

Universidade Federal de Alagoas
Centro de Pesquisa e Documentação Histórica
Curso de História
Laboratório de História Afro-Brasileira
Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros

ANAIS ELETRÔNICOS

História, Racismo e Religiosidades Negras

de 23 a 26 de outubro de 2012
Local: ICHCA

ISSN 2176-784X

Campus A. C. Simões, BR 104 Norte - Km-96,7, Tabuleiro
do Martins, Maceió/AL - CEP: 57072-970
Telefones: (82) 3214-1338 (CPDHIS)

<https://sites.google.com/site/lahafro/eventos>



COMISSÃO ORGANIZADORA:

Ana Mónica Henriques Lopes – Ufal
Antonio Filipe Pereira Caetano – Ufal
Clara Fernandes Suassuna – Ufal
Irineia Maria Franco dos Santos – Ufal
Raquel de Fátima Parmegiani – Ufal

COMISSÃO CIENTÍFICA:

Ana Mónica Henriques Lopes – Ufal
Ana Paula Palamartchuk – Ufal
Antonio Filipe Pereira Caetano – Ufal
Célia Nonata da Silva - Ufal
Clara Fernandes Suassuna – Ufal
Clébio Correia de Araújo – UNEAL
Cristina de Almeida Valença Cunha Barroso – UFS
Edson Bezerra – UNEAL
Gian Carlo de Melo – Ufal
Irineia Maria Franco dos Santos – Ufal
Janaina Cardoso de Mello - UFS
João José Reis – UFBA
José Alberto Saldanha de Oliveira – Ufal
Marcelo Mac Cord – UNICAMP
Oswaldo Batista Acioly Maciel – UFAL/UNEAL
Rachel Rocha – Ufal
Rafael Sanzio – UnB
Raquel de Fátima Parmegiani – Ufal
Sheyla Farias Silva – Ufal/Delmiro Gouveia
Siloé Amorim – UFPB
Solange Rocha – UFBA
Ulisses Neves Rafael – UFS
Zezito Araújo (CESMAC)

Catlogação na fonte

Universidade Federal de Alagoas

Centro de Pesquisa e Documentação Histórica – CPDHis

Encontro de História: História, Racismo e Religiosidades Negras (4: 2012: Maceió, AL).

Anais do IV Encontro de História: História, Racismo e Religiosidades Negras/I Encontro Nacional do Laboratório de História Afro-Brasileira, Maceió, 23 a 26 de Outubro de 2012 [recurso eletrônico], Universidade Federal de Alagoas, Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes, Curso de História, Maceió: Ufal, 2012.

ISSN: 2176-784X

1.. História; 2. Encontro; 4. Religiosidade; 5. Racismo; 6. Negritude

CDU: 981(063)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	09
SIMPÓSIO TEMÁTICO 1 – ÁFRICA E AFRO-BRASIL: HISTÓRIA, MEMÓRIA E RACISMO	
Alexandro dos Santos e Elson da Silva Pereira Brasil (UFCG). <i>“UM MAL QUE NOS AMEAÇA”: DISCURSO HIGIENISTA E RACISMO NA REVISTA EVOLUÇÃO CAMPINA GRANDE-PB NA DÉCADA 1930</i>	11
Cecília Gomes da Silva (Ufal) <i>NIKETCHE, DE PAULINA CHIZIANE E A POLIGAMIA VISTA COMO UM MÉTODO DE TRADIÇÃO E ORGANIZAÇÃO NO AMBIENTE CONJUGAL</i>	17
Egberto Moraes Barboza (Ufal). <i>IDRISI E A FORMAÇÃO DA ÁFRICA MEDIEVAL</i>	25
Elivaldo Serrão Custódio (UNIFAP). <i>RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS COMO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL NO CONTEXTO ESCOLAR DO AMAPÁ</i>	30
Elson da Silva Pereira Brasil e Alexandro dos Santos (UFCG). <i>VOU APRENDER A LER, PRA ENSINAR MEUS CAMARADAS”: A UTILIZAÇÃO DA MÚSICA COMO RECURSO DIDÁTICO NAS AULAS DE HISTÓRIA DA ÁFRICA</i>	39
Fabson Calixto da Silva (Ufal). <i>AS RELAÇÕES RACIAIS NA EDUCAÇÃO E A SUBJETIVIDADE DAS COTAS RACIAIS</i>	49
Fernanda Bianca Gonçalves Gallo (Unicamp). <i>MOÇAMBIQUE E A HISTÓRIA QUE PERSISTE: PROPOSTA DE ANÁLISE SOBRE A ATUAÇÃO DA MINERADORA VALE</i>	59
Jadiel Ferreira dos Santos (Ufal) <i>DANÇA AFRO: DIÁLOGO POSSÍVEL NA REESTRUTURAÇÃO CURRICULAR, NO FAZER ARTÍSTICO E NA FORMAÇÃO DE PROFESSORES SOB A PERSPECTIVA DA LEI 11.645</i>	67
José Barbosa da Silva Filho (PENESB-UFF). <i>SER NEGRO NA HISTÓRIA DO BRASIL: O DITO, O NÃO DITO E O POR DIZER</i>	71
José Edson da Costa Barbosa (UEPB). <i>MEMÓRIA CULTURAL, IDENTIDADE, E (RE) SIGNIFICAÇÃO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO CAMPO D’ANGOLA-PB</i>	80
Leila Fernanda Arruda Guedes e João Paulo Andrade Rodrigues do Ó (UNICAP). <i>DISCURSO MÉDICO (1870-1930) – COMO “SALVAR” A NAÇÃO “DEGENERADA”?</i>	84
Luanna Ticko Omena Tamano (USP). <i>O PENSAMENTO E ATUAÇÃO DE ARTHUR RAMOS FRENTE AO RACISMO NA DÉCADA DE 1930 E 1940</i>	92
Lwdmila Constant Pacheco (Ufal). <i>AFIRMAÇÃO AFRO-RELIGIOSA EM ALAGOAS: REFLEXÕES SOBRE O CONTRAPONTO DA FORMAÇÃO DO EU A PARTIR DA OPOSIÇÃO AO OUTRO EM FRANTZ FANON</i>	102
Maria Claudinéia Gomes da Costa (UAG/UFRPE). <i>O CONTEXTO DA CRIAÇÃO DA LEI 11.645 E A SUA APLICABILIDADE PRÁTICA ENTRE OS PROFESSORES DO MUNICÍPIO DE GARANHUNS</i>	111

Neila da Silva Reis (UFPA). <i>CONSCIÊNCIA NEGRA E OFÍCIO DOCENTE: CAMPO AFRO-PARAENSE</i> _____	122
Rafael Alexandre Belo (Ufal). <i>EDUCAÇÃO, RELIGIÃO AFRO-ALAGOANA E FEITIÇARIA NA REPÚBLICA</i> _____	132
Ronaldo Ferreira de Araújo (Ufal). <i>ODÈ AYÉ CONECTADO: (DES)ARTICULAÇÕES DO MOVIMENTO AFRO-ALAGOANO NO CIBERSPAÇO</i> _____	142
Ronyone de Araújo Jeronimo e Gláucia Santos de Maria (UFMG). <i>HERANÇAS DA MÃE ÁFRICA: INFLUÊNCIAS CULTURAIS AFRICANAS EM SOLO BRASILEIRO</i> _____	153
Roseane Maria de Amorim (Ufal). <i>A EDUCAÇÃO DAS RELAÇÕES ETNICORRACIAIS NAS ESCOLAS BRASILEIRAS: CONTEXTOS, CONTRADIÇÕES E POSSIBILIDADES</i> _____	162
Rychelmy Imbiriba Veiga (UFBA). <i>UM SACERDOTE RESISTENTE: A TRAJETÓRIA DE PAI PROCÓPIO DE OGUM</i> _____	173
Sabrina Gledhill (UFBA). <i>AMPLIANDO O ATLÂNTICO NEGRO: MANUEL R. QUERINO E BOOKER T. WASHINGTON</i> _____	178
Shayana Busson dos Santos (Ufal). <i>ASPECTOS HISTÓRICOS E DIDÁTICOS DAS POLÍTICAS PÚBLICAS EDUCACIONAIS DE INCLUSÃO DO POVO NEGRO NO BRASIL</i> _____	191
Valéria Catarina dos Santos Lima (UFBA). <i>MÃE HILDA JITOLU: A TRAJETÓRIA DE UMA LÍDER ESPIRITUAL BAIANA</i> _____	197

SIMPÓSIO TEMÁTICO 2 – HISTÓRIA SOCIAL E POLÍTICA

Geisa Carla Gonçalves Ferreira e Vanessa Sátiro dos Santos (Ufal). <i>POLÍTICA E SUA RELAÇÃO COM O ESTADO: A CONSTRUÇÃO SÓCIO-HISTÓRICA DOS CLÁSSICOS E A PEDAGOGIA CRÍTICA</i> _____	206
Joselane da Silva Tenório (Ufal). <i>DIAGNOSTICO DAS OCUPAÇÕES DE TERRAS NA ZONA DA MATA DE ALAGOAS (1999)</i> _____	212
Kleide Iraci Marques Silva (UESB). <i>MITOS, HISTÓRIAS E INICIATIVAS QUE AJUDAM A PENSAR QUE CONTEMPORANEIDADE QUEREMOS</i> _____	221
Wilton da Silva Rocha. <i>O PROGRESSO DA FÉ E A FÉ DO PROGRESSO: A AÇÃO MISSIONÁRIA DOS PROTESTANTES BRITÂNICOS NO BRASIL NO SÉCULO XIX</i> _____	229

SIMPÓSIO TEMÁTICO 3 – RELAÇÕES DE PODER, ESCRAVIDÃO E DIMENSÕES CULTURAIS NO BRASIL DO SÉCULO XVI AO XIX

Alex Silva de Moura (UFPE). <i>CHOQUE DE REDES NO PERNAMBUCO COLONIAL: O CASO DAS FÁBRICAS DE COURO NO SÉCULO XVIII</i> _____	240
Ana Patrícia Silva dos Santos (Unicap). <i>IMPrensa E ABOLIÇÃO EM RECIFE: “VIVA O 25 DE MARÇO!”</i> _____	250

- Ane Luíse Silva Mecenas Santos (Unisinos). *MEDIAÇÃO CULTURAL E CATEQUESE JESUÍTICA NOS ESCRITOS DE MAMINAI* _____ **259**
- Antutérpio Dias Pereira (UFGD). *ESCRavidÃO, LIBERDADE E RESISTÊNCIA ESCRAVA: UMA ANÁLISE QUANTITATIVADOS PROCESSOS CRIMES NA PROVÍNCIA DE MATO GROSSO (1831-1888)* _____ **270**
- Arthur Almeida Santos de Carvalho Curvelo (UFPE). *“A FINTA DOS PALMARES: NEGOCIAÇÕES ENTRE OS GOVERNADORES DE PERNAMBUCO E A CÂMARA DE LAGOA DO SUL (1668-1680)* _____ **279**
- Dimas Bezerra Marques (Ufal). *OFÍCIOS EM HERANÇA: A HEREDITARIEDADE DE CARGOS E A MANUTENÇÃO DE UMA ELITE “ALAGOANA” ATRAVÉS DOS TESTAMENTOS (1689-1761)* _____ **289**
- Drielly Tenório Marinho Farias e Gabriela de Almeida Silva (Ufal). *A INSERÇÃO DA FORÇA DE TRABALHO ESCRAVA AFRICANA NO DESENVOLVIMENTO DA MONOCULTURA AÇUCAREIRA E SUAS DIMENSÕES CULTURAIS PARA O BRASIL* _____ **301**
- Everton Rosendo dos Santos (Ufal). *UMA CARTA DA CÂMARA DE ALAGOAS (1822): UM DOCUMENTO PARA A HISTÓRIA DA TRANSFERÊNCIA DA CAPITAL ALAGOANA* _____ **309**
- Ivo Rangel Fontes Lima e Bruna Ribeiro dos Santos (FJAV) *“O REINO DA BOA ORDEM E HARMONIA”: A IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DA VILA DE SANTA LUZIA* _____ **317**
- Janaína Leandro Ferreira e Jaqueline Leandro Ferreira (UFCG). *CULTURA ALGODOEIRA E COTIDIANO ESCRAVO: UM DIÁLOGO COM MANUEL ARRUDA DA CÂMARA* _____ **323**
- Josinaldo Sousa de Queiroz e Harriet Karolina Galdino dos Santos (UFCG). *PROJETO CATÁLOGO GERAL DOS MANUSCRITOS AVULSOS E EM CÓDICES REFERENTES À HISTÓRIA INDÍGENA E ESCRAVIDÃO NEGRA NO BRASIL: DESVENDANDO AS FRESTAS E TEIAS DA SOCIEDADE ESCRAVOCRATA COLONIAL* _____ **329**
- Lanuzza Maria Carnaúba Pedrosa (Ufal). *QUERELAS E PODER NA CONSERVADORIA DAS MATAS: CONFLITOS PELO DOMÍNIO DE TERRAS EM UMA JURISDIÇÃO (COMARCA DE ALAGOAS, SÉCULOS XVIII E XIX)* _____ **336**
- Luiz Domingos do Nascimento Neto (UFPE). *A ARTE MUSICAL ENTRE PODERES, REDES E NEGOCIAÇÕES: ESTRATÉGIAS E POSSIBILIDADES DE INCLUSÃO SOCIAL DOS QUE VIVEM DA MÚSICA NA AMÉRICA PORTUGUESA (SÉCULOS XVIII E XIX)* _____ **346**
- Magno Francisco de Jesus Santos (UFF). *SOB O MANTO DO ROSÁRIO: IRMANDADES NEGRAS DE SERGIPE* _____ **355**
- Marcelo Floriano da Silva (Ufal). *OS FILHOS DE CORE ENTRE O DOCE E O AMARGO: UMA INTERPRETAÇÃO PROVIDÊNCIA DO SERMÃO XIV DE 1633 DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA* _ **362**
- Maria da Conceição Aragão de Oliveira (SEED). *AS MARCAS DEIXADAS PELO ELEMENTO NEGRO NO MUNICÍPIO DE LARANJEIRAS/SERGIPE SOB O OLHAR DO PROF. FELTE BEZERRA* __ **369**
- Paulo Roberto Souto Maior Júnior (UFCG). *HEROÍNA COISA ALGUMA: “O ‘ABRE ALAS’ DE CHIQUINHA GONZAGA”* _____ **380**

SIMPÓSIO TEMÁTICO 4 – CULTURA, REPRESENTAÇÕES E HISTORIOGRAFIA

Cristina de Almeida Valença Cunha Barroso (UFS). *AS PROPOSTAS DE PRÁTICAS EDUCATIVAS E CULTURAIS ELABORADAS PELO MUSEU DO HOMEM SERGIPANO/UFS* _____ **387**

Cristina de Almeida Valença Cunha Barroso e Janaina Cardoso de Mello (UFS). *LARANJEIRAS DIGITAL: PRODUÇÃO DE GUIA E CATÁLOGO DIGITAIS DA DOCUMENTAÇÃO DO ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE LARANJEIRAS (SE)* _____ **392**

Débora Souza Cruz (UFS). *“UMA PORTA ABERTA PARA MUITOS MALES”: REPRESENTAÇÕES SOBRE AS PROSTITUTAS E OS CABARÉS EM ARACAJU DURANTE O ESTADO NOVO (1937-1945)* _____ **400**

Elisângela Barreto Mota (UFS). *OS CARETAS: RESGATANDO O PATRIMÔNIO IMATERIAL DE RIBEIRÓPOLIS POR MEIO DAS NOVAS TECNOLOGIAS* _____ **409**

Emanoela de Lima Maracajá e Priscila Gusmão Andrade (UFCG). *“O OLHAR DE MARIA GRAHAM SOBRE A SOCIEDADE PERNAMBUCANA E BAIANA NO ANO DE 1821”* _____ **417**

Heyse Souza de Oliveira (UFS). *PATRIMÔNIO DIGITAL: VÉRITAS MOUSEION, UM DICIONÁRIO ELETRÔNICO DE TERMOS MUSEOLÓGICOS* _____ **423**

Hildênia Santos de Oliveira (UFS). *MEMÓRIA E MUSEALIZADA: MICARÊME DE LARANJEIRAS/SE* _____ **427**

Irla Suellen da Costa Rocha (UFS). *ESTUDOS INTERDISCIPLINARES ENTRE A MUSEOLOGIA DIGITAL, COMUNICAÇÃO MUSEAL E ESTUDOS DA LINGUAGEM NO VÉRITAS MOUSEION* _____ **435**

Maria Madalena Zambi (Ufal). *NOS CAMINHOS DO IMAGINÁRIO: MÍDIA E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS SOBRE O PARAÍSO EM PIXAIM, O POVOADO DA FOZ DO RIO DE SÃO FRANCISCO, AL* _____ **445**

Marília Silva Correia e Cristina de Almeida Valença Cunha Barroso (UFS). *MEMÓRIA E HISTÓRIA DO PROFESSOR BALTHAZAR GÓES EM SERGIPE: PRODUÇÕES, PRÁTICA EDUCATIVA E CULTURA ESCOLAR (1853-1914)* _____ **453**

Priscila Louiane Santos Monteiro e Cristina de Almeida Valença Cunha Barroso (UFS). *CASA DE RUI BARBOSA E CASA JOÃO RIBEIRO/SE: INSTITUIÇÕES QUE PRESERVAM A MEMÓRIA DO INTELLECTUAL JOÃO RIBEIRO* _____ **462**

Rafael Santa Rosa Cerqueira (Ufal). *UMA MEDIDA NECESSÁRIA E URGENTE: A CRIAÇÃO DO CEMITÉRIO SANTA ISABEL EM ARACAJU/SE NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX* ____ **469**

Raquel de Andrade Dantas Figueirôa (UFS). *ARQUEOLOGIA NAS NUVENS: DIGITALIZANDO EM 3D O ACERVO CERÂMICO DO MUSEU DE ARQUEOLOGIA DE XINGÓ* _____ **479**

Romário Rodrigues Portugal (UFS). *VÉRITAS MOUSEION 3D – ACERVOS EXPOSITIVOS DO MUSEU DO HOMEM SERGIPANO COM ROTAÇÃO EM 360°* _____ **489**

Sendy Santos Matos (UFS). *VÉRITAS MOUSEION 3D – ACERVOS EXPOSITIVOS DO MUSEU DE ARQUEOLOGIA DE XINGÓ ROTAÇÃO EM 360°* _____ **494**

SIMPÓSIO TEMÁTICO 5 – HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES

Ana Cristina de Lima Moreira. *A FÉ CATÓLICA NO BRASIL COLÔNIA: OPÇÃO OU IMPOSIÇÃO?* _____ **500**

Anderson Leon Almeida de Araújo (UFRRJ). *ENTRE ATABAQUES, SAMBAS E ORIXÁS* _____ **508**

Camilla Rodrigues da Silva (UFAL). *“EVANGELIZAR É PRECISO”*: A CONSTRUÇÃO DA CAPELA DE NOSSA SENHORA ROSA MÍSTICA, Maceió - 1992-2009 _____ **518**

Gabriela Torres Dias (UFAL). *RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM ALAGOAS NO CONTEXTO DITATORIAL BRASILEIRO: DINÂMICA E CONFLITOS (1964-1985)* _____ **530**

Gildevan Pereira dos Santos (Faculdade José Augusto Vieira/SE) *DEVOÇÃO E SECA: A PRÁTICA DOS ACOMPANHAMENTOS NO SEMI-ÁRIDO SERGIPANO* _____ **536**

Harley Abrantes Moreira (UPE). *A ABOLIÇÃO DA ESCRAVIDÃO NO DISCURSO DE “O JORNAL BATISTA” NO INÍCIO DO SÉCULO XX* _____ **543**

Irineia Maria Franco dos Santos (UFAL). *“NOS DOMÍNIOS DE EXU”*: RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM SÃO PAULO (1927-1950) _____ **550**

Janaína dos Santos Maia (UFCG) *A TRAJETÓRIA DOS PARENTES DA NAÇÃO- AS IRMANDADES DOS HOMENS DE COR NO BRASIL DOS SÉCULOS XVII E XVIII* _____ **562**

