de policia dos atos da Jacotinga e de Santa Cruz mandou recolher o creoulo Thomé Santiago da Costa, que andava por aquelle districto exercendo a profissão de curandeiro. Bem lhe faça a prisão; e que aquella autoridade não esqueça o taes curandeiro. (grifos meus)

Feitiçaria e curandeirismo eram termos empregados pejorativamente às práticas religiosidades exercidas por negros e negras. Além disso, a “profissão de curandeirismo” aponta para alguém que exercia como atividade de ganho as curas de mazelas físicas, mentais e espirituais, como é o caso de Maria da Conceição.

<sup>65</sup> Gutenberg, 21 de agosto de 1896, Maceió-AL, *Feitiçaria*.

<sup>66</sup> Gutenberg, 01 de julho de 1896, Maceió -AL. *Curandeiro*.

No dia 7 de dezembro de 1892, o jornal *Cruzeiro do Norte* publicou uma notícia sobre uma suspeita de envenenamento ou de feitiçaria. A nota relatava que Francisco de Souza desconfiado de ter sido vítima de “feitiçaria”, procurou uma “bruxa” para cuidar do problema em questão. Sendo assim, foi até a casa de Maria da Conceição também conhecida por preta *mina* Felicidade, residente na Rua do Conde d`Eu nº 230, solicitar seus serviços. Segundo o jornal, Maria da Conceição vivia exclusivamente de “curandeirismo”

A matéria informa que as autoridades policiais foram acionadas e o tenente coronel Lino, seguiu para a casa da “curandeira” apreendendo seus apetrechos - “chifres de boi e carneiro, ervas, bebidas, farinhas desconhecidas”. De acordo com o periódico, os objetos e ingredientes foram apreendidos e o sujeito doente foi encaminhado para a Santa Casa.

A narrativa apresentada no jornal descrevia os objetos apreendidos para uso em rituais e denunciava os perigos dos feitiços realizados por Maria da Conceição/Felicidade. Destaca-se ainda que pessoas se deslocavam até a sua casa em busca de cura para os males que lhes afligiam e participavam de rituais. Vale ressaltar ser a dita feitiçaria tão disseminada e parte do cotidiano dos habitantes da capital alagoana que o Francisco de Souza acreditava estar sob seus efeitos. Ele também acreditava que Maria da Conceição devia possuir um poder sobrenatural, ou seja, uma relação com as forças invisíveis capaz de alterar a vidas das pessoas. Temos a impressão que o cliente Francisco de Souza tinha a pele clara, pois, diferente da africana a sua cor não foi mencionada.

Sobre a constituição de nações africanas e como muitas vezes o termo *mina* era por vezes, vago e arbitrário, pensemos segundo Beatriz Mamigonian:

Todos os africanos da Costa Ocidental eram identificados como “minas” no Rio de Janeiro. Esse termo veio da expressão “Costa da Mina”, que designava a costa a leste do Castelo de Elmina, onde os negociantes portugueses conduziam o tráfico de escravos. (...) De denominação produzida pelo tráfico de escravos, o termo “mina” foi adotado pelos africanos como identidade que reunia todos os africanos da Costa Ocidental, ainda que por vezes eles se identificassem publicamente pelas denominações dos seus subgrupos. (...) Talvez em desproporção relativamente ao seu peso na população, os minas eram frequentemente encontrados nos registros policiais, possivelmente pelo fato de que sua reputação de escravos e libertos rebeldes atraía as atenções do sistema repressivo (MAMIGONIAN, 2000, pp. 82 e 83)

O acontecimento de Maria Conceição reflete a possibilidade de haver em Maceió um grupo de povos *minas*, comerciantes, curandeiros e rebeldes, como destaca Beatriz Mamigonian. Nesse sentido, enquanto a historiadora observa que os africanos da Costa Ocidental eram identificados como “minas” no Rio de Janeiro, o que ocasionaria a distinção dos jornais em ao

mencionar Maria da Conceição designá-la como “preta mina” e ao referir-se a outros africanos como Thomé de Sousa e Felix da Costa especificamente como “preto da Costa”? Essa é uma questão que pretende-se responder em outro momento.

No caso de Félix da Costa, tecemos algumas considerações sobre sua procedência étnica analisando o que o jornal teria definido de “pacote de feitiçarias”. Deste modo, agregar ingredientes diferentes a um objeto faz parte da tradição religiosa da África Centro Ocidental e que foi difundida nas Américas na forma de *minksi*<sup>67</sup>. No aspecto material entre os vários tipos de *minksi* podemos destacar, por exemplo, um importante artefato de proteção utilizado por africanos e crioulos no Brasil desde o período colonial, as chamadas bolsas de mandiga. As microbolsas de couro ou pano serviam como amuletos e eram compostas por ingredientes como orações escritas, chumbo, sementes, penas, terras de cemitério, peles, miçangas, moedas, folhas entre outros tipos de materiais (SANTOS, 2013). Comparando com os ingredientes do pacote recebido por Félix da Costa podemos ver que eles poderiam ser inseridos em bolsinhas com funções protetivas e de cura. Além disso, essas materialidades podem ser lidas como simbologias reelaboradas e compartilhadas entre europeus, africanos e ameríndios em torno de peças que depois de passar por processos ritualísticos adquiriam poderes espirituais.

O reconhecimento de uma herança centro-africana, como assinalado por Robert Slenes (1991), nos permite interpretar determinadas ações como símbolos recriados na diáspora atlântica. Os estudos nessa direção têm adotado uma perspectiva na qual os elementos das culturas africanas foram recriadas no contexto do cativo promovendo a fusão de cosmologias diferentes (tradicionalis/bakongo<sup>68</sup>, católica e islâmica) que encontravam analogias entre si.

Gabriela Sampaio (2003) encontrou em processos de acusação de feitiçaria no Rio de Janeiro no século XIX, o termo “breve” o qual significava entre outras coisas uma oração considerada milagrosa. Era um amuleto que as pessoas carregavam no pescoço para se livrar do mal. Essa definição remete à tradição católica do uso de objetos sagrados para atrair sorte como

<sup>67</sup> Os *minkisi* (sing. *nkisi*) são artefatos de formato variável. Podem ser figuras esculpidas em madeira, estatuetas antropomorfas, cestas, panelas de barro, conchas, saquinhos, peles de animais, bolsas ou vasos de cerâmica. A forma artística era menos importante. Somente após o processo de sacralização realizada por um *nganga*, sacerdote responsável pela atribuição de poderes mágicos, que a peça ganhava status de objeto sagrado (THOMPSON, 1984 Apud SANTOS, 2013).

<sup>68</sup> De acordo com Luena Nascimento Pereira: “O grupo Bakongo localiza-se originalmente na fronteira norte de Angola com o Congo Kinshasa, estando também presentes no Congo Brazzaville (região do antigo Reino do Kongo formado no século XIV). A classificação das etnias em Angola leva em conta o critério linguístico. Dessa forma, o país conta com cerca de 10 grupos étnicos, sendo os três maiores grupos - Ovimbundu (língua umbundo), Ambundo (língua Kimbundo) e Bakongo (língua Kikongo) - somam 75% da sua população. Entre outros grupos estão os Luanda-Chokwe, Nganguela, Herero, Ovambo, Nyaneka-Humbe. Estas populações são do tronco linguístico bantu, que predomina na região centro-sul da África. Outros pequenos grupos não-bantu em Angola são os Khun, vulgarmente denominado de “bosquímanes”, presentes no sul do país”. Cf.: Luana Nascimento Pereira. *Os Bakongo de Angola: religião, política e parentesco num bairro de Luana*, São Paulo: Serviço de Comunicação Social, FFLCH/USP, 2008, p.14.



o escapulário e o bentinho. Tratava-se de um objeto de proteção semelhante às bolsinhas de mandinga.

Esta dinâmica de empréstimos culturais nos reporta as preocupações da investigação aqui inicialmente empreendida a de estar atenta as visões de mundo dos indivíduos e de suas experiências sociais. Procurando perceber como as identidades sociais foram reconstruídas a partir dos recursos culturais presentes nas ações humanas captadas na pesquisa documental pelo prisma da história social da cultura.

## Conclusão

A intenção desse trabalho foi apresentar alguns debates e um breve panorama da existência documental que registra a presença de africanos e afrodescendentes no exercício de suas práticas culturais, bem como as tensões, conflitos, reconstrução identitária, estratégias de resistência, e as experiências desses sujeitos como um todo.

Além dos fragmentos de jornais destacados nesse breve artigo, há outro grupo de notas de jornais listado em uma palhinha em Excel com aproximadamente trinta notas entre os anos de 1889 a 1900, sobre o tema. Fotografias e bibliografias de época também fazem parte do grupo documental que expõe caminhos para estudar a história das religiões afro-alagoanas no século XIX.

O uso de fotografias não só permite identificar a existência desses sujeitos em um determinado momento, como também analisar a documentação através de um olhar antropológico e identificar e grupos e contribuições étnicas, como fez Andrea Melo (2012) em *Vestidos de realeza: contribuições centro-africanas no Candomblé de Joãozinho da Gomeia (1937-1967)*. Ao fazer uma análise cuidadosa das imagens de candomblecistas vestidos com roupas de divindades africanas, a autora pode perceber a importante contribuição centro-africana para candomblé. A autora utiliza também fontes de caráter complementar como periódicos, relatos de missionários e etnografias para articular melhor interpretação e entendimento dos agentes pesquisados.



### Referências

BALANDIER, Georges. **O Poder em Cena**. Trad. de Luiz Tupy Caldas de Moura. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1980.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte imperial**. São Paulo, Cia da Letras, 1996.

GOUVÊIA, Maria de Fátima. **Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII/ org. João Fragoso e Maria de Fátima Gouvêia,-- Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.**

SANTOS, Irinéia Maria de. **Nos Domínios de Exu e Xangô o Axé Nunca se Quebra: transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió (1970-200)- . Universidade de São Paulo- USP.[Tese]. São Paulo, 2012.**

SANTOS, Vanicléia Silva. Arqueologia das bolsas de mandiga: artefatos africanos de proteção no Brasil colonial. In: **Objetos da Escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado**. Camilla Agostini (Org.). Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

MACIEL, Osvaldo Batista Acioly. **Filhos do Trabalho, Apóstolos do Socialismo: Os tipógrafos e a Construção de Uma Identidade de Classe em Maceió (1895/1905)**. 2004. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco.

MAMIGONIAN, Beatriz Galloti. **Do que o “preto mina” é capaz: Etnia e Resistência entre Africanos Livres**. *Revista Afro-Ásia*, 24, 2000.

MENDES, Andrea. **Vestidos de realeza: contribuições centro-africanas no Candomblé de Joãozinho da Goméia (1937-1967)**. [dissertação]. Universidade Estadual de Campinas. São Paulo-2012.

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo: religião e política na Primeira República**. 2004. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

REIS, João José. Sacerdotes, devoto e clientes no candomblé da Bahia oitocentista. In: **Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Arthur Cesar Isaias (Org.). Uberlândia: EDUFU, 2006.

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. In: “De quilombos e de xangôs”: Cultural, Religião e religiosidade afrobrasileira em Alagoas (1870-1911): A caverna do diabo e outras histórias: **Ensaio de História Social das Religiões** (Alagoas, séculos XIX e XX). Maceió: EDUFAL, 2016. 197 p.

SANTOS, Vanicléia Silva. Arqueologia das bolsas de mandiga: artefatos africanos de proteção no Brasil colonial. In: **Objetos da Escravidão: abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado**. Camilla Agostini (Org.). Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

SLENES, Robert. Africanos Centrais. In: **Dicionário da Escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. Lilia Schwarcz e Flávio Gomes (Orgs.), 1ª. ed., São Paulo: Cia das Letras, 2018.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. **Ritos de Magia e Sobrevivência**. Sociabilidades e Práticas Mágico-Religiosas no Brasil (1890/1940). 1997. Tese (Doutorado em História) Universidade de São Paulo - São Paulo, São Paulo.

## A mulher do campo e os paradoxos do discurso pós-moderno no movimento feminista

Eduarda Santos Moreira  
Graduanda do curso de Licenciatura em História (UNEL)  
Bolsista (PIBID)

Laísa Tavares Silva  
Graduanda do curso de Licenciatura em História (UNEL)  
Bolsista (PIBID)

Paloma Caroline Silva Araújo  
Graduanda do curso de Licenciatura em História (UNEL)

**Resumo:** Este artigo tem como intuito fomentar reflexões acerca do feminismo pós-moderno e como o mesmo desenvolve um discurso primordialmente voltado para a realidade das mulheres urbanas e burguesas, em sua maioria brancas, de modo que pode ocorrer um processo de invisibilização da realidade de outras mulheres como a mulher do campo, que será posta em debate neste trabalho, levando em conta também os recortes de classe. Dessa maneira, a construção da pesquisa terá como objetivo promover o debate sobre a pós modernidade (ou pós-estruturalismo) e os seus discursos dentro do movimento feminista, buscando contribuir para a quebra de certos estigmas e exclusivismos ainda presentes dentro do mesmo, no século XXI. A pós-modernidade e sua discussão são temas candentes e polêmicos dentro e fora das universidades. Por conter uma linguagem atrativa, principalmente para a juventude, e ter uma falsa ideia de contestação ao sistema, essa corrente ideológica se torna um bom meio de alienação para afastar a ideia de luta de classes da população de forma subjetiva. Tendo em vista essa problemática dentro de um movimento social de tamanha importância como o feminismo, decidimos permear, antes de tudo, pela compreensão sobre a corrente pós-moderna e em como ela se manifesta através do feminismo, para que então, seja possível a construção de uma crítica em cima dos seus paradoxos, discutindo como as pautas dessa vertente ideológica se constroem de forma mais excludente do que inclusiva, gerando conflitos e contradições que promovem o enfraquecimento e o separatismo dentro do movimento, que tem como principais ideais a igualdade e a união de todas as mulheres por seus direitos enquanto cidadãs. A metodologia usada para a construção desse trabalho é exclusivamente o uso de análises bibliográficas, e terá fundamentação a partir das reflexões de: (PINHEIRO 2018), (PEDRO, 2000), (GROSSI 2000), (MACHADO 2018), (SILVA 2016), (MENDES 2002).

**Palavras-chave:** Feminismo. mulher do campo. pós-modernidade

O presente trabalho tem como objetivo fazer uma análise de como a pós modernidade se infiltrou no movimento feminista, permitindo assim que o capitalismo se apropriasse do mesmo, se distanciando cada vez mais da abordagem de classe e excluindo, dessa forma, o grupo de mulheres mais afetadas por essa problemática, as mulheres do campo.

Após dar uma pequena introdução sobre o que seria a pós modernidade, será tratado a cerca de como ela se manifesta dentro do feminismo pela realidade da mulher do campo, para então equiparar os paradoxos de um discurso que em teoria é inclusivo, mas na prática é excludente.

A pós modernidade nasce após 1989 com a queda do muro de Berlim e o declínio do comunismo. A partir dos anos de 1990 todas as áreas do conhecimento, incluindo os movimentos sociais, começam a criar empatia pelo vencedor, o capitalismo, adaptando-se a ele.

Nessa análise, tendo em foco os movimentos sociais, é possível observar que as discussões foram mudando de rumo e o vermelho das bandeiras passa a perder o tom. O debate sobre o socioeconômico é substituído por cultura, símbolos e representações, assim como é tratado por José Carlos Reis em Teoria e História: “não se fala mais de estruturas de longa duração, de classes e luta de classes, de revolução social, de ideologias, de engajamento político, de alienação, de problemas socioeconômicos”.

Os nossos debates hoje se debruçam sobre a linguagem, a cultura e a estética. A necessidade de criar símbolos e representatividades. Não se fala mais em lutar contra o sistema, mas sim, em adaptar-se a ele. E com isso percebe-se a forma como o capitalismo se apropria de tudo que está em volta, até mesmo de movimentos anticapitalistas.

A tendência socialista-comunista é deixada para trás, dada como vencida, e é reconhecida a vitória da tendência capitalista, nos levando a abraçá-la e a tentar encontrar a melhor forma de conviver com ela. Logo, passa-se pelo “exorcismo da revolução” e com isso, a legitimidade da busca pela liberdade individual torna-se mais importante que a ênfase na igualdade e na fraternidade.

A linguagem sedutora é uma das características principais da pós-modernidade, afinal, a perspectiva de realidade é completamente distorcida. A realidade não precisa mais ser um fardo insuportável, a realidade passa a ser “empoderadora”, algo do qual nos apropriamos e começamos a construir uma espécie de orgulho e saudosismo, por mais dolorosa que essa realidade possa ser, ou seja, adaptar-se. É libertador. Além de tudo, é confortável!

Tendo em vista que a pós-modernidade afasta-se das discussões sobre luta de classes, ela se torna completamente livre para tampar os olhos para realidade e do alto dessa militância burguesa, desse discurso pós-moderno, das problematizações sobre representatividade, símbolos

e identidade, não é possível enxergar a realidade de homens e mulheres do sertão ou da periferia. E tudo isso por uma questão lógica: os homens e mulheres das periferias e do campo são os mais afetados pelo capitalismo, em contrapartida, a pós-modernidade é controlada por ele.

A partir disso, é possível então concluir que a pós-modernidade é uma estratégia jogada pelo capitalismo para acalmar os ânimos de uma possível futura revolução. Podemos notar que a geração pós-moderna é a mais alienada da história, pois se tem a falsa sensação de estar lutando contra o sistema quando se está apenas tentando caber nele.

Falar sobre pautas pós-modernas e abandonar a abordagem de classe é um espaço muito privilegiado. Além da abordagem de classe ser também um assunto perigoso para o sistema e por isso ele engaja qualquer discussão que fuja desse debate. Ou não é de se estranhar que empresas multinacionais comecem a se tornar “parceiras da diversidade”, a abraçar os símbolos da luta feminista, LGBT ou do movimento negro? Não é estranho que o capitalismo se aproprie de lutas anticapitalistas? Então, retomando o questionamento: é possível concluir que a pós-modernidade é uma estratégia jogada pelo capitalismo para acalmar os ânimos de uma possível futura revolução?

### **A pós modernidade e o feminismo**

Quando se pensa feminismo se busca uma definição exata do que é esse movimento muito discutido atualmente, então com uma rápida pesquisa chega-se à conclusão de que feminismo se trata de um movimento político, filosófico e social que defende a igualdade de direitos entre mulheres e homens, ademais, por trás dessa rápida definição existe um vasto processo histórico de movimentação e luta da mulher para ter voz e protagonismo na sociedade.

Tendo início no século XIX, se popularizou as vivências de mulheres em torno da luta por igualdade política e jurídica entre os sexos, marcando os primeiros passos das atividades feministas que entre elas também surgiram reivindicações por direitos iguais de cidadania como direito à educação, propriedades e posses de bens, divórcio, etc.

Quando se legitimava a exclusão com base na diferença biológica entre homem e a mulher, estabelecia-se que a ‘diferença sexual’ não era apenas um fato natural, mas também uma justificativa ontológica para um tratamento diferenciado no campo político e social (scott, 2002, p. 26).

Assim aconteceu também o movimento sufragista que foi uma movimentação por parte das mulheres entre o fim do século XIX e início do século XX, que buscava o direito das mulheres pelo voto, que até então era negado, muito pelo fato de que o cenário da política

naquela época era totalmente dominado por homens, e até então descartava a competência das mulheres com base no julgamento sexista de vê-las incapaz de tomar decisões no âmbito político, ou papéis de liderança, entretanto, logo esse movimento foi se popularizando em vários países do mundo democráticos e ganhando força, portanto a luta pelo direito ao sufrágio foi muito importante dentro do movimento feminista.

as sufragistas argumentavam que as vidas das mulheres não melhorariam até que os políticos tivessem de prestar contas a um eleitorado feminino. Acreditavam que as muitas desigualdades, legais, econômicas e educacionais com que se confrontavam jamais seriam corrigidas, enquanto não tivessem o direito de voto. A luta pelo direito de voto era, portanto, um meio para atingir um fim (Abreu, 2002, p. 460).

Diante de todo esse processo também existiam figuras importantes nessa luta, as mulheres da classe trabalhadora, que apesar de serem invisibilizadas por terem demandas diferentes das mulheres burguesas e de classe média, não foram menos importantes na história do feminismo, pois lutavam contra a opressão e as péssimas condições de trabalho, assim lembrando a data de 08 de março, o dia internacional da mulher, marcada pela data de quando mais de cento e trinta trabalhadoras morreram carbonizadas, vítimas da falta de condições em Nova York, dando-se início a várias mobilizações para a busca dos direitos das mulheres da classe trabalhadora, sendo um marco para mulheres de todo o mundo.

Com a consolidação do capitalismo, as mulheres são incluídas nesse sistema, sendo super exploradas e postas a situações abusivas e precárias, passando a trabalhar o dobro do que os homens trabalhavam e a receber um comparativo de 1/3 do salário masculino, dessa forma “a mulher era explorada mais vergonhosamente ainda do que os trabalhadores do outro sexo” (ALVES, 1981).

Após a reflexão sobre a definição de feminismo e a breve análise sobre sua história, esta escrita voltará ao seu ponto inicial de problematização que é a discussão sobre o fenômeno pós moderno e sua incorporação nas pautas do movimento feminista, e com isso perceber a mudança que houve desde sua definição até os contextos nos quais as lutas se enquadram agora, segundo Costa (1998, p. 127), “o gênero dissipou-se diante das fraturas de classe, raça, etnia, sexualidade, idade, particularidade histórica e outras diferenças individuais constitutivas da heteroglossia radical pós-moderna”.

Desse modo, o feminismo pós moderno é uma abordagem da teoria feminista que incorpora as ideias pós modernas e pós estruturalista em suas pautas, que no final do século XX,

início do século XXI, deixou de ser um movimento que demandava somente as conquistas e luta por direitos sociais e políticos das mulheres para integrar em suas pautas a busca por equidade de gênero, e discussões para questionar as relações entre homem-mulher, feminino-masculino, natureza-cultura, sexo-gênero, decentralizando a figura da mulher para levantar embates, levando em conta as múltiplas questões ligadas ao gênero e não necessariamente a mulher.

a admissão da multiplicidade de vivências das mulheres numa sociedade A experiências das mulheres em posição de elite - brancas, educadas, burguesas ou pequeno burguesas, heterossexuais - tende a ser apresentada como a experiência de todas as mulheres. Essa crítica, que era feita [...], foi estendida ao pensamento feminista em geral por autoras vinculadas às posições mais desprivilegiadas. (MIGUEL E BIROLI, 2014, p.85)

Nesse sentido, dada a definição e preocupação dessa nova onda do feminismo, levanta-se várias críticas, pois essa descentralização da figura da mulher, e das definições amplas dos conceitos de gênero e pressupostos do feminismo na pós modernidade, critica-se as representações de grupos específicos, que quase nunca são as mulheres da classe trabalhadora ou do campo, sendo figuras esquecidas principalmente na atual sociedade capitalista, que continua as vendo somente como mão de obra barata, logo, não enxergam os problemas das mulheres trabalhadoras, duplamente oprimidas pela discriminação classista e sexual.

Não é fácil, porém, resolver uma plataforma políticas os dilemas que a teoria política feminista faz aflorar. A afirmação de que uma única matriz de desigualdades, seja ela gênero, classe, raça ou qualquer outra, está na raiz de todas as formas de dominação faz silenciar as experiências de muitos grupos que representa uma simplificação que, hoje, é dificilmente sustentável. (CISNE, 2015, p.151).

Enquanto continua a se discutir direitos para as mulheres brancas e burguesas, lança-se propostas voltadas basicamente para resolver os problemas socioeconômicos, como o salário menor que o do homem, dupla jornada de trabalho, liberdade sexual, ou discussões teóricas sobre identidade, gênero ou construção social, cultural, entre outros. Porém, existe uma problemática maior, é a falta de reflexão que para muitas mulheres isso nem entra como prioridade, pois suas demandas diárias e de vida vão muito além de teorias a serem discutidas, pois estão condicionadas a viver como um roteiro pronto para a vida, casar, ter filhos e ser dona de casa muitas vezes tendo outras demandas como a vida na roça, ou trabalhar fora. O questionamento é: quando essa mulher vai ter acesso aos ganhos da luta do feminismo pós moderno? Tudo que é escrito sobre essas teorias é acessível a elas?

E quando se faz essa crítica das pautas do pós feminismo não quer dizer que o mesmo está certo ou errado, mas que o processo dessa luta está se dando por vias de invisibilidade das vivências de outras mulheres que também importam, pois enquanto umas discutem a legalidade do aborto seguro, outras não têm acesso sequer a informação sobre o controle de natalidade, ou quando se fala da sexualização do corpo da mulher, a liberdade do mesmo, mas outras tem seus corpos invadidos e marginalizados sem direito de expressão ou escolha, dessa forma, esse processo de se enxergar o feminismo por questões de gênero e não por classe ou lutas políticas dependendo do ângulo de visão pode ser algo que não represente todos os grupos de mulheres, causando uma segregação.

### **A realidade da mulher do campo**

Diante do cenário apresentado, onde a pós-modernidade traz suas influências para o movimento feminista, modificando, desse modo, o viés de suas pautas primárias, a mulher do campo se encontra num espaço de segregação, visto que as mesmas se distanciam do padrão da classe média branca da modernidade.

Estas mulheres, por viverem na zona rural, se encontram isoladas e distantes tanto em relação ao espaço e participação no movimento, quanto em representatividade e inclusão nas pautas do mesmo, sofrendo, desse modo, as consequências dessa exclusão, que podem ser percebidas em suas vivências, analisadas neste trabalho.