Luiz Carlos Miranda de Barros (UFAL). *O CENTRO DO MUNDO* _____ **569**

Madson de Sousa Fontes (UFS). *COMEI E BEBEI: O SEDER PASCAL JUDAICO-SEFARDITA EM TERRAS SERGIPANAS* _____ **588**

Raquel de Fátima Parmegiani (UFAL). *A LEITURA COMO PRÁTICA LITÚRGICA NA ALTA IDADE MÉDIA* _____ **594**

Vanessa Elisa da Silva Correia (UFAL). *ESPIRITISMO EM MACEIÓ* _____ **602**

Wellington da Silva Medeiros (UFAL). *COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE NA ARQUIDIOCESE DE MACEIÓ (1980-1990): UMA ECLESIOLOGIA ALTERNATIVA?* _____ **608**

Ylana Albuquerque Silva e David Vital Silva Acioli (UNEAL). *O CANDOMBLÉ ANGOLA EM ARAPIRACA* _____ **619**

RESUMOS

Amurabi Pereira de Oliveira (UFAL). *CORPOS E CORPOREIDADE NO UNIVERSO NOVA ERA NO BRASIL* _____ **624**

Antonio Filipe Pereira Caetano (Ufal). *PERCURSOS, TRAJETÓRIAS E DESCAMINHOS DA MAGISTRATURA NA COMARCA DAS ALAGOAS (1712-1817)* _____ **624**

Ariene Gomes de Oliveira (Ufal). *PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO SOBRE RELIGIOSIDADE AFROBRASILEIRA E SABERES PRODUZIDOS NO TERREIRO: (IN)TOLERÂNCIA NA ESCOLA* _____ **625**

- Daniel Alves dos Santos (Uneal). *OS CONFLITOS ENTRE PALMARINOS E ELÍTE AÇUCAREIRA NA DISPUTA PELA TERRA EM SENTIDOS DIFERENTES: CONSTRUÇÃO X PRODUÇÃO* _____ **625**
- Elton André da Silva Castro (IFPE). *O CANDOMBLÉ COMO LUGAR E EXPERIÊNCIA DE CONSTITUIÇÃO DE SUBJETIVIDADES - A DIMENSÃO ÉTICA ENTRE O SUJEITO E O OUTRO* _____ **626**
-
- Eudes Ferreira Pereira/Hélder Silva de Melo (Uneal). *QUAIS SÃO OS SEUS BENS? CARACTERIZAÇÃO DA FORTUNA E DA POSSE DE ESCRAVOS EM DUAS FREGUESIAS DE ALAGOAS NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX* _____ **626**
- Everton Esperidião de Melo (UFAL). *MAÇONARIA E IGREJA CATÓLICA PÓS VATICANO II*__ **627**
- Jones Manoel da Silva e Jefferson Lopes de Albuquerque(UFPE). *A LIBERTAÇÃO DAS EX-COLÔNIAS PORTUGUESAS: DO LUSO-TROPICALISMO À REPRESSÃO DA INDEPENDÊNCIA* _____ **627**
- José Guibson Dantas (UFAL). *A DEMONIZAÇÃO DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA PELA INDÚSTRIA CULTURAL DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS* _____ **628**
- José Wagner Ribeiro e Ricardo José Oliveira Ferro. *IURD TV: O MAIS RECENTE INSTRUMENTO DE COMUNICAÇÃO UTILIZADO PELA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS (IURD)* _____ **629**
- Kleverton Arthur de Almirante (UFAL). *A IDENTIDADE RELIGIOSA NO ESPAÇO PÚBLICO ESCOLAR: VISIBILIDADE E AFIRMAÇÃO DAS CRIANÇAS DE CANDOMBLÉ* _____ **630**
- Maria Élide Dias Carvalho (Uneal). *UM OLHAR SOBRE A FAMÍLIA ESCRAVA NA FREGUESIA DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO DO LIMOIRO (1872-1884)* _____ **630**
- Mayrton Cristian Pereira da Silva (UFAL). *O JORNAL DE ALAGOAS E OS TERREIROS DE CANDOMBLÉ EM ALAGOAS NOS ANOS 1960* _____ **631**
- Rodrigo Ferreira da Silva (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias /Lisboa). *LEITURA DAS RELAÇÕES DE PODER E ESCRAVIDÃO NO COTIDIANO NEGRO(A) NO SÉCULO XIX, ATRAVÉS DA POESIA “TRAGÉDIA NO LAR” DE CASTRO ALVES* _____ **631**
- Sirley Roberta dos Reis Toledo (Ufal). *EDUCAÇÃO E RESGATE ÉTNICO RACIAL: UM ENFOQUE A CERCA DA APLICABILIDADE DE LEI 10.639/03* _____ **632**
- Thiago André Fernandes de Oliveira Silva (UFAL). *O BELO NA ICONOGRAFIA MEDIEVAL* __ **632**
- Victor Thiago Carneiro Lima (UFAL). *IMAGINÁRIO CRISTÃO E URBANISMO MEDIEVAL* __ **633**

Os conteúdos dos resumos e dos textos completos são de inteira responsabilidade dos expositores de trabalho.

Todos os textos que foram entregues para publicação em anais eletrônicos estarão disponíveis no endereço eletrônico:

<http://www.ichca.ufal.br/laboratorio/cpdhis/>

APRESENTAÇÃO

As atividades de debate e reflexão sobre a produção historiográfica em temáticas específicas têm sido uma das preocupações dos Cursos de História (Bacharelado e Licenciatura) da UFAL. Tal preocupação significa, entre outros, proporcionar eventos que favoreçam a troca de ideias e informações, como também uma avaliação de diferentes teorias e métodos na História. Além disso, propõe-se também a ser um espaço que favoreça a criação de consciência social crítica, voltada para a atuação cidadã de seus estudantes e professores.

Em 2012 elegeu-se como eixo central a temática “*História, Religiosidades Negras e Conflitos*”. Debater a temática dos processos históricos pelos quais passam a religiosidade negra no Brasil tornar-se-ia estratégico para a compreensão das necessidades sociais da luta pelos direitos de igualdade étnico-racial em nosso país. Em especial, destaca-se o resgate da memória histórica do evento do *Quebra de Xangô*, ocorrido em Alagoas em 1912. Este “marco histórico”, ao completar 100 anos de ocorrência, exemplifica a continuidade temporal da crise social do racismo no Estado brasileiro e na história local. Esta ainda é persistente nas estruturas de exploração da população negra em diferentes situações.

Um esforço conjunto de reflexão deu-se na articulação dos grupos de pesquisa (LAHAFRO e NEAB) que se debruçam sobre tais problemas, junto às atividades da UNEAL (“Xangô Rezado Alto”) e ao IV Encontro de História da UFAL. Ali, através das mesas redondas e dos simpósios temáticos pretende-se contribuir com os debates nacionais de tão importante questão e de outras do interesse das pesquisas históricas atuais. Além de incentivar os interesses de pesquisa e ações educacionais para a elaboração de uma história brasileira antiracista.

Maceió, 23 de Outubro 2012

Comissão Organizadora

SIMPÓSIO TEMÁTICO 1
ÁFRICA E AFRO-BRASIL:
HISTÓRIA, MEMÓRIA E RACISMO
Coord. Clara Suassuna Fernandes (Ufal) e
Ana Mónica Henriques Lopes (Ufal)

**“UM MAL QUE NOS AMEAÇA”:
DISCURSO HIGIENISTA E RACISMO NA REVISTA EVOLUÇÃO CAMPINA
GRANDE-PB NA DÉCADA 1930**

*Alexandro dos Santos
Graduando em História
Universidade Federal de Campina Grande UFCG
Bolsista do PET História
Email: alexandrodossantos09@gmail.com*

*Elson da Silva Pereira Brasil
Graduando em História
Universidade Federal de Campina Grande - UFCG
Bolsista do PET História
Email: elson_sonso@hotmail.com*

*Orientadora: Prof. Dra. Regina Coelli Gomes Nascimento
Email: regina-cgn@gmail.com*

RESUMO:

No presente artigo temos como objetivo discutir as mudanças sociais, culturais e políticas que implicaram no modo de viver da população brasileira no início do século XX. Em nossas análises percebemos inicialmente que pessoas influentes da cena nacional sentiram a necessidade de um Brasil moderno que se equiparasse aos países de primeiro mundo, se tornando assim civilizado. O negro africano trazido para o Brasil vai ser questionado e colocado como sendo um dos grupos sociais que até então vinha contribuindo para o atraso econômico do país, hipótese que vai ser questionada pelo “movimento higienista”. Metodologicamente nos aproximamos de (E. Góis Júnior, 2000), que discute a cerca da emergência do discurso higienista na década de 30; e (Schwarcz, L, 1993), para percebemos as discussões em torno da questão racial em voga na época pesquisada.

Palavras-chave: moderno; higienistas; Revista Evolução.

Brasil, início do século XX. A República brasileira trouxe para os campos sociais, culturais, políticos e econômicas novas preocupações que influenciaram no pensamento político e intelectual do país. O Brasil clamava pela modernização que estava em voga em toda a Europa, Estados Unidos e em outros países desenvolvidos. É nesse contexto histórico que suje as preocupações com as questões raciais do povo brasileiro.

Esse início de século marcou o pensamento brasileiro no que diz respeito à modernização do país. Muitos políticos e intelectuais de nome no Brasil, no período estudado começaram a se perguntar o porquê, de um país tão jovem e prospero, como era o caso do nosso, não conseguiram desenvolver sua economia, enquanto outros países menores e menos ricos em território e diversidade conseguiram alcançar pleno desenvolvimento. Essas indagações iam percorrer o campo político e intelectual nas primeiras décadas de nosso século. Para muitos políticos e intelectuais o fraco desenvolvimento que o país enfrentava se devia à inferioridade da raça de seu povo, constituindo uma mistura de raças onde adentrava o elemento branco, o indígena e o

negro vindo da África, formando uma mistura de raças que segundo Skidmore, fazia do brasileiro um povo fraco sem condições de alcançar o progresso e acivilização:

(...) os brasileiros estavam constituídos por raças inferiores, com baixa capacidade para o trabalho. O Brasil tinha que passar uma imagem positiva para os países estrangeiros. Nessa busca desenfreada de melhorar a imagem do país, políticos e intelectuais de destaque na época se puseram na luta de “embranquecer” o país. Foi nesse momento que recaiu sobre a população indígena e negra, o fator de responsáveis pelo atraso econômico e social que o Brasil, passava no momento. (Skidmore apud Góis Júnior, E. p. 67, 2000).

O índio e o negro passam a ser classificados “socialmente e culturalmente como pertencentes a raças inferiores”. Enquanto o branco era classificado como sendo pertencente a uma raça superior, portanto os únicos com capacidade de desenvolver a economia de nosso país:

O Brasil dificilmente poderia ter esperanças de alcançar algum êxito na tentativa de “embranquecer” o país devido à grande quantidade proporcional de negros. Os brasileiros brancos estavam apostando basicamente na mistura de raças e na imigração branca em massa, para gradativamente, tornarem-se o equivalente da raça superior, com o desaparecimento do elemento negro no país. (Skidmore, apud, Góis Júnior, E. p.67. 2000)

O “movimento higienista” passou a criticar essas afirmações em que o povo brasileiro era formado por raças inferiores. Os higienistas foram buscar sustentação no “pensamento intervencionista” e passaram a contestar a ideia que o povo brasileiro não conseguia atender as demandas produtivas em que o país passava por causa da formação racial dos brasileiros, tese que foi defendida durante as primeiras décadas do século XX, por alguns deterministas, e atribuíram a fatores como o estado de abandono das classes pobres e menos favorecidas do Brasil, os motivos de tanta falta de progresso. Para os higienistas as autoridades que governavam o Brasil, não faziam nada para melhorar a situação da educação e saúde dos cidadãos mais pobres, formados principalmente pelas populações indígenas e negras. “O povo estava doente e abandonado”¹. Os higienistas passaram a fazer várias exigências ao Estado na tentativa de mudar a situação de pobreza e abandono em que se encontrava a população.

O pensamento higienista atuou na tentativa de convencer os políticos e intelectuais de que a falta de produtividade econômica não era resultado da inferioridade racial, mais por causa do não investimento em aspectos sociais que melhorasse as condições de vida da população. O atraso que o país vivenciava era resultado das péssimas condições de vida que a população enfrentava, ficando completamente alheio aos investimentos do governo.

Aspectos como condição social, econômica e educacional passaram a fazer parte da sociedade brasileira com a emergência dos discursos higienistas. Para os higienistas as doenças, que assolavam as populações mais carentes era as responsáveis pelo estado de pobreza em que o país se encontrava. As doenças se tornaram um impedimento ao desenvolvimento econômico, enquanto as autoridades não direcionassem suas atenções para a saúde do povo, o Brasil jamais conseguiria atingir a civilização se tornando moderno.

As cidades brasileiras se encontravam; “sem condições mínimas de saneamento básico, sem hospitais públicos, sem remédios, sem assistência médica, analfabetos despreparados para o trabalho, o povo brasileiro, segundo os higienistas, estava doente”².

Essa doença que nos fala Edivaldo Góis Júnior, era causada pela falta de investimentos por parte das autoridades em obras públicas. O descaso em que se encontrava o país atingia toda a

¹ GÓIS JÚNIOR, Edivaldo. **Os Higienistas e a Educação Física: A História de seus ideais**. Rio de Janeiro, Março de 2000. (Dissertação de Mestrado)

² Idem.

população carente, sendo os indígenas e os negros os mais afetados por morarem em locais propícios a proliferação de doenças e outros males que atingiam as zonas periféricas das grandes cidades.

A população mais pobre habitava ruas e moradias em péssimas condições de vida, nas piores situações sanitárias possíveis. Eram muitos os surtos epidêmicos que atingiam a sociedade. Doenças como o cólera-morbo, febre amarela, varíola, malária, tuberculose, peste bubônica faziam parte do dia-a-dia do povo.³ Nesse caso de calamidade pública os indígenas e os negros não só eram os mais atingidos por essas doenças, mais também eram tachados como os grandes responsáveis pela transmissão desses males. Todas essas doenças era resultado das péssimas condições de salubridade de ruas e casas, as moradias se encontravam lotadas de pessoas, sem a mínima condição de higiene. A maior parte das pessoas dividiam os espaços das ruas e de suas próprias casas com animais de todos os tipos⁴. Os animais representava um estado de calamidade pública, defecavam e urinavam nas calçadas e ao redor das casas, contaminando o ambiente em volta, causando inúmeras doenças aos moradores principalmente as crianças.

O “movimento higienista” passa atuar sobre essas áreas consideradas propícias a proliferação de doenças, as intervenções possuía a intenção de contribuir na melhoria das condições de vida da população, fazendo do Brasil um país moderno e civilizado equiparado aos países de primeiro mundo.

A década de trinta foi um momento importante vivenciado pela sociedade brasileira. O Estado aumentou suas atenções nas áreas sociais. A partir deste momento os higienistas passaram a fazer inúmeras intervenções sociais que mudaram o até então estado em que se encontrava a política do país. Para Góis Júnior, os higienistas:

Atingiram todos os setores da sociedade com o argumento da Higiene. Para eles, Higiene seria uma área de conhecimento da Biologia que teria por objetivos, melhorar a qualidade de vida humana, prevenir as doenças, aprimorar, a saúde, descobrir cientificamente os melhores hábitos para a defesa da saúde individual e coletiva. (Góis Júnior, E.p.113, 2000)

Segundo Góis Júnior, “o discurso em torno da raça passa ser referência para as elites brasileiras. No pensamento dessas pessoas existiam raças superiores e inferiores”. A raça que forma o povo brasileiro formada pelo índio, branco e negro trazido do continente africano para atender as demandas das lavouras de nosso país, foi posta como sendo a responsável por parte do nosso fracasso econômico. O negro africano representava uma raça inferior, que quando misturada com o indígena e o branco formava um povo fraco, debilitado e sem condições de desenvolver o país. Esse era o discurso das autoridades brasileiras nas primeiras décadas do século.

O Brasil não alcançava os padrões de desenvolvimento de países da Europa e dos Estados Unidos, porque a raça do nosso povo era inferior por ser resultado da mestiçagem com o negro vindo da África. Alberto Salles, fala o seguinte dos africanos que vieram para o Brasil,

a raça africana, pela sua inferioridade moral e pela sua inaptidão social e política, sendo introduzida brusca e violentamente no seio das populações inteiramente distintas, certamente que não podia contribuir para o seu desenvolvimento moral e intelectual, senão para seu atraso (Salles, apud Vita, 1965, p.106) .

O discurso de Salles, se referindo ao negro africano trazido para o Brasil na época da escravidão, se assemelha em muito a visão do memorialista e historiador da cidade de Campina

³ GÓIS JÚNIOR, Eivaldo. **Os Higienistas e a Educação Física: A História de seus ideais**. Rio de Janeiro, Março de 2000. (Dissertação de Mestrado)

⁴ Idem.

Grande-PB, Elpídio de Almeida⁵ que em artigos publicados na Revista Evolução⁶ produzida no Instituto Pedagógico⁷ na década de trinta também se refere aos africanos como sendo um povo inferior em termos de raça, moral e costumes. Portanto os responsáveis por todos os males que atingiam o Brasil e, principalmente Campina Grande-PB nas primeiras décadas do século XX. Para Almeida, num artigo publicado no segundo número da Revista Evolução, intitulado “Um mal que nos ameaça”, os africanos eram os causadores de inúmeras doenças que recaiu sobre a saúde do povo brasileiro;

Os males que mais pesadamente nos têm afligido e ainda nos afligem, em nossa saúde colectiva e na heterogeneidade de nosso povo, podemos, sem receio, afirmar que provieram do continente africano [...]

Da África nos vieram doenças que, para nos livramos de uma só, os nossos recursos não bastaram, e de outras estamos, padecendo ainda os estragos, sem esperanças de vê-las em breve desaparecidas.

Em 1685, procedendo da ilha de S.Thome, implantou-se no Brasil a febre amarela, que, somente no Rio de Janeiro, durante sua primeira invasão (1849-1908), determinou quase 60 mil mortos. Por evitar que ella ainda reponte, permanecem no país os serviços da Fundação Rockefeller, que, até 1929, em menos de 6 anos, haviam consumido para mais de 13 mil contos (Almeida, E. de, p. 3, 1931).

Segundo Almeida, os africanos que chegaram ao Brasil, trouxeram doenças que deixaram as cidades brasileiras em completo estado de calamidade pública, sendo a capital da república uma das mais atingidas ficando a população expostas a vários tipos de doenças. Os africanos trouxeram doenças do tipo da febre amarela, e outras de fácil contágio e difícil controle médico. No discurso de Almeida, o negro era visto como inferior se comparado à raça branca tida como limpa, civilizada e a única capaz de contribuir para o nosso progresso. A cidade de Campina Grande-PB, no início do século XX, passou por significativas mudanças nas áreas da educação, política e economia, transformando significativamente o modo de viver da população.

Nesse período Campina Grande destacava-se das demais cidades paraibanas como espaço propício para centralizar o comércio do interior, condições que haviam sido construídas ao longo do seu surgimento e desenvolvimento. Provavelmente em função de sua posição geográfica, localizada entre o litoral e o sertão, transformando-se em ponto de contato de encontro entre tropeiros e boiadeiros⁸ que se deslocam do interior para o litoral; surgindo desses encontros a feira, que projetou a cidade a nível regional. (Nascimento, p.4, 2012)

Foi com a ascensão da economia advinda do plantio e venda da produção do algodão, que a cidade ganhou novas funções, se transformando em importante centro de abastecimento de produtos das demais cidades do estado da Paraíba. Para Nascimento

Nesse período é visível a interferência do estado moderno na vida pública e privada da população através do abastecimento de normas que visavam adaptá-la às novas demandas sociais, como por exemplo: a cobrança de impostos, a higienização, a

⁵Elpídio de Almeida foi professor de Biologia, memorialista e historiador em Campina Grande-PB. Escreveu o livro *História de Campina Grande*, referência importante para os historiadores que pesquisam sobre a história da cidade.