Para fazer uma análise da realidade dessas mulheres utilizamos tanto a pesquisa bibliográfica quanto a história oral, que foi de suma importância para uma maior compreensão dessas narrativas, pois:

“A história oral tem representado, cada vez mais, a possibilidade de publicização da história das mulheres, inscrevendo no relato historiográfico os acontecimentos, impressões e sentimentos muitas vezes silenciados por um discurso e uma escrita predominantemente masculina. Transformar as vivências em experiências, como diria Walter Benjamin, ou seja, tornar dizível, conhecido e reconhecido o vivido por elas, mediar a criação de uma comunidade de ouvintes para suas vozes nunca silenciadas, mas ignoradas pela história pública é, além de ofício, uma escolha política e sensível pela história pública”. (ROVALI, 2016: 15)

Ao se falar de feminismos, é necessário pontuar os diversos contextos e vivências existentes, nesse sentido, a mulher do campo não pode ser resumida a um único contexto, apesar de estar predominantemente inserida em um contexto rural, há diversos recortes, de acordo com



cada vivência, que devem ser considerados. Para este trabalho, foi destacado o campesinato vivenciado pela ex camponesa, Maria José, 56, que, em entrevista relatou sua história de vida, experiências e vivências acumuladas no trabalho do campo.

Inicialmente, pode-se destacar alguns pontos importantes, o primeiro deles é em relação à infância, pois, de acordo com Maria José, sua infância foi marcada pelo trabalho e pelas responsabilidades que uma mulher da zona urbana só vivenciaria na fase adulta:

“Meu pai trabalhava na roça, e eu trabalhava também na roça junto com ele. Mas quando nova eu cuidei muito dos meus irmãos (...) quando a gente morava com a nossa vó não tinha nem energia (elétrica), usava candinheiro, *a gente ia pros matos ver lenha.* (...)”

Outro ponto essencial é em relação à desigualdade de oportunidades, tanto em relação ao trabalho, como também ao acesso à Educação, visto que a mulher do campo se depara com diversas dificuldades e desafios que a distanciam desses direitos:

”Eu passei muito sofrimento na vida, não foi fácil pra sobreviver. *Nós não tinha* casa de morada certa, quando chegava na fazenda de uma pessoa pedia uma casa pra morar em troca de trabalho e *nós ficava* ali. A gente passou um tempo numa seca muito grande, era um tempo difícil. Eu lembro muito bem que *nós morava* numa casinha de taipa, coberta de telha e tapada de barro. Nossa cama era feita de furquia de pau de catingueira. Eu lembro que eu estudei na casa de uma mulher na fazenda, ela ensinava a gente. Eu nunca aprendi a ler porque a gente ia muito pouco, lembro que a gente cobria *as letra* e ela ensinava a cartilha, aí *nós estudava*, mas era um estudo assim que não tinha interesse, *os pais não ligava*, e eu também porque me botaram muito pequena, e eu era quem cuidava da casa, dos meus irmãos, aí nunca ligaram. Depois a gente começou a estudar num grupo no Santo Antônio mas eu também não ia todo dia e terminei não indo mais, acho que por conta dessa criação *né*, aí não insistiram pra eu estudar. Eu tinha muita vontade se aprender a ler, mas não aprendi quase nada.

Nesse sentido, enquanto a mulher da zona urbana, tida como prioridade, tem acesso aos mais variados debates, eventos, e textos a respeito dos mais variados temas, consumindo os mais diversos produtos aparentemente vinculados ao movimento feminista, a mulher do campo se encontra numa posição de fragilidade, pois passa por necessidades maiores e não pode se dar ao luxo de consumir tais produtos, além disso, ela também sofre pela dificuldade de acesso à educação, visto que é por meio dela que as mulheres podem obter conhecimento, chegando à consciência de classe, gênero, sexualidade e etc.

“Nesta luta pela igualdade e cidadania, a mulher do campo vem se redescobrimdo como ser humano, como mulher, e vem buscando se reconhecer como sujeito da história. Como, por muito tempo, o exercício da educação era exclusivo aos homens, enquanto

para as mulheres cabiam as tarefas domésticas e da lavoura, é justamente na educação como processo transformador de sua condição individual e coletiva, que elas depositam todas as suas expectativas". (ROCKENBACH, 2013: 14)

Desse modo, é possível ver a segregação do movimento feminista da pós modernidade nos discursos promovidos na atualidade, que muitas vezes não levam em conta a dificuldade dessas mulheres de compreender termos como "empoderamento" e "patriarcado", por exemplo. Portanto, o relato de dona Maria José faz eco à vozes de muitas mulheres que também se identificam com sua vivência e que ainda vivem histórias semelhantes, trazendo à reflexão realidades que não podem ser silenciadas.

O movimento feminista proporcionou muitas conquistas para as mulheres ao longo dos anos, contudo, muitas mulheres, inseridas nesses contextos de exclusão ainda continuam lutando por seu espaço, algumas nem ao menos sabem que deveriam lutar, ou não sabem como fazê-lo. Dessa forma, é de extrema importante dar voz a essa mulheres e trazer a luz o debate a respeito desses discursos que tem crescido e que se encontram num lugar de hegemonia na sociedade, para que possam ser desconstruídos.

## Conclusão

Ao analisar a forma como a pós modernidade surgiu, o modo como ela se expressa através do feminismo e a realidade da mulher do campo, pode-se observar o quanto as pautas dessa vertente são inacessíveis, e que ao se distanciar da luta de classes, se afasta também da realidade de quem mais é afetado por ela. Retomando um questionamento já feito, é possível concluir que a pós modernidade é uma estratégia usada pelo capital para ocultar essas realidades?

Quando para-se para refletir é isso que nos leva a essa conclusão, uma vez que as pautas pós modernas são tão líquidas e superficiais ao ponto de alienar aqueles que as consomem, dando uma falsa sensação de luta e contestação ao sistema. E dessa forma vamos sendo levados a engajar discussões sem muita relevância, com um intuito de mascarar outras que caso entrassem em vigor levariam a uma verdadeira ameaça ao sistema capitalista.

Até mesmo a linguagem do feminismo pós moderno é propositalmente inacessível ao entendimento de uma mulher que, por exemplo, é privada de educação, como a mulher do campo. As reivindicações desse movimento não incluem em nenhum momento em seus discursos a abordagem de classe e os problemas pelos quais essas mulheres são diretamente afetadas.

A onda pós moderna é muito bem articulada, ao mesmo tempo em que deixa suas intenções explícitas, também as deixam bem mascaradas. Novamente retomando um questionamento já feito anteriormente: não é estranho que o capitalismo esteja se apropriando de movimentos anticapitalistas?

A beleza com o qual isso é mostrado, como forma de inclusão e visibilidade das minorias, nos impede de refletir toda a problemática envolvida. E levando essa lógica pós moderna para o feminismo, pode-se observar que realmente “lugar de mulher é onde ela quiser”, inclusive oprimindo outras mulheres. O lema do capitalismo é a liberdade individual, não a igualdade. E é esse lema que o capital está levando para os movimentos sociais quando se afasta da abordagem de classe e aplica a onda da pós modernidade.

Perceber que até os movimentos anticapitalistas estão sendo controlados pelo capitalismo, é perceber o porquê de não ser interessante discutir luta de classes. Mulheres trabalhadoras com consciência do seu lugar político são a verdadeira ameaça para o sistema e por isso, ele vai fazer de tudo para mantê-las afastadas e invisibilizadas.

## Referências

ROVAL, Marta Gouveia de Oliveira. **A coragem do afeto: memórias femininas sobre a greve de Osasco, em 1968.** In: ALMEIDA, Juniele Rabêlo de (org.). História oral e movimento social: narrativas públicas. São Paulo: Letra e Voz, 2016, p. 15-36.

ROCKENBACH, Ana Enir de Araújo. **O cotidiano da mulher do campo: vivências e expectativas em relação à educação.** Paraná: Unidade Didática, 2013, p. 14-28.

SCOTT, Joan Wallach. A cidadã paradoxal. **As feministas francesas e os direitos do homem.** Florianópolis: Ed. Mulheres, 2002.

ABREU, Maria Zina Gonçalves de. **Luta das Mulheres pelo Direito de Voto. Movimentos sufragistas na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos.** Arquipélago - Revista da Universidade dos Açores, Ponto Delgada, 2ª série, VI, 2002.

ALVES, Branca Moreira. **Ideologia efeminismo. A luta da mulher pelo voto no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1981.

REIS, José Carlos. **Teoria & história : tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro.** Rio de Janeiro : Editora FGV, 2012.

## Catálogo de exposição como memória das artes

Anderson de Sousa Silva  
Doutorando em História (UFPE)  
Bolsista (CAPES)

**Resumo:** Este trabalho discute sobre o uso dos catálogos de exposições como fontes de pesquisa e como lugares de memória das artes. Os catálogos são fontes imprescindíveis quando se trabalha com exposições de artes. A partir deles, é possível coletarmos informações sobre a dinâmica das exposições e dos espaços expositivos. Tomamos de empréstimo as ideias do sociólogo da arte Delano Pessoa, onde este evidencia o estudo dos catálogos a partir da proposta analítica de Chico Homem de Melo: pensar o catálogo como registro, exposição portátil e lugar de memória institucional e das artes. Neste trabalho, especificamente, fazemos uma análise do catálogo da quarta edição do Salão Nacional de Artes Plásticas do Ceará, realizado em 1973.

**Palavras-chave:** Catálogos. Arte. Memória

O historiador e sociólogo Delano Pessoa Barbosa (2017, p.222) considera “os catálogos de exposições e ou livros/catálogos como ‘lugares de memória’ de uma coleção ou de uma instituição. Neste tipo de impresso, há uma produção de conhecimento acerca das artes plásticas no Brasil”. Comungamos com as ponderações de Delano Pessoa a respeito dos catálogos de exposições. Desse modo, percebemos que alguns catálogos do Salão Nacional de Artes Plásticas do Ceará (SNAPC)<sup>69</sup> tiveram, como uma das suas características, a função de “guardar” a memória do próprio Salão e da sua instituição realizadora, a Casa Raimundo Cela<sup>70</sup>. Temos como exemplo o catálogo da quarta edição.

<sup>69</sup> Os Salões Nacionais de Artes Plásticas do Ceará foram exposições de artes, promovidas pela Casa Raimundo Cela, cuja proposta era expor obras de artistas cearenses e de outros estados do Brasil. A primeira edição do Salão Nacional ocorreu no ano de 1967. Era uma mostra bianual, sendo que a última foi realizada em 1984, totalizando nove edições.

<sup>70</sup> A Casa Raimundo Cela foi um órgão vinculado à Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, criado no ano de 1967. Segundo o relatório de atividades da Casa Raimundo Cela de 1967, a escolha por homenagear o artista Raimundo Cela se deu por este ser considerado, nacionalmente, como o “Pintor do Nordeste” e por sua obra ter figurado nas mais importantes exposições do país, dando destaque à produção artística cearense.

*Figura 1. Capa do Catálogo do IV Salão de Artes Plásticas do Ceará.*

*Fonte: Acervo Minimuseu Firmeza, Fortaleza - CE.*

O catálogo da quarta edição do SNAPC é bem elucidativo no que diz respeito a preocupação com a preservação da memória do próprio Salão, como de sua instituição realizadora, a Casa Raimundo Cela. Arrisco afirmar que foi um dos catálogos mais bem elaborados e volumosos do SNAPC - totalizando 59 páginas - sem contar com a capa. No catálogo consta: lista dos políticos e dos gestores da cultura do Ceará; lista dos premiados da sua edição (1973) e das edições anteriores (1967, 1969 e 1971); texto de apresentação, escrito por Ernando Uchoa, então Secretário Estadual de Cultura; texto extra sobre a importância do IV SNAPC para o circuito de arte no Ceará, escrito por Otacílio Colares; compilação de textos já publicados (em jornais e catálogos de galerias) sobre os artistas (elencados como referências especiais na exposição): Aldemir Martins, Estrigas, Chico da Silva, Floriano Teixeira, Sérgio Lima, Sérvulo Esmeraldo, Zenon Barreto; texto sobre a trajetória da Casa Raimundo Cela, escrito por Heloísa Juaçaba; imagens com as reproduções das obras dos artistas: Romilson Lopes, Sergei de Castro, Aderson Medeiros, Ferreira, Aldemir Martins, Estrigas, Chico da Silva, Zenon Barreto, Roberto Galvão, Carlos Moraes, Heloísa Juaçaba e João Batista Sena. E, nas últimas páginas do catálogo, uma espécie de lista-descrição das atividades realizadas pela Casa Raimundo Cela, entre os anos de 1969 e 1973, dentre estas atividades constam: exposições individuais e coletivas, conferências, cursos de desenho e pintura, exibições de filmes sobre artes e recitais.

Interessante frisar que, além de “guardar” a memória do Salão e da Casa Raimundo Cela, uma parte do catálogo destacou a trajetória de alguns nomes das artes plásticas no Ceará, sendo estes nomeados de “referências especiais”, ou seja, foi uma forma de valorizar uma geração de artistas já consagrados e estabelecidos no campo da arte. Dessa forma, o catálogo também

contribuiu para a construção de um conhecimento sobre a história e a memória das artes plásticas/visuais do Ceará.

Figura 2. Reprodução de obra de Aldemir Martins no catálogo do IV SNAPC (referências especiais no IV SNAPC).



Fonte: Acervo Minimuseu Firmeza, Fortaleza, CE.

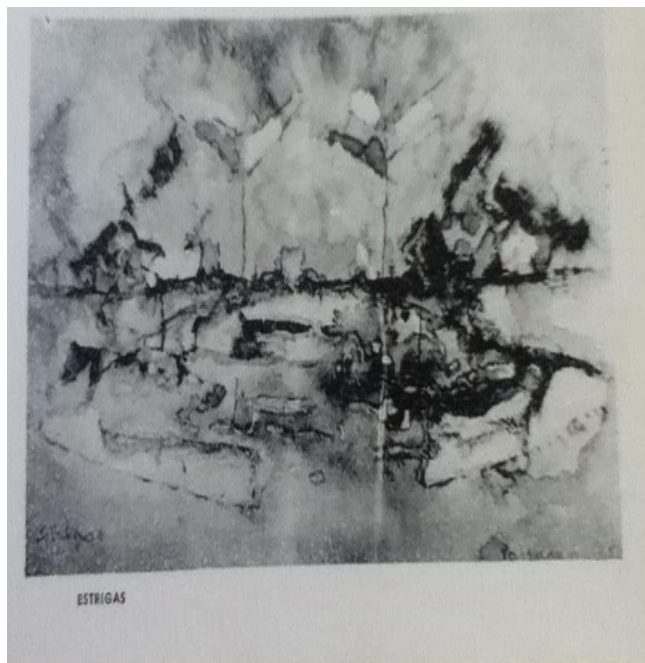
Figura 3. Reprodução da obra de Chico Silva no catálogo do IV SNAPC (referências especiais no IV SNAPC).



Fonte: Acervo Minimuseu Firmeza, Fortaleza, CE.

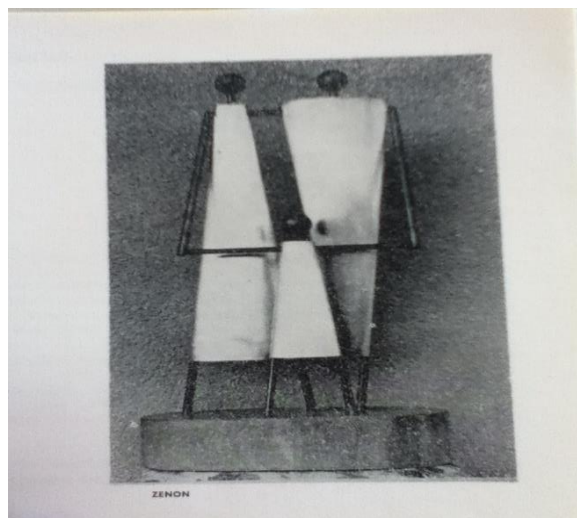


Figura 1. Reprodução obra de Estrigas no catálogo do IV SNAPC (referências especiais no IV SNAPC).



Fonte: Acervo Minimuseu Firmeza, Fortaleza, CE.

Figura 2. Reprodução de obra de Zenon Barreto no catálogo do IV SNAPC (referências especiais no IV SNAPC).



Fonte: Acervo Minimuseu Firmeza, Fortaleza, CE.

Os artistas Aldemir Martins, Chico Silva, Estrigas e Zenon Barreto foram mencionados como referências especiais do IV SNAPC. As homenagens a artistas que marcaram e/ou marcam o cenário artístico de um lugar são comuns nos Salões de Artes - especialmente nos mais



tradicionais<sup>71</sup>. Partindo da ideia de que o catálogo é um impresso que também pode ser visto como uma exposição portátil, a reprodução de obras de artistas já estabelecidos no circuito local e nacional, assim como textos sobre suas trajetórias, são elementos importantes para a legitimação de um Salão nacional de arte fora dos eixos culturais privilegiados do país.

Apresenta-se aqui o IV SALÃO NACIONAL DE ARTES PLÁSTICAS DO CEARÁ, promoção criada e mantida pelo Governo do Estado, por intermédio, antes, da Secretaria de Cultura do Ceará, agora Secretaria de Cultura, Desporto e Promoção Social. Setembro de 1967, setembro de 1969 e setembro de 1971, eis os marcos assinaladores da iniciativa cultural e artística que agora se repete nesta terra por vezes carente de maiores recursos materiais, mas fértil de vocação e animada do decidido empenho de realizar.

O Governador César Cals de Oliveira Filho, com a abertura deste Salão, como a que responde a uma aspiração manifestada pelos artistas plásticos do Ceará, quando ainda não empossado os convocou para uma tomada de contas, afim de informar sobre o seu plano de governo no campo da cultura.

A ideia do Salão Nacional mereceu, desta sorte, a aprovação unânime do Conselho Estadual de Cultura e a ratificação solícita do S. Exa. Governador do Estado. E hoje se afirma como uma das mais altas aspirações do povo cearense, numa realização que se não atinge ainda a medida de sua capacidade de sonhar e de querer, pelo menos satisfaz a um desejo natural de se afirmar perante a opinião do País, numa competição de âmbito nacional. (Texto de apresentação do Catálogo do IV Salão Nacional de Artes Plásticas do Ceará)

O texto de apresentação do IV SNAPC, escrito por Ernando Uchoa, passa a ideia do empenho em manter o Salão como mecanismo de fomento e visibilidade produção artística cearense diante da produção de outras regiões do Brasil. Ademais, além do catálogo exercer a função de preservação das memórias do SNAPC e da sua trajetória - nos campos da arte do Ceará e do Brasil - também preserva as memórias de uma política cultural e dos sujeitos envolvidos neste processo<sup>72</sup>. Ernando Uchoa, no papel de Secretário da Cultura do Ceará, destaca o nome do então governador César Cals, que, antes mesmo de ter tomado posse do cargo de governador, já havia estabelecido uma aproximação com os artistas para expor seu plano no campo da cultura. É importante levarmos em consideração que esta informação não está gratuita no texto de apresentação do IV SNAPC. Era uma forma de evidenciar a relação entre Estado e o campo da cultura, deixando registrado, inclusive para os tempos posteriores, a política cultural que fora planejada e executada.

<sup>71</sup> O Salão de Abril, por exemplo, costuma homenagear algum artista cearense em cada edição.

<sup>72</sup> Para um melhor entendimento sobre a política cultural, no Ceará, entre os anos 1960 e 1970 e sua relação com as políticas culturais planejadas e executadas no Brasil, ver: COSTA, Lílian Araripe Lustosa. *A Política Cultural do Conselho Federal de Cultura 1966-1976*. Dissertação (Mestrado em História, Política e bens culturais). Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro, 2011.

A homenagem a artistas consagrados já era uma prática antes mesmo da quarta edição do SNAPC. A segunda edição prestigiou alguns artistas estabelecidos, entre estes: Zenon Barreto, Barrica e Sérvulo Esmeraldo em uma sala especial. O catálogo, da segunda edição do SNAPC, contém a minibiografias destes artistas, inclusive estava se tornando comum a formação de salas especiais como uma forma de homenagear nomes considerados referências para a história das artes plásticas/visuais do Ceará.

O XXIII Salão de Abril, em 1973, também contou com uma sala especial - em homenagem ao sesquicentenário de Fortaleza - no qual obras de muitos artistas estabelecidos forma expostas, entre estes: José Fernandes, Hermógenes Gomes da Silva, Paulo Pamplona, Barrica e Heloísa Juaçaba<sup>73</sup>. Na edição seguinte do Salão de Abril, em 1974, Zenon Barreto fora homenageado e 22 obras suas foram expostas, obras estas cedidas de coleções particulares, segundo o catálogo da mostra. Em 1975, o Salão de Abril completou 25 edições e houve uma sala especial em homenagem aos ex-integrantes da já extinta Sociedade Cearense de Artes Plásticas (SCAP)<sup>74</sup>. Foram expostos diversos trabalhos dos “ex-scapianos”<sup>75</sup>. Desse modo, o Salão de Abril, assim como os seus catálogos, também se constituíram como lugar de celebração e de memória das artes plásticas/visuais do Ceará.

Em suma, este trabalho se propôs a ser um exercício de análise - ainda introdutório - a respeito dos catálogos de exposições de artes como fontes e como materiais pensados para preservar uma memória, inclusive institucional. Vale destacar que os catálogos estão se tornando objetivos de pesquisa, além de fontes, na área de História e Sociologia das artes. Muitas vezes não frequentamos, presencialmente, as diversas exposições inauguradas nos mais variados museus e galerias do Brasil e do mundo, mas temos contato com algum material impresso (ou até mesmo virtual) sobre tais exposições. Estes materiais reproduzem as imagens de algumas obras expostas, informações sobre os artistas, reprodução dos textos institucionais e curatoriais; alguns trazem textos com análises mais críticas sobre as mostras, no qual nomes relevantes no circuito de arte são convidados a escrevê-los. Nesse sentido, é inegável a atenção que as instituições passaram a ter com a produção e circulação dos seus catálogos, evidenciando a relação destes materiais com o mercado (o de arte e o editorial especializado) e com a construção de um gosto e de um saber.

<sup>73</sup> Ver: <http://www.salaodeabril.com.br/docs/catalogos/Catalogo+salao+de+abril+1973.pdf>

<sup>74</sup> Para um melhor entendimento sobre a história do Salão de Abril e da SCAP, ver: Anderson de Sousa. *O Salão de Abril em dois momentos: Sociedade Cearense de Artes Plásticas (SCAP) e Prefeitura Municipal de Fortaleza*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2015.

<sup>75</sup> Lista dos artistas da Sala especial em homenagem à SCAP: <http://www.salaodeabril.com.br/docs/catalogos/Catalogo+salao+de+abril+1975.pdf>

## Referências

COSTA, Lílian Araripe Lustosa. **A Política Cultural do Conselho Federal de Cultura 1966-1976**. Dissertação (Mestrado em História, Política e bens culturais). Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro, 2011.

BARBOSA. Delano Pessoa Carneiro. **Catálogos de exposição: a circulação das obras de Raymundo Cela**. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2017.

SILVA, Anderson de Sousa. **O Salão de Abril em dois momentos: Sociedade Cearense de Artes Plásticas (SCAP) e Prefeitura Municipal de Fortaleza**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2015.

## O movimento LGBTQIAP+ entre perdas e ganhos: as desconstruções e rachaduras no muro da repressão da sociedade brasileira nos séculos XX e XXI

Wheber Mendes dos Santos  
Graduando do Curso de Licenciatura em História (UNEAL)

**Resumo:** O Movimento LGBT teve seus primeiros rumos traçados na Europa, no final do século XX, com influência dos movimentos negro, feminista e estudantil, chega ao Brasil nos anos 70, durante a ditadura militar, como meio de promover uma ruptura nos padrões sociais, e a resistência dessa população marginalizada. Objetiva-se com esse trabalho, promover uma reconstrução das lutas LGBTQIAP+ dentro da sociedade brasileira nos séculos XX e XXI, desde o surgimento do movimento, até o hodierno. Para a discussão do tema proposto ser realizada com excelência, recorre-se a uma gama de autores de diversas áreas do conhecimento, como a História, a Sociologia, a Filosofia, a Geografia e a Psicanálise. Aspira-se com esse trabalho, apresentar um convite à autorreflexão a respeito do percurso de resistência do movimento LGBT e sua vivência, marcada por repressões, dominação, poder e julgamentos de uma sociedade hipócrita e tendo o conservadorismo como norma.

**Palavra-chave:** LGBTQIAP+. Resistência. conservadorismo

### Introdução

Antes de adentrar o movimento LGBTQIAP+, é mister a compreensão a respeito do que significa essa sigla. É uma sigla que serve para categorizar as manifestações da sexualidade e do gênero que se desviam da cis-heteronormatividade, são esses: lésbicas; gays; bissexuais; transgêneros, transexuais e travestis; *Queer* (vocábulo de Língua Inglesa, que serve para categorizar aqueles que diferem dos padrões de gênero); intersexuais e intergêneros; assexuais; pansexuais e todas as outras formas de sexualidade que são marginalizadas.

Os movimentos sociais estiveram presentes na história como forma de entender um conflito, a fim de tentar amenizar ou eliminar a opressão, os grupos sociais marginalizados se unem para enfrentar as imposições do sistema vigente. (OLIVEIRA; COSTA, 2013). Visto isto, o movimento LGBT+ surge na Europa,- sendo chamado de movimento gay, por ter-se somente esse rótulo identitário na época - no século XX, como uma forma de resposta à sociedade regida por uma moral burguesa capitalista, que impusera o controle das formas e manifestação da sexualidade que não fossem voltadas à reprodução, marginalizando estes que estão excluídos na noção de cis-heteronormatividade. (FOUCAULT, 1997). Surge no Brasil, na década de 70,

muito influenciado pelos movimentos gay, feminista, negro e estudantil, que ganharam força como símbolos de resistência ao regime militar, então presentes.

A orientação sexual é a atração física ou romântica por algum indivíduo de determinado gênero. Existe, dentro da sociedade uma normatividade, onde homens e mulheres tem seus papéis, atitudes e comportamentos pré- estabelecidos, e isso engloba a sexualidade. Na visão normativa é estabelecida a heterossexualidade como norma, um homens cis<sup>76</sup>, mantém relações sexuais com uma mulheres cis. Entretanto, existem pessoas que rompem essa normatividade, são os denominados homossexuais (gays e lésbicas) - relacionam-se com pessoas do mesmo gênero- bissexuais (relacionam- se com homens e mulheres), transexuais, pansexuais(relacionam-se com pessoas, em geral), entre outros.