⁶A Revista Evolução se encontra atualmente na biblioteca Átila de Almeida, localizada na reitoria da UEPB.

⁷Para mais informações sobre o Instituto Pedagógico; ver “NASCIMENTO, R. C. G.; SANTOS, A.; BRASIL, E. S. P.; JERONIMO, R.A. “REVISTA EVOLUÇÃO: ARTE E CULTURA NO INSTITUTO PEDAGÓGICO” In: II Seminário Nacional Fontes Documentais e Pesquisa Histórica: Sociedade e Cultura, 2011, UFCG, Campina Grande”.

⁸ “Tropeiros eram condutores de animais com mercadorias para negociar nas cidades do interior do Brasil. Os boiadeiros eram negociantes de gado para a corte”. Ver NASCIMENTO, 2012.

urbanização, o controle de doenças, o combate ao “banditismo”, a construção de escolas dentre outras medidas. (Nascimento, 1997)

Todos os discursos da época estavam voltados para as preocupações com o desenvolvimento nacional, e a formação do “Estado Nacional”. “A ideia do Estado Nacional defendia uma unidade de território, etnicidade, e língua, na época eram uns dos principais definidores da nação’(...)Sem estes pressupostos,o Brasil não se formaria como nação. Objetivo que só foi alcançado nos anos 30”⁹.

No governo de Getúlio Vargas, ocorreu a superação das teorias raciais, os governantes e intelectuais dirigiram suas atenções no desenvolvimento social, o atraso do país passou a ser atribuído aos fatores sociais e não mais a questões de inferioridade da raça do povo. Como falta de investimentos em construções, pavimentação de ruas, coleta de lixo, saneamento básico, e o principal de tudo o investimento pesado nas áreas de educação e saúde pública. Para Lilia Schwarcz, os debates em torno da questão racial continuava a fazer parte do pensamento político e intelectual brasileiro, agora não mais como fator negativo e sim positivo e de orgulho nacional;

Raça permanece, porém, como tema central no pensamento social brasileiro, não mais como fator de desalento, mais talvez como forma, marca de uma especificidade reavaliada positivamente. (...) No país, vez por outra, é ainda possível ouvir na utilização do argumento, seja para afirmar certa diferença cultural entre as raças, seja para afirmar uma valorização da mestiçagem. (Schwarcz, 1993, p. 287)

As discussões em torno da questão racial no Brasil perdurou vários anos de nossa história. Foi com o fim da abolição escrava que os discursos sobre o negro ganhou significados no contexto social do país. O negro taxado como pertencente a raças inferiores passa a ter sua condição racial questionada e colocada como motivo de atraso e inferioridade, contribuindo para o atraso civilizatório de um país que se queria moderno. Posição que iria mudar na medida em que a república e um novo pensamento em torno das questões raciais se efetivou no decorrer dos anos trinta do século XX. Como conclusão e compartilhando da ideia que nenhuma escrita tem fim, pretendemos apenas parafrasear Jorge Larrosa(2003), onde diz que; o final desta escrita não é o final de sua história.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALMEIDA, Elpidio de. **História de Campina Grande**. 2ªed. João Pessoa, Editora Universitária / UFPB, 1978. 424p. (Coleção Documento Paraibanos, 8).

BOARMÍ, Maria Lúcia. YAMAMOTO, Oswaldo H.. **“Higienismo e Eugenia: discursos que não envelhecem”**.*Psicologia Revista*, vol.13, n.1. SP. Educ. 2004.p. 59-72.

GONÇALVES, Luis Alberto de Oliveira. **Os movimentos negros no Brasil**. Trabalho apresentado na XXI reunião anual da ANPED, Caxambu. Setembro de 1998.

⁹ GÓIS JÚNIOR, Edivaldo. **Os Higienistas e a Educação Física: A História de seus ideais**. Rio de Janeiro, Março de 2000. (Dissertação de Mestrado)

JUNIOR, Edivaldo Góis. **Higienismo e positivismo no Brasil: Unidos e separados nas campanhas sanitárias(1900-1930)**.v.2-out/2003.

_____. **Os Higienistas e a educação física: a história dos seus ideais**. Rio de Janeiro, março de 2000. (Dissertação).

LARROSA, Jorge. **Pedagogia profana**. Belo Horizonte: Autêntica. 2003.

NASCIMENTO, Regina Coelli Gomes. **Disciplina e espaços: construindo a modernidade em Campina Grande no início do século XX**. Recife, 1997. Dissertação de Mestrado em História apresentado ao PPGH da UFPE.

_____. **Cartografia das práticas e saberes disciplinares em Campina Grande – Paraíba(1900-1930)**. UFCG. UAHG. Pró-Reitoria de Pós-graduação e pesquisa, coordenação de pesquisa. PIBIC/CNPQ/UFCG. Maio-2012.

_____; SANTOS, A; BRASIL, E. S. P.; JERONIMO, R.A. **“REVISTA EVOLUÇÃO: ARTE E CULTURA NO INSTITUTO PEDAGÓGICO”** In: II Seminário Nacional Fontes Documentais e Pesquisa Histórica: Sociedade e Cultura, 2011, UFCG, Campina Grande.

Revista Evolução produzida no Instituto Pedagógico, Campina Grande-PB, Nº 1 á 9, 1931 e 1932.

SCHWARCZ, Lilia. **O espetáculo das raças**. São Paulo, Cia das Letras, 1993.

TAMANO, Luana TiekOmena. 2º Capítulo. **“Seres ou não seres: eis a questão. Raça mutante por degradação”?** A mestiçagem no microscópio: entre a detração e a particularização, permaneceu a democracia racial. Uma análise de A mestiçagem no Brasil de Arthur Ramos(1930-1950) / Luana TiekOmenaTamano: orientador. Gildo Magalhães dos Santos Filho- São Paulo, 2011. 233 f.; II.

VITA, Luis. **Alberto Sales: Ideólogo da Republica**. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 19.

NIKETCHE, DE PAULINA CHIZIANE E A POLIGAMIA VISTA COMO UM MÉTODO DE TRADIÇÃO E ORGANIZAÇÃO NO AMBIENTE CONJUGAL

Cecília Gomes da Silva
Graduanda em História-Licenciatura
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Orientadora: Dr. Ana Mônica Henrique Lopes
Email:ceci_gomes_2@hotmail.com

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo identificar o que se entende por poligamia a partir do contexto moçambicano. Para tal abordaremos os conceitos tradição, modernidade, poligamia e família. Como fonte utilizaremos as cartas impressas e organizadas por José Capela em *Moçambique por seu povo* e na obra *Niktche* de Paulina Chiziane. Neste sentido, optamos por uma abordagem interdisciplinar que promove o diálogo entre história e literatura. Pretende-se perceber assim os conflitos que surgem a partir do choque entre a tradição e a Lei que coíbe tal prática, levando a reorganização do ambiente familiar e das estruturas sociais.

Palavras chaves: Poligamia; Relação Conjugal; Tradição; Conflito; Organizaçãofamiliar.

INTRODUÇÃO

O continente africano possui uma grande carga cultural e uma vasta rede de tradições que muitas vezes se diferem de acordo com cada uma de suas povoações. Dentre elas destacamos a prática da poligamia que é um forte atrativo de discussão quando se pensa em trabalhar e pesquisar a cultura dos povos africanos, já que por muito tempo essas culturas foram marginalizadas, principalmente em si tratando da poligamia que nas sociedades monogâmicas é vista como uma forma irregular de se organizar uma família e um ambiente conjugal.

Resultando no aparecimento de narrativas literárias que se contrapõe a pratica da poligamia mesmo para os povos que a tem como uma tradição. Por vezes indo muito além da contraposição tentam impedir o estímulo a essa prática, esquecendo-se de que para muitos africanos ela vai muito além da questão da moralidade europeia, pois perpassa por uma questão de caráter cultural, ideológico, tradicional e de valorização humana e organização sócia.

É possível verificar, portanto que para alguns povos africanos muitas vezes a poligamia é tida como um forte instrumento de organização familiar e social, tendo em vista que pode solucionar parte dos conflitos que surgem ao longo do relacionamento matrimonial principalmente em relação à existência de mulheres fora do casamento, à questão da procriação vista como símbolo de riqueza, e o resgate de uma tradição a muito marginalizada pelas autoridades religiosas advindas do período colonial.

Buscamos, portanto com este trabalho contribuir para a construção de um quadro reparatório do discurso de negatividade da prática da poligamia criado pelos relatos dos colonizadores europeus e, contudo mostrar que a poligamia possui um outro lado que está vinculado com a beleza, o respeito à tradição de um povo e a sua estrutura social.

Mostrar que se a poligamia for observada dentro da lógica do pensamento de algumas sociedades africanas podemos percebê-la como uma prática cultural que visa não só o bem estar de um indivíduo, mas de toda a comunidade. Por outro, essa perspectiva pode rever as falhas presentes na prática da monogamia que por vezes originam situações de insatisfação/frustração para os envolvidos.

Tendo como ponto de partida a obra *Niketche de Paulina Chiziane*. Uma obra fictícia que narra a história de uma família moçambicana que diante das dificuldades do casamento procura na poligamia uma forma de reorganizar o ambiente conjugal. Nossa proposta é levantar os elementos narrativos que defendem ou recusam a poligamia e observar em que medida eles representam as historicidades das relações familiares naquela sociedade.

BREVE HISTÓRICO DA POLIGAMIA

Poligamia, do grego, muitos matrimônios é a união reprodutiva entre mais de dois indivíduos de uma espécie. Trata-se de um antigo sistema de casamento que se realizava entre mais de uma pessoa, em uma época em que os homens consideravam que podiam ter mulheres de diferentes, etnias e linhagens, assim como também consideravam ter direito a certas mulheres da família de sua mulher.

Entende-se que a poligamia teve seu aparecimento desde a época da criação, por diversos fatores. Entre eles podemos destacar: 1) a atribuição à escassez de homens devido à partida para as guerras, onde para não ficarem solteiras as mulheres eram tomadas por esposas por homens casados. 2) devido às leis de sucessão que regulam a família, onde diz que um irmão poderá herdar a mulher viúva de seu irmão mais velho, seja ele casado ou não contribuindo necessariamente para a poligamia¹⁰. 3) a questão de sempre ter havido mais mulheres do que homens no mundo. 4) devido às sociedades patriarcais, onde era praticamente impossível que uma mulher solteira ficasse independente de seus pais, irmãos, e marido.

A poligamia significa também obtenção de riquezas, status social e abundância de procriação para os homens que compõem a família, assim como sinônimo de economia e demografia. Viver em um lar polígamo para alguns africanos é melhor do que as outras alternativas postas para as mulheres: prostituição, escravidão, fome, etc. Em outros olhares além de um fator cultural a poligamia em alguns locais, onde não se pratica a poliandria¹¹, possui tanto o sentido de oferecer proteção às mulheres e por esse motivo faz parte da natureza dos homens que sejam polígamos e as mulheres monógamas, quanto de valorização da maternidade.

[...] Encontrei professores primários com 24 anos de idade, já com duas esposas e vivendo em situação conjugal (casamento e união de facto) há mais de três anos. Questionados sobre o porquê desta opção, respondiam que “a primeira não conseguia conceber, então tive que arranjar uma outra”. Entre os camponeses e vendedores, a situação era justificada com respostas do tipo, “precisava de mais alguém para ajudar na machamba porque o trabalho é muito duro, tenho duas, três machambas e sozinho é difícil”¹².

¹⁰JUNOD, Henri. **Usos Costumes dos Bantu**. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996.

¹¹A esse respeito ver BUARQUE, Aurélio - Dicionário da língua portuguesa.

¹²SITHOE, Yolanda. **Poligamia: tudo em nome da “tradição”**, n. 26, p. 2, 2009. Outras Vozes. Disponível em: <<http://www.wlsa.org.mz/?target=teexpoligamiaYolanda>>. Acesso em: 29 de maio 2011, 21:32:46

A poligamia é um elemento cultural aceito em muitos lugares, mas também rejeitada em tantos outros dependendo da estruturação de cada povo. É uma prática que existe não somente nas sociedades patriarcais, mas também nas sociedades matriarcais; em ambas imperam razões sociais ou religiosas que aceitam a prática da poligamia impondo algumas restrições que remetem desde ao número de casamentos as regras de comportamento.

A prática da poligamia ao contrário da imagem apoiada no novo testamento que a considera uma prática permeada pela imoralidade, promiscuidade e estado de selvageria de um povo que precisa ser humanizado ou civilizado, em *Niketche: Uma história de poligamia* é narrada através de uma relação familiar apontando possibilidades, problemas e soluções. Onde cada pessoa possui deveres, cada mulher possui sua casa, filhos, e responsabilidades.

Nessa perspectiva as tarefas de cada componente da família, são discutidas em uma assembleia onde se decide quem vai cozinhar, quem preparar os banhos; esfregar os pés, cortar suas unhas e massagear a coluna do homem.

[...] A prosperidade mede-se pelo número de propriedades. A virilidade pelo número de mulheres e filhos. Um grande patriarca deve ter várias cabeças sob o seu comando. Quando se tem poder é preciso ter onde exercê-lo, não é assim? Abraão, Isac, Jacob, foram polígamos não foram? Na bíblia, só Adão não foi polígamo[...]¹³.

A narrativa nos leva a um sistema organizado, com hierarquia, confiança, ajuda mutua, e responsabilidades de um para com os outros. Em especial a primeira mulher possui um grau de responsabilidade e direitos maiores que as demais, pois é ela quem deve zelar pela harmonia do lar, assim como também é ela quem irá decidir sobre as próximas mulheres para o seu marido e é ela quem possui tratamento diferenciado na família quando da sua morte ou da morte de seu marido.

No entanto, essa mesma narrativa produz um duplo discurso, pois o desfecho monogâmico é extremamente satisfatório para as mulheres e frustrante para o marido que se depara com o estado de abandono. Duas questões podem ser levantadas: 1) a obra remete as faltas cometidas pelos membros da família que levaram a falência poligamia? 2) a obra é um elogio a monogamia através da construção de uma poligamia pela primeira esposa que se via como traída pelo marido e pela sociedade pautada em padrões machista? Não é nosso intuito responder a essas questões aqui, apenas abrir possibilidades de diálogo com o leitor.

OS CONFLITOS NO AMBIENTE CONJUGAL

Muitas sociedades possuem a prática da poligamia como uma questão de herança cultural, que provinda se seus ancestrais continuaram a ser praticadas e ensinadas como forma de organização social. Em muitas dessas sociedades com o passar dos tempos e com as influências adquiridas de outras regiões, como é o caso das influências adquiridas através da presença dos colonizadores europeus e de sua religião, os indivíduos como forma de sofrerem menos com o olhar reprovador e bestilizador do outro tornaram-se povos monogâmicos podendo, contudo voltar as suas raízes com o avanço do tempo através das gerações futuras ou permanecer para sempre na nova experiência.

Paulina Chiziane levou para a sua obra elementos do cotidiano moçambicano em que Rami, uma moçambicana, tem suas origens fundamentadas nas raízes na cultura poligâmica, mas devido à educação religiosa pela qual passaram seus ancestrais passa a possuir sua formação educacional baseada na cultura monogâmica, Rami procura ordenar sua vida dentro dos

¹³ CHIZIANE, Paulina. *Niketche: Uma história de poligamia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 27.

princípiocristãos e machistas reproduzindo a boa dona de casa, criada para cuidar do lar e com uma sexualidade vigiada - não possuiu permissão para aprender muito sobre a vida a dois¹⁴.

Segundo a Lei 10/2004¹⁵ vigente em Moçambique a família constitui a célula base da sociedade e é formada pela união de membros ligados por parentesco, casamento ou afinidade e adoção, onde se constitui um espaço de diálogo e entre ajuda ou ainda a união estável entre um homem e uma mulher. Na família deve-se assegurar unidade; dever de educar e orientar; não ocorrência de exploração, negligência, abuso de autoridade ou violência e desrespeito aos direitos do outro.

Em *Niketche* através da fictícia Rami que é casada com Tony com quem tem um filho a autora procura mostrar possibilidades dos casamentos em uma sociedade marcada pelo antigo e moderno. Quando Rami ao passar dos anos percebe a existência de uma distância entre ela e o marido desestruturando assim a harmonia do lar procura ajuda em diferentes formas de saber – feiticeiro, psicóloga e família – para reconstruir o “doce lar cristão”. A partir da pouca frequência do marido à própria casa, a falta de desejo pela esposa e a desatenção aos cuidados com o filho, até descobri que a resposta é a presença de outras quatro mulheres.

[...] Os seus antigos namoricos eram como chuva miúda caindo sobre os guarda-chuvas, não me atingiam. Agora danço a solo num palco deserto. Estou a perdê-lo. Ele passa a vida a fazer companhia às mulheres mais lindas da cidade de Maputo, que lhe chovem aos pés como diamantes. (CHIZIANE, 2004, p.14-15)

“Mulheres já são cinco. Filhos são dezasseis, contando com os que ainda estão nas barrigas das mães. Faltam quatro pra completar vinte[...]”. (Ibid., p.95). Através da narrativa podemos inferir que a poligamia é capaz de trazer um equilíbrio a sociedades africanas. Estabilizar conflitos promovidos pela transformação da amante em esposa e devolver a harmonia para o “lar” reestruturado. Com as demais companheiras de seu marido Rami aprende que.

[...] No norte, as mulheres enfeitam-se como flores, embelezam-se, cuidam-se. No norte a mulher é luz e deve dar luz ao mundo. No norte as mulheres são leves e voam. Dos acordes soltam sons mais doces e mais suaves que o canto dos pássaros. No sul as mulheres vestem cores tristes, pesadas. Têm o rosto sempre zangado, cansado, e falam aos gritos como quem briga, imitando os estrondos da trovoada. Usam lenço na cabeça sem arte nem beleza, como quem amarra um feixe de lenha. Vestem-se porque não podem andar nuas. Sem gosto. Sem jeito. Sem arte. O corpo delas é reprodução apenas.(Ibid., p.36)

Juntamente à poligamia na obra de Paulina constrói uma geografia estética de Moçambique e um elogio a mulher. Não a mulher casada, submissa, dona de casa, esbelta ou transvestida de padrões alheios, mas a feminilidade. Nesse ponto a incompletude de Tony – o marido – pode ser vista na debilidade que o faz procurar tantas e diversas como forma de preencher seu próprio vazio refletido no fim da narrativa.

Essa agregação de diferentes possibilita na narrativa reconstrói conflitos e conciliações cotidianas que têm como finalidade a busca da satisfação e a fuga à frustração. Mas seria possível calar ou acalmar o desejo? Seria a monogamia ou a poligamia a solução para essas demandas. Rami depois de procurar vários tipos de ajuda descobre que para além de não saber lidar com sua sexualidade existe a possibilidade de reconstruir seu lar na poligamia.

¹⁴ Remonte-se a vida que deve existir entre um homem e uma mulher dentro de quatro paredes, neste caso é a vida a que Rami não pode ter acesso devido à falta de ritos de iniciação para o casamento, devido à falta de acesso as escolas de amor e vida onde a mulher aprender as práticas de sedução, de maternidade, sociedade, amor e sexo.

¹⁵ Ver Assembleia da República. Lei da Família, Retificação da lei, Lei n.º 10/2004 de 24 de agosto.

[...] A vida é feita de partilhas. Partilhamos a manta em um dia de frio. Partilhamos o sangue com o moribundo na hora do perigo. Porque não podemos partilhar um marido? Emprestamos dinheiro, comida e roupa. Por vezes damos a nossa vida para salvar alguém. Não acha mais fácil emprestar um marido ou esposa do que dar a vida? (Ibid., p.39)

Há autoridades políticas e religiosas que defendem a permanência da poligamia e para tanto baseiam seus argumentos nas problemáticas encontradas nos espaços conjugais como: 1) na impossibilidade de gestação de sua atual esposa a poligamia lhe permitirá uma outra mulher capaz de conceber; 2) Diante da dificuldade de algumas mulheres em cumprir com suas obrigações conjugais a presença de outra mulher lhe dará um descanso; 3) há homens que viajam a trabalho e a presença de outra mulher amenizaria a solidão de ambas, e a dele onde se encontrar; 4) a presença de outra mulher seria uma ajuda no trabalho doméstico e no cuidado com as crianças; 5) a poligamia ajuda a diminuir a prostituição e o acúmulo de mães solteiras; 6. A poligamia faz parte da tradição do povo africano e, portanto é uma prática natural para quem a aceita¹⁶⁷.