Ademais, quando trata-se de homossexualidade, utiliza-se o sufixo -DADE, pois remete a mais uma das facetas da sexualidade humana, e não o termo -ISMO, que remete a uma doença. (BORTOLINI, 2012, p. 3. Apud Oliveira e Costa, 2013, p. 292). O grupo LGBT+, sem dúvidas, é o grupo que mais sofre repressão em sua vivência sexual, e que muitas vezes, essa repressão é tão forte, que a sociedade acaba o impedindo de viver. A esse fenômeno damos o nome de homofobia. A homofobia é mais forte quando, orgulhosos de suas sexualidades, mostram-se publicamente e param de viver clandestinamente. Essa perseguição ocorre em todos os lugares, trabalho, escola, em casa. (ABRAMOVAY; CASTRO; SILVA, 2004).

## Metodologia

Como mecanismo de análise, foi utilizado o método de pesquisa descritiva qualitativa com a finalidade de analisar a resistência de uma população marginalizada frente ao sistema, partindo de uma revisão de literatura, onde foram coletados dados a respeito do tema, utilizando como base Foucault (1997), Freud (2015), Oliveira e Costa (2013), Priore (2011) entre outros pensadores que elaboraram escritos na área, busca-se descrever o tema. Com base no que foi supracitado, convém a análise do saldo da pesquisa, e em seguida, as considerações finais

## Repressão e controle das formas de sexualidade “desviantes”

É mister incontrovertido que a compreensão que a contrição social e histórica a cerca da sexualidade, do sexo e do gênero seja de suma importância para a assimilação dos eixos

---

<sup>76</sup> Cis, vem de cisgênero.

que cercam a temática, inclusive a educação sexual. Cada contexto histórico trará uma realidade que o comporta (PRIORE, 2011). Nesse contexto, Foucault(1988, p.12) afirma que “A sexualidade é uma interação social, uma vez que se constitui historicamente a partir de múltiplos discursos sobre sexo; discursos que regulam, que normatizam e instauram saberes que produzem verdades.”

De acordo com Foucault (1988) a sociedade burguesa ocidental (séc. XIX), passa por um período de repressão sexual – característica herdada do período vitoriano inglês- desse modo, o sexo passou a ser voltado apenas a reprodução, tudo que não englobasse esse critério biológico, o dito sujeito, passou a ser meio de comércio, e então, ficou restrito a lugares próprios as ditas, vontades pervertidas. Desse modo, esse advento capitalista, advindos da Revolução Industrial do século XVIII, passa a exigir que a energia do homem, não fosse dissipada com prazeres, mas sim com a reprodução, que deveria ser rápido, pois o sexo era fonte de males físicos e mentais. Essa ideia vem do princípio da acumulação de capital burguesa, que consistia em poupar (PRIORE, 2011; FOUCAULT, 1988).

Essa repressão está sendo formulado desde o século XVIII, com todos os discursos de poder da igreja, escola, família, medicina. Essas instituições visam obter controle sobre a população, administrar o crescimento populacional, tempo gasto para o prazer. Em síntese, a sexualidade era usada como uma ferramenta útil economicamente. Desse modo surge então o prazer de ouvir e contar. É inexorável que ao falar sobre sexo, existam vários discursos, e sempre um será lido como verdade em determinado período (FOUCAULT, 1988). Segundo Chauí (1985), durante o século XIX, o sexo passou a ser estudado pela medicina, e os discursos de repressão foram apropriados pela ciência, e transformou-se em problema clínico de saúde, e os tipos de sexo que não eram voltados a reprodução. A medicina tinha a função de controle, e de impor a higiene nas relações.

Quando aborda-se questões sexuais, há uma consciência coletiva, dotada de uma normatividade coercitiva, geral e exterior ao indivíduo, ou seja, a noção de sexualidade é anterior, comum e imposta aos inclusos na sociedade, configurando a noção de fato social (DURKHEIM, 2007, p. 1-15). Ademais, tudo que rompe o a ordem estabelecida sofre sanções até voltar ao comum, e com a questão sexual não foi diferente.

Foi com os estudos psicanalíticos de Freud, no limiar do século XX, que iniciaram as rupturas nos muros da repressão, onde começou-se a investigar o comportamento humano e as suas alterações com o controle repressivo da sexualidade e seus impactos na práxis. (RIBEIRO, 1990). A diferença entre a necessidade, prazer e desejo, fez com que o sexo fosse encarado como parte da existência do ser humano. (CHAUÍ, 1985).

Freud (1908), constata através de seus estudos que a moral sexual está dotada de uma visão cultural e divina, de bem - sexo para reprodução-, e mal (amizades românticas, prostituição e travestismo) e, portanto, deveriam haver punições para a transgressão. Sobre esse viés, há uma mescla de sentidos entre perverso (aquele de má conduta, relativo à moral) e pervertido (nesse caso, pessoa que foge dos padrões sexuais) na visão social os termos, mesmo com significados diferentes, carregam o mesmo peso. Desse modo, aquele que rompe a normalidade sexual, é lido como um deturpador da moral, sendo friamente coibido, portanto, o homem é obrigado a escolher entre o caminho da aceitação, convive com o seu desejo mesmo sofrendo coerção retornar à normatividade, ou repressão de seus desejos sexuais, sendo aceito socialmente e frustrado sexualmente. Quando o homem transgrede a moral sexual vigente, ele pratica uma violência contra a sociedade. Toda vez que a sociedade reprime o comportamento sexual do homem, a sociedade pratica violência contra o indivíduo. (CHAUI, 1985).

### **O Movimento LGBTQIAP+ frente a sociedade repressiva**

O movimento LGBTQIAP+ surge no Brasil, sendo composto pela categoria homossexual, que foi criada para categorizar um crime e desvio de conduta moral (FOUCAULT, 1988). O país passa por inúmeras mudanças na ordem política e social, na transição dos anos 60, para os anos 70. Na mesma época afloram revoluções, na Europa, como a Revolução Sexual, que trouxe um novo paradigma comportamental para os jovens da época, como o a tentativa de quebra da sacralidade do corpo e das relações sexuais, trazidas pelo higienismo proposto pela classe médica, durante o início do século. (PRIORE, 2011)

Vale a pena salientar que durante esse período, o país sofre um golpe chefiado pelos militares, dando início a um período obscuro, de forte autoritarismo e repressão da população, onde os transgressores das normas morais e políticas eram friamente torturados e mortos pelo Estado. O Estado brasileiro, utiliza seus Aparelhos Ideológicos como forma de controle da população, os meios de comunicação, a escola, a família, entre outros, como forma de manter a ordem vigente. (ALTHUSSER, 1980 ) As populações oprimidas pela sociedade capitalista, conservadora e autoritária, organizam suas bases e vão à luta contra à repressão do Estado. Estudantes, mulheres, negros e homossexuais começam a traçar seus rumos contra o ordem, o movimento estudantil e grupos de esquerda clandestinos começam o combate à ditadura. Na década 70, há a consolidação do movimento feminista, precisamente a segunda onda, e em paralelo, surge a unificação do movimento negro e do movimento homossexual, com o grupo Somos, em São Paulo. Um dos maiores símbolos de resistência nesse período, foi quando

Caetano Veloso, após sua volta do exílio, em 1972, subiu ao palco e imitou trejeitos femininos de Carmem Miranda, uma tropicalista à coerção ligada aos papéis de gênero. (FERRARI, 2003).

Os primeiros passos do movimento - liderado em São Paulo, pelo Grupo Somos - foram as políticas de politização, com a distribuição de folhetins e jornais em locais onde haviam apresentações de artistas homossexuais, como bailes de carnaval. Essa revolução, que começou a engatinhar, teve um grande papel, o de proporcionar a mudança total nas formas de perceber a sexualidade dentro do país, os que os homossexuais são percebidos de com as expressões de gênero, como “bixa-bofe” e “fancha-lady”, e o moderno em que são vistos de maneira igualitária, como gay-gay. (GREEN, 1999)

O surgimento desse movimento está intimamente ligado a busca por direitos civis, universais inalienáveis. O começo do movimento gay militante, dar-se na década de 70 com o processo de abertura política. Aliado ideologicamente aos movimentos negro e feminista, buscavam uma transformação revolucionária da ordem de gênero, raça e sexualidade de maneira interseccional, marcado, reitera-se, por um forte viés antiautoritário. Organizações como o Grupo Somos (marca o processo de organização identitária e militante, tendo o papel de organizar os homossexuais em um levante politizado revolucionário); e o Grupo Gay da Bahia (liderado por Mott, tem grande influência na organização no nordeste.); e em segundo plano, grupos menores, mas de extrema resistência, como o Dialogay em Sergipe e o Atobá, no Rio de Janeiro. Em 1983, há a dissolução do Grupo Somos, e o início do protagonismo do Grupo Gay da Bahia. (GREEN, 1999; BEZERRA et al.,2013)

Com o fim da Ditadura, novas demandas aparecem: O movimento LGBT+ e o processo lento de abertura política e os novos desafios.

O centro da militância gay durante os anos 80, dessa vez tendo seu coração um estado do nordeste, a Bahia. O Grupo Gay da Bahia, acompanha a expansão do mercado para o público GLS, em consonância com uma epidemia de AIDS, que abateu boa parte da população, dita GLS, na época, apresentada como “o câncer gay”, desmotivando a organização anterior, necessitando a busca por uma boa imagem para movimento GLS. (GREEN, 1999; BEZERRA et al.,2013)

Pautas como o casamento civil homoafetivo, e a busca por uma despatologização da homossexualidade tomam conta da militância organizada, em 1990, os grupos LGBTs conseguem uma vitória, a imediata despatologização e em 1995, é criada a ABGLT (Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Travestis), a LBL (Liga Brasileira de Lésbicas), CNT (Coletivo Nacional dos Transexuais) e o CBB (Coletivo Brasileiro de Bissexuais) e a Rede Afro LGBT. Esses grupos conseguiram debates públicos e uma grande visibilidade. (SANTOS, 2018)



Nos anos 2000, há um grande processo de auto aceitação da comunidade LGBT, com os amplos processos de representatividade. É válido destacar, que durante o governo Lula (2003-2011), ocorreu a ampliação do diálogo entre movimentos sociais e Estado, ampliando a quantidade de políticas envolvendo o a população LGBT. Em 2004, foi criado o programa “Brasil Sem Homofobia”, o programa idealizava um conjunto de ações a favor de proteção dessa população. Com uma maior aproximação do movimento com o STF (Supremo Tribunal Federal), garantindo a união entre indivíduos do mesmo sexo e o direito a ser reconhecido como família; a homoparentalidade; direito ao seguro do INSS por morte ou reclusão. (SANTOS, 2018)

Em 2016, o Decreto Presidencial Nº 8.727/2016, regulariza o uso do nome social por transtêneros dentro do território brasileiro. No ano de 2019, o SFT (Supremo Tribunal Federal), a homofobia passa a ser julgada como Crime de Racismo, após pressões internas do movimento. Além disso, ocorreu o processo de despatologização da transexualidade.

Todos esses avanços ocorreram graças a intensa luta da população LGBT+ com o passar dos anos, muitos não resistiram a esse trajeto. Como forma de homenagem, protesto e celebração da vida, a população LGBTQIAP+, organiza-se em passeatas do orgulho, que chamam atenção da população à todos as dificuldades enfrentadas pela minoria durante o cotidiano. (SILVA et al., 2013)

## Conclusão

Estudar e analisar - preencheu as lacunas existentes apresentadas antes do estudo - o tema é primordial para o entendimento do funcionamento de alguns comportamentos dentro da sociedades, e a formação de uma mentalidade coletiva, como o homofobia, opressão dos homossexuais por manifestarem suas sexualidade, além de entender toda sacralidade que foi criada acima do sexo, do corpo e de qual forma isso foi útil para a sociedade burguesa ocidental. Também promove um maior esclarecimento pessoal a quem analisa, sobre seus desejos, e em muitos casos, a proibição de suas vontades, proporciona inclusive, uma maior compreensão da diversidade sexual humana, e como cada indivíduo goza de seus prazeres de maneiras diferentes, dependendo de um contexto próprio da sociedade onde está incluso.

Entender o processo de cidadania de uma minoria, é inexorável pois ajuda a rever os privilégios alcançados ou “congênitos” de alguns indivíduos. Além de mostrar como é forte o poder da luta popular e a organizar dentro de um movimento social, e as rupturas, desconstruções

e reconstruções dentro da sociedade. Para um futuro estudo, recomendo o foco nas relações entre homofobia e população LGBT.

## Referências

ABRAMOVAY, Miriam; CASTRO; Mary Garcia; SILVA, L. B. **Juventude e sexualidade**. Brasília: UNESCO, 2004.

ALTHUSSER, L. **Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado**. 3 ed. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980

BEZERRA, Alana Rodrigues e et al. **Movimento LGBT: breve contexto histórico e o movimento na região do Cariri**. In. IV Seminário CETROS Neodesenvolvimentismo, Trabalho e Questão Social. Anais do IV Seminário CETROS Neodesenvolvimentismo, Trabalho e Questão Social da UECE. Ceará: UECE, 2013. P. 313-324

BORTOLINI, Alexandre. **Diversidade sexual e de gênero na escola: introduzindo um debate**. Texto produzido para o Dossiê Diversidade Cultural e Cotidiano escolar. Revista de Educação Técnica e Tecnologia em Ciências Agrícolas. Seropédica: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2012.

CHAUÍ, M. **Repressão sexual: essa nossa des(conhecida)**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. 3ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FERRARI, Anderson. **Revisando o passado e construindo o presente: o movimento gay como espaço educativo**. Universidade Federal de Juiz de Fora. Revista Brasileira de Educação. 2003

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1997.

FREUD, Sigmund. **A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno**. In. FREUD, S. Obras Completas 8:O delírio e os sonhos na gradiva, análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros delírios. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

GREEN, James. **Além do carnaval: a homossexualidade masculina no século XX**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1988.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; COSTA, Ricardo Cesar Rocha de. **Sociologia para jovens do século XIX**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Novo Milênio, 2013.

PRIORE, Mary. **Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2011.

RIBEIRO, P. R. M. **Educação sexual além da informação**. São Paulo: EPU, 1990.

SANTOS, E. S. . Movimento LGBT e Ativismo Institucional no Brasil. In: **IX Congresso Internacional de Estudos Sobre a Diversidade Sexual e de Gênero da ABEH CINABEH**, 2019, Fortaleza-CE. Anais do IX Congresso Internacional de Estudos Sobre a Diversidade Sexual e de Gênero da ABEH CINABEH. Campina Grande-PB: Editora Realize, 2019. v. 1. p. 1-7.

SILVA, AFRÂNIO e et al. **Sociologia em movimento**. São Paulo: Moderna, 2013.

## Ao som da reza: benzimento e cura no município de Palmeira dos Índios - AL

Luana Moraes dos Santos

Graduanda de Licenciatura em História (UNEAL).

Membro do Grupo de Estudos sobre Patrimônio, identidade e memória (GEPIM)

Orientadora: Profa. Francisca Maria Neta

**Resumo:** O presente trabalho, através da perspectiva etnográfica, pretende discutir os rituais de benzimento e a relação existente entre fé e a memória na construção da identidade. Analisa-se a figura das rezadeiras no processo de rememoração dos saberes culturais. Será utilizada como metodologia a pesquisa de campo e a revisão bibliográfica de alguns autores como Joel Candau (2016); Mircea Eliade (1992); Caian A. A. M. Bruschetta (2015). Por fim, enfatiza-se a importância das práticas tradicionais e o uso de ervas na cura de enfermidades.

**Palavras-chave:** Cura. Espiritualidade. Memória

### Considerações Iniciais

A cura de doenças físicas e espirituais é um assunto complexo com fundamentação em diversas áreas do desenvolvimento social do indivíduo. Envolvendo religião, cotidiano, cultura, práticas e crenças no exercício da atividade de benzer, que atua conforme uma solicitação que por sua vez exige um grau elevado de comprometimento das partes envolvidas em sua realização, quem reza deve empregar atos, gestos e saberes e nome da cura da enfermidade e quem será rezado, recebe a reza deve acreditar na eficácia, empregando assim sua fé.<sup>77</sup>

O benzimento é na verdade uma atividade tradicional caracterizada pelo exercício de gestos, rezas e uso de ervas em um ritual de cura. Na busca por tratar pequenas enfermidades de maneira prática, nunca descartando o tratamento médico especializado, mas sim, o complementando. Com uma origem cultural se manteve ao longo dos anos através da transmissão oral e perpetuação familiar, visto que as pessoas que desempenham tal atividade ao atingirem uma idade mais avançada procuram passar ensinamentos básicos aos mais próximos, evitando então a morte de seus saberes.

Vale destacar, o caráter de importância particular para a comunidade que conta com pessoas realizando o benzimento ou rezando, termos utilizados para denominar a prática, pois são poucos os que o fazem. Esse trabalho apresentara uma discussão sobre o uso de ervas em

<sup>77</sup> Concepção ou crença no invisível ao olhar, caracteriza um universo particular e mutável a depender de quem a utiliza, variando entre indivíduos.

tratamentos terapêuticos para a cura de doenças físicas e espirituais, partindo da observação das benzedeadas/ rezadeiras no município de Palmeira dos Índios.

A partir de um contexto etnográfico será analisado a organização dos rituais<sup>78</sup> de benzimento, onde o foco principal será a relação existente entre fé, cura e as rezadeiras, considerando o caráter de ação paradoxal de uma prática com a memória e identidade dos indivíduos envolvidos na realização da mesma. O emprego da crença é uma parte indispensável para entender como a figura da benzedeadas/rezadeira atua, associando prática ritualística e uso de ervas na cura de enfermidades. Ao mesmo tempo que cada ser envolvido na realização do benzimento evoca memórias, sejam elas para desenvolver a reza ou para acreditar em sua eficácia.

Pois as práticas tradicionais são permeadas por religiosidade um terreno de investigação, sejam elas de ordem espirituais ou científicas. Os quais se encaixam na parcela divisória do visível e invisível. Para então, culminar na realidade social vivenciada cotidianamente, assim fé, memória e discurso serão os três pontos-chaves para entendermos o triângulo que compõe o benzimento<sup>79</sup>. Uma vez que, benzer é uma atividade de profundo intercâmbio no qual suas fases compõem um processo gradativo que culminaram na cura ou alívio da enfermidade.

### Historicizando: lugar & cura

A mudança é um ponto essencial no desenvolvimento de qualquer sistema ou ser, independente do grau ou intensidade é através de pequenos aspectos determinados a partir da modificação que se forma o comportamento e cultura. Esses estão intrinsecamente envolvidos, não se pode entender a ação de respirar sem o ar, assim também acontece quando o assunto é cultura, o desenvolvimento de comportamentos entra em questão enquanto requisito para a avaliação de permanência e transformação do que ser é, onde a humanidade define o lugar sobre o qual se identifica como parte graças a ações, instituições e sentimento que o acompanham na ação de entender que ser é.

Segundo Hall (2016) a cultura é multável, baseada em um sistema representacional circular permeado por signos e símbolos, que pode ser percebido por meio da linguagem, essa é na verdade “[...] um dos “meios” através do qual pensamentos, ideias e sentimentos são representados numa cultura.” (HALL, 2016, p. 18). Assim, a cultura necessita da linguagem para

<sup>78</sup> De acordo com a concepção adotada por BORGES; SHIMIZU e PINHO (2009), que compreendem o ritual de Benzimento apontando para a reincorporação do sagrado à existência humana moderna. Nesse sentido, o sagrado e a fé emergem como requisitos ou até como parte inerente do cuidado.

<sup>79</sup> Ideia expressa no Gráfico 1.

ser representada mais também a modifica, um bom exemplo são expressões populares (*gírias*) que podem ser regionais ou nacionais.

Vale enfatizar o caráter funcional pós a virada cultural onde basicamente a cultura “[...] diz respeito à produção e ao intercambio de sentidos o “compartilhamento de significados” - entre os membros de um grupo ou sociedade”. (HALL, 2016, p. 20) Situação que embasa a discussão do que é o benzimento, bem como seu papel para com as pessoas residentes na localidade.

Primeiramente, Palmeira dos Índios é um município que integra a microrregião do agreste alagoano a 137 km da capital Maceió, contando com uma diversidade cultural aparente onde existe a presença indígena com o povo Xukuru-Kariri em suas nove aldeias reconhecidas e duas em processo de tramitação para o reconhecimento oficial, além da presença negra por sua vez que é representada pela comunidade quilombola Tabacaria, sem esquecer é claro da diversidade religiosa.

A partir da diversificação cultural evidencia-se a multiplicidade religiosa, fato de extrema importância para compreender o benzimento, pois esse é uma atividade tradicional desenvolvida no cotidiano da população, onde o uso da sabedoria passada e adquirida ao longo da vivência contribui na ação de empregar fé visando à cura, que será alcançada por meio de uma associação de bons conselhos e uso de ervas. Então, o indivíduo realizara um ritual intitulado benzer ou rezar em outra pessoa, detalhe que a atividade conta com uma série de características particulares as quais exigem dedicação tanto por parte do indivíduo que a realiza quanto do que a recebe.

Tomemos como ponto de partida a análise de como a população local compreende e concebe a prática em seu cotidiano, buscando manter o diálogo interativo entre a observação de campo e a literatura. Montenegro (2007) define que ao romper com as armadilhas “[...] de uma polifonia memorialística, torna possível a construção do relato histórico como produtor de significados. E, ao mesmo tempo, institui estimulante e criativo diálogo entre a história e a memória, que amplia e enriquece a operação historiográfica.” (MONTENEGRO, 2007, p. 41). Assim, a história deve romper com as armadilhas do tempo abalando concepções e predefinições para possibilitar uma compreensão mais abrangente da realidade.

O que beneficia todos os indivíduos, pois a história é o que foi ser para só então, visualizar parcialmente o futuro. As pessoas buscam enxergar a si no que é escrito, dito e visto porque pertencer envolve emoção e sentimentos, sem os quais nada permanece edificado. As práticas e rituais são permeadas por sensações, impressões, emoção e transformação que se tornam ferramentas de grande relevância para realizar e garantir a perpetuação dos mesmos.

Embasado na ideia de perpetuação o benzimento se mantém desde a colonização sobre forte influência das religiões e religiosidade, sofrendo transmutações e adquirindo novas formas, seu caráter popular fortificado pela interferência e influência histórica de várias gerações, passando pela construção da memória individual e coletiva da população. Onde cada elemento constituinte da memória reforçará a formulação dos fatos históricos em ligação direta com o diálogo presente/passado.

Segundo Azevedo (2015), a “benzeção é pensar um tipo religioso, uma manifestação popular da crença na cura, no poder ritual, na força da natureza.” (AZEVEDO, 2015, p.02). Portanto, uma expressão materializada nas práticas religiosas, e, uma representação da cultura popular onde necessariamente não é preciso que o vínculo religioso molde a forma em que a fé é empregada.

Entretanto, deve existir o diálogo, ressaltando que a maneira sobre como a religião está entrelaçada com o comportamento dos indivíduos influencia diretamente no benzimento, pois sua realização depende de particularidades relacionadas diretamente ao ambiente e sociedade em que o rezador está inserido. Assim, a religiosidade se faz presente modificando então todo e qualquer entrosamento entre fé, cotidiano e identidade dos envolvidos.

Inicia-se uma analogia, espaço físico e espaço transcendental (lado espiritual/campo da fé). Envolvendo concepções e crença, o presente torna discutível o movimento da ação de acreditar despertando toda a carga memorística de forte influência social existente nas atividades e práticas cotidianas. Pois, a prática ritualística do benzimento emerge segundo Bruschetta (2015) com a característica de um ofício fundamentado especialmente sobre a prática onde o “[...] ritual é uma realidade material palpável que trás dentro de si índices de toda uma realidade cultural mais abstrata que, de outro modo, seria de mais difícil objetificação.” (BRUSCHETTA, 2015, p. 05). Não podendo então reduzir a um processo reza/cura simplificado, já que no desenvolvimento desse, diversos campos componentes do indivíduo se interligam e exercem influência para que o resultado desejado seja alcançado.

Logo, analisar o uso de ervas em tratamentos terapêuticos para a cura de doenças sejam elas físicas ou espirituais, a partir da observação das benzedeadas/rezadeiras é uma situação caracterizadora de como a identidade e memória do município funcionam. Ponderando sobre os rituais de benzimento, a relação existente entre fé, cura e as rezadeiras e considerando o caráter de ação paradoxal da prática como reflexivos na memória e identidade palmeirense.



A mudança da visão de mundo que ocorre gradativamente ao longo da história, onde a fé e a crença escalam as prioridades do ser, quando o assunto é discutir sobre o certo/errado, sagrado/profano, Eliade (1992) traz um debate a respeito das noções de sagrado e profano, e diz que elas “[...] constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história.” (ELIADE, 1992, p. 14-15). Do mesmo modo, esse homem que produz a história, participa e interfere em sua criação, seja qual for sua instância, de minorias ou oficial.

Situação recorrente por exemplo na criação de músicas que são interpretadas de maneira diferente, o mesmo acontece com o benzimento ele é praticado de acordo com a realidade do rezador e também de quem será rezado (enfermo). “Se não tiver fé, não fica bom! Quem cura é Deus, eu rezo, mais tem que acreditar.” (Entrevistada 1, 2018.)<sup>80</sup> Seguindo essa perspectiva é importante atentar para alguns elementos característicos para a realização do benzimento: Entonação, crença/fé na eficácia, doação a causa (missão)<sup>81</sup>.