Segundo Kabengele Munanga, a poligamia “não se fundamenta no prazer sexual. A poligamia tem funções econômicas, políticas e religiosas importantíssimas” (1984, p.14). A poligamia tem um dever com a cultura, a tradição, os indivíduos que formam a sociedade. É um sistema que precisa de cooperação das esposas e do marido, afinal toda a sociedade estará envolvida. A poligamia, como idealmente praticada, torna-se muitas vezes mais envolvida com o bem-estar dos indivíduos do que o divórcio ou o novo casamento, porque há uma preocupação com as esposas e crianças abandonadas que se envolvem nesse contexto.

QUESTÕES QUE NORTEIAM A APROVAÇÃO DA POLIGAMIA!

A poligamia quando analisada através de uma pesquisa inicial pode ser entendida como uma prática desfavorável, que possui atrelado a si um conjunto de informações que negam a aceitação desta prática. Nesse sentido costuma-se relatar uma lista de negações que recai sobre os povos que a adotam. Dentre elas destacamos:

[...] Os conflitos domésticos, que havia nas povoações dos polígamos eram outro mal. Há um termo adequado para indicar ciúme duma mulher em relação às outras mulheres do marido: vukwele [...]; “[...] A poligamia praticada em grande escala conduz à ruína da família. [...]”; “[...] Desenvolve o orgulho no coração polígamo. [...]”; “[...] Fica cara, porque o marido tem que pagar uma libra esterlina de imposto pela palhota de cada uma das mulheres. [...]”; “[...] Destrói a força do homem devido aos excessos sexuais cometidos [...]”¹⁷⁸.

Como já vimos no tópico anterior o problema que se coloca na poligamia está ligado diretamente a falta de interesse em entender o que é diferente na cultura de outro, daquilo ao qual não estamos acostumados, de estudar como uma prática cultural pode ter uma função social estruturante. O julgamento de um contexto a partir do seu é uma prática recorrente, assim uma cultura ou costume que seja apresentada como diferente da do observador é rotulada sem que busque entendê-la. O julgamento ao primeiro contato opera com razões e premissas estranhas ao objeto observado.

¹⁶SILVA, Terezinha da. et al. **Porque é que a poligamia é inaceitável na Lei da Família, a luz dos direitos humanos.** n.º 4, Outras Vozes. Ago. 2003.

¹⁷JUNOD, Henri. **Usos Costumes dos Bantu.** Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996, pp. 262-265.

Nesse sentido devemos observar a poligamia por um outro ângulo e perceber que qualquer individuo pode reverter a situação em que se encontra sabendo utilizar-se dela. Ou seja, se soubermos enxergar o que há de especial na prática da poligamia veremos que todas as negações colocadas irão transformar-se em soluções que se encaixam no ambiente das relações conjugais, e, portanto, não precisa ser destruída ou desestimulada. Cabe perguntar se os ataques a poligamia não são resultante das experiências adquiridas numa sociedade disciplinar e cristã. Neste sentido discursos libertários e emancipativos acabam tecendo uma rede que os aprisiona em outro lugar.

Rami deslocou-se da monogamia para a poligamia e por fim se libertou das duas formas de estruturação familiar. Em seu percurso tornou a amantes em esposa e depois as levou a outros casamentos monogâmicos. Ela própria seguiu um caminho que não era o do marido. Esse desfecho só foi possível porque ela rompeu com a lei cristã e Tony desrespeito a tradição poligâmica.

No país vizinho, a África do Sul, a poligamia é permitida por uma lei de 1998, apenas para casamentos realizados de acordo com as tradições africanas. No país existem várias tribos que são polígamas, assim como outras comunidades no mundo, seja por questões religiosas ou culturais. A opção pela poligamia depende do contexto cultural. Há nomeadamente culturas que aceitam, promovem e incentivam a poligamia. Há, normalmente, razões que determinam a opção social pela poligamia.

De acordo com estudos antropológicos, que analisaram os hábitos de mais de 1000 sociedades no mundo, cerca de 800 grupos sociais têm traços poligâmicos. Mas, não é por isso que todos vão sair por aí casando ou tendo casos com vários parceiros ao mesmo tempo, principalmente porque no Ocidente predomina o relacionamento monogâmico - casamento com uma pessoa¹⁸.

O Presidente da África do Sul Jacob Zuma é um exemplo de manutenção de uma cultura e tradição. Ele casou-se seis vezes, divorciou-se de Nkosazana Dlamini Zuma e ficou viúvo uma vez. Hoje possui quatro mulheres, Sizakele Zuma, Nompumelelo Zuma, Thobeka Zuma e Bongki Ngema Zuma, e possui 20 filhos. Apesar de se deparar com críticas ao seu comportamento, manteve os casamentos e obteve apoio público da família e por parte de muitas mulheres sul-africana.

No entanto, ao contrário do que muitos alegam, a poligamia tem regras e quando há ruína da família e a carestia da palhota por obtenção de muitas esposas, as instituições políticas e religiosas que apoiam essa prática ou tradição declaram cada homem pode obter tantas mulheres quanto puder sustentar proteger e agradar sem causar conflitos entre ambas¹⁹. Vemos nessa colocação uma inversão da retórica que sobrecarrega a mulher, pois o homem deve obrigação e o limite de seu desejo encontra-se na satisfação doméstica. Inversamente ao que lemos na ficção de Paulina, onde as mulheres de Tony sofriam de vários tipos de carência.

O homem polígamo ao obter várias mulheres acaba por desenvolver orgulho em seu coração demonstrando desigualdades entre homens e mulheres, pois significa que possui poder em excesso e assim deve usufruí-lo. Na maioria das culturas africanas obter muitas mulheres é sinal de riqueza e status social. “Ter várias mulheres é a glória dum chefe de povoação. Honram-no em relação ao número de mulheres que tiver”. (JUNOD, 1996. p.264)

¹⁸Novo presidente da África do Sul traz à tona discussão sobre poligamia 06 de Maio de 2009 disponível em: <http://mulher.terra.com.br/comportamento/novo-presidente-da-africa-do-sul-traz-a-tona-discussao-sobre-poligamia,d408430f5de27310VgnCLD100000bbccceb0aRCRD.html> Acesso em 25-09-2012.

¹⁹OSMAN, Abdu. A **poligamia e suas vantagens**. Disponível em:<<http://www.sbmj.org.br>>. Acesso em: 29 de maio 2012, 21:32:46.

"Sou rico por ter seis mulheres" é a afirmação de um agricultor moçambicano residente na vila Municipal de Gorongosa a norte da província de Sofala, em entrevista recente ao matutino nacional? Notícias?

*Parece mito mas é mais rito e até certo ponto poema milagroso do viver dos homens desde há séculos, do sul ao norte desta criatura do sol, nossa terra querida e inestimável. Ter muitas mulheres é garantia de obediência da mulher em relação ao homem e via de se obter uma produção agrícola abastada? [...]*²⁰

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este texto é resultante de uma pesquisa preliminar em que procuramos mapear algumas imagens fornecidas por Paulina Chiziane. Através dessa investigação observamos que a situação poligâmica não é dramática para todas as esposas e que existem benefícios outros que podem advir dessa forma de organização social.

Na obra podemos observar que durante a trajetória da vida de Rami ela vai deixar de lado todo o seu preconceito em relação à poligamia e regressar a uma tradição a muito negada como forma de manter a vida conjugal. A partir de então fica claro que a poligamia ao contrário do que até então se entendia não significa um problema que precisa de solução. No entanto a trajetória de seu texto nos coloca em dúvida se a monogamia é a solução.

No impasse entre poligamia e monogamia fica nítido – tanto na obra ficcional como nos textos teóricos abordados – que o controle, a norma e as amarras da civilização levam a múltiplas frustrações. Observar o contexto moçambicano é especial exatamente porque ainda podemos observar o confronto entre a normal imposta pela colonização e ditada pelas culturas locais.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSEMBLÉIA da República. **Lei da Família**, Lei n.º 10/2004 de 24 de agosto.

CHIZIANE, Paulina. **Niketche: Uma história de poligamia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992. p. 219-226.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 7. ed. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979. 295p.

JUNOD, Henri. **Usos Costumes dos Bantu**. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996.

MALUNGA, Didier. A poligamia na realidade sócio-jurídica moçambicana. **Poligamia: Mitos, ritos e implicações legais**. Publicado em 22 out. 2010. Disponível em: <http://www.webartigos.com/artigos/a-poligamia-na-realidade-socio-juridica-mocambicana/50120/#ixzz1wGYSM19u>>. Acesso em: 29 maio 2012, 21:32:46.

²⁰ A poligamia na realidade sócio-jurídica moçambicana: Poligamia: Mitos, ritos e implicações legais. Publicado em 22 out. 2010. Disponível em: <http://www.webartigos.com/artigos/a-poligamia-na-realidade-socio-juridica-mocambicana/50120/#ixzz1wGYSM19u>>. Acesso em: 29 maio 2012, 21:32:46.

MUNANGA, Kanbegeje. **O universo cultural africano**. In: Revista Fundação João Pinheiro. Belo Horizonte, 1984.

OSMAN, Abdu. **A poligamia e suas vantagens**. Disponível em: <<http://www.sbmj.org.br>>. Acesso em: 29 de maio 2012, 21:32:46.

SILVA, Terezinha da. et al. **Porque é que a poligamia é inaceitável na Lei da Família, a luz dos direitos humanos**. n.º 4, Outras Vozes. Ago. 2003.

SITHOE, Yolanda. **Poligamia: tudo em nome da “tradição”**, n. 26, p. 2, 2009. Outras Vozes. Disponível em: <<http://www.wlsa.org.mz/?target=txpoligamiaYolanda>>. Acesso em: 29 de maio 2012, 21:32:46

IDRISI E A FORMAÇÃO DA ÁFRICA MEDIEVAL EGBERTO MORAES BARBOSA

Egberto Moraes Barboza
Graduando em História-Licenciatura
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Orientadora: Profa. Dra. Ana Mónica Henriques Lopes
Email: egberto.mb@hotmail.com

RESUMO

Al-Idrisi, geógrafo islâmico que percorreu no século XII o norte da África e o sul da Espanha, publicizou suas impressões no livro *Description de l'Afrique et de l'Espagne*. Distante da perspectiva imóvel e a-histórica destinada a região no período medieval a leitura desta obra e o diálogo com a bibliografia revela intensas trocas culturais, mudanças políticas e reordenamentos econômicos advindo do encontro dos povos africanos com árabes e islâmicos. Nesse texto abordaremos o momento anterior à narrativa de Al-Idrisi que definiu alguns elementos de sua descrição.

Palavras-chave: África; medieval; Al-Idrisi.

INTRODUÇÃO

Texto do geógrafo e cartógrafo Abu Abd Allah Muhammad al-Idrisi al-Qurtubi al-Hasani al-Sabt, um texto de 172 páginas que faz um relato dos vilarejos, cidades e vilas que fazem parte do Magreb. Um relatório que ele faz em sua passagem pela região do Magreb durante o período do século XII (1099-1165). O texto relata vários processos históricos e suas experiências do cotidiano do reino de Gana e dos primeiros momentos do Império de Mali.

Abd Allah ibn Idris Al-ḥammūdī Al-Hasani Al-Idrisi nascido em 1100, Sabtá (agora Ceuta, um enclave espanhol em Marrocos), morreu 1165/66, na Sicília, ou Sabtá, árabe geógrafo, assessor do rei Rogério, o rei normando que dominava as duas Sicílias, estudou em Córdoba. Escreveu uma das maiores obras da geografia medieval, *Kitab al-nuzhat Mushtaq fi ikhtirāq al-AFAQ* ("The Pleasure of One Excursion"). Seus antepassados imediatos, os Ḥammūdids do califado de curta duração (1016-1058) na Espanha e na África do Norte foi um desdobramento das Idrīsids de Marrocos (789-985), uma dinastia descendente do neto mais velho de Maomé, al-Hasan ibn 'Alī. Suas viagens o levaram a muitas partes da Europa Ocidental, incluindo Portugal, norte da Espanha, da costa francesa, e no sul da Inglaterra. Ele visitou ainda a Ásia Menor. Em cerca de 1145, quando ainda no auge de seus poderes, al-Idrisi entrou para o serviço de Rogerio II da Sicília, um passo que marcou uma virada na sua carreira. Daí em diante, todas as suas grandes realizações estavam ligado ao tribunal Normando em Palermo, onde viveu e trabalhou para o resto de sua vida.

Nunca houve muita clareza sobre as razões que levaram al-Idrisi a partir para à Sicília. Existem relatos que foi sugerido por alguns de seus parentes Ḥammūdī, de acordo com o Espanhol-viajante árabe Ibn Jubayr (1145-1217), gozava de grande poder e prestígio entre os muçulmanos sicilianos. De acordo com o estudioso do século 14, Rogério II convidou al-Idrisi para a Sicília para fazer um mapa do mundo para ele, dizendo-lhe: “*Você é um membro da família do califado. Por isso, quando acontecer de você estar entre os muçulmanos, os seus reis*

procuraram matá-lo, enquanto que quando você está comigo, você tem a certeza da segurança de sua pessoa". Al-Idrisi concordou em ficar, e Rogério entregou sobre ele uma pensão de rei.

O livro *Descrição da África e Espanha* título traduzido do livro de al-Idrisi é dividido em quatro partes: as duas primeiras fala do clima das regiões, a terceira fala do comércio marítimo, exportações, rios, lagos e lagoas. A segunda parte al-Idrisi faz um relato de países, fortalezas e castelos e diversos povos. A terceira parte sobre países que eram abandonados e poucos povoados e que os árabes destroem com suas incursões. A quarta parte é um relato sobre os desertos Santaríya e Saara que vai até Alexandria e partes do Alto e Baixo Egito às margens do grande Nilo.

*Description de l'Afrique et de l'Espagne*²¹ é um relato de viagem a respeito dos povos da região da África e Espanha por onde o geógrafo andou povos estes identificados para nós a partir do texto mostra que muitos desses com que Idrisi se deparou em sua incursão eram apegados às artes e ciências. Os reis tinham por hábito cercarem-se de poetas e eruditos árabes para que relatassem suas façanhas guerreiras e fizessem poemas dessas. Idrisi era considerado um dos mais importantes escritores árabes e recebeu o título de príncipe dado pelo Conde Rogério de Hauteville que era rei cristão (o conquistador da ilha da Sicília), a geografia teve na vida de Idrisi uma grande importância, o primeiro lugar, *“e parece ter mostrado, para este tipo de pesquisa, um gosto que foi trazido à paixão”*²². O texto também demonstra os relatos dos processos históricos e culturais, das organizações políticas africanas e a cada momento que cultura islâmica crescia influenciava os processos culturais africanos, com seus elementos próprios.

Idrisi relata que os povos árabes tinham disputas com vários povos principalmente com os núbios que os consideravam importunos, e a situação entre esses dois povos ficaram ainda mais complicada quando ocorreu povoamento árabe no Egito e, logo após, a sua islamização. O deslocamento árabe para continente é bem anterior ao que geralmente chamamos de “expansão árabe” que se constitui na segunda metade do século VII e tem maiores consequências a partir do século XI.

Como o livro de Idrisi é um relato de todo o cotidiano das cidades e vilarejos, ele mostra com detalhes todos os acontecimentos e as rotinas diárias destas cidades peninsulares. Na antiguidade ocorreram vários deslocamentos através da península do Sinai (que era um entreposto muito importante para os comerciantes) que sua principal função era o comércio de longa distância. Alguns grupos nômades percorreram as margens do mar Mediterrâneo chegando até Marrocos. Ao sul, nas proximidades do mar Vermelho, local em que abrigaria no primeiro século do cristianismo o império de Axum, império este que neste período já possuía uma pequena organização política e cultural.

Existem relatos que em Punt (Reino de Punt) nome dado pelos antigos Egípcios que era uma região da África Oriental cuja localização não foi identificada até o momento. De acordo com as várias hipóteses, pode ter correspondido ao que é hoje a Somália, a parte da Etiópia, ao sul da Núbia ou até mesmo ao Omã. Desta terra os Egípcios obtinham vários produtos, como o marfim, o ouro, a mirra, o ébano, as plumas, os animais e os essências. O estreitamento das relações e os desdobramentos políticos culminaram no fortalecimento e confirmação do império de Axum ampliando o trânsito de nômades na região, levando um contingente considerável de povos Sabeus a imigrarem da península arábica. Migrações estas que durariam toda a antiguidade. Em 615 percebeu-se a chegada de muçulmanos, dentre estes alguns “íntimos do Profeta” que faziam frente às ameaças coraixitas de Meca.

O Império de Axum ou Aksum foi um Estado africano que se tornou conhecido pelos povos da região, incluindo o Mediterrâneo, por volta do século I. Tinha a sua capital na cidade de Axum, na atual Etiópia, embora as cidades mais prósperas fossem os portos do Mar

²¹ (Descrição da África e Espanha nome da obra em português)

²² *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, Abu Abd Allah Muhammad al-Idrisi al-Qurtubi al-Hasani al-Sabt (1099-1165).

Vermelho de Adulis e Matara, na actual Eritreia. Tal como, mais tarde, os reis da Etiópia acreditavam serem descendentes do rei Salomão e da Rainha de Sabá.

A cidade de Axum foi aparentemente fundada por volta de 100 dC, mas a região circundante é habitada há milênios. A terra de Punt, mencionada pelos antigos egípcios como fonte de mirra, localizava-se possivelmente na zona de Axum. Por volta de 500 a.C. surgiu na área uma cultura pré-Axumita, chamada Da'amat, com ligações culturais com o sul da vizinha Península Arábica. De fato, desde o segundo milênio a.C. até o século IV dC, a região de Axum foi colonizada por imigrantes sabeus vindos da Península arábica. A influência da cultura dos sabeus é vista na arquitetura e na língua do Império, o ge'ez.

A partir deste contexto, Axum foi sede de um dos estados mais poderosos da região entre o Império romano e oriente e a Persa cujo poder estendeu-se do século I ao XIII dC. O auge da cidade e do Império de Axum ocorreu no século IV dC, quando o território controlado abrangia a atual Etiópia, o sul do Egito e parte da Arábia, no sul do atual Iêmem. O comércio marítimo, com rotas que chegavam até o Ceilão, era realizado através do porto de Adulis (na atual Eritreia). Segundo o autor grego anônimo do *Périplo pelo Mar da Eritreia*, datado do século I dC, Adulis exportava escravos, marfim e cornos de rinoceronte. Relações comerciais foram mantidas com o Egito (então uma província romana) desde o século I e com a Índia a partir do século III; o comércio continuou com o Egito, Síria e o Império Bizantino até o século VII. A área da cidade chegou a cobrir 250 acres e estima-se que a população alcançou 20.000 pessoas no seu auge. A desaparecimento do Império de Meroe, por volta de 320, pode estar relacionada ao crescimento de Axum, que com isso pôde redirecionar o comércio de marfim do rio Nilo ao porto de Adulis. Sinal da importância econômica da cidade foi acunhagem de moedas, que começou no século III e continuou até o século VII.

Durante os primeiros séculos do primeiro milênio dC foram levantados, no campo de Mai Hedja, grandes estelas de pedra que recordavam grandes reis. Essa prática, que durou até cerca de 330 dC, terminou na época do rei Ezana, que converteu-se ao Cristianismo. Em total há 126 obeliscos em Axum, incluído o de maior tamanho conhecido, quase todos atualmente caídos e partidos em pedaços. Segundo a história contada por Teodoreto, que se refere aos eventos como passando na Índia, um homem de Tiro, interessado em comerciar com a Índia, partiu em viagem com seus dois sobrinhos; o barco, porém, foi atacado por bárbaros, que mataram quase todos a bordo. Seus sobrinhos, Edésio (*Ædesius*) e Frumêncio (*Frumentius*), foram levados como escravos ao rei do país, que, percebendo sua inteligência, os promoveu a superintendentes do reino. Eles eram cristãos, e continuaram servindo ao reino após a morte do rei e a ascensão ao trono do seu filho. Após algum tempo, eles pediram para voltar para seu país, e voltaram a território romano. Edésio foi para Tiro, mas Frumêncio para Alexandria, onde informou que os indianos estavam ansiosos para ganhar a luz espiritual. Atanásio, o bispo, disse que não havia ninguém melhor que o próprio Frumêncio para a missão, nomeou-o bispo, e enviou-o de volta.