A entonação é muito importante para a reza, responsável por transmitir em sons de maneira sensível a fé de quem executa ação (ações) envolvidas no benzimento. Crença por sua vez, é indispensável não apenas para quem realizará a atividade mais também para quem recebe, como a fala da entrevistada ressaltou. Sendo que os benzimentos<sup>82</sup> não podem ser remunerados, apenas doados em nome da fé.

Compondo o processo de realização do benzimento a reza está para o rezador da mesma forma que para o rezado (enfermo). A seguir o gráfico 1 exemplifica uma ideia de organização triangular para o benzimento:

---

<sup>80</sup> Entrevista realizada em novembro de 2018, por motivos de prevenção não será utilizado o nome da pessoa entrevistada.

<sup>81</sup> Em entrevistas os rezadores do município mencionam “Dom” e “Missão”, dom uma das formas de aprender a benzer/rezar, onde através de sonho com uma reza específica ou com o comunicado que deve se dedicar a causa ocorre, desencadeando a missão que deverá contar com abdicação de parte de seu dia para cuidar dos necessitados que solicitam a reza, de maneira totalmente gratuita.

<sup>82</sup> Existe mais de um tipo, a depender da enfermidade. Os mais comuns são: dor de cabeça, peito aberto, sol e sereno, entre outros.



Fonte: Autora

Interligados os elementos que compõem o benzimento desempenham uma ligação de profunda flexibilidade da crença, utilizando a reza como fator determinante para a prática do ritual de cura.<sup>83</sup> Seguindo uma linha de atuação o benzedor aplica a sua sabedoria, adquirida ao longo de sua vivência, em ações que podem colaborar com a comunidade, incentivando por exemplo o uso de medicamentos naturais, maior atenção ao estresse.

Não se pode esquecer o protagonismo presente no fato de rememorar a identidade de um lugar, sendo possível encontrar grande expressividade nos indivíduos, ou seja, personagens da cultura/tradição. Onde para compreender o papel das benzedoras é necessário analisar a sociedade em que essa está inserida por outro lado não se pode esquecer de debater a importância das práticas ritualísticas de cura e sua ligação direta com a rememoração, além do uso de ervas associado a diminuição, alívio e até mesmo cura de enfermidades.

Conforme Candau (2016), diz que a memória “[...] memória, ao mesmo tempo em que nos modela, e também por nos modelada. Isso resume perfeitamente a dialética da memória e da identidade que se conjugam, se nutrem mutuamente, se apoiam uma na outra para produzir uma trajetória de vida, uma história, um mito, uma narrativa.” (CANDAU, 2016, p.16) Característica fundamental para o entendimento do que é a prática tradicional e sua utilidade, visto que essa se refaz cotidianamente utilizando a memória como condutora.

Ao abordar a memória as práticas passam a desenvolver um processo de seleção, onde cada ato aprendido e reproduzido constantemente é pensado inúmeras vezes em nome de um objetivo a “cura”, que pode ser encarada como alívio ou diminuição da enfermidade. Por

<sup>83</sup> Nesse caso especificamente o benzimento de acordo com a enfermidade, o qual contará com aspectos particulares para o alívio, diminuição e cura. Exemplo: dor de cabeça, uso do ramo para benzer e chá de capim santo (erva medicinal, conhecida também como capim limão) visando o efeito calmante para ajudar com a diminuição do estresse.

exemplo uma dor de cabeça<sup>84</sup>, que pode ser diminuída e até mesmo curada pós a reza. Reza que emprega entonação adequada e repetição de frases aprendidas em uma sequência direta, associando instrumentos como (ramo, água, terço) e gestos, que podem ser (o sinal da cruz).

Bem forte entre os rezadores são as memórias de familiares próximos ou conhecidos que rezavam durante sua infância. “Minha mãe rezava e minha sogra também” (Entrevistada 1, 2018)<sup>85</sup> Assim como, o sentimento de medo causado pelo questionamento em torno da reza, onde pessoas que não conhecem criticam e estabelecem um status de errado a prática, atribuindo títulos como “macumbeira”.<sup>86</sup>

Devido as dificuldades na obtenção de fontes para compreender a reza no município a história oral caracteriza-se o principal canal de informações disponíveis. Conforme Alberti (2005), é importante não se esquecer da contribuição da história oral, pois é sempre nas áreas pouco estudadas da vida social em que predominam zonas de obscuridade, seja no estudo das elites, seja das grandes massas. (ALBERTI, 2015, p.15) Ferramenta de grande contribuição para conhecer e analisar o benzimento e sua contribuição para com a sociedade palmeirense.

Alberti (2015), aborda ainda o papel do pesquisador frente às obscuridades da história, discutindo responsabilidades, e destacando a importância da mudança nas abordagens historiográficas, onde temas antes negados ou evitados devem ser explorados, cita que:

No primeiro caso a obscuridade advém do caráter secreto de muitas decisões estratégicas, da marginalização natural dos vencidos e da teia complexa de interesses que comandam o processo decisório na vida pública. No segundo caso, a obscuridade resulta do desinteresse das fontes oficiais pela experiência popular, ausência de documentos, da teia protetora e autodefensiva que se cria naturalmente em torno dos movimentos populares e a partir de suas próprias lideranças. Em ambos os casos, o que aparece através da história oral é o ignorado - ou o parcialmente ignorado. (ALBERTI, 2005, p.15)

O pesquisador, portanto, deve desvendar as múltiplas experiências e versões dos entrevistados, sempre buscando dá voz aos temas relegados ou submetidos, a interesses e ideologias. Assim, o presente estudo utilizou os pressupostos da história oral para entender, parcialmente pelo menos o universo da religiosidade, em específico a figura do benzedor/rezador e sua contribuição enquanto figura de protagonismo na história municipal. Já que os indivíduos

---

<sup>84</sup> Doença comum na procura por um rezador. Durante visita a casa de uma rezadeira no dia 13 de dezembro de 2018 a mesma rezou de “dor de cabeça”, reza que inclui o uso de uma toalha branca e pequena garrafa de vidro com água, colocadas sobre a cabeça do doente a garrafa sobre a toalha. Importante mencionar que existe variados tipos de reza que são influenciados por quem a realiza.

<sup>85</sup> Entrevista realizada em 19 de março de 2019.

<sup>86</sup> Devido a esse imaginário negativo estabelecido ao longo do tempo, existe uma forte dificuldade de conseguir fotos e até entrevistas com rezadeiras, o medo de represaria e condenação perante os vizinhos obscurece os dados para a pesquisa. Entretanto, algumas concordam com entrevistas sem mencionar o nome, visando sua proteção.

que rezam apesar de lidar cotidianamente com o medo de represaria são queridos e considerados por boa parte da comunidade onde residem.

Despertando a preservação da prática e procura até mesmo entre os mais jovens. Se a proteção particular do exercício do benzimento solicita o silêncio sobre como a prática funciona, isso por parte dos rezadores quem recebe a cura através do benzimento comenta sua eficácia, resultando então na procura de rezas na atualidade. Assim, o não falar é empregado em alguns casos para proteção imediata ou futura, e ainda sim, se continua acreditando em sua força.

O “calar” faz parte da realização do benzimento, uma vez que quem recebe a reza não fala durante a realização dessa, e quem está sendo rezado permanece em espera, enquanto breves momentos de silêncio permeiam o ritual. Esses correspondem a realização de rezas entoadas baixinho, e/ou apenas na mente<sup>87</sup>. Segundo Nery (2006) “A simplicidade dos versos emoldura a expressão da fé, oração que é poesia e é palavra evocatória de cura e proteção. Oração que sempre evoca os perigos para pedir proteção, que lembra a morte para implorar a vida, que pede perdão para alcançar a salvação. É assim que pensam os benzedores.” (NERY, 2006, p. 3) Buscando a cura os rezadores adotam métodos simples, que envolvem as dualidades dos elementos, já que para o bem existe o mal e para o sagrado há o profano.

Uma constante ressignificação de sentidos e elementos, onde silêncio, terço, oração e ramos são transformados em partes essenciais do benzimento, baseando assim a identidade da prática, uma vez que “[...] a construção da identidade é tanto simbólica quanto social.” (WOODWARD, 2014, p. 10) logo, todas as simbologias presentes no processo de benzer/rezar colaboram com a identidade dos indivíduos que realizam a atividade.

Pollak (1989) aborda que a “fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separa, em nossos exemplos, uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor.” (POLLAK, 1989, p.6) Deste modo, a história oficial contribui com a subalternização das ditas minorias quando escolher usar o silêncio como ferramenta de manutenção do imaginário.

Suscetível ao fortalecimento de estigmas sociais e propagação de ações que isoladamente velam atitudes, o caráter julgador é um perigo real para a humanidade onde o futuro acaba sendo matéria de discussão quando o assunto é individualidade, singularidade e interesses em comum. O presente está em diálogo com essa situação, bem como as práticas tradicionais convivem com a transformação.

<sup>87</sup> Algumas rezas são específicas do rezador, uma ligação profunda de sua espiritualidade exercida em ritual com o objetivo de ajudar o enfermo, visando a cura e afastar o “mau” que poderia vir a ser uma ameaça futura.

Evoluindo e modificando são ações diárias para o benzimento, ao mesmo tempo em que conserva traços tracionais adiciona elementos inovadores, se o silêncio é essencial por outro lado a troca de informações que antecede a reza caracteriza cada vez mais a investigação do problema (enfermidade) para que a solução corresponda a expectativa do solicitante.

### **Em silêncio o tratamento é recebido**

Ao solicitar a reza, o indivíduo conversa inicialmente com o rezador, aborda brevemente sobre sua vida e enfermidade que está lhe afligindo, depois silencia para que o ritual de benzimento seja realizado<sup>88</sup>. Utilizando alguns instrumentos que variam de apenas a oração até água, ervas (ramo); o rezador transfigura o sagrado representado por um objeto físico e entonação em fonte de proteção, pois o ritual de cura envolve o crer com o universo religioso praticado por quem está realizando a atividade de rezar.

Para que a troca de energias aconteça, ou seja, a energia negativa que está causando mau no solicitante (doença) seja transferida para o ramo por exemplo, nesse mesmo tempo o rezador sente quando as energias estão sendo transportadas, ficando retido então o que viria a ser o mal espiritual. Para isso acontecer o rezador deve ter total controle da prática, o que exige um certo grau de experiência e cuidado, onde “[...]o ato de proferir a reza se faz presente e se performatiza no instante, sendo estas conhecedoras e executoras, em que visível e invisível irão compor a força das palavras das benzedoras no ato de cura.” (CUNHA, 2017, p.191) Uma linha imaginária invisível ao olho humano, mais que através da fé torna-se possível sua ação.<sup>89</sup>

A fé será diretamente associada a simbologias, as quais são variáveis a depender da situação em que o benzimento é solicitado. Pois os indivíduos sentem não apenas necessidade de empregar como atribuir significado a cada parte ou etapa do processo de cura. Situação na qual a fé passar a ser associada a uma religião (mais comum são rezadores católicos, entretanto existem alguns ligados a religiões de matriz Africana) na busca por transmitir de maneira simples o lado espiritual presente na prática tradicional de benzer/rezar.

Assim, o uso do terço e altares entra em questão enquanto instrumentos simbólicos para o rezador. Bem como, cada outro instrumento utilizado desempenhará um papel importante no

---

<sup>88</sup> É mais comum a realização da reza com o indivíduo sentado, mais pode acontecer de ser pedido que esse permaneça de pé.

<sup>89</sup> Vale destacar, não é uma atividade que qualquer pessoa pode realizar é necessário saber os perigos envolvidos, “[...]se a doença for muito grave a gente sente e pode até ficar doente. [...] já rezei em gente, e depois deu uma moleza, cansaço e a boca fica abrindo direto.” (Entrevistada 1, 2019) Entrevista realizada em 19 de março de 2019.

processo de cura. Por exemplo, o ramo que utilizado na reza contra o olho gordo<sup>90</sup> funciona enquanto elemento de ligação entre as forças invisíveis causadoras da doença que serão retiradas do enfermo e passaram para o ramo, o que explica a aparência murcha depois da reza.

Relativo ao ponto de vista da simbologia presente no benzimento Rabelo (1993) afirma que o funcionamento dos símbolos religiosos e sua produção de cura dependem da ação de partilha entre curador, doente e sua comunidade de referência “usualmente, toma-se como pressuposto este compartilhar de símbolos e significados entre os participantes do processo de cura.” (RABELO, 1993, p. 316) Assunto circular nos diálogos com os rezadores, que levam muito a sério a prática e princípios comportamentais buscando sempre ajudar os necessitados e dá exemplo para a comunidade.

Ensinando e aconselhando, valorizam o papel e importância do silêncio, empregado na prática do benzimento no momento da reza e também no dia a dia, quando reservam parte do seu tempo para conversar e atender quem necessita de ajuda. Buscando de alguma maneira contribuir com a comunidade em que está inserido, ajudando com pequenos atos em nome de um bem maior.

### Considerações Finais

Acompanhamos até aqui como o benzimento uma prática tradicional é vista e exercitada, a partir do ambiente do município de Palmeira dos Índios. Manifestação da religiosidade responsável por desempenhar um papel importante na construção da cultura local, rememorando e propagando conhecimento passados de geração em geração através da oralidade.

Destacando a utilização do silêncio como ferramenta de resposta e também proteção, pois o tratamento e cura de enfermidades pelo uso/aplicação do benzimento necessita do silenciar para receber a reza e entender qual o tipo de enfermidade o rezador está lidando, para que se necessário continuação do tratamento com ervas (chás) identifique-se. O silêncio muitas vezes representa a proteção, uma vez que as críticas a essa atividade podem atingir um patamar de represaria a quem desenvolve-a.

Situação resultante do desconhecimento sobre o universo cultural e religioso envolvido na dinamicidade do ritual de benzimento, que sofre influência da representação social, ambiente

---

<sup>90</sup> Doença que envolve o chamado olho gordo, onde o indivíduo sofre de mal-estar, dores de cabeça, cansaço e vômitos. Nomenclaturas referentes a prática do benzimento, segundo as rezadeiras acontece cotidianamente e envolve sensações físicas e espirituais, pois a pessoa atingida fica fragilizada.

e tempo em que está inserido, sujeito a posição conflituosa as figuras das rezadeiras são acompanhadas do imaginário popular, seja ele negativo ou positivo. O que não reflete em limite para quem a realiza, apenas um cuidado especial em nome da ressalva individual.

Por fim, esse estudo objetivou provocar inquietação sobre a representação da religiosidade e práticas tradicionais, utilizando o benzimento como elemento de interligação entre fé, crença e aplicação cotidiana, já que essa atividade envolve questões sagradas e mobilidade na postura do interlocutor que crer no sobrenatural que profere a oração buscando aliviar e curar a enfermidade. Mais do que necessário é essencial discutir sobre a história, independente se ela é local, nacional ou mundial, somente através da profunda reflexão se compreende a cultura, memória e identidade de um povo.

## Referências

ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

AZEVEDO, Gilson Xavier de. Benzedeadas e a prática da benzeção no contexto das ciências das religiões. **Protestantismo em Revista** | São Leopoldo | v. 36 | p. 108-117 | jan. /abr. 2015  
Disponível em: < <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp>>  
Acesso em: 29 de novembro de 2017.

BORGES, Moema da Silva; SHIMIZU, Helena Eri; PINHO, Diana Lúcia Moura.  
**Representações sociais de parteiras e benzedeadas sobre o cuidado**. Cienc Cuid Saude 2009  
Abr/Jun; 8(2):257-263.

BRUSCHETTA, Caian Alberto Andrade de Mello e. O universo das benzedeadas: uma análise ontológica e semiológica da prática ritual e das narrativas de benzedeadas de Rebouças - PR.  
**Anais do Congresso ANPTECRE**, v. 05, 2015, p. GT0205.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. Tradução Maria Leticia Ferreira. 3 reimpressão. São Paulo: Contexto, 2016.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

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

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História e memória: combates pela história**. História Oral, v. 10, n. 1, p. 27-42, jan.-jun. 2007.

NERY, Vanda Cunha Albieri. **Rezas, crenças, simpatias e benzeções: costumes e tradições do ritual de cura pela fé**. Trabalho apresentado ao NP Folk comunicação do VI Encontro dos Núcleos de Pesquisa da Intercom, 2006.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.



SILVA, Tomaz Tadeu da (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

## Memórias reveladas: os presos políticos nas fichas policiais do DOPSE no estado de Alagoas (1960-1980)

Ewerton Oliveira de Jesus  
Graduando em História Licenciatura (UFAL)

**Resumo:** O presente trabalho pretende analisar as fichas policiais do (DOPSE) nas décadas de 1960 a 1980 no estado de Alagoas. Esses dados estão relacionados ao gênero, profissão, faixa etária dos indivíduos que foram presos pela Polícia Política durante esse decorrer. Além disso, apresenta os motivos dessas detenções que permitem compreender o contexto local e o quanto o estado de Alagoas estava inserido no âmbito nacional em que as “liberdades” estavam cerceadas. As fichas fazem parte do Portal Memórias Reveladas do Arquivo Nacional.

**Palavras-chave:** Fichas Policiais. DOPSE. Ditadura Civil-Militar

### Introdução

O presente trabalho pretende analisar as fichas policiais do (DOPSE-AL) nas décadas de 1960 a 1980 no estado de Alagoas. Esses dados estão relacionados ao gênero, profissão, faixa etária dos indivíduos que foram presos pela Polícia Política durante esse decorrer. Além disso, apresenta os motivos dessas detenções que permitem compreender o contexto local e o quanto o estado de Alagoas estava inserido no âmbito nacional em que as “liberdades” estavam cerceadas. As fichas fazem parte do Banco de dados do Portal Memórias Reveladas do Arquivo Nacional.

Esse trabalho foi desenvolvido a partir de agosto de 2019 na disciplina de Projetos Integradores VII - Fontes Digitais - cursada durante a Graduação no Curso de Licenciatura em História na Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Por se tratar de uma disciplina que trata de Fontes Digitais, por esse motivo utilizadas fontes digitalizadas, as fichas policiais do DOPSE-AL.

A comunicação possui como um dos objetivos, analisar as caracterizações e os grupos “presos” pelo DOPSE-AL, no decorrer de 1960 a 1980 e a identificação do motivo dessas detenções durante esse período, além da compreensão da inserção do estado de Alagoas nesse contexto.

Tem como metodologia a análise e a problematização das fichas policiais da Delegacia de Ordem Política, Social e Econômica (DOPSE-AL) contidas no Fundo do site Memórias Reveladas do Arquivo Nacional, em que está presente vários documentos de inúmeros arquivos do país, entre eles, o Arquivo Público de Alagoas. Ademais, esse trabalho conta também com a utilização de alguns referenciais, a exemplos de Ferreira e Delgado (2013), Costa (2011), dentre outros.

Nesse contexto com o fim da Segunda Guerra em 1945, duas grandes potências, como (EUA) e União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) emergiram e durante a Guerra Fria, com seus respectivos sistemas, passaram a buscar a autonomia dos países para sua área de influência. Sobre esse período, Reis (2002) discorre:

O enfraquecimento das potências europeias e do Japão e a estruturação de poderosos movimentos de libertação nacional pareciam abrir um horizonte favorável, inclusive porque as duas grandes superpotências resultantes do conflito mundial – os EUA e a URSS –, embora com intenções diversas, estavam também interessadas no fim dos velhos impérios coloniais. Este último aspecto, contudo, apresentava ambiguidades porque tanto os EUA como a URSS cultivavam ambições universais e, na lógica da bipolaridade da Guerra Fria, pretendiam reduzir as margens de autonomia já conquistadas ou a conquistar. (REIS, 2002, p. 14).

Nesse decorrer existiram conflitos que tinham relação com essa bipolaridade e assuntos, como por exemplo “a questão cubana” teria reflexos para a América Latina (FICO, 2008) fazendo com que o Estados Unidos interferisse na política interna de muitos países latino-americanos, inclusive o Brasil.

Assim, a partir da década de 1960 o país passou por uma Ditadura que teve o apoio dos militares, empresários, pessoas ligadas à Igreja, entre outros civis e que essa situação perdurou durante vinte e um (21) anos no Brasil, de 1964 a 1985, estabelecendo assim, um regime militar que seguiu a lógica norte-americana de contenção do comunismo no país (BECHARA e RODRIGUES, 2015, p. 587).

Algo similar, com suas determinadas características, estava acontecendo em outros países da América Latina, como Argentina, Chile e no Brasil não seria diferente. Isso se deve a inúmeros fatores, como sua posição geográfica, a proximidade com os Estados Unidos, seu tamanho territorial, em que é um dos maiores países do mundo e o quanto o Brasil com uma dita “Revolução”, poderia influenciar outros países vizinhos a seguir de maneira inversa os interesses norte-americanos, dos militares (boa parte) e de civis brasileiros também.

Conforme afirma FICO (2008) “(...) do ponto de vista geopolítico, o Brasil era visto pelo governo norte-americano como um país continental, populoso, com significativas possibilidades econômicas (...)” (FICO, 2008, p. 42). E nesse contexto, o governo norte-americano, se não fosse possível acabar com o regime comunista de Fidel Castro, não iria admitir uma “nova Cuba”, mesmo que para isso, fosse necessário recorrer a vários métodos (FICO, 2008).

Referente a isso Bechara e Rodrigues (2015) assim descreve sobre a Ditadura militar no Brasil:

A ditadura militar brasileira (1964-1985) foi um regime de exceção estabelecido pelas forças armadas em nome de uma alegada proteção frente à ameaça comunista que se espalhava pelo continente americano e pelo mundo. Autodenominando-se revolução, com o intuito de resguardar a sociedade brasileira, a família, a liberdade e a religiosidade (na forma cristã), bem como a democracia, salvando o país da corrupção e subversão que acompanhavam os comunistas. (BECHARA e RODRIGUES, 2015, p. 588).

E para esse exercer esse controle além de outros dispositivos, como por exemplo, os Atos Institucionais, foi utilizado a Delegacia de Ordem Política Social e Econômica, o (DOPSE) junto, é claro, com outros instrumentos, como a Lei de Segurança Nacional, o DOI-CODI, entre outros, durante esse decorrer. O DOPSE que teve papel importante para a Ditadura Civil-Militar, já existia desde a década de 1920 e de acordo com Corrêa (2006) foi criado com o intuito de “prevenir e combater crimes de ordem política e social que colocassem em risco a segurança do Estado, através da Lei nº 2304/ 30/12/1924”. Assim, perdurou e atuou durante o Estado Novo (1937-1945), “coibindo crimes de ordem pública e social, vadiagem, prática de capoeira, manifestações religiosas, afro-brasileiras”, (CORRÊA, 2006), período este em que Getúlio Vargas governou o país por intermédio de uma Ditadura.

O DOPSE durante sua vigência teve mudanças em relação à sua nomenclatura, como por exemplo, foi denominado, Delegacia de Ordem Política Social e Econômica, Departamento de Ordem Política e Social, Delegacias Especializadas de Ordem Política e Social (DEOSP), dentre outros. (CORRÊA, 2006). Mas apesar da diferença de denominação, o departamento tinha um intuito definido: a repressão de movimentos e pensamentos considerados subversivos (INSTITUTO DE ESTUDOS DA RELIGIÃO - ISER).

O DOPSE durante o Regime Militar foi um órgão fundamental para o Governo, sobretudo para os militares da “linha dura”, - atuou em muitos estados do país, como São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Alagoas, dentre outros - nesse processo se “direcionou ao combate dos movimentos de esquerda no país, principalmente as organizações políticas e militantes de tendência social e comunista” (CORRÊA, 2006), o qual, o estado de Alagoas, não foi exceção,

permitindo compreender o quanto estava inserido nesse processo de luta, reivindicações e repressão, em que os indivíduos que lutaram contra o regime militar instaurado na década de 1960, eram tidos como grande ameaça da ordem pública instituída. (COSTA, 2011).

### **Análise da Fichas: Os presos políticos do DOPSE em Alagoas.**

Foi utilizado para elaboração do trabalho o banco de dados do Portal Memórias Reveladas do Arquivo Nacional, que possui documentos sobre o período da Ditadura Civil-Militar (1964-1985), em que foram doados por Arquivos Públicos para o projeto e por meio dele é possível identificar informações de vários Arquivos Públicos do país, além de Institutos, Fundação, Memorial, dentre outros.

No site do portal conforme orientação do professor da Disciplina de Projetos Integradores VII, foi selecionada a pesquisa “MULTINÍVEL” que é possível acessar “pela hierarquia dos níveis de descrição dos fundos e coleções, associados ou não às instituições que os custodiam” (BANCO DE DADOS- MEMÓRIA REVELADAS). Após isso, se teve a escolha do Arquivo público do estado de Alagoas, em que foi identificado a existência de quatro (4) fundos, como por exemplo, “A Voz do Povo”, as coleções Geraldo de Majella Marques e José Alberto Saldanha de Oliveira, além do fundo da Delegacia de Ordem Política Social e Econômica, o (DOPSE), este último utilizado na pesquisa.

Nele foi identificado documentos (DOC), fotos (FOT) e as Fichas Policiais (FP) entre as décadas de 1960 a 1980, que serviram de referência para análise das práticas da Polícia Política. Sobre isso, são inúmeras fichas policiais, mesmo analisando apenas algumas delas, é possível o entendimento daquele decorrer no país e sobretudo no estado de Alagoas. Elas continham informações relacionadas ao nome dos indivíduos, sua profissão, idade, data de nascimento, numerações de documentos, residência, naturalidade e nacionalidade, além de muitas outras informações que permitiam a identificação da pessoa.

Ademais, continham o motivo das detenções e na parte de "Observação" abrangiam os referidos crimes, em outras fichas ainda estavam presentes a fotografia dos presos (frente e perfil). Correlato a característica das pessoas que foram detidas, se percebem homens - em sua maioria - e mulheres, estudantes de Estudos Sociais, Direito, Psicologia, comerciários, indivíduos ligados à sindicatos como o dos Metalúrgicos, da OAB/AL, dos Funcionários Público e Estadual, além de muitos outros.