Com base na história de Teodoreto e outras evidências, considera-se que o Cristianismo foi adotado como religião estatal de Axum em 330, o que criou laços religiosos com o Egito (então cristão) e Bizâncio. O rei Ezana foi convertido ao Cristianismo por Frumêncio, um monge sírio que foi mais tarde feito bispo pela Igreja Copta egípcia. A partir dessa época, os reis cristãos de Axum construíram palácios e igrejas, entre estas a primeira Igreja de Santa Maria, levantada em finais do século IV, segundo uma lenda, na área de um lago que secou milagrosamente. Achados arqueológicos e antigos textos mostram que a cidade contou com palácios e casas nobres de pedra com vários andares, mas a maioria das moradas em Axum eram de barro e cobertas de palha. Segundo a tradição religiosa da Igreja Ortodoxa Etíope, recolhida na obra *Kebrá Nagast* (século XIII), foi de Axum que partiu Makeda, arainha de Sabá, para visitar o rei Salomão em Jerusalém. Ainda segundo a tradição, da união entre ambos nasceu Menelik, que após visitar o pai trouxe à Etiópia a Arca da Aliança, que até hoje estaria numa capela do complexo da Igreja de Santa Maria de Sião. A partir do século VII se inicia a decadência de Axum, primeiro devido à instabilidade comercial causada pelas disputas entre

bizantinos e os persas do Império Sassânida e, após 632, pela expansão dos domínios dos árabes muçulmanos. Apesar de que as relações com os muçulmanos foram inicialmente amistosas, a partir do século VII a ascensão da dinastia omíada causou seu declínio final. Os árabes dominaram o comércio do Mar Vermelho, conquistando Adulis e cortando as rotas comerciais do Império de Axum. A produção agrícola caiu, provavelmente por problemas ambientais e de excessiva exploração da área circundante da cidade, que nos finais do século VIII foi reduzida a um vilarejo. As elites abandonaram a cidade, assim como os reis, que transferiram a capital ao sul. Apesar de haver mantido sua importância simbólica, especialmente religiosa, os líderes da igreja etíope deixaram a cidade na metade do século X. Após um longo período de obscuridade, Axum começa a reviver a partir do século XV. A Igreja de Santa Maria de Sião foi reconstruída em 1404, e novos bairros de moradia foram criados no século XVI. Porém, em 1535, a cidade foi invadida e destruída pelo chefe militar somali Ahmad ibn Ibrihim al-Ghazi. Nos séculos seguintes, Axum foi vítima de pragas de gafanhotos, cólera e fome que dizimaram a população. A importância simbólica para a religião e realeza etíope, porém, nunca foi esquecida.

É neste momento que marca o início da expansão árabe que, após a morte de Muhammad (o Profeta), algumas cidades são escolhidas pelos califas para se tornarem califados sede de seu governo, cidades propícias que tinham seu sistema de organização política mais ou menos elaborada (cidades com grande produção de vegetais, grande criação de animais, sistema de irrigação, grandes plantações de frutas). A partir da segunda metade do século VII, sobre o domínio do Califado Omíada, árabes militarizados começam uma expansão militar partindo do Egito para o ocidente. Em 670 é fundada uma cidade com o nome de Cairuão (agora a Tunísia), esta cidade servia de posto militar que tinha como primeiro objetivo o de dominar a população bérbere e depois se deslocar para o Marrocos e Ifriqiya. O crescimento desta cidade transformou-a na mais importante e no maior entreposto da região até que no século XI com a superioridade do Califado de Fatímida ela é destruída. A informação sobre os califados pode aparecer na parte anterior quando fala do Egito, mas aqui precisa organizar as ideias.

Al-Idrisi, desloca-se pela África em momento muito turbulento em que o Califado Fatímida entra em declínio e os Otomanos expandem-se pelo norte da África. As diferenças internas do islamismo repercutem pela África, principalmente porque os xiitas que acreditavam que só quem poderia ser Califa ou Imã seria um descendente do Profeta, para sunitas acreditavam para serem indicados para estes “cargos” poderiam ser escolhidos todos aqueles que seguissem os mandamentos, tivessem uma vida nas leis e fossem nascidos em Meca. As diferenças entre esses dois grupos aparecerem também na adoção da Suna, o ponto de maior discórdia entre os sunitas e xiitas foi à sucessão ao Profeta e a organização do califado. Os Almóadas um grupo militarizado com perfil xiita que pregava que só poderiam ser califas todos aqueles que fossem descendentes direto de Maomé. Os Almorávidas grupo sunita que pregava que todo aquele que viesse da cidade do profeta e seguisse todos os costumes poderia ser califa daí começa uma grande guerra entre essas duas dinastias. Os Almóadas e Almorávidas (povos berberes) convertidos são um dos melhores exemplos dessa turbulência que essa divisão provocou na África, ligados aos valores xiitas esses povos berberes foram considerados pelos omíadas e otomanos com inferiores e infiéis.

O relato que Idrisi faz em sua obra revela para nós o que acontece por trás os impactos que as políticas islâmicas tiveram na região, a importância dessa expansão para o desenvolvimento das rotas comerciais e a influência cultural árabe e islâmica nas populações africanas. O autor vai descrever cada “país” separadamente tendo o cuidado de dar a conhecer o seu estado atual, importações e exportações, os mares, rios, lagoas e lagos.

Os relatos do livro mostram também as formas de condições de plantio que por muitas vezes eram plantados cereais, muitos legumes e algumas frutas as formas de terreno que por muito é arenoso, desértico, e com pouquíssima ou nenhuma água, mesmo com tantas dificuldades da escassez de água as cidades muitas delas eram rodeadas de jardins belíssimos

que chamavam a atenção do geógrafo. Os rebanhos desses povos que na sua maioria eram cabras e camelos, as alimentações desses povos eram basicamente carne de camelo seca ao sol e carne de carneiro, os povos que viviam mais perto dos rios ainda podiam pescar e comer peixes salgados e secos ao sol, os que não eram nômades tinham suas casas eram construídas de barro.

Algumas cidades da mesma região tinham o sistema de irrigação, pomares, jardins exuberantes, criação de ovelhas e camelos, sua alimentação era de carne seca ao sol. Não é necessário falar de todos detalhadamente, mas pense o que havia de comum e formule grupos pela conexão dessas similaridades.

O comércio dessas cidades vivia de várias formas, cidades viviam com a venda e troca de ouro, havia cidades que eram conhecidas pela forte presença desse metal que serviam para confecção de blocos maciços, entalhar figuras, linhas para confeccionar os tecidos (IZAR e MIZAR), estes tecidos eram usados pela alta aristocracia, reis e a nobreza usam estas vestimentas, mas também os comerciantes ricos também usufruíam dessas vestimentas, existia também o comércio de cabras e camelos, este que era o mais procurado, pois este animal tem uma resistência muito grande e era muito útil nas viagens entre as cidades distantes uma outra forma de comércio era o de escravos negros que era muito movimentado, negros eram vendidos como mercadorias, feitos escravos nas guerras, após as dominações e invasões de suas vilas e vilarejos pelos exércitos estrangeiros, eram enviados para as cidades de grande movimentação de comerciantes para serem vendidos.

A viagem que Idrisi faz pelo continente africano no período do século XI nas margens do grande rio Nilo considerado o mais importante da região, utilizado por muitos povos que conheciam de navegação para abastecimento de seus navios e para o comércio marítimo servindo de posto de abastecimento e carga e descarga de mercadorias para outros continentes e nas proximidades que circundam os mares Vermelho e Mediterrâneo que serviam para a navegação. Mostra toda uma conjuntura de vida dessa população, desses povos que sofreram com ataques internos e externos de árabes, otomanos, califas omíadas e fatímidas. Toda de construções forma que eram erguidas as cidades. O livro de Idrisi mostrou a duração em dias de suas incursões, suas “andadas” em que trocava cidade para cidade, os costumes de cada uma, a forma religiosa (que neste momento com a introdução do Islã ainda que tardia, o povo adorava vários deuses) a forma de vida de cada uma das cidades que ele visitou durante seu período da sua viagem.

RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS COMO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL NO CONTEXTO ESCOLAR DO AMAPÁ

Elivaldo Serrão Custódio
Mestrando em Direito Ambiental e Políticas Públicas
Universidade Federal do Amapá - UNIFAP
Orientadora: Profa. Dra. Eugenia da Luz Silva Foster
Email: elivaldo.pa@hotmail.com

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo apresentar abordagens sobre as religiões de matrizes africanas como patrimônio cultural imaterial trabalhadas no contexto escolar das escolas públicas estaduais no Amapá. Trata-se de resultado preliminar de um estudo exploratório de natureza qualitativa que vem adotando a pesquisa bibliográfica, a análise documental e a entrevista, no âmbito do Projeto de Dissertação do Programa de Pós-Graduação em Direito Ambiental e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá. No primeiro momento discute-se sobre diversidade cultural: religiosidade como patrimônio cultural imaterial. No segundo momento, trata-se da diversidade étnico racial na escola: Lei 10.639/03 no cenário educacional amapaense. No terceiro momento, o ensino religioso e religião de matriz africana no contexto escolar do Amapá: a discriminação como prática racista. E por fim, as considerações finais.

Palavras-chave: Matriz Africana; Contexto Escolar; Amapá.

INTRODUÇÃO

Os novos paradigmas educacionais da pós-modernidade visam uma educação escolar participativa e integradora, voltada principalmente para a diversidade, que respeite a pluralidade cultural, étnica, de gênero e religiosa, e ainda as diferenças individuais existentes na sociedade atual. Portanto, o respeito à diversidade constitui-se hoje um fator de desenvolvimento pessoal e social, e ainda, um caminho para a sustentabilidade ambiental mundial. Com isso, entende-se que tal postura e até mesmo pressupostos devem fazer parte da formação profissional dos educadores, tanto em sua formação inicial quanto continuada, especialmente dos professores de Ensino Religioso.

Um olhar mais atento à disciplina ensino religioso escolar no país ou no estado do Amapá nos conduz à percepção de que ainda perdura uma orientação predominantemente catequética ou ecumênica, muito embora venham acontecendo significativos avanços nessa questão, tanto em termos de políticas públicas quanto em termos de pesquisa e debates nos circuitos e fóruns pertinentes à questão.

Trata-se de resultado preliminar de um estudo exploratório de natureza qualitativa que vem adotando a pesquisa bibliográfica, a análise documental e a entrevista, no âmbito do Projeto de Dissertação do Programa de Pós-Graduação em Direito Ambiental e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá. Este trabalho tem como objetivo principal, apresentar abordagens sobre as religiões de matrizes africanas como patrimônio cultural imaterial trabalhadas no contexto escolar das escolas públicas estaduais no Amapá.

O presente trabalho inicia a discussão falando sobre diversidade cultural: religiosidade africana como patrimônio cultural imaterial. Em seguida, trata da diversidade étnica racial: Lei

10.639/03 no cenário educacional amapaense. E por último, discute sobre o ensino religioso e religião de matriz africana no contexto escolar do Amapá: a discriminação como prática racista.

DIVERSIDADE CULTURAL: RELIGIOSIDADE AFRICANA COMO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL

A diversidade cultural é patrimônio comum da humanidade. A cultura adquire formas diversas por meio do tempo e do espaço, que, por sua vez, manifestam-se na originalidade e na pluralidade das identidades que caracterizam os grupos e a sociedade que compõem a humanidade. Sendo fonte de intercâmbio, inovação e criatividade, a diversidade cultural é para o gênero humano tão necessário quanto à diversidade biológica para os organismos vivos. Deste modo, o meio ambiente cultural está relacionado a própria existência e desenvolvimento da vida, isto é, “a natureza é indissociável da formação cultural, sendo com base naquela que esta se desenvolve” (DERANI, 2001, p. 72).

É por isso que essa diversidade se constitui patrimônio comum da humanidade e deve ser reconhecida e consolidada em benefício das futuras gerações. O próprio texto da Constituição Federal de 1988 em seu artigo 225 expressa que todos têm direito ao ambiente ecologicamente equilibrado e que deve ser defendido e preservado para as presentes e futuras gerações.

Por isso, Pelegrini e Funari (2008) entendem que a cultura consiste, pois, em transmitir valores adquiridos pela experiência de determinado grupo humano. Difere, portanto, de um grupo a outro. A diversidade cultural não pode ser desvinculada também da noção de diversidade da vida. Ao mencionar Brumann 1999 (p. 23), Pelegrini e Funari (2008, p. 18), acrescentam que “a cultura é o conjunto de padrões adquiridos socialmente a partir dos quais as pessoas pensam, sentem e fazem”. Com isso, a valorização do patrimônio imaterial na atualidade advém, portanto, das alterações sofridas pelas acepções do conceito de cultura e patrimônio.

A Constituição Federal de 1988 ao tratar sobre patrimônio cultural brasileiro expressa que “[...] Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”. (BRASIL, 1988, art. 216). A análise do *caput* do artigo 216 nos demonstra que houve um grande avanço em relação ao tratamento do bem cultural, pois no seu conceito o aspecto imaterial absorveu os mais variados e modernos conceitos de imaterialidade.

Neste sentido, Pelegrini e Funari (2008) reforçam que desde sua criação em 1945, a UNESCO tem assumido uma tarefa árdua na luta e defesa da população mundial por melhores condições de vida. Por isso, a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial criada em 2003 dedicou-se, exclusivamente, a problemática que envolvia o patrimônio cultural imaterial, onde destacava já no segundo artigo do seu documento dizendo que o patrimônio imaterial ou intangível seria afirmado como:

(...) práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural (PELEGRINI e FUNARI, 2008, p. 46).

Já na introdução da I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CONAPIR), o documento apresenta a sua visão sobre a orientação política com as referidas religiões afro-brasileiras:

O Estado brasileiro não pode desconsiderar o papel histórico e a contribuição que as religiões de matriz africana tiveram na formação da identidade e costumes do povo brasileiro, proporcionados pela chegada de milhares de africanos escravizados trazidos ao país. Essa população que, no confronto com o padrão dominante aqui existente, introduz e reproduz os

valores e saberes da visão de mundo africana, reelaborando e sintetizando no Brasil a relação do homem com o sagrado [...] (CONAPIR, 2005, p. 105).

Uma preocupação marcante da Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CONAPIR) em seu texto refere-se ao reconhecimento das religiões afrodescendentes como “patrimônio imaterial, cultural e religioso brasileiro”, enfatizando a sua contribuição para a formação da identidade nacional. Segundo resolução da II CONAPIR (2009, p. 15) no capítulo destinado a cultura, afirma que se deve:

Assegurar o cumprimento dos instrumentos jurídicos já existentes de combate à descaracterização dos valores culturais afro-brasileiros, visando o fortalecimento e reconhecimento das religiões de matriz africana e afro-brasileira como patrimônio imaterial cultural e religioso brasileiro, com a criação de políticas de fomento que assegurem, inclusive, a preservação dos ambientes naturais indispensáveis à manutenção dos rituais sagrados.

Para Pelegrini e Funari (2008) a religiosidade é tão antiga como o ser humano. Religiosidade é um termo amplo que procura ultrapassar as definições mais estreitas de religião, crença, magia, culto, ritual ou outros, que estarão abrangidos pelo sentimento difuso associado às práticas religiosas. A imaterialidade dos sentimentos religiosos associa-os, de forma muito direta, ao patrimônio cultural imaterial ou intangível. Para nossos autores, no caldeirão brasileiro, talvez a diversidade religiosa seja o aspecto mais significativo e que, por isso mesmo, tem merecido atenção, quando se trata do patrimônio cultural imaterial.

Deste modo, diferentemente de outras épocas, onde a escolha do que era patrimônio cultural nacional estava somente na responsabilidade de técnicos ou especialistas na área, a partir da Constituição Federal de 1988 art. 216, § 1º esta responsabilidade em promover e proteger o patrimônio cultural brasileiro torna-se não somente do Poder Público, mais principalmente de toda a coletividade.

Portanto, a proteção do patrimônio natural, das paisagens e dos bens culturais (móveis ou imóveis, materiais ou imateriais) está diretamente vinculada à melhoria da qualidade de vida da população, pois a preservação das memórias e das identidades é uma demanda social tão importante quanto qualquer outra atendida pelo serviço público (PELEGRINI, 2009).

DIVERSIDADE ÉTNICO-RACIAL NA ESCOLA: LEI 10.639/03 NO CENÁRIO EDUCACIONAL AMAPAENSE

Com o advento da Lei n. 10.639/2003, que institui a obrigatoriedade da História e Cultura Afro-Brasileira no Currículo da Educação Básica, alterando o artigo 26-A, da Lei de Diretrizes e Bases da Educação, objeto também de alteração pela Lei n. 11. 645/2008 vem ressaltar mais uma vez a importância da inclusão das religiões de matrizes africanas como patrimônio cultural no âmbito de todo o currículo escolar como elementos essenciais para a formação do cidadão amapaense, uma vez que a história e a cultura africana com suas lutas e conquistas, contribuíram significativamente para a valorização, para o desenvolvimento e a alta estima do povo amapaense.

Sendo assim, é fundamental inserir no interior do espaço educacional – nas aulas do ensino religioso - o amplo respeito de que o saber que cada um carrega ao longo da sua vida é de uma riqueza sem tamanho para o processo de formação do estudante. A escola é a instituição especializada da sociedade para oferecer oportunidades educacionais que garantam uma educação no entendimento da diversidade das manifestações do sagrado, pois uma escola laica deve proporcionar aos estudantes o acesso à compreensão do mundo no respeito pela laicidade

sem privilegiar, evidentemente, esta ou aquela opção religiosa. Já reforçavam essa ideia Diniz, Lionço e Carrião (2010, p. 11-12), quando discutiam a questão de que:

[...] A escola pública é um dos espaços privilegiados para a plena vigência da laicidade do Estado, dada a centralidade da educação para a cidadania. O ensino religioso nas escolas públicas é previsto no Brasil desde a Constituição Federal de 1934 [...]. A laicidade deve ser entendida como um dispositivo político que organiza as instituições básicas do Estado, tais como as cortes, os hospitais e as escolas públicas, e regula seus funcionamentos quanto à separação entre a ordem secular e os valores religiosos. Não há religiões oficiais no país, e as liberdades de consciência e de crença são garantias constitucionais [...]. O dispositivo jurídico da laicidade está presente em nosso ordenamento constitucional, além de ser periodicamente reafirmado pelos acordos internacionais [...].

Deste modo, Diniz, Lionço e Carrião (2010, p. 22) expressam que laicidade “não é um regime político ou uma organização social que se instaura repentinamente, mas um dispositivo político e sociológico rumo a um processo de democratização e de liberalização dos Estados”. Portanto, nossas autoras, entendem que embora no Brasil a presença do ensino religioso nas escolas públicas não seja ainda objeto de consenso democrático, apesar do marco jurídico prevê o ensino religioso na grade curricular da educação básica, se verifica que a questão da discussão e implementação de políticas públicas para diversidade cultural religiosa no contexto escolar ainda sofre bastante resistência, o que não deveria acontecer uma vez que é proibido o proselitismo²³ religioso nas escolas.

Com base nesses fatos, entre outros e especialmente por força das pressões externas do movimento negro, o Estado do Amapá, através da Assembleia Legislativa aprovou por unanimidade, o Projeto de Lei n. 090/2007 que inclui a disciplina História e Cultura Afro-brasileira e Africana na rede de ensino do Estado do Amapá.