Importante mencionar que nem todos os títulos foram verificados, os títulos observados no Portal foram “Abreu-Alcione”, Alencar, “Tito- Amorim, Jorge L.G” e “Amorim, José A. -

Araújo, Aurelina” que compreendem as décadas de 1960 a 1980 e foram analisadas um total de sessenta e oito (68) fichas presentes nesses três (03) títulos.

Referente a faixa etária, as pessoas ditas “mais novas” eram estudantes do Ensino Superior, aliás, os estudantes foram o grupo mais apresentados nas fichas policiais, sendo que o motivo das detenções dos estudantes, em sua maioria, era devido a participação do Congresso de Reconstrução da União Nacional dos Estudantes (UNE) que ocorreu nos dias 29 e 30 do mês de maio de 1979 e 03 e 04 de outubro do mesmo ano.

A UNE tinha sido posta na ilegalidade na década de 1960, época em que o país iria passar por uma Ditadura Civil-Militar e passou a atuar na clandestinidade a partir de 1966 através da Lei Suplicy de Lacerda. (UNIÃO NACIONAL DOS ESTUDANTES, Memória).

Com isso, atuando na ilegalidade “a ditadura perseguiu, prendeu, torturou e executou centenas de brasileiros, muitos deles estudantes” (UNIÃO NACIONAL DOS ESTUDANTES, Memória). Sobre isso, como afirma REIS (2011) os estudantes já davam claros sinais de desgaste nesse clima de repressão afetando a sociedade e a União Nacional dos Estudantes (UNE) em vários pontos do país “quando da dissolução, pela polícia, do XXX Congresso da UNE, em Ibiúna, interior de São Paulo, em outubro de 1968, tendo sido presas centenas de lideranças estudantis” (REIS, 2002, p. 51).

No estado de Alagoas através das fichas policiais do DOPSE-AL, esses indivíduos eram identificados em panfletos se candidatando a Diretor (a) de Imprensa, Vice-Presidente da (UNE) o que servia de motivo para a prisão pelo DOPSE nessa conjuntura. Outras pessoas eram presas com as seguintes descrições “elementos perigosos e agitador comunista, distribuidor de jornais comunista”, dentre outros registros. (BANCO DE DADOS- PORTAL MEMÓRIA REVELADAS).

As pessoas detidas com mais de quarenta (40) anos, eram comerciários, operários, carpinteiros, pessoas ligadas à sindicatos. Essa ligação com o sindicalismo não era bem vista nesse contexto. Outros eram detidos por distribuírem o Jornal A Voz do Povo, por serem membros do Partido Comunista (PCB), pela participação em greves, entre outros motivos.

Sobre os locais dos registros das detenções no estado de Alagoas, tinham desde bairros da capital, como Fernão Velho, Poço e Ponta Grossa e outras cidades do estado como Maragogi, Pão de Açúcar e Penedo.

Para o DOPSE-AL isso era realizado em um contexto, seja ele local, nacional ou mundial em que se percebia um antagonismo entre as práticas capitalista e socialista e uma perseguição aquilo que fosse considerado contrário ao Governo vigente e este, se utilizou da Polícia Política,

dos Atos Institucionais implementados para repressão, além de outros dispositivos para exercer o “controle” do país.

### Considerações Finais

Tentando evitar a o estabelecimento de uma “outra Cuba” e temendo o comunismo, foi utilizado por inúmeros chefes de estado o pretexto para justificar golpes autoritários, a repressão dos movimentos populares e a garantia dos interesses imperialistas (...)” (FILHO, 2006, p.10). No Brasil não foi diferente, assim como em outros países da América Latina, o país passou por uma Ditadura Civil-militar que perdurou por mais de duas décadas, assunto este que atrai cada vez mais pesquisadores, que dialoga com esse tema por meio de diversos aspectos, além de ser um assunto que exige uma reflexão histórica historiográfica para o entendimento de nosso país (FILHO, 2006).

Referente a esse período foi pesquisado a atuação do Departamento de Ordem Política Social e Econômica (DOPSE) no estado de Alagoas, através das fichas policiais do DOPSE entre 1960 e 1980, disponível no Banco de dados do Portal Memórias Reveladas, em que é possível identificar a atuação desse departamento no estado de Alagoas realizando a prisão de inúmeros indivíduos, incluindo homens e mulheres, estudantes, operários, advogados, entre outras profissões. Apesar de apenas três (03) títulos serem analisados, foi possível examinar sessenta e oito (68) fichas, das quais muitos detidos eram estudantes, de vários cursos do Ensino Superior acusados de serem “subversivos”, “agitadores” , detidos por participarem do Congresso de Reconstrução da União Nacional dos Estudantes (UNE), que em anos anteriores, tinha sido posta na ilegalidade.

Como se observa, com suas particularidades, o estado de Alagoas não estava alijado do contexto nacional de repressão, em que muitos trabalhadores, a exemplo do Porto de Maceió, protagonizaram greves para terem atendidas suas reivindicações (COSTA, 2013).

Em resposta a essas greves, manifestações e não aceitação por parte de muitos estudantes, pessoas ligadas à sindicatos, o operariado, entre outros, o regime Civil-militar respondia com prisões, detenções estas, identificadas por meio das fichas policiais do DOPSE- AL.

## Referências

BANCO DE DADOS MEMÓRIA REVELADAS. **Delegacia de Ordem Política Social e Econômica**. Disponível em: <<http://base.memoriasreveladas.gov.br/mr/seguranca/Principal.asp>> Acesso em: 25 de ago. 2019.

BECHARA, Gabriela Natacha; RODRIGUES, Horácio Wanderley. **Ditadura militar, atos institucionais e Poder Judiciário**. Revista Justiça Do Direito. v. 29, n. 3, p. 587-605, set./dez. 2015. Disponível em:  
< <http://seer.upf.br/index.php/rjd/article/view/5611/3826>>. Acesso em: 03 de out. 2019.

CORRÊA, Michelle Viviane Godinho; **DOPS, 2006-2019**. Disponível em:  
<<https://www.infoescola.com/historia/dops/>>. Acesso em: 03 de set. 2019.

COSTA, Rodrigo José da. **Repressão e resistência dos movimentos sociais em Alagoas (1961-1964)**. Revista Crítica Histórica. v. 2, n. 4 (2011). p. 234- 247 Artigo: Disponível em:  
<<http://www.seer.ufal.br/index.php/criticahistorica/article/view/2775/pdf>>. Acesso em: 02 de out. 2019.

COSTA, Rodrigo José da. **Trabalhadores, greves, campanhas e repressão em Alagoas (1961-1964)**. Revista Mundos do Trabalho |vol.5 | |n.10 | julho-dezembro de 2013. p. 107-124 Artigo: Disponível em:  
<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/mundosdotrabalho/article/viewFile/1984-9222.2013v5n10p125/26755>>. Acesso em: 02 de out. 2019.

CPDOC | FGV. **Atos Institucionais**. Rio de Janeiro, 2009. Disponível em:  
<<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/atos-institucionais>>. Acesso em: 02 de out. 2019

FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves. (Orgs). **O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX** (O Brasil Republicano; v.4). 6ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

FICO, Carlos. **O grande irmão: da Operação Brother Sam aos anos de chumbo. O governo dos Estados Unidos e a ditadura militar brasileira**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.



FILHO, João Roberto Martins (Org). **O golpe de 1964 e o regime militar: novas perspectivas**. São Carlos: EdUFSCar, 2006.

INSTITUTO DE ESTUDOS DA RELIGIÃO (ISER). **Cartografias da Ditadura**. Departamento de Ordem Política e Social do Rio de Janeiro (DOPS/RJ). Disponível em: <[http://www.cartografiasdaditadura.org.br/files/2014/03/Departamento de Ordem Pol%C3%A9tica\\_e\\_Social-DOPS\\_3.pdf](http://www.cartografiasdaditadura.org.br/files/2014/03/Departamento_de_Ordem_Pol%C3%A9tica_e_Social-DOPS_3.pdf)>. Acesso em: 02 de out. De 2019.

MAIA, Gustavo. **"Arrependido", ex-agente do Dops diz que executou ao menos sete na ditadura**. UOL, São Paulo, 31 mar. 2014. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2014/03/31/arrependido-ex-agente-do-dops-diz-que-executou-ao-menos-sete-na-ditadura.htm>>. Acesso em: 02 out. 2019.

REIS, Daniel Aarão. **Ditadura Militar, esquerdas e sociedade**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

\_\_\_\_\_. **União Nacional dos Estudantes**. Memória. São Paulo. Disponível em: <<https://une.org.br/memoria/>>. Acesso em: 02 de out. 2019.

## Inquisição e Protestantismo no Brasil Colonial: Um balanço historiográfico e de fontes.

Jadson Ramos de Queiroz  
Mestrando (PPGH/UFAL)

**Resumo:** Os estudos sobre o Tribunal do Santo Ofício português, instaurado em 1536, e os seus reflexos sobre a vida dos colonos americanos têm crescido substancialmente nos últimos anos. No que concerne aos delitos contra a fé, as práticas de judaísmo têm incorporado parte considerável das pesquisas. Porém, outro delito de mesma natureza apresenta-se carente de investigações acerca dos presos no Brasil: o Protestantismo. Desta forma, propõe-se uma análise da historiografia e das fontes relativas aos processos inquisitoriais referentes aos protestantes no Brasil colonial.

**Palavras-chave:** Inquisição. Protestantismo. colônia

### O Protestantismo

Movimento iniciado no século XVI com a finalidade de reformar a Igreja Católica Apostólica Romana, mas termina por separar-se desta originando as Igrejas Protestantes ou Reformadas. Destas, destacam-se a Reforma Luterana(1517), a Reforma Inglesa(1534) e a Reforma Calvinista(1536) podendo ser caracterizadas por três pontos essenciais: a justificação pela fé, o sacerdócio universal e a infalibilidade bíblica<sup>91</sup>.

Para o historiador Jean Delumeau a justificação pela fé era a resposta religiosa para uma grande angústia coletiva. As catástrofes da Baixa Idade Media, guerras, doenças e crises, teriam desorientado os espíritos e as medidas adotadas pela Igreja não contemplaram as necessidades espirituais<sup>92</sup>. Desta forma, ao proclamar a incapacidade do homem em alcançar a salvação da alma por meio de suas próprias ações, mas que esta era ato exclusivo de Deus cabendo ao homem apenas crer no Redentor, com isso Lutero trouxe alívio para os espíritos angustiados<sup>93</sup>. Por outro lado, travou uma enorme querela na Igreja pois se somente a fé leva-nos a salvação de que servem as obras? A respondeu veio com o livro *Da Liberdade Cristã*.<sup>94</sup>

<sup>91</sup> DELUMEAU, Jean. *Nascimento e Afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989. CHAUNU também aponta três características essenciais na reforma protestante: autoridade da Bíblia, justificação pela fé e a consciência de uma renovação, CHAUNU, Pierre. *O Tempo das Reformas(1250-1550): A Reforma Protestante(Vol. 2)*.Lisboa: Edições 70, 2002.

<sup>92</sup> *Ibidem*. DELUMEAU... Pág. 60-61

<sup>93</sup> *Ibidem*. Pág. 67.

<sup>94</sup> LUTERO, Martinho. *Da Liberdade Cristã*. Tradução Walter Altmann. 5ª Edição. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

O individualismo em processo de desenvolvimento sob duas vertentes, um laico e um de piedade pessoal, influenciam a concepção de sacerdócio universal.<sup>95</sup> Concomitantemente ocorre a degradação da função sacerdotal e descrédito dos sacramentos.<sup>96</sup> Com a Reforma Protestante todo cristão torna-se um sacerdote e, portanto, estabelece seu contato direto com Deus sem a necessidade de recorrer aos Santos ou aos clérigos para confessar seus pecados. Este fator, a confissão auricular, será uma característica que distingue a Igreja Católica da Igreja Reformada.<sup>97</sup>

No que se refere a infalibilidade Bíblica é importante notar o papel exercido pelo Humanismo e a descoberta da imprensa.<sup>98</sup> O primeiro possibilita aos reformadores, seja Lutero ou Calvino, o uso do método filológico para retornar as fontes dos fundamentos do cristianismo. Com Calvino, que estudou latim, hebraico e grego, nas Institutas da Religião Cristão de 1560 pode-se encontrar mais de 9000 referências, 5300 bíblicas e 4800 de outras fontes, o grosso destas refere-se aos escritos dos chamados Pais da Igreja dos séculos III, IV e V com uma substancial preponderância aos escritos de Santo Agostinho.<sup>99</sup> Mesmo antes da Reforma Protestante a imprensa possibilitou maior difusão dos escritos religiosos, seja a Bíblia ou outros escritos, essa ferramenta de divulgação foi potencializada pelos reformadores.<sup>100</sup>

A Reforma Protestante ofereceu perigo não apenas as autoridades eclesiásticas, mas também as seculares. Neste sentido, os fatos que estavam abalando a cristandade na Europa central chegam a Península Ibérica já em seus primeiros anos. O rei de Portugal, D. Manuel, em abril de 1521 envia uma carta ao Imperador Carlos V informando-o de ter tomado conhecimento sobre o levante que tem ocorrido na Alemanha causado por Martinho Lutero.<sup>101</sup> No mesmo ano, no mês de agosto, o papa Leão X agradece ao rei sua oposição a Lutero.<sup>102</sup>

Nota-se, portanto, que desde sua eclosão a Reforma Protestante também foi um elemento de preocupação da monarquia portuguesa, refletindo assim nos mecanismos de controle e repressão do Tribunal do Santo Português como pode ser observado no Monitório de 1536 em que prefiguram características do crime de “Luteranismo”.<sup>103</sup>

<sup>95</sup> DELUMEAU... Pág. 68-69

<sup>96</sup> DELUMEAU... Pág. 76

<sup>97</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2011. Pág. 12

<sup>98</sup> DELUMEAU... Pág. 76-77

<sup>99</sup> CHAUNU, Pierre. *O Tempo das Reformas(1250-1550): A crise da Cristandade*. Edições 70: Lisboa, 2002.

<sup>100</sup> DELUMEAU... Pág. 77-78

<sup>101</sup> BRITTO, Rossana Gomes. *Os Pecados do Brasil: Luteranos e Inquisição Séculos XVII e XVIII*. Universidade do Estado do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2010. (Tese de Doutorado) Pág. 20-21

<sup>102</sup> BRITTO... Pág. 22

<sup>103</sup> OLIVEIRA, Rui A. Costa. *Resquícios Históricos da Presença da Reforma no Espaço Lusófono Durante o Século XVI*. Revista Lusófona de Ciência das Religiões, ano V, n.9, Lisboa, 2006. Pág. 77

## A Inquisição Portuguesa

Instaurado em 1536, o Tribunal do Santo Ofício em Portugal, nasceu de uma combinação do poder papal e do poder régio que segundo a historiadora Anita Novinsky “representava quase um terceiro poder”.<sup>104</sup> Tanto em Portugal quanto na Espanha os principais alvos do Tribunal foram os cristãos-novos<sup>105</sup>, a situação é distinta para o caso italiano em que a maioria dos prisioneiros eram protestantes.<sup>106</sup>

Os crimes eram qualificados pelo Tribunal em duas naturezas: contra moral e contra a fé. Sendo neste segundo caso o enquadramento do protestantismo. Para a historiadora Anita Novinsky “os crimes contra a fé eram considerados mais graves do que os crimes contra os costumes e a moral, e as suas penas eram muito severas”<sup>107</sup>. O primeiro executado pela inquisição portuguesa por culpas de *luteranismo* foi Manuel Travassos, em 1571.<sup>108</sup> Sistemáticamente, na península ibérica, a heresia luterana foi perseguida entre 1540 e 1550, prolongando-se até 1570.<sup>109</sup>

Para o historiador Francisco Bethencourt, em uma perspectiva de longa duração, podemos compreender o Tribunal do Santo Ofício em três momentos distintos: fundação e organização, enraizamento e consagração, declínio e extinção.<sup>110</sup> Nestes diferentes momentos é perceptível seu reflexo nos processos sobre protestantismo<sup>111</sup> no Brasil, com predominância para as visitas de Heitor Furtado de Mendonça(1591-1595). Ao todo é possível contabilizar trinta e três processos: vinte e uma para o século XVI, dez para o século XVII<sup>112</sup> e dois para o século XVIII. Esse conjunto nos aponta, conforme descrito por Sônia Siqueira, que o *luteranismo* era uma ameaça “à integridade ortodoxa da Colônia”.<sup>113</sup>

<sup>104</sup> NOVINSKY, Anita(et al). *Os Judeus que Construíram o Brasil: Fontes inéditas para uma nova visão da história*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2015. Pág. 48

<sup>105</sup> NOVINSKY... Pág. 53

<sup>106</sup> BETHENCOURT... Pág. 316

<sup>107</sup> NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

<sup>108</sup> GONZAGA, João Bernardino. *A Inquisição em seu mundo*. 4 Ed. Editora Saraiva: São Paulo, 1993. Pág. 233.

<sup>109</sup> BETHENCOURT... Pág. 344-345

<sup>110</sup> BETHENCOURT... Pág. 15

<sup>111</sup> Faço uso do termo genericamente para caracterizar o conjunto dos processos que podem conter o termo *luteranismo*, conforme o Regimento, mas também *calvinismo* e *protestantismo*. Além disso é possível perceber o protestantismo nas proposições heréticas, porém, estas aqui não são objetos de análises. Apenas um caso, Baltasar da Fonseca(1595), será contabilizado no total dos processos por indicação do trabalho de Rossana Gomes Britto. Também é preciso notar outros casos que não se enquadram nas categorias anteriormente citadas e que ainda não foram objeto de análise, a exemplo de Simão Pires Tavares, em Pernambuco, que teve por culpa *duvidar da salvação obtida através de bulas e das indulgências* e Bernardo Ribeiro, na Bahia, por culpa de afirmar *publicamente que a fé sem obras bastava para salvação*, ambos na primeira visitação.

<sup>112</sup> Destes processos do século XVII um está no tribunal de Coimbra e outro em Évora.

<sup>113</sup> SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*. Ática: São Paulo, 1978. Pág. 76

## Historiografia e Fontes

Dois trabalhos são referenciais para estudar os processos que envolvem o protestantismo em terras brasileiras: *Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*, publicada em 2008 pela Companhia das Letras, do historiador Ronaldo Vainfas e *Os Pecados do Brasil: luteranos e inquisição séculos XVI e XVII*, da historiadora Rossana Gomes Britto que é o resultado da sua tese de doutorado concluída em 2010 na Universidade do Estado do Rio de Janeiro(UERJ).<sup>114</sup>

A primeira obra consiste em um trabalho de fôlego que tem como fonte principal o processo de Manoel de Moraes depositado no Arquivo Nacional da Torre do Tombo de Lisboa, Portugal, mas que tem no seu conjunto documentos que foram coletados na Espanha, Holanda, Roma, Estados Unidos, Portugal e Brasil. Por meio dela podemos conhecer não apenas a vida de Manoel de Moraes, seus conflitos, angústias, dramas e ciladas, mas também as características históricas que envolvem a dinâmica do Brasil Holandês, seus conflitos internacionais e seus personagens principais. Enfim, nos apresenta os meandros do Tribunal do Santo Ofício, seus mecanismos de controle, seus métodos de obter confissão e suas relações de poder.

A segunda obra tem como suas fontes principais quinze processos inquisitoriais pertencentes ao Tribunal de Lisboa que envolveram as culpas de luteranismo, além de contar com as denúncias e confissões provenientes das visitas de Heitor Furtado de Mendonça na Bahia e Pernambuco(1591-1595). Abrangendo os séculos XVI e XVII a autora realizava uma classificação dos sujeitos processados em três categorias: *Os luteranos das naus*, *luteranos de terra firme* e *luteranos de coração*. Os primeiros, em sua maioria, eram marinheiros que proporcionavam a circulação de ideias entre os continentes e por sua vez entre as religiões. Os segundos foram sujeitos estabelecidos no Brasil que estiveram envolvidos nas duas experiências colonizadoras protestantes, França Antártica e Brasil Holandês. A última categoria refere-se ao caso de Baltasar da Fonseca que em 1595, em Itamaracá, apresentou-se ao visitador convencido de sua fé marcadamente protestante, para este caso ficou o enigma de como as ideias protestantes chegaram até ele.

Considerando certas características históricas envolvendo o protestantismo no Brasil Colônia selecionamos alguns processos contemplando os séculos XVI, XVII e XVIII.<sup>115</sup>

<sup>114</sup> Em 2018 foi publicado pela Editora Milfontes com o título *Os Pecados do Brasil: protestantes e a inquisição em tempos coloniais*.

<sup>115</sup> João Cointá, processo 5.451; Pedro de Villa Nova, processo 2.526; Alberto Jacobo, processo 3.618; Gualter Fallo, processo 5.368; José Antônio das Mercês, processo 8.910; José Alves Teixeira, processo 4.645.

Mesmo estando o último desprovido de tentativas de estabelecimento de comunidades protestantes é possível localizar dois processos deste período.

O primeiro processado por culpas de luteranismo no Brasil foi João Cointá, senhor de Bolés. Chegou ao Brasil para ajudar Villegagnon na colonização da França Antártica, o que abandonou passando-se para servir os portugueses em São Vicente. Foi preso em 28 de dezembro de 1560, em Salvador, quando estava servindo em um navio de Estácio de Sá.<sup>116</sup> Maria Marques, esposa de um francês preso denominado de Guilherme da porta<sup>117</sup>, afirmou que João de Bolés ensinou ao seu marido que não havia de crer nos santos nem no papa, nem adorar imagens de paus e pedras, o que ocasionou seu desejo de não ir na missa, ocorrendo tudo depois que fez amizade com João de Bolés. Outras testemunhas arroladas ratificam as características protestantes do mesmo. Teve sua sentença proferida em 22 de julho de 1564, condenado a prisão e penas leves.<sup>118</sup>

Outro personagem oriundo da França Antártica é Pedro de Villa Nova que chegou a ser testemunha no processo de João de Bolés no ano de 1563<sup>119</sup>, porém seguiu sua vida normalmente na colônia casando-se com Leonor Marques de Mendonça. Até que em agosto de 1591 na visitação inquisitorial de Heitor Furtado de Mendonça é denunciado na Bahia, mas em janeiro do ano seguinte apresenta-se para se confessar.<sup>120</sup>

Pedro de Villa Nova chegou ao Rio de Janeiro em 1557 e passados alguns meses abandonou a colônia francesa. Viveu algum tempo com os índios até que juntou-se aos portugueses em São Vicente. Quando foi arrolado no processo de João de Bolés ainda encontrava-se lá, ao apresentar-se ao visitador morava em Sergipe do Conde que ficava no recôncavo baiano<sup>121</sup>, esse interstício não é esclarecido, apenas afirma que andou por muitos lugares.

<sup>116</sup> Processo de João de Bolés. *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. Vol. XXV. Typographia da Bibliotheca Nacional: Rio de Janeiro, 1903. Processo 5.451. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa.

<sup>117</sup> Processo não localizado na base de dados do ANTT. Mas o mesmo foi arrolado como testemunha no Processo de João Bolés.

<sup>118</sup> “Transferido para Lisboa, o francês[João de Bolés] terminou seus dias em Goa, conectando as partes do império colonial lusitano.” KNAUSS, Paulo. *No Rascunho do Novo Mundo: Os espaços e os personagens da França Antártica*. Revista História, São Paulo, 27(1), 2008. Pág. 150

Na denúncia do Padre Luiz de Gram ao visitador Heitor Furtado Mendonça, em 1592, sobre Pedro de Villa Nova consta o seguinte: “E sendo mais perguntado disse que ho dito frances Villa nova era luterano da seita do bulles que foi desterrado pera a India”. ANTT: PT/TT/TSO-IL/028/02526

<sup>119</sup> “pedro de villa nova framses estamte nesta cydade testemunha ha que ho dyto emqueRedor deu juRamento dos Santos evangelhos peramte ni tabaliam e do costume dyse que já comeo e bebeo com ho sopricante e que dyRa verdade”. *Annaes da Bibliotheca...* Pág. 303

<sup>120</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, Processo 2.526.

<sup>121</sup> Nessa região foi construído um engenho por Mem de Sá que após sua morte passou para o Conde de Linhares. Foi um dos grandes produtores de açúcar no Brasil colonial. As suas ruínas estão localizadas no município de Santo

É possível que tenha saído de São Vicente em decorrência das pregações e perseguições do padre Luis da Grã aos franceses remanescentes pois os estrangeiros que moravam em Santos chegam a fazer queixas do padre, ao que ele teve que ir até lá afirmar que se direcionava apenas aos franceses em suas mensagens.<sup>122</sup>

Apesar do seu envolvimento com os protestantes, denominados no processo de luteranos conforme o Regimento do Santo Ofício, afirmou ser sempre católico e que as vezes que falou do luteranismo foi por que as pessoas o perguntavam como era esta heresia, não sendo sua intenção ensiná-la. Considerando que suas culpas remetiam a mais de trinta anos e que o mesmo se confessou no tempo da graça, os inquisidores aplicaram penas leves: abjuração de leve e penitências espirituais.

Alberto Jacobo<sup>123</sup> era um marinheiro holandês que voltando de uma viagem ao rio da prata, em 1600, ficou por dois anos em São Vicente, indo posteriormente para a Bahia e lá permanecendo mais dois anos quando foi preso ao ser acusado de luteranismo. Em dezembro de 1604 foi entregue nos cárceres do Santo Ofício de Lisboa. Acreditava que logo seu processo se encerraria e seria solto, mas o mesmo se arrasta por dois anos. Neste tempo, já em setembro de 1606, o alcaide avisa aos inquisidores que Alberto Jacobo encontra-se muito doente, conforme lhe informou o cirurgião, não podendo ser tratado nos cárceres em decorrência de sua gravidade, por isso os inquisidores veem urgência na resolução do seu caso. Desta forma, decidem levá-lo à sala da tormenta, o que ocorre no dia 25 de outubro do mesmo ano, durante as torturas na polé<sup>124</sup> o médico atesta que o réu não poderia continuar a ser atormentado. Considerando que a falta de qualidade de algumas testemunhas<sup>125</sup> e que o réu teria purgado o restante de suas culpas no tormento os inquisidores concluem seu processo. É condenado a abjuração de leve, penitências espirituais e ser levado ao auto de fé com uma vela na mão.