Depois de sancionado e publicado no Diário Oficial do Estado no dia 14 de março de 2008 como Lei n. 1196/08, a partir daí, foi criado em 2008, o Núcleo de Educação Étnico-Racial (NEER), que está subordinado a Coordenadoria de Educação Específica (CEESP) da Secretaria de Educação do Estado do Amapá (SEED/AP).

Pelo que consta nos arquivos do NEER (s/d, p.3-4), o Núcleo de Educação Étnico – Racial tem várias missões. Entre elas, destacamos algumas: Resgatar elementos ligados à valorização da cultura do negro a partir da perspectiva das relações étnico-raciais; Discutir junto à comunidade escolar, estratégias de inserção no currículo escolar de questões referentes à história e cultura africana; Desenvolver atividades voltadas para a percepção da comunidade quilombola enquanto espaço organizado de afirmação da cultura afrodescendente; Articular o conjunto das coordenadorias da SEED e seus respectivos Núcleos e Unidades, para executar todas as ações previstas no PAR (Plano de Ações Articuladas), etc.

Pelo que se percebe muitas são as atribuições do NEER/AP, no que se refere ao fomento da implementação da Lei que institui a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Afro-brasileira e Africana no currículo escolar dos ensinos fundamental e médio nos estabelecimentos oficiais e particulares. No entanto, verifica-se que não há menção especial a questão da inclusão da religiosidade de matriz africana no currículo do ensino religioso escolar. Ao contrário, há uma grande ausência e falta de parceria do NEER com o Núcleo Pedagógico do Ensino Religioso da SEED/AP em promover palestras, cursos, oficinas, capacitações ou até mesmo debates sobre políticas públicas que visem à inclusão de forma eficaz das religiões de matrizes africanas no currículo e projeto político pedagógico do ensino religioso escolar, contribuindo assim com

²³ Por proselitismo entendem-se expressões de dogmatismo que resultam em discriminação social, cultural ou religiosa. O proselitismo parte da certeza de uma verdade única no campo religioso e ignora a diversidade.

diminuição do racismo, do preconceito e da discriminação tão difundidos no contexto histórico, social e cultural dos amapaenses e por que não dizer do Brasil.

É interessante observar que própria LDB diz que os Sistemas de Ensino ouvirão entidades civis, constituídas pelas diferentes denominações religiosas para a definição dos conteúdos do Ensino Religioso. Para quê? Para evitar toda e qualquer forma de proselitismo, respeitar a diversidade cultural e religiosa. Entretanto, o que há, no caso do Amapá e em alguns Estados, são entidades formadas por algumas igrejas cristãs que, em trabalhos articulados com as Secretarias de Estados da Educação, respondem pelo Ensino Religioso, deixando de lado assim, importantes representações locais como os movimentos negros e as entidades de matrizes africanas, que poderiam contribuir ricamente com a educação escolar nessa luta árdua contra o preconceito e discriminação das religiões não cristãs e por que não dizer as de matrizes africanas que são as mais marginalizadas nesse processo educativo.

Vale ressaltar que o próprio Conselho Estadual de Educação do Amapá (CEE-AP) reafirmou esse compromisso com a promulgação da Resolução nº 14 de 15 de março de 2006, que dispõe sobre a oferta do ensino religioso no nível fundamental do sistema educacional do estado do Amapá, onde em seu Parágrafo Único disserta que:

A Secretaria de Estado da Educação, após ouvir entidade civil constituída pelas diferentes expressões religiosas, cultos, filosofia de vida e representação de educadores, pais e alunos, observadas as normas comuns em nível nacional, as Diretrizes Curriculares Nacionais do Ensino Religioso, os Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso, além de outras normas dispostas pelo Sistema Estadual de Ensino, elaborará as Diretrizes Curriculares para o Ensino Religioso no Estado do Amapá. (grifos nossos)

No Estado do Amapá, os professores são acompanhados por técnicos da SEED/AP que os orientam para que não haja proselitismo e venham atender as exigências da nova LDBEN. Mesmo não sendo de sua competência. Entende-se que todas as denominações religiosas, sem exceção, devem se constituir juntas, em uma entidade civil reconhecida pelos sistemas de ensino para elaborar propostas de um ensino religioso mais plural, humanizado e que possa atender todas as particularidades locais.

Espera-se que essa realidade no Amapá, de uma educação em sua maioria proselitista, tenha outros rumos agora como à criação da Associação de Professores do Ensino Religioso do Amapá (APERAP) que tem como objetivo defender os interesses dessa disciplina como área de conhecimento, fiscalizando os conteúdos e sugerindo propostas para um melhor desempenho das atividades escolares de acordo com a LDBEN.

A situação da educação para a diversidade cultural na disciplina ensino religioso é tão crítica e caótica que ao procurarmos a Coordenadoria de Desenvolvimento e Normatização das Políticas Educacionais (CODNOP) e o Núcleo de Assessoramento Técnico Pedagógico (NATEP) da SEED/AP para conversamos sobre os trabalhos que estão sendo desenvolvidos bem pela Coordenação do Ensino Religioso, bem como verificar que políticas públicas educacionais estão sendo adotadas para suprir tais necessidades fomos informados por uma das servidoras que se encontrava presente²⁴ que a Coordenação do Ensino Religioso no Amapá estava sem representante desde o ano de 2011.

ENSINO RELIGIOSO E RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA NO CONTEXTO ESCOLAR DO AMAPÁ: A DISCRIMINAÇÃO COMO PRÁTICA RACISTA

²⁴ Informações concedidas no dia 24/01/2012 às 10h00min pelo Núcleo de Assessoramento Técnico Pedagógico (NATEP) da Secretaria de Estado da Educação do Amapá (SEED).

O Ensino Religioso, garantido no art. 210, § 1º, da Constituição Federal de 1988 e no art. 33, da Lei nº 9.394 (LDBEN/1996), alterado pela Lei nº 9.475/97, é parte integrante da formação básica do cidadão, sendo assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil.

Neste sentido, compreender a dimensão da inserção no Ensino Religioso das Religiões de Matrizes Africanas, bem como suas relações dentro do espaço escolar, seja por questões identitárias de descendentes de escravizados africanas e africanos constitui o rompimento de um paradigma em voga desde a colonização ibérica, marcada por valores de uma religião tradicionalmente católica “na qual se nasce sem necessidade de adesão ou escolha” (CURY, 1988, p. 13).

No processo da Educação, a desvalorização de uma cultura que, via de regra, não é reconhecida, constitui-se na forma mais simples de se manter fiel à cultura transmitida em detrimento da outra, no processo de transmissão efetuado pela escola. Assim, na discussão da inclusão das religiões de origem africana no processo de aprendizagem na disciplina Ensino Religioso, é pertinente uma reflexão sobre políticas públicas afirmativas que promovam o reconhecimento das matrizes religiosas africanas como forma de combate à prática do racismo e, conseqüentemente, a valorização da cultura africana (BOURDIEU, 2007, p. 218).

Em se tratando do Ensino Religioso e as Religiões de Matrizes Africanas, verifica-se a escassez de pesquisas científicas que abordem o tema na perspectiva de inclusão, e apesar de se tratar do tema sob o argumento da liberdade de culto, efetivamente as Religiões de matrizes africanas são vitimizadas por racismo, discriminação e preconceito.

Para Prandi (1995), a presença do negro na formação social do Brasil foi decisiva para dotar a cultura brasileira dum patrimônio mágico-religioso, pois entende que os cultos trazidos pelos africanos deram origem a uma variedade de manifestações que aqui encontraram conformação específica através de uma multiplicidade sincrética que resultou do encontro das matrizes negras com o catolicismo do branco, bem como do encontro das religiões indígenas e posteriormente com o espiritismo kardecista. Portanto, a presença do negro na formação social é de suma importância para a conceituação da identidade religiosa brasileira.

As Religiões de Matrizes Africanas sempre foram vistas como cercadas de mistérios, seus ritos não são conhecidos pela grande maioria da população, o que por certo contribui para o processo de intolerância religiosa, uma vez que seus mitos são preservados e retransmitidos de geração em geração.

O racismo está presente nas relações sociais e não é diferente no interior das escolas. Sua expressão no ambiente escolar é multifacetada, amparando-se na negação dos costumes, tradições e conhecimentos africanos e afro-brasileiros (CAVALLEIRO, 2001).

Concordamos com Foster (2001), quando afirma que analisar a questão do racismo e a discriminação racial na escola não é tarefa das mais simples. Em virtude da complexidade do problema e das várias tentativas realizadas pela escola para escamotear o problema racial, toda a aproximação ao universo escolar que traga preocupações dessa natureza constitui uma experiência melindrosa e bastante delicada. Abordar um aluno ou professor sobre a questão racial nem sempre é fácil, uma vez que o problema se reveste de um mistério, transformando-se em tabu.

Segundo Sodré (2010, p. 31-32) “a construção de uma imagem negativa do negro tem marcos históricos importantes, que se iniciam no contato dos europeus com o continente africano”. Prandi (1995, p. 126), ao tratar da questão da identidade racial e da religião no Brasil expressa que “é importante recuperar raízes para reconstruir a identidade negra, mas é preciso, simultaneamente, preocupar-se com as questões referidas às condições sociais e culturais de hoje que afetam diretamente as condições de vida do negro”, pois segundo o Museu Afro-Brasileiro (2006, p. 10) “Demoníacos, criminosos, loucos: assim têm sido considerados os praticantes de religiões de matriz africana no Brasil, desde o início da colonização”.

Em se tratando do racismo no Amapá, Foster (2004) também relata que a invisibilidade dos negros no Amapá, não se resume somente aos aspectos físicos. Ela também se manifesta em termos simbólicos. A autora acredita que principalmente, no âmbito educacional, essa invisibilidade ganha corpo e forma nas ausências e critérios do negro nos currículos escolares, nos discursos distantes da prática que, via de regra, deixam entrever posições dúbias e até contraditórias, nas atitudes sutis de discriminação racial, ainda que se deva reconhecer os esforços que pretendem dar mais visibilidade aos negros, ainda que essas iniciativas estejam restritas aos aspectos mais específicos das manifestações culturais.

Foster (2004) ressalta ainda em referência à pesquisa de Maciel que o governo de Janary Nunes no Amapá, contribuiu de forma significativa para o enfraquecimento da cultura negra no Estado. Percebe que houve um grande movimento repressivo das manifestações culturais africanas a partir da chegada dos padres italianos do Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras (PIME), onde esses religiosos por razões preconceituosas encaravam o Marabaixo²⁵ como macumba, folclore, ocasião para bebidas, orgias e outras manifestações da influência do diabo, jamais como legítima manifestação religiosa da alma popular.

É interessante observar que em seu artigo “Raça e religião”, Prandi (1995, p. 113) ao citar Fernandes, 1965 e Hasenbalg & Silva 1993 diz que “o Brasil está longe de ser uma democracia racial, em que brancos, negros e gente de outras origens pudessem ter as mesmas oportunidades sociais, embora goste de se ver mostrar como país sem preconceito e sem discriminação racial”.

Portanto nesse contexto sociocultural, a escola por estar inserida no sistema de transmissão cultural no processo de aprendizagem, historicamente, cumpre a função de ensinar e educar. Assim, na discussão da inclusão das religiões de origem africana no processo de aprendizagem na disciplina Ensino Religioso, é pertinente uma reflexão sobre políticas públicas afirmativas que promovam o reconhecimento das matrizes religiosas africanas como forma de combate à prática do racismo e, conseqüentemente, a valorização da cultura africana (BOURDIEU, 2007).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De um modo em geral, o que entendemos com todas essas questões é que o Brasil precisa avançar em muito na discussão sobre a liberdade religiosa e o tratamento igualitário entre todas as matrizes religiosas existentes no Brasil. E neste cenário, a intolerância religiosa é considerada, atualmente, umas das questões mais difíceis de serem enfrentadas pelos educadores, pelas escolas e inclusive pelo espaço universitário, cuja ausência de tolerância viola a dignidade da pessoa humana, resguardada pela declaração dos Direitos humanos.

Discursos de pluralidade religiosa, que não reconheçam a religiosidade afro-brasileira, a nosso ver, não se justificam, eis que a cultura afro-brasileira faz parte do patrimônio nacional cultural, sua defesa e participação é fato que deve estar presente nas Políticas Públicas Educacionais, devendo o Estado fazer cumpri-la de forma inequívoca.

Dentro dessa concepção de política pública de estado e de governo, é necessário que se faça uma releitura das políticas educacionais excludentes das Religiões de Matrizes Africanas no processo de construção da disciplina e na formação de docentes capacitados (as) para reconhecer as identidades dentro das diferenças culturais. Mesmo porque o patrimônio cultural imaterial constitui um direito fundamental de toda a humanidade, pois se trata de uma série de manifestações que congrega variadas formas de saber, fazer e criar.

Sendo a religião uma das expressões da diversidade cultural e a religiosidade um patrimônio cultural imaterial da humanidade a disciplina ensino religioso, ao trabalhar conteúdos consubstanciados sobre as religiões de matrizes africanas, apresenta-se como essencial para a

²⁵É um ritual que compõe várias festas católicas populares em oito comunidades negras da área metropolitana de Macapá e Santana no Estado do Amapá.

compreensão das várias manifestações de vivências religiosas no contexto escolar, cujo conhecimento deve promover a tolerância e o convívio respeitoso com o diferente e o compromisso político com a equidade social no Brasil.

Sendo assim, é preciso repensar a formação de professores de ensino religioso no Amapá, é preciso refletir sobre esta dimensão por meio de propostas curriculares de atividades que permitam a compreensão da dinâmica e das relações que ali se estabelecem. Portanto, acredita-se que a consolidação de políticas públicas afirmativas e educação para as relações étnico-raciais no Amapá no que tange a inclusão das religiões de matrizes africanas no ensino religioso escolar amapaense, é de extrema importância, pois falar de religiões das matrizes africanas é valorizar a história dos negros no Amapá, é conhecer um pouco da realidade do povo amapaense que com suas lutas e conquistas contribuíram significativamente para a valorização, para o desenvolvimento e a alta estima do povo amapaense.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOURDIEU, Pierre. Sistemas de Ensino e Sistema de Pensamento. In: _____. **A economia das trocas simbólicas**. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 203-229. Reimpressão.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/sf/legislacao/const/con1988/CON1988_30.06.2004/CON1988.pdf>. Acesso em: 28 jun. 2012.

BRASIL. Lei n.º 9.475, de 22 de julho de 1997. **Dá nova redação ao art. 33 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9475.htm>. Acesso em: 09mar. 2011.

BRASIL. Lei n. 11.645, de 10 de março de 2008. **Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil03/ato2007-2010/2008/lei/111645.htm>>. Acesso em: 01 out. 2011.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003. **Instituiu a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana no Currículo da Educação Básica**. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil03/Leis/2003/L10.639.htm>>. Acesso em: 01 out. 2011.

BRASIL. Lei nº 1.196 de 19 de fevereiro de 2008. **Institui a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana no currículo da Educação Básica e dá outras providências**. Publicada no Diário Oficial do Estado do Amapá n. 4210 de 14 de março de 2008.

CAVALLEIRO, Eliane. Educação antirracista: compromisso indispensável para um mundo melhor. In: CAVALLEIRO, Eliane (Org). **Racismo e antirracismo na educação: repensando nossa escola**. São Paulo: Selo Negro, 2001.

CONFERÊNCIA NACIONAL DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL: Estado e sociedade promovendo a igualdade racial (CONAPIR). **Relatório Final**. Secretaria Especial de Política de Promoção da Igualdade Racial/Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial, 2005. Disponível em: <www.planalto.gov.br/seppir/publicacoes/relatoriofinalconapir.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2012.

_____. **Resoluções da II CONAPIR**. Secretaria Especial de Política de Promoção da Igualdade Racial/Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial. 2009. Disponível em: <www.presidencia.gov.br/estruturapresidencia/seppir/arquivos/iiconapir>. Acesso em: 14 jan. 2012.

CURY, Carlos Roberto Jamil. **Ideologia e Educação Brasileira: Católicos e liberais**. 4. Ed. São Paulo: Cortez. Editora – Autores Associados, 1988.

DERANI, Cristiane. **Direito ambiental econômico**. São Paulo: Max Limond, 2001, p.72.

DINIZ, Débora; LIONÇO, Tatiana; CARRIÃO, Vanessa. **Laicidade e ensino religioso no Brasil**. Brasília: UNESCO: Letras Livres: EdUnB, 2010.

FOSTER, Eugénia da Luz Silva. **Racismo e Movimentos Instituintes na Escola**. Niterói: 2004.398 f.Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Fluminense, Rio de Janeiro, 2004. Disponível em: <<http://www.btdt.ndc.uff.br/tdearquivos/2/TDE-2005-03-15T14:39:57Z70/Publico/Parte%201-Tese-Eugenia%20Foster.pdf>>. Acesso em: 29 out. 2011.

_____. **500 anos de racismo na sociedade e na escola: do silêncio à palavra**. In: V Congresso de Ciências Humanas, letras e artes - Humanidades, Universidade e Democracia, 2001, Ouro-Preto, MG. Caderno de resumos, 2001. **Anais**, p.68 Disponível em: <<http://www.ichs.ufop.br/conifes/anais/CMS/ccms02.htm>>. Acesso em: 29 out. 2011.

MUSEU AFRO-BRASILEIRO (MAFRO). Centro de Estudos Afro-orientais da Universidade Federal da Bahia. Setor **religiosidade afro-brasileira**. *Projeto de Atuação Pedagógica e Capacitação de Jovens Monitores*. Material do professor. Ano 2006. Disponível em: <<http://www.mafro.ceao.ufba.br/userfiles/files/Material%20do%20Professor%20-%20Afro Brasileiro.pdf>>. Acesso em: 18 jul. 2012

PRANDI, Reginaldo. **Raça e Religião**. Novos Estudos CEBRAP, n. 42, julho de 1995, pp. 113-129.

PELEGRINI, Sandra C.A.; FUNARI, Pedro Paulo A. **O que é patrimônio cultural imaterial**. São Paulo: Brasiliense, 2008 (Coleção primeiros passos; 331).

PELEGRINE, Sandra A.C. **Patrimônio cultural: consciência e preservação**. São Paulo: Brasiliense, 2009.

SECRETARIA DE ESTADO DA EDUCAÇÃO DO ESTADO DO AMAPÁ. Núcleo de Educação Étnico-Racial (NEER). **Arquivo de Projetos**. Macapá: 2009.

SODRÉ, Jaime. **Da diabolização à divinização: a criação do senso comum**. Salvador: EDUFBA, 2010.

**“VOU APRENDER A LER, PRA ENSINAR MEUS CAMARADAS”:
A UTILIZAÇÃO DA MÚSICA COMO RECURSO DIDÁTICO NAS AULAS DE
HISTÓRIA DA ÁFRICA**

*Elson da Silva Pereira Brasil
Graduando em História
Universidade Federal de Campina Grande - UFCG
Bolsista do PET História
Email: Elson_sonso@hotmail.com*

*Alexandro dos Santos
Graduando em História
Universidade Federal de Campina Grande UFCG
Bolsista do PET História
Email: alexandrodossantos09@gmail.com
Orientador: Prof. Janailson Macêdo Luiz*

RESUMO

O presente trabalho busca discutir a importância da música como material didático no Ensino de História. Para tanto, é exemplificado como a música “YáyáMassemba” pode ser utilizada durante as aulas alusivas ao tema História da África. A música em questão foi escolhida por possibilitar debates sobre a cultura afro-brasileira, correspondendo às discussões emergentes desde que foi sancionada a Lei 10.639/2003, que determina a obrigatoriedade do Ensino da História e Cultura Afro-Brasileira no ensino fundamental e médio das redes pública e privada em todo o Brasil. São realizados diálogos com os conceitos de *material didático*, sugerido por Bittencourt, e Fonseca servirá como referencial para discutir a importância de novos temas e novas abordagens em aulas de História. Com base em Chagas, será apresentada a importância de se promover o ensino da História da África nos bancos escolares.

Palavras-chave: Ensino de História; História da África; Música.

Embora alguns profissionais da área da história não considerem o material resultante da pesquisa em sala de aula como inclusas no cerne das produções dignas de um historiador, insistimos que se discuta e se produza sobre o Ensino de História, e o presente artigo está baseado nessa premissa. Através do mesmo, não objetivamos, obviamente, normatizar nem o Ensino de História, nem o ensino em específico da História e Cultura Afro-Brasileira, mas mostrar que é possível pesquisar sobre ensino, assim como propor a utilização de pesquisas realizadas na academia nas salas de aula do ensino fundamental e médio, contribuindo assim para quebrar um estigma de que nós historiadores (as) “resistimos à publicação, ou até mesmo desvalorizamos aquilo que é fruto de/para sala de aula²⁶”.

Objetivamos com este trabalho propor algumas maneiras de se utilizar a música nas aulas de História. Não pretendemos, todavia, disciplinar, normatizar ou ditar regras para a constituição de um plano de aula de história. Objetivamos discutir aqui a possibilidade de se utilizar a música como material didático que torne as aulas mais interessantes e menos “exaustivas” para os

²⁶ FONSECA, 2003, p. 10.

discentes, tentando quebrar uma fama que a muito persegue os professores de História, a de que as aulas da disciplina, tida como decorativa. Daremos ênfase à discussão de como a música é importante recurso didático nas aulas de História da África. Como diferencial pretendemos, no final deste trabalho, apresentar uma música buscando interrogá-la, para assim utilizá-la como recurso Didático em aulas de história da África.

Este trabalho é resultado de uma atividade (oficina) proposta na disciplina História do Brasil I, do curso de graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande²⁷. Como proposta da oficina, os alunos deveriam elaborar um plano de aula de História adequando-se a lei 10.639/2003. Essa lei determina que em salas de aula de Literatura, artes e História Brasileira sejam estudados: “História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil”²⁸.

A atividade tinha como objetivo iniciar, nos graduandos, desde os primeiros estudos, uma preocupação em planejar aulas que coloquem o negro e sua história não apenas como um sujeito a ser citado, mas enquanto figura atuante no processo de formação história deste país. Este trabalho resulta, portanto, de leituras e pesquisas sobre ensino de História e Cultura afro-brasileira, realizadas durante a estruturação dessa oficina. Pondo em prática o que propõe Fonseca (2003), estamos publicando este trabalho, pois acreditamos que o mesmo não deve ficar preso nos muros da Universidade apenas por ser resultado de uma pesquisa sobre ensino. Acreditamos, assim, que o mesmo deva romper essas barreiras e pretendemos divulgar os resultados dessa pesquisa tão árdua e prazerosa como qualquer outra pesquisa em História.

O método de pesquisa consistiu em uma pesquisa/leitura nos PCN's (Planos curriculares nacionais) buscando perceber o que os mesmos propõem, e como essas propostas podem ser utilizadas nas aulas de História e Cultura Afro-Brasileira. Em seguida, pesquisamos na Internet alguns artigos e produções que problematizassem e analisassem a lei 10.639/2003. Em seguida, buscamos observar e analisar as metodologias concernentes à utilização da música em sala de aula indicadas pelos autores que produzem sobre Ensino de História. Logo após, selecionamos um CD para servir de base para nossas interrogações, a saber: *Brasileirinho* da Cantora Maria Bethânia, lançado em 2003, que foi escolhido devido a versatilidade e diversidade cultural, que marcam as composições nele presentes; a escolha de Bethania, deve-se à representatividade da cantora, que é conhecida por todas as gerações, além de seu esforço e militância em prol diversidade cultural, respeito a cultura e por uma subjetividade particular, um apego pela música e voz da cantora. Por fim, selecionamos a Música “Yá yá Maseмба” para exemplificarmos as possibilidades de trabalhá-la em sala de aula. A música traz em sua letra, composta por Roberto Mendes, a lembrança da viagem dos africanos para o Brasil, seus medos e ansiedade na viagem para o destino, as Américas, onde serão escravizados. A interpretação de Bethania em particular nos permite entrar em contato com o ritmo típico dos batuques africanos, que até hoje se fazem presentes em algumas modalidades na MPB.

Utilizamos-nos, também, de alguns autores que discutem sobre o Ensino de História no Brasil. Chagas (2010), ajuda-nos a pensar os rumos tomados pela disciplina história, ao trabalhar o tema África e cultura afro-brasileira, o autor apresenta alguns relatos de sua vivência com professores de História na cidade de Guarabira, na Paraíba. Artigo importante para ajudar a perceber como os professores de história ainda carecem de conhecimentos temáticos e metodológicos para debater sobre esse conteúdo. Chagas ainda aproveita para ressaltar a importância do ensino da História e da Cultura Afro-Brasileira, para se constituir no país espaços de pensamento onde os/as negros/as sejam valorizados e respeitados; e vistos não apenas como

²⁷ Disciplina ministrada pela Professora Dra. Juciene Ricarte Apolinário e pela docente assistida Muriel Oliveira Diniz (PPGH-UFCG), com o auxílio do estagiário docente Jean Paul Gouveia Meira (PPGH-UFCG).

²⁸ BRASIL, LEI Nº 10.639 de 2003.

um segmento étnico subjulgado que ajudou na formação do país. O autor propõe, desse modo, que o ensino de história se comprometa a possibilitar a igualdade e principalmente o respeito aos traços da cultura afro-brasileira. Destaca, ainda, a necessidade de criação de um Ensino de História que contribua para que seja cessada a marginalização de tudo que está ligado às nossas raízes africanas.

O ENSINO DE HISTÓRIA E CULTURA AFRO-BRASILEIRA: ALGUMAS IMPLICAÇÕES

O ensino de História, após passar por algumas transformações no correr de sua própria história, se fez e refez tentando manter a memória e a história dos povos, culturas e instituições (Fonseca, 2010). Conforme nos lembra Chagas (2010), a valorização da cultura e de sua diversidade é importante, e é importante também a valorização de seu pertencimento étnico. É na escola, lugar onde essa diversidade étnica e cultural deve ser perpetuada “portanto, nas práticas pedagógicas desenvolvidas e no currículo com que trabalha não pode prescindir da etnicidade” (Op CIT., p. 87). O autor ainda lembra que embora as Diretrizes referentes à educação Étnico-Racial e para o ensino de História e Cultura Afro-brasileira sejam de 2004, os PCN’s de 1997 já defendiam um ensino onde a valorização da diversidade cultural fosse respeitada.

Entre os objetivos gerais dos PCN’s referentes ao ensino de história, está que as aulas de história proporcionam aos alunos e alunas reconhecerem as mudanças e permanências ocorridas ao longo do tempo e nos espaço de vigência, caberia também a essa disciplina inculir nos alunos o valor pelo patrimônio e pela diversidade cultural. Porém, essas determinações nunca foram satisfatoriamente cumpridas, quer seja pela falta de condições estruturais das escolas quer seja pela falta de capacitação adequado dos professores. Como resultado deste descaso em promover uma educação democrática, alguns grupos negros, que já vinham desde muito lutando por uma educação e um currículo mais democrático, fortaleceram o movimento e começaram a pressionar mais ainda as autoridades para legalizar o ensino de História e Cultura afro-brasileira nas salas de aula (Pereira, 2010). Depois de sancionada em 2003 a lei torna oficial o que os PCN’s já sugeriam o ensino de História e Cultura Afro-brasileira nas escolas públicas do país e sinal de que durante anos de luta as instituições e grupos que lutavam pela igualdade no país obtiveram sua primeira vitória.

Ao discutir sobre o ensino de História e a diversidade cultural, Fernandes problematiza o modelo de ensino eurocêntrico e as dificuldades de se implantar o modelo de ensino proposto pela lei 10.639 de 2003. Entre os problemas apontados por ele estão: a tradição de ensino de história eurocêntrica; o fato de a maioria dos professores que estão em sala de aula terem recebido uma formação anterior a essa lei, o que ocasionaria um desconhecimento das práticas de ensino de África em sua formação, o que os levaria a permanecer em uma discussão que o negro aparece como coadjuvantes na história do Brasil, e o europeu branco como o responsável por tudo de bom que ocorreu na formação cultural e política do país.

São justamente essas ideias, que estão arraigadas na formação dos professores, que prejudicariam a compreensão e o ensino de uma história comprometida em mostrar a importância do continente africano e dos negros na ou para a história. Outro problema elencado diz respeito aos livros didáticos, sobretudo os de história, que tem suas páginas poluídas por estereótipos resultados de uma tradição positivista de história que se baseava no mito dos grandes heróis nacionais. Essa concepção historiográfica, não incluía os negros e índios na maioria das produções voltadas para a história do país, e as poucas vezes que os negros aparecem lhes foi negado o papel de atores na formação cultural do país. Por fim, o autor aponta uma solução, o incentivo a produção sobre História e Cultura Afro-Brasileira, assim como a criação de programas de pós-graduação com linhas de pesquisa direcionadas ao tema (Fernandes, 2005).

Conforme percebemos, o ensino de história e cultura Afro-brasileira é um tema que merece ser explorado nas Universidades tanto no âmbito da Formação de professores, quanto no incentivo a pesquisa sobre o tema, sob a intenção de se fazer uma história dos negros e da cultura Afro-Brasileira.

MÚSICA E HISTÓRIA, OU DA IMPORTÂNCIA DA MÚSICA COMO RECURSO DIDÁTICO

O objetivo maior de uma aula é suscitar na turma um espírito de debate, provocar nos alunos uma inquietação quanto ao tema debatido, proporcionar uma vontade de obter mais conhecimento. Aprender em sala de aula deve ser um exercício de prazer que permita o encontro consigo e como o outro. E cabe ao professor despertar no aluno essa sede por conhecimento. Ser não um mestre que protege dos perigos e inquietações da vida, mas sim um mestre educador que chega e interroga permitindo ao aluno descobrir a partir de si. Que faz com o aluno perceba que o seu dia-a-dia não é composto de experiências inválidas, pelo contrario, que ele perceba que seu dia-a-dia é resultado de experiências diversas tanto dele (o aluno) quanto dos demais com os quais divide o mesmo ambiente, e que essas experiências são de total importância para seu processo de ensino-aprendizado (LARROSA, 1998, p. 11).

O professor não é mais aquele que detém todo o conhecimento para/em si. Com o avanço das novas tecnologias que permitem e agilizam o acesso à informação, o aluno que antes via o professor como o provedor do conhecimento é agora também possuidor de informação. Logo caberá ao professor conseguir transformar essas informações e conhecimentos prévios que os alunos possuem em conteúdo que auxilie sua prática docente. A própria internet facilita muito o acesso novas fontes que possam ser trabalhadas em aula, a exemplo da música dos mais variados ritmos e nacionalidades. O uso de novos recursos didáticos pode ser a solução para que as aulas de História saiam do método tradicional que é “um dos vilões” nas aulas da matéria.

Logo, o ensino de História e Cultura afro-brasileira só viria a contribuir cada vez mais para que os alunos percebessem as possibilidades de constituir um país mais justo e com menos desigualdade. O nosso país tem muito mais da cultura negra que durante muito tempo foi colocada à margem da história veiculada nos espaços escolares, sendo lembrada apenas nas comemorações do dia do folclore.

À escolha do recurso didático prescinde o conhecimento, domínio, do professor sobre o mesmo (Bittencourt, 2009). Em seguida, urge que o professor elabore uma maneira de trabalhar esse recurso em sala de aula, se questionando: que recurso eu pretendo utilizar para tornar a aula mais dinâmica? Eu tenho domínio sobre este recurso? Que conteúdos eu vou extrair deste recurso para minha aula? Tendo sempre o cuidado de não tornar o recurso didático mera ilustração ou ponto de fuga do tédio da aula. Além disso, deve o docente procurar utilizar-se do mesmo o máximo possível e ter o cuidado para não passar, para os alunos, a impressão que o professor não preparou a aula e levou a música apenas para preencher o tempo. Nesse sentido:

Material didático são instrumentos de trabalho do professor e do aluno, suportes fundamentais na mediação entre o ensino e a aprendizagem [...] o crescimento, nos últimos anos, do número de materiais didáticos é inegável [...] diante dessa variedade de materiais didáticos distribuídos desigualmente pelas diferentes escolas do país, torna-se urgente uma reflexão que ultrapasse uma visão pragmática do problema (Bittencourt, 2004, p. 295).

A música tem se tornado a muito objeto de estudo de historiadores. Por ocupar um lugar especial na nossa cultura, permitindo colocar no mesmo lugar vários traços étnicos e históricos do povo brasileiro, é a música muito importante para sala de aula (Napolitano, 2002). Há algum

tempo é vista como uma fonte, mas também como objeto de estudo para historiadores das mais diversas áreas de pesquisa. Os estudos em/sobre música possibilitam aos professores de história unir o som da canção e conteúdos da matéria em sala de aula. Músicas como as composições de Adoniram Barbosa que facilitam o ensino aprendizagem de conteúdos como o “bota abaixo” e o surgimento das favelas no Rio de Janeiro no início da República já são assuntos bastante explorados nos livros didáticos. Assim como outra infinidade de canções da MPB que são usadas em aulas de história, facilitando assim a compreensão da mesma e de sua importância. Para Circe Bittencourt (2009, p. 389):

O uso da música é importante para situar os jovens diante de um meio de comunicação próximo de sua vivência, mediante o qual o professor pode identificar o gosto, a estética da nova geração. Apesar de todas essas vantagens, o uso da música gera algumas questões.

É necessário que se faça uma análise da música como documento, quando foi produzida? Quem produziu? Quando produziu? São perguntas que respondidas auxiliam a encabeçar um debate em sala de aula. O professor deve procurar ir além do que o livro didático apresenta como sugestão para trabalhar música. Geralmente, estes apresentam uma visão engessada e ultrapassada de história, quase sempre uma história dos ditos grandes homens produzida a partir das formulações da escola metódica dita positivista.

O que segue não é um método, uma fórmula ou uma lei que determina como utilizar a música em sala de aula. É uma proposta de fonte, recurso didático: a música. É proposta, assim, uma maneira de trabalhar esta em sala aula, maneira essa que pode ser modelada e remodelada, ou quem sabe até abandonada, se for o caso da turma e do professor considerarem inadequadas para a sua realidade. Na elaboração de nossa proposta consideramos, e admitimos a possibilidade de outros profissionais da educação fazerem outras interpretações tanto na escolha da música, buscando outros temas e outras abordagens, quanto do tema, utilizando-se de outras fontes didáticas para impulsionar a discussão em sala de aula sobre os temas que vamos sugerir: trabalhar a música nas aulas de História Cultura Afro-brasileira.

MÃOS A OBRA: “YÁ YÁ MASSEMBA” EM SALA DE AULA

Baiana nascida em 18 de junho de 1946 Maria Bethania inicia sua Carreira artística oficialmente em 1963, como atriz de teatro, encenando a peça “Boca de Ouro” de Nelson Rodrigues e Alvinha Guimarães. Já em 1964 se revela como Cantora fazendo Shows com Caetano Veloso (seu irmão), Gilberto Gil, Gal Costa, entre outros nomes da Música Brasileira. Com mais de 40 anos de carreira e milhões de discos vendidos Maria Bethania é uma das cantoras brasileiras mais ouvidas da história da MPB. Com um repertório rico, cantando o amor, a natureza, a cultura e a história do Brasil, Bethania consegue prender a atenção de muitos.

Em 2003, a cantora lança pela gravadora “Biscoito fino” o Disco “Brasileirinho”, no disco Bethania traz 12 músicas que mostram um pouco da realidade cultural do Brasil. Trata-se de algumas músicas inéditas apresentadas juntamente a outras já muito conhecidas pelo público em geral. Para alguns críticos, o que a cantora pretendia era traçar um perfil da cultura brasileira, por apresentar canções que vão das tradições dos santos cristãos a os batuques dos negros, da louvação a Maria a louvação a Xangô. É por isso que o CD é uma fonte riquíssima para ser trabalhada nas aulas de história, por ser um disco que consegue abranger sem preconceitos, ou com o mínimo possível, traços que herdamos de europeus e africanos sem hierarquizar nenhum traço cultural.

Para exemplificar como utilizar uma música em aulas de História e Cultura afro-brasileira escolhemos a Canção *Yá Yá Massemba* do CD *Brasileirinho*, canção de autoria de Roberto

Mendes, músico e compositor, e na interpretação da cantora Maria Bethania ganha um batuque e uma característica peculiar às interpretações de Bethania.

Yá Yá Masmemba

Roberto Mendes/ Maria Bethânia

Que noite mais funda calunga
No porão de um navio negreiro
Que viagem mais longa candonga
Ouvindo o batuque das ondas
Compasso de um coração de pássaro
No fundo do cativoiro
É o semba do mundo calunga
Batendo samba em meu peito
Kawo Kabiecile Kawo
Okê arô oke
Quem me pariu foi o ventre de um navio
Quem me ouviu foi o vento no vazio
Do ventre escuro de um porão
Vou baixar o seu terreiro
Epa raio, machado, trovão
Epa justiça de guerreiro
Ê semba ê semba á
Samba á
o Batuque das ondas
Nas noites mais longas
Me ensinou a cantar
Ê semba ê
Samba á
Dor é o lugar mais fundo
É o umbigo do mundo
É o fundo do mar
Ê semba ê
Samba á
No balanço das ondas
Okê aro
Me ensinou a bater seu tambor
Ê semba ê
Samba á
No escuro porão eu vi o clarão
Do giro do mundo

Que noite mais funda calunga
No porão de um navio negreiro
Que viagem mais longa candonga
Ouvindo o batuque das ondas
Compasso de um coração de pássaro
No fundo do cativoiro
É o semba do mundo calunga
Batendo samba em meu peito
Kawo Kabiecile Kawo
Okê arô oke
Quem me pariu foi o ventre de um

navio (como você fez acima).
Quem me ouviu foi o vento no vazio
Do ventre escuro de um porão
Vou baixar o seu terreiro
Epa raio, machado, trovão
Epa justiça de guerreiro
Ê semba ê semba á
é o céu que cobriu nas noites de frio
minha solidão
Ê semba ê semba á
é oceano sem, fim sem amor, sem irmão
ê kaô quero ser seu tambor

Ê semba ê semba á
eu faço a lua brilhar o esplendor e clarão
luar de luanda em meu coração

umbigo da cor
abrigo da dor
a primeira umbigada massemba yáyá
massemba é o samba que dá

Vou aprender a ler
Pra ensinar os meu camaradas!

Vou aprender a ler
Pra ensinar os meu camaradas!

(Disponível em:
<http://www.vagalume.com.br/maria-bethania/ya-ya-massemba.html> acesso em 16/09/2012).

Propomos uma aula baseada na utilização dos seguintes recursos/metodologias de ensino: Música (aparelho de som e mídia com a música); distribuição da letra da música impressa para a turma; livro didático, para servir de fonte de conteúdos relacionados a tema a ser discutido; apresentação da proposta temática do CD no qual a música está inserida; problematizar o lugar social e as características artísticas do compositor e da cantora.

Pretendemos utilizar a música como recurso para discutir temas históricos, como todo trabalho de historiador tem de ter um tempo e um lugar especificado, optamos pela temporalidade os séculos XVI-XVIII e como espacialidade: América, África e Europa, assim como o processo de travessia de um continente para outro, levando em conta não apenas a Lei no 10.639, de 2003, mas também as diretrizes do ENEM que nos possibilitam pensar como o conhecimento do conteúdo será exigido dos alunos no Exame. Estando sempre atentos ao que propõe Bittencourt (2009) em sala de aula é indicado não apenas ouvir a música, mas também pensar a música (p. 380)

Em uma aula para o ensino médio as matrizes de referencia para o ENEM²⁹ (Exame Nacional do Ensino Médio) podem ser um guia como alguns objetivos que facilitam a objetividade da aula. Nelas é possível observar a maneira como o ENEM vai avaliar os conteúdos. Logo, sugere-se que os objetivos da aula permeiem os seguintes trilhos: Exercitar a interpretação de diferentes formas de linguagem, a exemplo de alguns termos como “Yáyá (sinhá)”, “Calunga (termo que relacionado ao mar lembrava a morte)”, “Candonga (pessoa querida)” entre outros termos da música.