Gualter Fallo<sup>126</sup> era outro holandês, filho de franceses, que foi trazido por seus pais ao Brasil quando tinha quatro anos de idade<sup>127</sup>.

---

Amaro(BA). In: Santana, Denilson Conceição. *A Rainha do Recôncavo: História do Engenho do Conde*. 5ª edição. Recôncavo Baiano: Editora Faz de Conta, 2014.

<sup>122</sup> SILVA, Emãnoel Luiz Souza e. O padre Luís da Gram e a Inquisição no Brasil colonial quinhentista. *Revista de História*, 4, 1 (2012). Pág. 24

<sup>123</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa, Processo 3.618

<sup>124</sup> Na polé “o réu era suspenso no teto pelos pés, deixando-o cair em seguida, sem tocar o chão... levantava-se o condenado a alturas diferentes, até a roldana, repetindo-se as quedas”. NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1982. Pág.60

<sup>125</sup> Duas testemunhas tiveram uma briga com ele, por isso foram consideradas inimigas, não se qualificando para testemunhar.

<sup>126</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, Processo 5.368

<sup>127</sup> Existem algumas inconsistências quanto a isso. Em 1657 ao apresentar-se ao Santo Ofício contava com 32 anos, sendo seu pai capitão mor do lado holandês não poderia ter chegado ele antes de 1630, ou dificilmente neste ano. Afirma que governou por 10 anos, provavelmente em 1644 e 1654, ano da rendição.



Durante o período do domínio holandês governou várias praças, mas cita apenas Itamaracá. Por ter frequentado as igrejas calvinistas durante esse período apresentou-se ao Tribunal de Lisboa, em 26 de outubro de 1657, para se confessar afirmando que suas atitudes foram realizadas por medo de perder seus cargos e das consequências que poderiam sobrevir sobre ele e sua família.

Disse que mesmo exteriormente sendo calvinista, em seu coração era católico e que algumas vezes foi escondido as missas em Olinda. Os inquisidores o sentenciam a abjuração de leve, instrução na fé católica e penitências espirituais. Não chegou a detalhar suas funções e fatos relativos ao governo holandês, nem disso foi perguntado. Evaldo Cabral de Mello<sup>128</sup>, em transcrição do diário de Henrique Haecxs<sup>129</sup>, cita um capitão Wouter Falloo<sup>130</sup> que participou da negociação para rendição dos holandeses em janeiro de 1654. Em 1646 ocorreu um motim em Itamaracá em que estava envolvido um oficial de nome Wouter Falloo.<sup>131</sup> As circunstâncias nos apontam tratar-se do mesmo indivíduo.<sup>132</sup>

O próximo caso é o de José Alves Teixeira<sup>133</sup> que em primeiro de novembro em Goarapiranga, Minas Gerais, durante as prédicas afirmou não acreditar em altares, imagens ou clérigos e seguia a lei de Calvino e Lutero, acrescentando que “fizerão m.<sup>o</sup> bem os Franceses matar os clérigo<sup>133</sup>. Denunciado por muitas pessoas se apresenta no Tribunal em Lisboa em julho de 1796 com certidão médica justificando suas atitudes em decorrência da melancolia que padecia. Não dando prosseguimento ao seu caso, os inquisidores consideram que ele não estava em seu perfeito juízo e que sua doença não é remediável.

Por fim, José Antônio das Mercês<sup>134</sup> que chegou a Bahia em 1754. Proveniente da Holanda, mas natural da Alemanha e batizado na igreja protestante, em Salvador é convencido por outros estrangeiros a permanecer no Brasil. É batizado na capela do Colégio dos Jesuítas e passa a ajudar na Igreja de Nossa Senhora das Mercês, mas é acusado de um furto, em decorrência disso é embarcado para o Rio de Janeiro.

<sup>128</sup> MELLO, Evaldo Cabral de. *O Brasil Holandês(1630-1654)*. Penguin Classics: São Paulo, 2010. Pág. 472-473.

<sup>129</sup> Membro do Alto Conselho que governou o Brasil Holandês de 1646 a 1654.

<sup>130</sup> “Em consequência da resolução ontem tomada, aprovou-se enviar ao inimigo o capitão Wouter Falloo com missiva ao mestre de campo Francisco Barreto, a fim de entrar em entendimento com o mesmo, segundo o acordo feito, e de retornar com resposta escrita. Ele voltou na mesma noite.” DIÁRIO DE HENRIQUE HAECXS (1645-1654). *ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL*. Vol. 69. 1950. Pág. 150

<sup>131</sup> “Os soldados foram liberados por se entender que apenas cumpriam ordens do oficial, de nome Wouter Falloo.” In: MIRANDA, Bruno Romero Ferreira. “Como leais soldados”: algumas reflexões sobre a primeira batalha dos Guararapes. *Revista Navigator*, V.10, N.19, 2014. Pág. 48

<sup>132</sup> “alegou-se que Falloo, ‘por sua juventude’, distorceu erroneamente uma ordem do Major Cornelis Baijart, parecendo também - segundo o governo - que não era sua intenção ir para o inimigo.” In: MIRANDA... Pág. 51

<sup>133</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, Processo 4.645.

<sup>134</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, Processo 8.910.



Insatisfeito naquele lugar teria embarcado para Portugal, mas retorna ao Brasil chegando em Pernambuco em 1756 onde não é reconhecido como católico, o que o motiva a solicitar um novo batismo alegando não ser ainda reduzido a fé católica, fato que ocorre na Igreja da Madre de Deus.

No mês de abril do mesmo ano é denunciado ao bispo pois o reconheceram como sendo a mesma pessoa que teria se batizado na Bahia em 1754, este inicia o processo para verificar se tratava-se da mesma pessoa. Inicialmente nega, mas é levado preso à Bahia e acaba confessando suas culpas após acareação com as testemunhas.

Seu processo não caminha até que em 1760 é enviado para os cárceres do Tribunal do Santo Ofício em Lisboa e mesmo tendo confessado ter se rebatizado a sua justificativa não convence os inquisidores, foram as seguintes: por não ser reconhecido por católico e que realizando o ato se tornaria mais cristão. Apesar de ter confessado, a partir desse momento a sua culpa é vista pelos inquisidores por ele não revelar sua verdadeira intenção em cometê-lo. É em torno disso o desenrolar dos diversos interrogatórios: Ele nega ter tido outra intenção enquanto os inquisidores insistem que ele confesse sua verdadeira intenção em se rebatizar pois em seu coração guardava a seita em que fora primeiramente batizado e criado.

É condenado a abjuração de leve, penitências espirituais, instrução ordinária, açoites e dois anos nas galés. Em março de 1762 é visitado por um médico que o encontra acamado, sem forças e em estado miserável. A última folha do seu processo é outro requerimento datado de 20 de abril de 1762 solicitando o perdão da sua pena pois está padecendo de moléstia em decorrência dos muitos anos na prisão e os trabalhos na galé.

Em suma, é mais um condenado a morte lenta por um tribunal intolerante que prescrua o mais íntimo e profundo do ser humano: seu coração.

## Conclusão

O pequeno número de processos na colônia é um reflexo do fluxo de protestantes para Portugal que podemos vê-lo por meio de duas circunstâncias: a primeira se refere ao Tribunal instaurado na Espanha, que precede a Reforma Protestante e no surgimento desta aquele Tribunal age com rigor<sup>135</sup>, pois o protestantismo constituía um efetivo perigo<sup>136</sup>, ocasionando uma

---

<sup>135</sup> DELUMEAU... Pág. 163

<sup>136</sup> GONZAGA... Pág. 212

barreira geográfica; a segunda é a conversão dos reis e príncipes no norte da Europa,<sup>137</sup> com isso seria mais viável o deslocamento para esta região que à Península Ibérica.

Os processos concernentes ao protestantismo no Brasil colonial, mesmo em quantidade pouco expressiva, são fontes que nos permitem analisar como as concepções de mundo provenientes da Reforma Protestante que abalaram a Europa chegaram ao Brasil, como foram recepcionadas, combatidas e como se propagaram para além das duas experiências de colonização protestante, França Antártica e Brasil Holandês, e constituíram, junto as outras manifestações religiosas, uma ameaça a uniformidade legal e religiosa<sup>138</sup> pretendida pela Igreja e pelo Estado. Assim como a sociedade colonial foi modelada e constituída por um Tribunal intolerante e repressivo que buscava a manutenção de uma sociedade homogênea<sup>139</sup>, ou seja, que não permite, nem possibilidade, o convívio em uma sociedade múltipla e diversa.

Inquisição e protestantismo no período colonial são temas comumente dissociados que necessitam de aproximação para que possamos agregar novos fatores para a compreensão da dinâmica religiosa deste momento. Os processos, as denúncias e as confissões ao Tribunal do Santo Ofício possibilitam trazer outros olhares, e novos problemas, para a influência do protestantismo na colônia.<sup>140</sup> Ainda que possamos delimitar precisamente em dois momentos a efetivação da experiência protestante no Brasil colonial as fontes inquisitoriais nos permitem analisar mais extensamente<sup>141</sup> nesse período como ela constituiu um poder *potencial* em conflito com o poder *atual*<sup>142</sup>, e que as ideias propagadas por Lutero e Calvino ameaçaram os poderes clericais e régios no além-mar.

<sup>137</sup> BETHENCOURT... Pág. 345

<sup>138</sup> MONTEIRO, Rodrigo Bentes e VAINFAS, Ronaldo(orgs.). *Império de Várias Faces: relações de poder no mundo ibérico da época moderna*. São Paulo: Alameda, 2009.

<sup>139</sup> SIQUEIRA, Sônia. *O Poder da Inquisição e a Inquisição Como Poder*. Revista Brasileira de História das Religiões, Ano I, no. 1. Universidade Estadual de Maringá, maio de 2008. Pág. 88

<sup>140</sup> Os estudos do protestantismo no Brasil estão majoritariamente associados a formação de comunidades, o que ocasiona uma imensa lacuna, especialmente, entre o fim do Brasil Holandês(1654) e a chegada dos anglicanos após a abertura dos portos(1808).

<sup>141</sup> Tanto no interstício(1568-1629) entre as duas experiências quanto posteriormente a segunda.

<sup>142</sup> “Quando, no exercício do Poder, a capacidade de determinar o comportamento dos outros é posta em ato, o Poder se transforma, passando da simples possibilidade à ação. Assim, podemos distinguir entre o Poder como simples possibilidade (Poder potencial) e o Poder efetivamente exercido (Poder em ato ou atual). O Poder em ato (*atual*) é uma relação entre comportamentos. Consiste no comportamento do indivíduo *A* ou do grupo *A* que procura modificar o comportamento do indivíduo *B* ou do grupo *B* em quem se concretiza a modificação comportamental pretendida por *A*.” BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política*. 1ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. Pág. 934-935.

## Referências

BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália**. Companhia das Letras, 2000.

BICALHO, Maria Fernanda. A França Antártica, o Corso, a Conquista e “Peçonha Luterana”. **Revista História**, n.27: São Paulo, 2008.

BOXER, Charles R. **Os Holandeses no Brasil (1624-1654)**. Companhia Editora Nacional: São Paulo, 1961.

BRANCO, Paulo. Cronologia Para o Estudo do Protestantismo no Espaço Lusófono. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, Ano V, n.9: Lisboa, 2006.

BRITTO, Rossana Gomes. **Os Pecados do Brasil: Luteranos e Inquisição Séculos XVII e XVII**. Universidade do Estado do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2010. (Tese de Doutorado)

CHAUNU, Pierre. **O Tempo das Reformas (1250-1550): História Religiosa e Sistema de Civilização**. Edições 70: Lisboa, 2002. Vol. 1 e 2

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e Afirmação da Reforma**. Pioneira: São Paulo, 1989.

GINBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. **O Fio e os Rastros: Verdadeiro, falso, fictício**. Companhia das Letras: São Paulo, 2007.

GONZAGA, João Bernardino. **A Inquisição em seu mundo**. 4 Ed. Editora Saraiva: São Paulo, 1993.

HERCULANO, Alexandre. **História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal**. Fonte digital: Biblioteca Nacional Digital, 2009.

KNAUSS, Paulo. No Rascunho do Novo Mundo: Os espaços e os personagens da França Antártica. **Revista História**, São Paulo, 27(1), 2008.

MARIZ, Vasco. Villegagnon: Herói ou Vilão? **Revista História**, 27(1), São Paulo, 2008.

MARCOCCI, Giuseppe e PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição Portuguesa: 1536-1821**. Esfera dos Livros, 2001.

MATTOS, Yllan de. **A Inquisição Contestada: críticos e críticas ao Santo Ofício português(1605-1681)**. Universidade Federal Fluminense: Niterói, 2013. (Tese de Doutorado)

MELLO, Evaldo Cabral de. **O Brasil Holandês(1630-1654)**. Penguin Classics: São Paulo, 2010.

MOTT, Luiz. **Bahia: Inquisição e Sociedade**. EDUFBA: Salvador, 2010.

MIRANDA, Bruno Romero Ferreira. “Como leais soldados”: algumas reflexões sobre a primeira batalha dos Guararapes. **Revista Navigator**, V.10, N.19, 2014.

NOVINSKY, Anita; CARNEIRO, Maria L. Tucci. (Org.). **Inquisição: ensaios sobre mentalidades, heresias e arte**. São Paulo: EDUSP, 1992.

\_\_\_\_\_. **A Inquisição**. São Paulo: Brasiliense.

\_\_\_\_\_. **Os Judeus que Construíram o Brasil: Fontes inéditas para uma nova visão da história**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2015.

OLIVEIRA, Rui A. Costa. Resquílios Históricos da Presença da Reforma no Espaço Lusófono Durante o Século XVI. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, ano V, n.9, Lisboa, 2006.

PAIVA, José Pedro. **Baluartes da Fé e da Disciplina: O enlace entre Inquisição e os bispos em Portugal(1536-1750)**. Imprensa da Universidade de Coimbra: Coimbra, 2011.

RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto. **O Leme Espiritual do Navio Mercante: A** missão Calvinista no Brasil Holandês(1630-1645). Universidade Federal Fluminense: Niterói, 2007. (Tese de Doutorado)

SCHALKWIJK, Frans Leonard. **Igreja e Estado no Brasil Holandês(1630-1654)**. Cultura Cristã: São Paulo, 2004.

SILVA, Marco Antônio da. **O Brasil Holandês nos Cadernos do Promotor: Inquisição de** Lisboa, século XVII. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2003. (Tese de Doutorado)

SIQUEIRA, Sonia. **A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial**. Ática: São Paulo, 1978.

\_\_\_\_\_. O Poder da Inquisição e a Inquisição Como Poder. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Ano I, no. 1. Universidade Estadual de Maringá, maio de 2008.

SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII**. Companhia das Letras: São Paulo, 1993.

TEENSMA, Benjamin Nicolaas e MIRANDA, Bruno Romero Ferreira. **A Viagem Brasileira de Lorenz Simon**. Revista Tempo, V.21, n.37, 2015.

VAINFAS, Ronaldo. **Traição: Um Jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição**. Companhia das Letras: São Paulo, 2008.

\_\_\_\_\_. **A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. Companhia das Letras: São Paulo, 1995.

\_\_\_\_\_. **Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2011.

\_\_\_\_\_. **Jerusalém Colonial: Judeus portugueses no Brasil holandês**. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2010.

VAINFAS, Ronaldo e SANTOS, Georgina Silva dos. Igreja, Inquisição e Religiosidades Coloniais. In: FRAGOSO, João Luís Ribeiro e GOUVÊA, Maria de Fátima. **O Brasil Colonial (1443-1580)**. Vol. 1. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2014.

VAINFAS, Ronaldo e MONTEIRO, Rodrigo Bentes. **Império de Várias Faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna**. Alameda: São Paulo, 2009.

VARNHAGEM, Francisco Adolfo. **História das Lutas com os Holandeses no Brazil Desde 1624 a 1654**. Typographia de Castro Irmão: Lisboa, 1872.

VIEIRA, Hugo Coelho(et al.). **Brasil Holandês: História, memória e patrimônio compartilhado**. Alameda: São Paulo, 2012.

WATJEN, Hermann. **O Domínio Colonial Holandês no Brasil: Um capítulo da história colonial do século XVII**. Companhia Editora Nacional: São Paulo, 1938.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. Martin Claret: São Paulo, 2013.

WESTPAHL, Euler e Renato; FERRETTI JUNIOR, Arlindo e MEIRA, Roberta Barros. A Reforma Chega à América: O pioneirismo da França Antártica. **Revista Ciências da Religião: história e sociedade**, São Paulo, v. 15, n. 1, p. 36-58, jan./jun. 2017.

### Fontes:

Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Tribunal do Santo Ofício de Lisboa.

Processos: 5.451; 1.682; 10.423; 2.554; 2.558; 8.472; 4.308; 7.952; 2.526; 7.953; 17.811; 6.364; 11.079; 6.633; 13.140; 12.228; 7.957; 1.061; 2.561; 6.365; 6.342; 7.516; 3.618; 9.527; 13.076; 8.074; 2.439; 4.847; 5.368; 8.910; 4.645.

Tribunal do Santo Ofício de Coimbra. Processo 4.845.

Tribunal do Santo Ofício de Évora. Processo 5.040.

## Honra e sangue: prostituição, resistência e os crimes contra a “moral e os bons costumes”

Renata Maria da Conceição Batista  
Graduanda no curso de História bacharelado (UFAL)

**Resumo:** A partir do diálogo com a historiografia brasileira sobre a prostituição e toda a rede de relações que perpassam o cotidiano dos sujeitos que a praticam – PASINI (2000), BARBARÁ (2007), RODRIGUES (2009), ANDRADE (2015) –, a presente pesquisa parte de problemáticas acerca de como relações em torno do universo da prostituição constituem mecanismos de legitimação de “identidades sexuais” monogâmicas/ heterossexuais, que estabelecem uma noção de honra – como nos diz Margarita Danielle Ramos (2012) –, atuando na construção de corpos abjetos. A partir da análise do jornal O Semeador (1916), busca-se debater as tentativas de regulamentação da prostituição e, ao mesmo tempo, perceber as formas de resistência a essas leis em Maceió. O discurso jurídico e higienista que pune e persegue as prostitutas estão ligados à efetivação de um planejamento de urbanização da capital alagoana, que colocavam a prostituição, o jogo, e o uso de drogas no patamar de “crimes contra a moral e os bons costumes” BARBOSA (2017). Nesta comunicação, desenvolvida como pesquisa monográfica de conclusão de curso no âmbito das atividades do Grupo de Estudos e Pesquisas em História, Gênero e Sexualidade (GEPHGS), do Curso de História (UFAL), as prostitutas não são tomadas como “vítimas, nem objetos passivos de um discurso de poder ou simples engrenagens de um dispositivo” (SHETTINI, 2006 p. 15); mas como sujeitos políticos ativos, responsáveis por ressignificações e subversão das condutas hétero/monogâmicas.

**Palavras-chave:** Honra. Moral. Prostituição

Os debates que cercam o tema da prostituição, persistem em determinações que colocam neste período a prostituta enquanto um mal social necessário (tese defendida no início do século XX no Brasil) representadas como seres passíveis de recuperação, por serem “vítimas” de exploração sexual ou como “degeneradas e vagabundas”. Noticiários como o jornal Gutenberg e o Semeador, trazem em seus textos alertas sobre o perigo de mulheres pobres adentrarem no mundo da prostituição. Suas circunstâncias econômicas e a todo tipo de vulnerabilidade que se encontravam deveriam ser vistas com compaixão pelo corpo canônico que solicitava uma “bolsa para pobres” ao governo, impedindo o que estas mulheres adentrassem na *depravação*.

O senso comum, apoiado em diversos tabus que envolvem o tema da prostituição na contemporaneidade, acabam enveredando por posicionamentos que em sua maioria colocam

tais sujeitos históricos ainda enquanto seres passivos que necessitam de nossa ajuda e salvação; dessa profissão que seria a “*mais antiga do mundo*” associando as prostitutas a doenças e maucarismos. Mas ao percebermos estas, não como vítimas, muito menos como objetos apáticos de um discurso de poder; conseguimos vislumbrar os componentes de uma complexa relação de resistência à estas condutas socio-normativas que submetem os corpos femininos que se prostituem no início do século XX em Maceió.

Ao analisar os discursos de poder advindos do periódico “O Semeador” (1916); notamos como estes estão imersos em lógicas de uma moral cristã que condena o estigma da prostituta, sempre fazendo referência ao código Penal ( seja o imperial, seja o código penal pós 1940); associando a prostituição a definição em voga no período, de *doença social*. Estes mecanismos de controle e disciplinarização estavam particularmente ligados a todo um projeto de urbanização da capital alagoana (movimento de âmbito nacional), que objetivava dominar os corpos ociosos acusados de vadiagem<sup>143</sup>. E a seu principal meio de repressão se apresentava pela ação policial deveras violenta, que tinha por intenção a expulsão destes indivíduos indesejados dos bairros mais burgueses.

[...] No Recife e no Rio, e nos Estados onde a polícia não dorme, algo se tem feito em prol da moral. Infelizmente entre nós, se veem casas de mulheres depudoradas nas principais ruas da Capital, no meio das ilustres famílias, affrontando-as, humilhando-as, injuriando-as. Aqui as mais impudicas fitas, as mais indecentes cantorias constituem o ensino pratico do povo que se quer divertir: e assim se vão preparando os moços, futuros estadistas do paíz.” (O Semeador, 30 de agosto de 1916/ edição 00190(1))

Neste trecho percebemos como uma verdadeira *geografia da moral* vai-se constituindo; delimitava-se nos espaços urbanos, significâncias que permitiam a expulsão de determinados tipos de pessoas em locais considerados pertencentes às “famílias de bem”. Desse modo, uma rede de *signos* é concernem às principais ruas da capital alagoana, tornando os bairros próximos à orla em locais frequentados pelas *elites* em relação à violência e segregação de grupos de minorias políticas como as prostitutas. A estas características são atribuídos determinismos econômicos, que para as elites religiosas maceioense; impeliria essas mulheres pobres a “vida fácil” da prostituição.

<sup>143</sup> “Assim, faz-se necessário destacar que o estudo sobre os vadios em Alagoas, mais particularmente na cidade de Maceió, perpassa por um período de intenso debate sobre a transição da mão de obra escrava para a livre, debatido anteriormente, bem como a constante preocupação por parte das elites com os ex-escravos e sua provável postura frente a uma sociedade vista como ordeira, o que proporcionou uma sistemática política de disciplinamento urbano e controle das camadas populares.” (LIMA, 2014 APUD: BARBOSA, 2017 Pág. 42)



Em periódicos católicos como o Gutenberg (1905) podemos observar pedidos feitos pelos padres e bispos pela criação de uma “bolsa dos pobres” que deveria vir em auxílio aos pobres que morriam de fome e eram empurrados para o mundo dos vícios e dos jogos. A intenção era disseminar um discurso de cunho apologético cristão -moralizador que concebia enquanto monstruoso e doentio a prática sexual causadora de diversos males “que atacavam o espírito humano”.

“[...] Si é prudente e indispensável coibir a exploração que às vezes atrai, por vias diversas, aos braços da prostituição, as portas carceres e aos saguões dos asyls, mulheres e jovens, homens e meninos, que melhor encaminhados se subcairiam a tão hediondo destino- é mister amparar os que, relamente carecedores do socorro publico, vivem mergulhados no barathro tremendo da miseria, expondo aos olhos piedosos a lepra do corpo que acarrera as maculas do espirito.” (Gutenberg, 1º de abril de 1905)

Assim, bairros como o Jaraguá, aparecem nos periódicos como foco de degeneração moral que necessitavam urgentemente da intervenção da polícia para combatê-la; pois, tais indivíduos moralmente enfermos<sup>144</sup> estavam (também) a circular nos espaços de sociabilidade das ditas “família honestas” maceioense. Esta edição (agosto de 1916) em particular nos aponta como estas colocações fundamentavam-se em preceitos de cunho religioso- moralizante, que legitimavam sua perseguição a esses grupos em discursos como este. No imaginário das elites burguesas maceioenses, a *vida pública* era concebida como “um lugar de ordem, da qual deveriam ser expulsos ou disciplinados os malandros, vadios, ébrios, capoeiras, prostitutas, entre outros indivíduos pertencentes ao submundo urbano.” (BARBOSA, 2017 pág. 53).

Partindo da colocação feita por Cristiana Schettini<sup>145</sup> de que as prostitutas, “não são vítimas, nem objetos passivos de um discurso de poder, nem simples engrenagens de um dispositivo”, podemos perceber na leitura de periódicos como O Semeador, toda uma caracterização que visa desarticular a prática da prostituição, e a legitimar sua expulsão dos bairros elitizados de Maceió nas primeiras décadas do século XX. Neste sentido, as mulheres que se prostituíam no período desenvolviam mecanismos de resistência às essas leis jurídicas, desenvolvendo diversas articulações de sociabilidade nestes espaços; resistindo a essas delimitações da burguesa época dos cinemas e teatros.

<sup>144</sup> “A moral extremamente repressiva da época, fazia do sexo pecado e doença ao mesmo tempo [...] relacionado a emergência do medo suscitado diante dos processos de desterritorialização da subjetividade, vividos com as transformações da sociedade urbano-industrial [...]” (RAGO, 1990 p.52).

<sup>145</sup> “SCHETTINI, Cristiana. Que tenhais teu corpo uma história social da prostituição no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2006.”

Os projetos de urbanização dos grandes centros, visavam uma remodelação radical das capitais na tentativa de se equiparar cada vez mais às cidades francesas. Estes buscavam uma racionalidade e um sanitarismo da sociedade, que conseqüentemente perseguia os espaços de convivência e segregava as redes de sociabilidade das prostitutas. Além de tentar anular as suas respectivas potencialidades políticas, associando a sua prática a um mal social que deveria ser vigiado e punido, mas que era necessário<sup>146</sup>. A gradativa expulsão das prostitutas da região da orla por sua vez, reverberaram na valorização de alguns espaços em relação ao desprestígio de outros, considerados pertencentes às "classes mais perigosas"<sup>147</sup>.

“Já protestamos contra estas misérias, contra esses antros de perversão, de jogo, de prostituição. Mas sem nenhum resultado, pois sempre nos respondem que o ataque ao vício e á immoralidade é contra a constituição do paiz. Aceitem os ilustres confrades da Bahia as nossas saudações pela campanha contra o mal enxergando assim no Código Penal os castigos contra essas miserias de que vai sendo victima o nosso povo.” (O Semeador, 30 de agosto de 1916/ edição 00190(1))

Esta constituição do qual nos apresenta este parágrafo está se referindo a leis com base nas Ordenações Filipinas, que visava a separação das mulheres entre “honestas” das “desonestas”. Naturalizando discursos negativos sobre esta prática e os componentes do estigma sofrido pelas trabalhadoras sexuais em nossa atualidade. É interessante pensar que o ano de publicação desse texto é o mesmo em que o divórcio estava sendo incluído no Código Civil de 1916; causando um verdadeiro rebuliço nas classes mais conservadoras.

Os crimes contra os costumes por exemplo, abarcavam caracterizações como a violência carnal, o estupro, o rapto e o adultério. Delimitando legalmente *fronteiras* (e estigmas) que afetavam singularmente as prostitutas, por estas estarem relacionadas aos crimes contra a honra e a moral. Assim, o lenocínio seria ainda mais degradante por este favorecer e facilitar a corrupção

<sup>146</sup> “[...] implícitos nessas explicações estava a noção de que homens, em especial homens de baixo escalão, como os praças e soldados, eram donos de instintos sexuais que se sobreporiam a qualquer ponderação racional, noção que de resto justificava a existência da prostituição como uma necessidade social, um recurso que evitaria a sodomia e outras práticas sexuais consideradas transgressoras aos olhos dos oficiais e comandantes.” (SCHETTINI, 2006 pág. 68)

<sup>147</sup> “[...] O termo “classes perigosas” surgiu na Inglaterra, e assinalava que os indivíduos que ganhavam a vida de forma diferente, a não ser a do trabalho, recebiam o estigma de pertencer a essa classe. Ainda segundo o autor, as classes elencadas como perigosas no Brasil ganham um sentido mais amplo, pois “os legisladores brasileiros utilizam o termo classes perigosas como sinônimo de classes pobres, e isto significa dizer que o fato de ser pobre torna o indivíduo automaticamente perigoso à sociedade” (CHALHOUB, 2012 pág. 76 APUD: BARBOSA, 2017 pág. 44)” “O Código Penal de 1890 traria, uma novidade mais significativa: o lenocínio, que até então não havia sido objeto da legislação, passa a ser considerado crime, incidindo sobre os acusados penalizações pesadas, entre as quais a prisão e a multa.” (ENGEL, 1989 p. 31)

dos bons costumes; como os crimes contra a “segurança da honra e honestidade das famílias e do ultraje público ao pudor” (SCHETTINI, 2006 pág.177)

“[...] A’s escancaras funcionam as casas mais indignas, abertamente affrontam-se os são principios do decoro social, sem a menor attenção para com as famílias, apresentam-se mulheres desmoralizadas em reuniões, onde só deviam ser admitidas pessoas dignas. [...] Aquelas tradições tão honrosas que nos legaram nossos antepassados, a cada passo, a cada instante são espesinhados, para ser dado logar ao deboxe e a immoralidade.” (O Semeador, 30 de agosto 1916/edição 00190(1))

O apelo que fazem os autores desses textos aos princípios morais e à tradição da qual fazem parte, nos remetem a toda uma lógica social bem particular dos maceioenses na época; a vida bem-comportada na comunidade católica. Todo o tempo o autor chama a atenção à presença destas mulheres em espaços ditos das famílias de bem em oposição à impudicos comportamentos noturnos das *pessoas indignas*. As relações que estas representam, evidenciam todo um esforço em delimitar e significar os espaços das prostitutas consideradas inaptas para frequentarem os espaços de sociabilidade burguesas.

Esses textos nos evidenciam como a pratica da prostituição estava associada ao jogo e a perdição da alma. E de como as famílias de bem deviam temer e se resguardar destes grupos. Pois essas condutas feriam as lógicas sagradas do matrimônio (onde o sexo deveria ser feito somente com a esposa), e que deviam ser aniquiladas da sociedade por corromperem as almas de jovens desafortunadas necessitada da salvação que viria pela comunidade cristã da época.

“[...] O jogo na sua expressão mãe, o jogo na sua accepção usual, o jogo propriamente dito, em uma palavra: o jogo, os papeis, os dados, etc... Este mal que muitas vezes não se separa do lupanar<sup>148</sup> sinão pela tabique divisoria entre a sala e a alcóva; essa fatalidade que rouba ao estudo tanto talentos, à industria tantas forças, á peobidade tantos caracteres, ao lar domestico tantas virtudes, á patria tantos heroismos, reina sob sua manifestação completa em esconderijos onde a palavra se abastarda no calor, onde a personalidade humana se despe do seu pudor, onde a embriagues da cubiça delira cynica e obscena, onde os maridos blasphemam pragas improferiveis contra a honra conjugal, onde uma communhão odiosa contraem”.(A FÉ Cristã, 1903/ edição 00037 (1))

Estas relações ressignificam-se com o tempo, mas é possível que alguns aspectos destas relações ainda estejam presentes no cotidiano de mulheres que são alvo de preconceitos e

<sup>148</sup> “substantivo masculino

• casa de meretrizes; bordel.”

violências em nossa sociedade. De certa forma, os estigmas sociais que colocavam as prostitutas no início do século XX como um perigo social condenavam aquelas que agiam contra a moralidade sexual. Estas feriam as lógicas cristãs conservadoras que colocam enquanto legítimos a monogamia e a heteronormatividade.

A forma como a prostituição se constitui no cenário brasileiro torna-se muito singular, no final do século XIX o Brasil estava saindo de um longo período de escravidão. Ao mesmo tempo, tentava implementar um projeto de urbanização nos grandes centros, expulsando dos bairros mais elitizados (brancos) os sujeitos indesejados como os acusados de vadiagem, de cafetinagem, prostituição, e de jogatinas). O discurso que dinamiza esse período via a prostituição como decorrência da participação involuntária das mulheres, em contraposição às condições de participação nos contratos de trabalho ou de casamento. Portanto,” para Alison Jaguar “é a coerção econômica subjacente à prostituição [...] que garante a objeção feminina básica à prostituição.” (PATEMAN, 1993 Pág. 295)

A forma com que o poder público visava lidar com o tema da prostituição era mediante ao controle sanitário, e sua extinção através da repressão policial. Estes grupos deixavam explícita sua arbitrariedade, violentando os indivíduos que se prostituíam. Chama a atenção a ambiguidade com que o tema é abordado no Código Penal brasileiro até 1940“a legitimidade da intervenção policial para deter prostitutas que circulam no espaço público fundam-se nos delitos referidos ao capítulo VI “ultraje público ao pudor”, do título VI “Dos crimes contra os costumes” (RODRIGUES, 2004 APUD: BARBARÁ, 2007 pág. 26). Estas leis permitiam a intervenção da polícia no exercício da prostituição<sup>149</sup>, embora não criminalizasse as atividades relacionados a ela.

A forma como estes discursos aparecem nos periódicos das primeiras décadas do século XX; me ajudou a perceber como, apesar de toda essa repressão jurídica e policial as prostitutas estavam articulando mecanismos sociais de coexistência com estes grupos elitizados. As reclamações e apelos dos padres para o poder governamental para o fim depravação e desordem moral nos revelam a presença destas personas e suas disputas pelos espaços de sociabilidade da capital alagoana.

“A imprensa da capital do Estado da Bahia deu um forte grito de alarme contra o jogo e a prostituição. Muito bem. O jornal criterioso que se não deixa vencer pelas vis paixões procede dessa maneira. Aqui em Maceió, casas suspeitas,

<sup>149</sup> “Se moralmente condenada, esta função que a prostituição preenchia era bem-vinda na sociedade pois segundo se acreditava, não apenas garantia as rígidas exigências de virgindade e castidade às moças de família, como também possibilitava que os moços arrefecessem parte do “fogo interno”, nesta fase da vida pré-matrimonial, em que seus impulsos libidinais eram muito mais prementes do que os das futuras esposas. (RAGO, 1990 p.27)

antros de prostituição os há e no coração da cidade. Não convem deixar para quando tudo estiver perdido a campanha energética contra os sorvedouros da honra do nosso povo. O nosso pai tem clamado e clamara sempre contra o depudor que ,nefastamente, arruina nas almas inocentes e tem sua sede nesses Theatros máos, cinemas indignos de serem frequentados pela parte sã de nossa sociedade. O jogo é um mal também dos nossos dias. Contra ele o nosso vehemente protesto, com o nosso apello às autoridades que devem lançar as suas vistas sobre tão terrível flagello. A imprensa de nossa capital como a da gloriosa Bahia deve bradar com toda a energia invectvando-a.” (O Semeador, 30 de agosto de 1916/ Edição 00190 (1))

Ao elogiarem a repressão e o controle deste “terrível flagelo social” que era o jogo e a prostituição; esses discursos nos fazem vislumbrar um cotidiano imerso em paradoxos (bem x mal, proibido x permissível), que aponta uma série de transformações nas lógicas urbano-culturais de Maceió na virada do século XX. As denúncias que aparecem com mais frequência nos bairros como o de Jaraguá e Pajuçara<sup>150</sup>, que seriam “verdadeiro foco” de ébrios e marginais que deveriam ser expulsos desses locais. Estes pertenciam a grande massa de escravizados libertos que compunham “o universo de atividades que se situavam fora da estrutura básica da produção colonial.” (ENGEL, 1989 p. 28) Este mundo da desordem estava associado a um mal social que devia ser combatido, pois não condizia com as lógicas do trabalho e da sacralidade institucional da família.

Nesse contexto este Código de Posturas construído sob estas dinâmicas, nos ajudam a pensar quais ações eram proibidas nesta época. Algumas delas, como aspectos que compõem o perfil do mundo urbano contemporâneo como barulho por exemplo. Já a proibição dos batuques e tambores, aludem para a repressão exercida nas expressões de matriz africano, principalmente pós quebra de xangô (1912). Deste modo é:

“terminantemente proibido pelo Código de Posturas: Artigo 120. É proibido:1° Fazer bulhar ou vozerias, dar altos gritos à noite, sem necessidade ou utilidade reconhecida. 2° Fazer sambas ou batuques, quaisquer que sejam as denominações, dentro das ruas da cidade ou povoações. 3° Contender ou sustentar controvérsias em altas vozes na rua. 4° Tocar tambor, caixa ou qualquer instrumento pelas ruas, ainda que seja com o fim de anunciar espetáculo ou qualquer outro divertimento público ou particular. 5° Dar tiros a qualquer hora do dia ou da noite, exceto no desempenho de deveres ou em serviço público. 6° Proferir palavras obscenas ou licenciosas, que ofendam o

<sup>150</sup> “A levada e a confluência entre o Jaraguá e a Pajuçara, no que virá a ser depois a Ponta da Terra, serão outras áreas estigmatizadas pela imprensa contemporânea como foco de problemas. O antigo Biombo do Paulo, chamado rua Paes Pinto, nos fundos da Usina da Luz Elétrica, constituiu-se então num “adubado jardim” para “camélias” e prostitutas. Marginais, recém-chegados e ciganos juntavam-se naquela redondeza. Nem mesmo os Fandangos organizados por donos de tabernas e botequins para melhorar o movimento de seus negócios escapam da repressão policial.” (MACIEL, 2004 p.8)

pudor das famílias ou a moralidade pública. 7º Escrever nas paredes dos edifícios, muros ou frentes, palavras, frases ou dísticos imorais, bem como desenhar figuras obscenas. 8º Praticar em público atos reputados imorais. 9º Estar na própria casa, ou alheia de modo indecente ou imoral, de sorte que possa ser visto ou notado pelos transeuntes ou por terceiros. 10º Andar pelas ruas indecentemente vestido, com roupas dilaceradas, ou sem que o traje pelo menos calça e camisa, esta por dentro daquela. 11º Banhar-se despido ou sem ser envolvido em roupas, tangas ou faixas apropriadas, no riacho – Maceió – desde a ponte do Poçoaté a foz do mesmo riacho, na costa do mar – desde os Paus-secos até a Pajussara, e em geral nas costas povoadas e nos rios por cujas margens haja estradas. 12º Tirar sururus, ostras e outros mariscos, ou fazer qualquer pescaria nas lagoas, rios e canais, sem que se esteja envolvido em faixas, tanga, ou com roupas apropriadas. Artigo 21 O infrator ou infratores do artigo antecedente e qualquer dos seus parágrafos incorrerão na multa de cinco mil réis cada um.”

( [Ticianeli](#), [Memória Urbana](#), [Maceió](#) 29 de julho de 2019)

Assim ao analisarmos estas dinâmicas político-culturais e seus componentes de arbitrariedade e controle social na capital alagoana. Percebemos como os mecanismos jurídicos marcaram estes indivíduos e suas identidades ao fundamentarem significâncias de inumanidade a essas pessoas; e de como estas relações não são estáticas no processo histórico, de rupturas e continuidades socioculturais.

Apesar de articulações políticas em prol das prostitutas estarem sendo criadas desde de 1980 para combater a exclusão e discriminação que estes grupos enfrentam; estas encontram-se num verdadeiro paradoxo. Em 2003<sup>41</sup> o tema foi colocado pela primeira vez enquanto pauta no Parlamento brasileiro, mas sua denotação no Código Penal não foi alterada, nem tão pouco o distanciamento dos mecanismos de segregação e controle policiais e higienistas permitiram uma reconfiguração do estigma violenta que perpassa o tema. Pelo contrário, “foi cristalizada na legislação propriamente dita e criminalizou todas as atividades e pessoas envolvidas com a infraestrutura para o funcionamento do ‘negócio’.” (RODRIGUES, 2009 pág. 72)

## Referências

BARBOSA, Gustavo Bezerra. **Uma possível “simbiose” Vadios e capoeiras em Alagoas (1878-1911)**. 2017 130 págs. (História Social da Cultura): Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2017.

ENGEL, Magali. **Meretrizes e doutores saber médico e prostituição no Rio de Janeiro (1840-1890)**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

MACIEL, Osvaldo Batista Aioly. **Espaço Urbano e marginalização em Maceió (1895-1905)**. In: Encontro Nordestino de História, n° V, 2004, Pernambuco. Encontro Estadual de História. Recife, ANPHU Associação Nacional de História/ Núcleo Regional de Pernambuco, 2004, pp1-8.

PATEMAN, Carole. **O Contrato Sexual**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1993.

RAGO, Luzia Margareth. **Os prazeres da noite prostituição e códigos da conduta feminina em São Paulo (1890- 1930)**. São Paulo: Unicamp, 1990.

RAMOS, Margarita Danielle. **Reflexões sobre o processo histórico discursivo do uso da legítima defesa da honra no Brasil e a construção das mulheres**. *Irr. Ver. Estu. Fem.* Florianópolis. Vol. 20, n° 1, Jan/ Apr. 2012.

RODRIGUES, Marlene Teixeira. **A prostituição no Brasil contemporâneo um trabalho como outro qualquer?** Rev. Katál, Florianópolis, v.12, n.1, p.68-76, Jan/jun. 2009.

SHCETTINI, Cristiana. **Que tenhais teu corpo uma história social da prostituição no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2006.

### Sites:

Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/proibicoes-do-codigo-de-posturas-de-maceio-em-1892.html> acesso em: 29 de julho de 2019.

Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/> Acesso em 2019.

## O movimento anticomunista da Patrulha Nacional Cristã e a abordagem do tema nas escolas

Jonatha da Silva Ferreira  
Mestrando em Programa de Pós-Graduação (PPGH)  
Email: JonathaFerreira1989@gmail.com

**Resumo:** O presente trabalho visa identificar como foi a leitura do movimento anticomunista em Alagoas de 1952 a 1964 utilizando o livro de didático da rede estadual de ensino e ao mesmo tempo detectou os silêncios do movimento alagoano anticomunismo, a articulação da Patrulha Nacional Cristã e seus juramentados no desequilíbrio do Governo de João Goulart até o momento do golpe civil militar, analisando suas práticas e discursos. Por fim, coube também entender a importância da liderança de seu Líder Wanillo Galvão Barros.

**Palavras-chave:** Anticomunismo. Cristianismo. PNC

Em primeiro plano, ficamos extremamente pensativos sobre como era pensando o anticomunismo alagoano e se houveram características e acontecimentos nesse período de embates políticos exaustivos no Brasil e no mundo. É importante identificar tocamos rapidamente em duas aulas o contexto silenciado da história alagoana que não é discutido no âmbito escolar. Verbalizamos sobre uma escola que, em 2011, ocorreu o suicídio de um professor de matemática no banheiro dos professores para reorganizar e tentar ajudar a comunidade escolar abalada foi aberto um projeto Judô que obteve bons frutos no local, conquistando assim, o 2º lugar geral da segunda etapa do 36º Campeonato Alagoano de Judô, que reuniu mais de 700 atletas no ginásio do Colégio Marista de Maceió, além disso, houve um aumento de núcleos evangélicos de cunho protestantes na escola sem falar na briga por espaço com a criminalidade e o uso de drogas.

Com esses desafios, iniciamos um estágio supervisionado III em 2014, onde o principal objetivo era trabalharmos a revolução da mulher de 1945 até os dias atuais. Mesmo assim, além da primeira aula no 3º ano médio “B” com 31 alunos e com o apoio do professor Altan Casado, começamos utilizando, principalmente, o livro de didático que todos os alunos tinham naquele período e procuramos analisar de forma rápida, a estratégia do professor em realizar um resumo já pensando no ENEM (Exame Nacional Do Ensino Médio).



Para a nossa satisfação, o período de 1945 a 1964 ainda era recente na mente dos alunos e podemos acelerar o processo indo para a estratégia de problematizar o período e apresentar além do papel da mulher um pouco do embate político nacional e regional. Em primeiro lugar e, principalmente por meio de conversa, apresentamos todo o debate político e quando regionalizamos, começamos a falar sobre alguns acontecimentos em nossa capital, as greves, organizações operárias e o anticomunismo. Nesse momento, apresentamos a organização anticomunista: a Patrulha Nacional Cristã (PNC), utilizamos fotos do período e do arquivo da patrulha e assim, identificamos nas ações políticas, o contexto político nacional e regional e como a PNC (Patrulha Nacional Cristã) se comportou e se articulou nesse período.

Apresentamos por meio de slides, fotos, fontes e recortes de jornais da época aos alunos, onde os alunos divididos em grupos de seis pessoas leram as matérias e tinham como objetivo utilizar dicionário para identificar dentro da compreensão deles palavras que achassem estranhas. Além disso, entregaram um texto no fim da aula, que no mínimo, teria uma lauda sobre como foi o processo autoritário em alagoas. A base para esse texto produzido foi o nosso debate, as fontes iconográficas e as matérias apresentadas do O Jornal, Gazeta de Alagoas e A Voz do Povo.

De acordo com Hobsbawm, o contexto de Guerra Fria era alimentado pelo medo de uma guerra nuclear entre duas superpotências: os Estados Unidos das Américas (EUA) e a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Esses dividiam o mundo em dois blocos, os capitalistas, liderados pelos os americanos e os socialistas, liderados pelo os soviéticos. As duas superpotências procuravam dentro de suas realidades blindarem territórios e achar aliados.<sup>151</sup> O Brasil, geograficamente estava no bloco capitalista, mas inúmeras vezes sua relação com o bloco capitalista não foi muito amistosa. De acordo com Jorge Ferreira, o país estava jogado a pressões vindas de todos os lados. A estratégia norte-americana possuía aliados no Brasil, como membros de partidos da direita, parte da classe média, membros das Forças Armadas, elites conservadoras e organizações anticomunistas. Por outro lado, as reformas sociais eram amplamente defendidas por grupos progressistas e de esquerda, como o Partido Comunista Brasileiro (PCB), a Ação Popular (AP), o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), organizações marxistas, ligas camponesas, setores militares de baixa patente e o movimento operário. Ambos os lados defendiam seus projetos políticos sem brechas para negociações.<sup>152</sup> Enquanto isso, o presidente João Goulart

171  
(Ago/2020)

<sup>151</sup> HOBBSAWM, Eric J. Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991 / Eric Hobsbawm; tradução Marcos Santarrita; revisão técnica Maria Célia Paoli. - São Paulo: Companhia das Letras, 1995, 224 p.

<sup>152</sup> FERREIRA, Jorge. O Governo Goulart e o golpe civil - militar de 1964. FERREIRA, Jorge. O Brasil Republicano, Rio de Janeiro - RJ: Ed. CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA, 2003, p 366.

tentava manter uma política de conciliação, um esforço que não teve sucesso e acabou o isolando. De acordo com Alzira Alves de Abreu, o principal mecanismo de expansão e fortalecimento do fantasma de infiltração comunista e que justificaria uma intervenção civil militar era a imprensa que divulgava o caos administrativo<sup>153</sup> e tinha um apelo ao anticomunismo assim confirmando a ideia de ajuntamento de setores conservadores que ajudaram de forma direta o Golpe Civil-Militar em 31 de março de 1964. Um aumento de batalhas por espaço político é notório, e principalmente entre as alas progressistas e alas conservadoras no Brasil. A situação alagoana não seria diferente nesse período, a juventude católica organizada desde 1952, na Ação Católica realizava ações por meio do jornal “o Semeador” e sermões eclesiásticos contra a ameaça do comunismo internacional personificada em Maceió pelo o PCB. O líder Wanillo Galvão iniciou sua campanha anticomunista por meio de palestras, jornais, programas radiofônicos: Alerta Brasil na Gazeta de Alagoas e Sentinelas da Pátria na Rádio Palmares<sup>154</sup>, esportes, programas de escoteirismos e ações catequizadoras. Além disso, Wanillo teve sua educação pautada num catolicismo e foi até mesmo um irmão Marista na sua juventude. Sendo assim, os ajuntamentos de ideias integralistas e marista se traduziam muito nas ações da PNC.

2º - Tem por objetivo filantrópico ajudar a Pátria na campanha de alfabetização para todos os sexos, idades e classe.

Art. 2º - A Patrulha Nacional - Cristã empregará todo o fim de prestar ao Patrulheiro, quando for preciso, o auxílio espiritual, moral, médico, odontológico, jurídico, financeiro e educacional. (Patrulha Nacional-Cristão Doutrina e Estatutos, Ano 1952, pág. 5)<sup>155</sup>

Como podemos identificar uma das principais preocupações do líder Wanillo e dos seus patrulheiros era com a educação que também é um dos principais pilares da educação Marista e da lógica do Homem Integral, além disso, na continuação do art. 2º, ele aponta que os patrulheiros por serem irmãos de armas contra o comunismo, seriam auxiliados de todas as maneiras pelo o Estado Maior da organização anticomunista. De acordo com Michelle Reis de Macedo, a PNC apoiou o Golpe Civil Militar participando de momentos agressivos antes do golpe e durante o golpe como o empastelamento do Jornal do PCB a “Voz do Povo”.<sup>156</sup> Pelas

<sup>153</sup> ABREU, Alzira Alves. João Goulart: entre a memória e a história / Coordenação Marieta de Moraes Ferreira. - Rio de Janeiro: Ed FGV, 2006. 1964: a imprensa ajudou a derrubar o governo Goulart, p 108.

<sup>154</sup> Wanillo Galvão tinha de certa forma livre passagem na elite alagoana, em primeiro era agraciado de vantagens na Gazeta de Alagoas cujo Dono Arnon de Mello era compadre e cobrava valores bem baratos e na Rádio Palmares tinha boas relações com o Bispo da Arquidiocese Dom Ranulpho assim obtendo vantagens nas transmissões de seus discursos anticomunistas, endossado pelo também discurso anticomunista da Igreja Católica Romana em 1950

<sup>155</sup> Patrulha Nacional-Cristão Doutrina e Estatutos, Ano 1952, p 5

<sup>156</sup> MACEDO, Michelle Reis de. A Patrulha Nacional Cristã na República em Alagoas: Arquivo, Memória e Ação Política (décadas de 1950e 1970) p 16

nossas análises percebemos que o combate contra a infiltração comunista no Brasil na ótica da PNC era culpa da falta de educação, ao mesmo tempo em que os patrulheiros e o próprio Wanillo eram acusados de utilizar a sala de aula para realizar doutrinação.

Durante essas quatro décadas, o processo de radicalização política levou ao Golpe Civil-militar de 1964, dando fim à democracia representativa e iniciando um período de ditadura civil-militar. No estado de Alagoas, a organização anticomunista chamada Patrulha Nacional Cristã (PNC) não teve dúvidas em apoiar o novo regime. O objetivo desse artigo é entendermos como foi o comportamento da Patrulha Nacional Cristã e como ela se organizou nesse período, identificando também seus aliados e suas estratégias, portanto, pensar sobre a atuação da PNC na sociedade alagoana durante esses anos, dando foco ao anticomunismo patrulheiro e como é tratado na escola o anticomunismo alagoano.

Esse período, segundo Rodrigo Patto Sá Mota, é marcado por um imaginário anticomunista, caracterizando a segunda onda anticomunista.<sup>157</sup> Arquidiocese de Maceió da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) utilizou de meio para o combate ao comunismo dando total suporte à sociedade alagoana conservadora, pois, fica claro que significativos setores da Igreja, desde a primeira metade do século XX, sustentaram uma postura anticomunista.<sup>158</sup> Em Alagoas, há também um Governo Estadual comandado pelo Governado Luiz Cavalcanti, que direcionava Alagoas a decisões anticomunistas, como o empastelamento do jornal “A Voz do Povo”, o combate ostensivo a ideias comunistas e progressistas e total apoio a entidades de cunho ideológico conservador. Devemos lembrar, que o jornal a “Voz do Povo” era do PCB, que aos olhos de muitos, personificava a visão do mal vermelho, de acordo com Rodrigo José da Costa.<sup>159</sup> Com relação às ideologias políticas da PNC, seu líder possuía ligações estreitas com o líder dos camisas verdes<sup>160</sup>, Plínio Salgado; a caracterização do apelo patriótico e principalmente a defesa da família como raiz da sociedade era algo intenso em seu discurso. Segundo Ricardo Benzaquen Araújo, os combates ideológicos eram a principal forma de penetração de ideias integralistas na sociedade<sup>161</sup>; sustentava-se a caracterização de um inimigo da pátria personificado no PCB (Partido Comunista Brasileiro), que, segundo esse discurso, tinha ideias anticristãs e defendia um

<sup>157</sup> MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Em guarda contra o perigo vermelho*. São Paulo, Perspectiva/Fapesp, 2002.

<sup>158</sup> MEDEIROS, Fernando Antônio Mesquita. *O homo inimicus: Igreja católica, ação social e imaginário anticomunista em Alagoas*. Maceió: EDUFAL, 2001, pp 129.

<sup>159</sup> COSTA, Rodrigo José da. Repressão e resistência dos movimentos sociais em Alagoas (1961-1964). Ano II, Nº 4, Dezembro/2011. Revista Crítica Histórica

<sup>160</sup> Optei em utilizar o termo “camisas verdes” para até inserir no texto como os membros do Jornal A Voz do Povo, alas progressistas e pessoas que não gostavam do grupo por várias questões referiam ao integralismo de forma pejorativa. Muito vezes associando ao nazi fascismo.

<sup>161</sup> Mesmo pós 1945 e o integralismo se reinventando e querendo vestir uma roupa democrática, os combates ideológicos continuaram e o integralismo continuava apresentando como principal inimigo da agora defendida democracia o comunismo ateu e internacional.

materialismo que destruía a sociedade e, portanto, deveria ser combatido, e isto só poderia ser feito por meio do homem integral.<sup>162</sup>

O Estatuto da organização, além de defender ideias anticomunistas, encontrou também: o anticapitalismo, o antiliberalismo, o antissocialismo, o antinazismo e o antifascismo, ficando claro que, os principais objetivos da PNC eram o Nacionalismo e o Cristianismo.<sup>163</sup> Isso tudo está diretamente ligado à construção de suas decisões e ações, por meio de atas, portarias, artigos e cartas. Com isso, a documentação e discurso da organização nos mostram uma preocupação intensa com avanços de ideias materialistas dentro da sociedade brasileira, caracterizado nesse período como ideais defendidas pelo PCB (Partido Comunista Brasileiro), sendo assim empregava um esforço de combate ideológico por meio de panfletagens, conversas, grupos esportivos e escola gratuita.<sup>164</sup>

É importante pontuar sobre a origem da Patrulha Nacional Cristã (PNC), como essa organização nasceu e como se articulou na sociedade alagoana. Nos quatro estatutos e documentos de origens da Patrulha Nacional Cristã (PNC) a história é contada do mesmo jeito. A PNC nasce, segundo registros contidos em seu Estatuto e que é repetida nos relatos orais de seus patrulheiros, em 1<sup>a</sup> de maio de 1939, Wanillo Galvão se reunia com seus amigos no quintal de sua residência, na Rua João Severiano, nº 26. Essas reuniões segundo relatos dos Patrulheiros Juramentados Gilson Luiz e Walbert Rommel Coêlho Galvão Barros, seriam o início da faceta da liderança de Wanillo, é importante lembrar que eram apenas um grupo de garotos que estudavam e marchavam. Esse grupo se reuniu ao longo de 1939 a 1941, passando algum tempo, a PNC tomou uma forma sólida e com dinâmica de patriotismo extremo, e é nesse período que tudo muda, Wanillo Galvão Barros, líder supremo da PNC, teve sua educação pautada nos ideais católicos romanos, passando um período da sua vida interno em um mosteiro situado em Apipucos - PE, pertencente à Congregação Marista<sup>165</sup>, muito respeitada na época e em plena expansão no Brasil. As ideias de educação, questões políticas e sociais e como a Congregação aceitava e se organizava para apoiar ou defender as posturas da Igreja são assimiladas pelo o jovem Wanillo, várias delas seriam reproduzidas no estatuto da Patrulha Nacional Cristã (PNC).

<sup>162</sup> ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Totalitarismo e revolução: O Integralismo de Plínio Salgado*. Rio de Janeiro, RJ 1987.

<sup>163</sup> Patrulha Nacional-Cristã. *Doutrina e Estatutos*, Ano 1979.

<sup>164</sup> A escola gratuita aqui citada seria o Colégio Santa Cruz, onde a PNC oferecia alfabetização no horário noturno. Segundo entrevista do ex-patrulheiro juramentado Humberto Lôbo, as fileiras da PNC (Patrulha Nacional Cristã) contavam com muitas empregadas, vigilantes e uma bela parcela desses números eram catequizadas pelos professores do Colégio Santa Cruz que tinha sua base Patrulheiros Juramentados a elite da PNC.

<sup>165</sup> A congregação Marista chegou ao Brasil em 15/10/1897 os Irmãos Maristas chega ao Brasil, o principal objetivo da congregação era: vivências religiosas, sociais e principalmente educativas. Seus frades tinham como ofícios serem professores. Wanillo chegou a realizar os votos iniciais e desistiu próximo dos finais.

Um exemplo é o conceito integral da educação, antes de conhecermos a Patrulha com essa nomenclatura, ela passou por outras fases apresentadas no primeiro estatuto de 1952. Entre 1939 a 1949 na narração do primeiro estatuto ela muda de nome quatro vezes. Com detalhes são elas: em 1º de maio de 1939 organizou a Patrulha Juvenil, com o passar do tempo foi reorganizada em 30 de novembro de 1943 passa a se chamar de Centro Literário Esportivo Juvenil (CLEJ), em 5 de janeiro de 1949 com a reforma de estatuto passar a se chamar Associação Gonçalves Dias (AGD) e em 1º de Maio de 1949 e renomeada Sociedade dos Fraternistas (SF). Segundo narração do primeiro estatuto em 15 de novembro de 1952 é fundada Patrulha Nacional Cristã<sup>166</sup> no mesmo dia e apresentada a organização o estatuto da organização que mostrar os principais objetivos da organização:

“A Patrulha não tem caráter político - partidário. É um Movimento patriótico - espiritualista, uma “cruzada” que combate, tenazmente, o Comunismo - materialista e ateu, por se tratar de uma ideologia completamente falsa e errônea, que objetiva a destruição de nossa convicção doutrinária. O Patrulheiro não se deve impressionar com as futilidades do mundo e, sim com a capacidade dos grandes homens, as virtudes dos santos e a glória do Senhor. O Patrulheiro fará de Deus a luz que guiará no meio das trevas, e da Virgem Maria, a espada que destruirá Satanás. (Patrulha Nacional-Cristão Doutrina e Estatutos, Ano 1952, p 4).”<sup>167</sup>

A Patrulha desde o primeiro momento vai à contramão das organizações anticomunistas tradicionais que apareceram em grande quantidade, principalmente entre 1960 a 1964 com um único objetivo desequilibrar o Governo de João Goulart, a PNC desde sua fundação defendia um embate constante contra o comunismo, se analisamos com mais esmero o primeiro parágrafo, ele afirma que não está ligado a nenhum partido, que faz parte de uma cruzada anticomunista contra o comunismo, no próximo ele continua citando indiretamente a doutrina do homem integral do integralismos que é o equilíbrio entre corpo e alma e encerra que os patrulheiros estão guiados e iluminados para o combate contra Satanás, que é outra figura de linguagem sobre o perigo “vermelho”, o comunismo. Além disso, essas figuras criadas para demonizar o comunismo são comuns no discurso do líder da organização e de seus patrulheiros, é necessário sinalizar que somente esses discursos vindos dos patrulheiros no seio da sociedade alagoana não seriam suficientes para criar uma atmosfera de medo e de organização contra os

<sup>166</sup> É de suma importância que a cada relançamento e releitura de Estatuto da organização a História da criação da PNC fica mais resumida fechando como Patrulha e citando essas fases como organizações menores pertencentes a sua juventude e que ele como líder no momento que decide realizar a reorganização os velhos companheiros de luta se engajam nessa Patrulha renovada.

<sup>167</sup> Patrulha Nacional-Cristão Doutrina e Estatutos, Ano 1952, pág. 4.

comunistas, o que aconteceu foi um ajuntamento de forças. É bom pontuar que nesse momento estou falando em âmbito da sociedade alagoana. De acordo com Denise Rollemberg e Samantha Quadrat, caracterizamos que os regimes autoritários não são mais um simples ajuntamentos de infantilidade, de tempos imutáveis ou uma questão vinda de cima para baixo, estamos tentando entender, o consentimento, a gestação desse período alagoano anticomunista, como foi construído a comunicação entre Estado e sociedade quem foram seus autores, movimentos em suma sua cultura política.<sup>168</sup> Com isso chegamos a algumas conclusões apresentadas ao longo do texto, a primeira é sobre a origem da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), ela tenta de todas as maneiras articular a sociedade alagoana na lógica urbana e rural e criando uma justificativa para a Igreja e sua Ação Social, de acordo com Fernando Mesquita de Medeiro, elaborado um discurso eclesial, eminentemente anticomunismo, que justificaria ação social da Igreja<sup>169</sup> contra qualquer tipo de movimento progressista que saia da sua lógica católica conservadora.

[...] a Igreja dedicou muita atenção ao combate ao comunismo, reproduzindo as atitudes de Roma, embora a ameaça comunista não fosse muito pronunciada no Brasil. Clérigos brasileiros retratavam os comunistas como degenerados com desvios morais, “uma praga moderna”, “bárbaros modernos, armados de foice e martelo”. (MAINWARING, Scott, 1954 - A Igreja Católica e a política no Brasil (1916 - 1985) /Scott Mainwaring; tradução Heloísa Braz de Oliveira Prieto. - São Paulo - SP :Brasiliense, 2004, pág. 43)<sup>170</sup>

Por outro lado, temos uma elite burguesa extremamente católica e com muito medo de perder seus bens e o controle urbano e rural e uma parcela da população pobre que apoia o anticomunismo. Com esses pensamentos a Arquidiocese de Maceió com apoio dos leigos aponta o caminho e alicerça o pensamento anticomunista por meio da imprensa católica o jornal “O Semeador” e programas radiofônicos utilizando a rádio da Arquidiocese Palmares, pregações nas igrejas da arquidiocese.

---

<sup>168</sup> A construção social dos regimes autoritários: Brasil e América Latina, volume II / Denise Rollemberg e Samantha Quadrat (organizadoras); [tradução Maria Alzira Brum Lemos, Sílvia de Souza Costa]. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. Pag 27 - 28

<sup>169</sup> MEDEIROS, Fernando Antônio Mesquita. *O homo inimicus: Igreja católica, ação social e imaginário anticomunista em Alagoas*. Maceió: EDUFAL, 2001. Pág. 27

<sup>170</sup> MAINWARING, Scott, 1954 - A Igreja Católica e a política no Brasil (1916 - 1985) /Scott Mainwaring; tradução Heloísa Braz de Oliveira Prieto. - São Paulo - SP :Brasiliense, 2004, pág. 43

Essas ligações e os desdobramentos que esse apoio vai dar à organização na cidade de Maceió. Sua expansão estava diretamente ligada a um imaginário cultural e político de cunho cristão e conservador já existente na sociedade alagoana. Práticas sociais, de certa forma, fomentavam a circulação de ideias do catolicismo conservador, como a participação em ritos litúrgicos, como o Batismo, a primeira comunhão e crisma<sup>171</sup>, ações de panfletagens e movimentos educadores encabeçados pela Escola Santa Cruz, pertencente à organização que funcionava na Escola Estadual Fernandes Lima somente em horário noturno, escola cedida pelo Governo de Alagoas. De acordo com Aline Coutrot, os ritos religiosos são carregados de influências que assim realizam grande peso afetivo no caráter do sujeito<sup>172</sup>. A PNC se utilizava desses métodos para enraizar na mente da juventude uma ideia de defesa do Brasil e do Cristianismo contra a ameaça materialista. Em seu estatuto, o objetivo é claro: a recristianização da sociedade.

É importante destacar que em 13 de maio de 1953 a Patrulha expandiu seus horizontes com a inauguração da Escola Virgem de Fátima<sup>173</sup> no bairro da Ponta Grossa, colocando seus objetivos em práticas. Segundo os ex-patrolheiros Juramentados Fernando Lôbo e Gilson Luiz, a Patrulha realizava trabalhos de alfabetização muito antes do projeto do Governo Civil-Militar, o Movimento Nacional de Alfabetização (MOBRAL). Além disso, organizou acampamentos esotéricas para treinamentos militares e criou subdivisões internas de patrolheiros, como a TPJ (Turma de Patrolheiros Juvenis) que seriam meninos de quinze anos aos dezoito anos, a TPE (Turma de Patrolheiros Especializados)<sup>174</sup> que realizavam a segurança em comícios e eventos públicos da Patrulha e os PJ (Patrolheiros Juramentados), a elite da organização. Todos os postos de liderança eram chefiados pelo juramentados, que eram nomeados pelo Chefe supremo da organização e apoiado pelo Estado Maior da patrulha, e todo patrolheiro tinha como objetivo ser aceito no Corpo de Juramentados.

Os patrolheiros eram recrutados em campanhas anticomunistas, e eram avaliados por 30 dias logo após esses patrolheiros com menos de 15 anos eram organizados em turmas e

<sup>171</sup>Esses ritos estavam diretamente ligados com a Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), o batismo simboliza para o cristão a morte para o pecador e o início de uma nova vida cristã, a 1º Comunhão ou 1º Eucaristia é a primeira participação do cristão na Eucaristia que para a Igreja é o Corpo e o sangue de Cristo simbolizado pela hóstia e o vinho e a crisma sacramento que é normalmente feito depois da 1º Comunhão que simboliza a confirmação como soldado de Jesus Cristo.

<sup>172</sup> COUTROT, Aline. Política e Religião. REMOND, René. Por uma História Presente. In: REMOND, René (Org.). *Por uma História Política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p 342.

<sup>173</sup>A escola gratuita aqui citada seria o Colégio Santa Cruz, onde a PNC oferecia alfabetização no horário noturno. Segundo entrevista do ex-patrolheiro juramentado Fernando Lôbo, as fileiras da PNC (Patrulha Nacional Cristã) contavam com muitas empregadas, vigilantes e uma bela parcelas desses números viam catequizados pelo os professores do Colégio Santa Cruz que tinha sua base Patrolheiros Juramentados elite da PNC.

<sup>174</sup>A sigla TPE significa Turma de Patrolheiros Especializados, em alguns documentos da Patrulha Nacional Cristã (PNC) o líder patrolheiro Wanillo Galvão Barros a chama de Batalhão de Choque da PNC, seus membros eram treinados em artes marciais e a vestígios que esse grupo de choque da patrulha participou do empastelamento do jornal do Partido Comunista Brasileiro "A voz do Povo" em 31 de março de 1964.



entreguem aos comandantes juramentados e seus subtenentes, onde começavam a serem treinados e doutrinados na Turma de patrulheiros juvenis (TPJ) sendo que nesse tempo esses patrulheiros regulares já podiam se articular em um dos 21 departamentos da PNC. Esse período que seria de 2 a 4 anos de muito trabalho e provas de fidelidade e obediência servia de preparação ate o apadrinhamento e a sugestão para entrada nos Patrulheiros Juramentados. Para fazer a máquina patrulheira funcionar, foi necessário a criação desse grupo seletivo: os patrulheiros juramentados. Sua primeira aparição foi em 15 de novembro de 1952, com os patrulheiros juramentados originais (PJO) Dalckson Rosa e Silva, Altair Libardi, Milton Medeiros de Sant'ana, Antônio Aureo Melo e Osvaldo de Moraes Sarmiento. Em seguida temos o juramento que eles realizaram no dia 15 de novembro de 1952.

V.J.M.J \* PATRULHA NACIONAL CRISTÃ \*  
\* JURAMENTO "USQUE AD MORTEM" \*

"Juro e prometo, perante todos que aqui estão, pela a minha Honra, minha Família, Pátria e por tudo que há de mais sagrado em minha vida, seguir a DOCTRINA e cumprir a CONSTITUIÇÃO da PATRULHA NACIONAL CRISTÃ, trabalhando constantemente pelo o seu maior progresso, pela felicidade da NAÇÃO e pela glória de DEUS, até à MORTE!"

"MORI + CRUCE!"<sup>175</sup>

Reparamos que o juramento dos patrulheiros juramentados, reafirma os interesses da Patrulha, ressaltando a trilogia necessária para ser um juramento: a Honra, a família e a Pátria, e com essas qualidades o Patrulheiro Juramentado seria o homem ideal para a sociedade e principalmente para Deus. A figura de homem ideal carregada por uma doutrina, essa seria os ideais da Patrulha Nacional Cristã (PNC). A figura de homem ideal é um ponto central da revolução espiritual defendida por Plínio Salgado, para essa transformação espiritual é necessário um movimento doutrinário.<sup>176</sup> Analisando a doutrina da Patrulha Nacional Cristã (PNC), enxergamos que para ser um Patrulheiro perfeito é necessária uma transformação externa por meio de treinamento físicos e interna por meio da obediência e principalmente respeito à Patrulha e seu Estatuto.

A principal distinção desses juramentados para os outros patrulheiros era que eles foram convidados por Wanillo Galvão e passavam por ritos de iniciação. Tais ritos nos primeiros anos

<sup>175</sup> Documento do acervo particular da Patrulha Nacional Cristã da Diocese da Igreja Católica Brasileira, ano 1952. A fundação dos Patrulheiros Juramentados.

<sup>176</sup> ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. **Totalitarismo e revolução: O Integralismo de Plínio Salgado**. Rio de Janeiro, RJ 1987, p32. É importante que mesmo o integralismo pós 1945 as ideias místicas continuam fazendo parte dos métodos e teoria do integralismo. Houve mudanças de posicionamentos políticos e até mesmo negações, não de posicionamentos espirituais, ao meu vê até mesmo é afirmado ainda mais alguns pensamentos sobre o integralista perfeito.



da organização são difíceis de analisar por motivo de pouca documentação e que todos os patrulheiros juramentados entrevistados não estavam ainda na Patrulha nesse período. Esse foi o marco de fundação dos Juramentados que vão se tornar, para a PNC, protagonistas e que vão encabeçar todas as posições de liderança dentro dos departamentos e no Estado Maior Patrulheiro. Com isso, Wanillo Galvão criou a nata da organização e reforça a ideia de disciplina, ordem e honra em suas fileiras.

Para se tornar patrulheiro juramentado havia todo um processo. O Corpo de Juramentado (CJ)<sup>177</sup> tinha uma constituição própria e não estava abaixo da legislação comum da organização, isso vai divergir do estatuto de 1952 que diz que os juramentados estão abaixo do estatuto e toda sua conduta. Primeiramente, o patrulheiro tinha que ter no mínimo dois a quatro anos de organização sem ter cometido nenhum ato de desobediência à autoridade patrulheira; depois o patrulheiro tinha que ser apadrinhado por um patrulheiro juramentado (PJ), que entregava uma carta de apresentação para o Corpo de Juramentados (CJ). Encontramos no acervo documental processos em que os patrulheiros enviaram pedidos de entrada de dois, três até o máximo de oito patrulheiros de uma vez. Obviamente não havia limites de apadrinhamento e esses poderiam até mesmo enviar requerimentos em conjunto. Depois de análise do Corpo de Juramentados (PJ), o documento era entregue ao líder patrulheiro Wanillo Galvão Barros que tinha poder de aceitar a aprovação do corpo ou não. Depois de sua aprovação, o Diretor da Patrulha chamava os candidatos e os informava sobre a possibilidade de entrada para os juramentados. Os candidatos tinham que produzir individualmente ou coletivamente um requerimento de entrada que era entregue ao diretor, que por sua vez entregava ao Corpo de Juramentados (CJ) que julgava o processo aprovando ou negando. Além disso, havia a possibilidade de ser negado ou não pelo líder patrulheiro que, segundo o conjunto de regras da PNC e do Corpo de Juramentado (CJ), tinha poder total de negar ou aprovar qualquer decisão relacionada à organização em qualquer nível da Patrulha. Analisando a documentação de processos dos juramentados, portarias e atas de reunião da PNC não encontramos decisões contrárias vindas de Wanillo Galvão Barros. Após aprovação, era marcado um encontro com o(os) candidato(s) a juramentados com o CJ, que definiam três provas para testar fidelidade,

<sup>177</sup>Em conversas privadas com o Patrulheiro Juramentado Dom Walbert Rommel Coêlho Galvão Barros, o corpo de juramentados era composto de uma secretária oficial que se reunia regularmente, onde mesmo um juramentado não participando da secretária estando na sede poderia participar da reunião e por ser juramentado tinha voz e voto. Não temos Atas da reunião do corpo, na entrevista nenhum patrulheiro ou ex patrulheiro quis aprofundar sobre como realmente seria a organização do corpo de juramentado (CJ). Pela minha análise acredito que esse seria o caminho aceitável. O Patrulheiro Gilson Luiz em sua entrevista diz que somente patrulheiros juramentados sabiam quem era patrulheiro juramentado, se formos por essa lógica temos duas organizações dentro de uma, acredito que o mistério fazia parte da criação do imaginário juramentado e todo seu poder e admiração em querer ser um patrulheiro juramentado. Os patrulheiros regulares e de articulação da organização.

honra e fibra moral.<sup>178</sup> Depois desses testes era marcado o rito de iniciação, que segundo Fernando Lôbo, ex-patrolheiro juramentado, demorava 2 a 4 horas de joelhos e orações respectivas. Todos os membros que administravam os ritos usavam túnicas com símbolo da organização.<sup>179</sup> Depois disso, normalmente às 18:00<sup>180</sup> na biblioteca da Organização acontecia o juramento “Usque ad mortem”<sup>181</sup> e com isso era contado o segredo do juramentados que permanece escondido até hoje.

Quando analisamos a organização da PNC ficamos pensativos como os livros da rede estadual de ensino trabalham esse tema, não o tema da PNC que é nova em nossa historiografia e sim o anticomunismo, não há pensamento sobre como essas e outras articulações políticas aconteceram em Alagoas. Ainda hoje, a história é apresentada ao aluno pelo livro didático e por alguns profissionais da educação como vinda do sudeste, Alagoas e outros estados só seguiram a maré, não houve embates, combate por posições. Na realidade houve muita resistência e principalmente articulações para validar a história que hoje é ensinada e debatida em sala de aula.

---

<sup>178</sup> É necessário dizer que ainda com tantos avanços nas pesquisas ainda não sabemos quais são essas provas ou como ela era dirigida os patrolheiros. Não temos pistas de o que os patrolheiros tinham que fazer para provar sua lealdade, honra e principalmente o que seria fibra moral.

<sup>179</sup> O símbolo da Patrulha Nacional Cristã (PNC) é um escudo verde que em seu centro tem falcão amarelo que aparenta estar abraçando uma cruz com coloração azul e tem os dizeres escritos: “Mori Cruce” em latim que significa “Morrer pela cruz”.

<sup>180</sup> É muito interessante que o fim do ritual para se tornar juramentado seja as 18:00 horas, esse horário está tradicionalmente ligado a oração do Angelus, que corresponde às 6h00, 12h00 ou 18h00, relembra aos católicos, o momento da Anunciação - feita pelo anjo Gabriel à Virgem Maria - da concepção de Jesus Cristo.

<sup>181</sup> O Significado do juramento “Usque Ad Mortem” é “Até a morte”, esse era o voto que o patrolheiro juramentado fazia no momento de sua aceitação para os juramentados.

## Referências

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. **Totalitarismo e revolução: O Integralismo de Plínio Salgado**. Rio de Janeiro, RJ 1987

ABREU, Alzira Alves. **João Goulart: entre a memória e a história** / Coordenação Marieta de Moraes Ferreira. - Rio de Janeiro: Ed FGV, 2006. 1964: a imprensa ajudou a derrubar o governo Goulart

COSTA, Rodrigo José da. Repressão e resistência dos movimentos sociais em Alagoas (1961-1964). Ano II, N° 4, Dezembro/2011. **Revista Crítica Histórica**

COUTROT, Aline. Política e Religião. REMOND, René. Por uma História Presente. In: REMOND, René (Org.). **Por uma História Política**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003

FERREIRA, Jorge. O Governo Goulart e o golpe civil - militar de 1964. FERREIRA, Jorge. **O Brasil Republicano, Rio de Janeiro - RJ: Ed. CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA, 2003,**

HOBSBAWM, Eric J. **Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991** / Eric Hobsbawm; tradução Marcos Santarrita; revisão técnica Maria Célia Paoli. - São Paulo: Companhia das Letras, 1995

MAINWARING, Scott, 1954 - **A Igreja Católica e a política no Brasil (1916 - 1985)** / Scott Mainwaring; tradução Heloísa Braz de Oliveira Prieto. - São Paulo - SP: Brasiliense, 2004

MACEDO, Michelle Reis de. **A Patrulha Nacional Cristã na República em Alagoas: Arquivo, Memória e Ação Política (décadas de 1950e 1970)**

MEDEIROS, Fernando Antônio Mesquita. **O homo inimicus: Igreja católica, ação social e imaginário anticomunista em Alagoas**. Maceió: EDUFAL, 2001

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Em guarda contra o perigo vermelho**. São Paulo, Perspectiva/Fapesp, 2002

Patrulha Nacional-Cristão Doutrina e Estatutos, Ano 1952.