Também consideramos pertinente que a seleção de algumas estrofes específicas, o que poderá facilitar o início do debate. Para pensar o tráfico negreiro³⁰, por exemplo, poderá ser utilizado o trecho a seguir:

Que noite mais funda calunga/No porão de um navio negreiro/Que viagem mais longa candonga/Ouvindo o batuque das ondas/Compasso de um coração de pássaro/No fundo do cativo/É o semba do mundo calunga/Batendo samba em meu peito/Kawo Kabiecile Kawo/Okê aro oke/Quem me pariu foi o ventre de um navio/Quem me ouviu foi o vento no vazio/Do ventre escuro de um porão

Outra temática que poderá ser trabalhada seria o professor (a) junto com a turma pra tentar percebe alguns ritmos e palavras que estão presentes em nosso cotidiano como herança direta de nossas raízes africanas a exemplo do “Massemba”, ritmo e palavra que após sofrer algumas alterações históricas chegou ao que hoje conhecemos como samba. A questão ‘samba’ ainda poderá ser abordada como sendo uma tática dos africanos para tonarem a viagem de navio menos dolorosa, e principalmente como forma de manter a presença africana, o apego dos africanos ao seu continente de origem, manter a África próxima por meio da música. Em seguida, o professor poderá elencar algumas perguntas que poderão facilitar o debate. Poderá levantar um questionamento, por exemplo, sobre a semelhança de algumas palavras, o modelo de rima, e finalizar perguntando o que a turma se sente ao ouvir a música. De posse dessas respostas o professor poderá desenvolver sua aula a partir de seu planejamento prévio e do que lhe foi dito pelos alunos. E, caso tenha obtido alguma resposta dotada de preconceito

²⁹ BRASIL. Ministério da Educação. Instituto nacional de estudos e pesquisas educacionais Anízio Teixeira - Matriz de Competências e Habilidades do Ensino Médio. ENEM 2011.

³⁰ Subtendemos aqui que um professor de história independente da série em que atue saberá o que seria o tema tráfico negreiro na história mundial e, portanto não nos detemos em detalhar o assunto.

poderá trabalhar em cima desta frase para desconstruir a possível visão preconceituosa da turma sobre os ritmos de origem africana.

A estrofe final da canção, “Vou aprender a ler/Pra ensinar os meu camaradas!” pode ser utilizada para fazer com que os alunos percebam o valor da educação e da leitura como uma forma de proporcionar liberdade e igualdade, discutir como alguns negros a exemplo de Luiz Gama³¹, que consegue por meio da “Lei e das Letras” comprovar sua liberdade e torna-se um defensor da causa abolicionista no País.

Tendo conhecimento prévio do tema que pretende trabalhar, da proposta do CD, e da metodologia de aula, o professor poderá expor a música, após a escuta pode-se sugerir uma leitura e releitura atenta da letra. Em seguida, pedir que a turma selecione as palavras que elas desconhecem o significado e/ou origem. Após discussão sobre o significado e/ou origem das palavras escolhidas pelos alunos, o professor poderá pedir que os mesmos identifiquem historicamente o conteúdo, podendo inclusive pedir que os mesmos localizem o conteúdo no livro didático. Segue-se a esse momento uma explicação do professor sobre o “tráfico negreiro” como um ‘fato’ histórico considerando as implicações que o tema exige. O professor poderá/deve finalizar a aula lembrando que já nesse momento tinha-se início esse contato entre diferentes culturas que resultou na(s) cultura(s) que constituem o Brasil contemporâneo.

ALGUMAS PALAVRAS FINAIS

Uma educação que problematize a norma é o que nos propõe Louro (1997). Um ensino de história que questione a norma é o que propomos. Um ensino que problematize a forma de ensino tradicional, ainda em vigor, que normatiza o europeu, homem, branco, olhos azuis, hetero, e alto como sendo o perfil natural do homem civilizado. Ensino que ainda toma como referência o mundo europeu, marginalizando tudo que está relacionado à cultura dos primeiros povos americanos, assim como dos africanos. Propomos aos professores que ousem e ultrapassem as fronteiras do preconceito, que rompam os limites do livro didático. Não propomos a extinção do livro didático e sim que os professores façam melhor uso destes. Que os professores saibam criticar e perceber que este recurso hoje não é o suficiente para trabalhar o ensino de história e cultura afro-brasileira. Perceber que a grande maioria das editoras que produzem livros didáticos está viciada em produzir livros estereotipados, e que é a ousadia do professor em levar novos recursos para sala de aula que fará toda a diferença.

Cabe também ao professor lembrar sempre que seus alunos não são vasos que estão vazios, nós não operamos no vazio (Fonseca, 2003, p. 37), perceber que a grande maioria dos alunos já possui um grau de informação obtido na internet e no seu convívio social e cultural diário. O professor poderá decompor e trabalhar essas informações, perceber como o aluno as interpreta e se essas informações são dotadas ou não de estereótipos e preconceitos seja de qual tipo for, para assim ter como lutar contra esses males. Quando o professor leva novas fontes, entenda-se por fontes também recursos didáticos, para sala de aula, ele não só a torna mais diversificada, mas também consegue aproximar mais a escola, e a aula, do que a criança vive em seu cotidiano conseguindo assim tornar sua aula mais dinâmica e democrática, proporcionando aos alunos uma experiência que os encaminhe para serem, no futuro e/ou desde o presente, mais tolerantes e conscientes.

³¹Mais sobre a história de Luiz da Gama ver a obra de Azevedo (1999).

A matéria de história e a escola não apenas reproduzem as relações sociais e culturais que estão fora dos muros desta, ela também produz novas formas de relações em seu interior. Logo, um ensino de história versátil em suas fontes e recursos didáticos, bem como consciente que as desigualdades podem ser combatidas no interior da escola, poderá ser uma solução para promoção de dignidade e de valores que tornem o nosso futuro mais humanizado e menos desigual.

O Ensino de História nos últimos anos vem se permitindo uma modificação. Vem se repensando. Aderindo a novos recursos e novas fontes. Vem tentando democratizar os saberes. O ensino de história em suas varias instâncias na educação básica vem tentando reelaborar uma história que torne os homens livres de uma herança de desigualdade e de segregação. Possibilitar a todos e a todas viver em uma sociedade que não utilize a história para justificar as desigualdades. Nós professores/historiadores devemos fazer da história, e, principalmente das aulas de História e Cultura Afro-Brasileira, instrumento de luta contra a desigualdade. Mostramos aqui que a música “Yáyá massemba” é buma fonte, um recurso, e porque não uma ponte?!, para um futuro menos desigual, bem como que é possível utilizar a música com recurso didático nas aulas de História da África. Sabemos que o trabalho de um professor, na maioria das vezes, só vai surtir efeito direto na sociedade tempos depois da semente plantada em sala de aula, logo ficamos tranquilos em saber que a semente será lançada. Que os conteúdos serão expostos e discutidos em sala de aula, e que caberá ao futuro mostrar os frutos advindos dessa iniciativa.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZEVEDO, Elciene. **Orfeu de Carapinha: A trajetória de Luiz Gama na imperial cidade de São Paulo**. Campinas, Ed. da Unicamp, 1999.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. **Ensino de História: fundamentos e métodos**. São Paulo: Cortez, 2009.

BRASIL, Ministério da Educação e Cultura – Secretaria de Educação Básica. **Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Médio**, 1996. Disponível em <<http://www.mec.gov.br/seb/pdf/LDB.pdf>>. Acesso em 18/09/2012.

BRASIL, **Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. LEI Nº 10.639, DE 9 DE JANEIRO DE 2003.**

CHAGAS, Waldeci Ferreira. Educação e etnicidade: o (a) negro (a) nas aulas de História. IN: **Gênero e práticas culturais: desafios históricos e saberes interdisciplinares/ MACHADO, C. J. S.; SANTIAGO, I. M. F. L.; NUNES, M. L. S. (Orgs.) – Campina Grande-PB, EDUEPB, 2010. P. 87-97.**

FERNANDES, José Ricardo Oriá; ENSINO DE HISTÓRIA E DIVERSIDADE CULTURAL: DESAFIOS E POSSIBILIDADES In: **Cadernos Cedes**, Campinas, vol. 25, n. 67, p. 378-388, set./dez. 2005; Disponível em <http://www.cedes.unicamp.br> acesso em 19/09/2012.

FONSECA, Selva Guimarães. **Didática e prática de ensino de história: experiência, reflexões e aprendizados**. – Campinas-SP: Papyrus, 2003.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, Sexualidade e Educação: Uma perspectiva pós-estruturalista**. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

NAPOLITANO, Marcos. Coleção História & Música – **História cultural da música popular**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

OLIVA, Anderson Ribeiro. A História da África nos bancos escolares. Representações e imprecisões na literatura didática. In: **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 25, no 3, 2003, pp. 421-461.

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. O ensino e a pesquisa sobre África no Brasil e a lei 10.639 In: **Revista África e Africanidades** – Ano 3 –n.11, novembro, 2010 – issn 1983-2354 disponível em WWW.africaeafrikanidaes.com.

CD: Brasileirinho, Maria Bethânia (2003), disponível em: <http://www.vagalume.com.br/maria-bethania/discografia/brasileirinho.html>. Acesso em 19/09/2012.

AS RELAÇÕES RACIAIS NA EDUCAÇÃO, A OBJETIVIDADE E SUBJETIVIDADE DAS COTAS SÓCIO-RACIAIS NO ENSINO SUPERIOR.

Fabson Calixto da Silva
Graduado em Licenciatura em Ciências Sociais
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Email: fabson123@yahoo.com.br

RESUMO

Temos assistido nos últimos anos na sociedade em geral e no campo da educação em particular a formulação de diferentes políticas afirmativas, e em especial a política de cotas para negros na universidade para inserção da população negra no ensino superior. No entanto, a presença cada vez maior de negros na universidade não ocorre de forma “pacífica”, esta inserção é marcada por controvérsias, discussões e tensões raciais entre brancos e negros. O objetivo deste trabalho é mostrar que para além das cotas raciais, cujos objetivos são a inclusão sócio-educacional, e a valorização da identidade sócio-cultural da população de cor, ainda perpetua-se a discriminação e o racismo, como também o que Erving Goffman chama de “estigma”, isto é, procuramos analisar as desigualdades raciais institucionalizadas. Este trabalho encontra-se em andamento e faz parte da pesquisa de dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Educação.

Palavras-chave: Cotas raciais; Educação; Racismo.

INTRODUÇÃO

As preocupações deste estudo giram em torno da política de reserva de vagas, racial e socioeconômica, destinada para estudantes oriundos do sistema público de ensino. Particularmente, o estudo desdobra-se sobre as tensões raciais geradas através da política de cotas influenciando nas relações sócio-raciais dos estudantes no interior da universidade.

Este trabalho resulta da primeira parte da pesquisa de mestrado em educação – a pesquisa bibliográfica – intitulada “Ação Afirmativa, Tensões e Relações Raciais na Educação: um estudo do ‘lugar’ dos alunos cotistas da Universidade Federal de Alagoas”. O objetivo deste artigo é tomar as cotas raciais que faz parte de um programa maior, a saber, as políticas de Ações Afirmativas, enquanto objeto de análise e problematizar as consequências desta política pública para seus beneficiados, a saber, as atribuições de conotações negativas, de inferiorização e de incapacidade frente aos demais estudantes não cotistas. Fez-se um estudo exploratório por meio de um levantamento bibliográfico para explicar o problema aqui posto, tendo por referência alguns principais pensadores que abordam a temática e as categorias teóricas usadas no corpo do trabalho.

O NEGRO E A EDUCAÇÃO

Mesmo passado tanto tempo após a abolição da escravidão, em 13 de maio de 1888, ainda restam marcas do fenômeno social que colocaram os negros em um estado de marginalização e em condições indignas e sub-humanas que desde então cria um imaginário social do lugar do branco e do lugar do negro na promoção e no acesso aos bens sociais, econômicos, culturais, políticos e educacionais.

As realidades raciais no Brasil foram desde o período da escravidão marcada por tensões e conflitos. As tensões estão presentes antes e depois da abolição da escravidão no território brasileiro, realidade marcada por discussões em torno da negritude dos indivíduos. Para Skidmore (1976, p. 55) “os escravos recém-libertados incorporaram-se à estrutura social, multirracial e paternalista, que de há muito ensinara aos homens livres de cor os hábitos de deferência no trato com empregadores e outros superiores sociais”. Isto é, os indivíduos de cor foram também motivos de “preocupação” para a nação no pós-abolição.

A imobilidade educacional é um obstáculo tanto quanto a social, política e econômica dos que fazem parte do grupo de cor. Esses indivíduos são estagnados e estigmatizados a partir da categoria cor/raça. Assim, ser negro é carregar caracteres inferiores resultando em discriminações e racismo por conta da cor de sua pele. A raça torna-se um dos requisitos nas avaliações dos indivíduos para preencher os diferentes espaços da sociedade.

Para Abramovay e Castro (2006) a esfera educacional, a exemplo da instituição de ensino como escola, pode contribuir para a inferiorização dos negros, pois:

No plano das discriminações, instituições, como a escola, podem servir à sua reprodução e, com isso, reduzir possibilidades de mobilidade educacional e social de crianças e jovens negros. A escola não necessariamente está atenta à relevância do clima escolar e das relações sociais para o desempenho escolar, que pode ser afetado por sutis formas de racismo que muitas vezes não são assumidas ou conscientemente engendradas. (2006, p. 22)

No ensino superior por meio de políticas de ação afirmativa promove-se a inclusão social dos negros, a partir de um diferente tratamento entre os diversos grupos étnico-raciais da sociedade brasileira. Com a política de cotas busca-se não só a inclusão do negro na universidade, também como a ressignificação da identidade sócio-cultural. Nessa perspectiva, as políticas afirmativas dos diferentes tomam a universidade enquanto um espaço democrático de inclusão, acesso e permanência no processo de aprendizagem e no processo de profissionalização destes indivíduos. Com a política de reserva de vagas, o Estado assume o seu papel de promotor do bem-estar dos diferentes indivíduos que compõem a sociedade brasileira, tornando visível a diversidade étnico-racial e promovendo a justiça social, isto é, concretizando o princípio de que todos têm direito de ter os seus direitos garantidos.

A política de cotas é um meio para os indivíduos de cor almejar o acesso à universidade. Porém, o acesso por si só não garante a isenção da discriminação, valorização e ressignificação da identidade cultural dos negros. Pois, se sabe que a universidade – que não difere dos padrões normativos vigentes na sociedade em geral – é historicamente um espaço de formação de profissionais de caracteres brancos, masculinos e heterossexuais donde predominam-se os valores racistas, sexistas, heteronormativos.

É preciso considerar a importância e significado da entrada cada vez mais da população negra na universidade por meio da política de cotas, que vem impactar na estrutura educacional do ensino superior refletindo nos diferentes espaços da sociedade. Não diferentemente a universidade se configurou como um espaço também de reprodução e institucionalização dos conflitos raciais ou até mesmo de sua ampliação.

A política de cotas raciais é um elemento importante para a centralização da visibilidade negra no espaço acadêmico, donde a figura do negro é posta em questão como sujeito (in) capaz de dividir o mesmo espaço que os indivíduos de cor branca. Nesse sentido, a partir da implantação da política de cotas desde 2004 nas primeiras universidades, trava-se um debate sobre a competência/mérito/capacidade do sujeito negro ter acesso e permanecer no ensino superior.

Tal debate por vezes faz nos lembrar das discussões historicamente postas para a efetivação do projeto da nação. O uso da categoria raça fora há muito tempo utilizado como critério para efeito de classificação e avaliação dos indivíduos para compor as esferas da sociedade. É o que veremos adiante.

O RACISMO CIENTÍFICO ENTRE OS SÉCULOS XIX E XX

O pensamento racial brasileiro consiste na apropriação e desenvolvimento de explicações teóricas que demonstram preocupações com a construção e o futuro da nação brasileira, isto é, a relação entre desenvolvimento nacional e raça. Uma das grandes inquietações da elite e da intelectualidade brasileira é de como as características raciais do país implicam no seu desenvolvimento e da sua inserção no movimento de modernização já em voga na Europa no decorrer do século XIX. Assim, só se faria a entrada do Brasil na modernização somente com a eliminação da escravidão presente desde a colonização portuguesa. As inquietações era inicialmente com os negros escravos e depois do pós-abolição com os mestiços que viriam a constituir grande parte da parcela da população.

A Abolição ocorrida em 13 de maio de 1888 marca a história do Brasil. No entanto, vale ressaltar que este marco se dá em torno de tensões e razões em que o escravo, o negro e mais tarde o mestiço são o centro do debate por parte da elite e dos intelectuais principalmente no período entre o final do século XIX e no decorrer do século XX na adesão e constituição de teorias deterministas e racistas³² para explicações do atraso nacional, e das descobertas para a saída dos problemas sociais e raciais do país, como a solução do branqueamento da população baseada por uma ideologia racista e determinista.

Considerava-se o Brasil ainda um país atrasado que só poderia progredir com a eliminação da mão de obra escrava e com a criação de instituições elementares, a exemplo da escola. Pois, o Brasil em 1865 – mesmo com a proibição do tráfico negreiro em 1850 – era um Império regido por uma monarca hereditário, baseado por uma economia escravocrata e agrária com plantações de cana-de-açúcar e de café no nordeste e no centro-sul respectivamente. Essas características há época tornavam o país uma anomalia política, econômica e social (SKIDMORE, 1976).

De acordo com os abolicionistas, a escravatura tornou e tornava o Brasil um país vergonhoso diante do mundo moderno em voga e se encontrava fora do percurso de

³² Teorias advindas principalmente da Europa tido como território civilizacional, de cultura prestigiosa porque possuía uma superioridade racial onde o elemento branco se encontrava no topo da hierarquia social e racial.

progresso e civilizacional. Esse tipo de condenação moral vindo principalmente de opiniões estrangeiras da Europa e da América do Norte dispunha o país em um isolamento social e não lograva respeito frente a estas nações, pelo contrário, corrompia e condenava o país. A ideia de libertação dos escravos refletia ideia de libertação do país.

Daí em diante foi propagado um vasto ideário cientificista, advindo com as mudanças históricas e estruturais com a abolição e o surgimento da República, pautados em modelos evolucionistas e darwinistas sociais para atender aos questionamentos da construção de uma nação portadora de uma grande parcela de mestiços no pós-abolição e condenada ao atraso devido a sua composição racial inferior. Grandes nomes como Thomas Buckle, Louis Agassiz e Arthur de Gobineau difundiram doutrinas deterministas e racistas, advindas principalmente da Europa (SCHWARCZ, 1993). As razões científicas para tanto, ocorreram principalmente para explicar o sucesso econômico e político da Europa frente ao curso liberal adotado também pelo Brasil mais que diferentemente não obteve progresso econômico como previam os que acreditavam na abolição.

Surge então a figura do mulato no sistema racial brasileiro. Tal sistema utiliza dos fenótipos dos indivíduos para determinar sua posição na hierarquia racial, isto é, o tipo de cabelo, a cor de pele e o formato do nariz determinava o lugar do sujeito nesta hierarquia. Contraditoriamente com a presença de um sistema multirracial baseado por ideias racistas, o mulato é usado como explicação de que no Brasil não há preconceito de cor, ele aparece como elemento imprescindível de uma ideia de democracia racial que parte da elite e dos intelectuais defendiam:

Pode-se dizer que o mulato foi a figura central da “democracia racial” brasileira, por ter escalado permissivamente – embora com limitações ao cume social mais elevado. Os limites sociais da sua mobilidade dependiam sem dúvida da aparência (quanto mais “negroide”, menos móvel) e do grau de “brancura” cultural (educação, maneiras, riqueza) que era capaz de atingir. A bem sucedida aplicação desse sistema multirracial exigiu dos brasileiros uma apurada sensibilidade a categorias raciais e às nuances da sua aplicação. (SKIDMORE, 1976, p. 56)

As ideias de inferioridade e de fracasso do negro que circulavam no Brasil desde o século XIX eram resultados das teorias racistas e deterministas que emergiram na Europa e nos Estados Unidos por volta de 1860. Estas teorias de cunho científico eram importadas e aceitas por parte da intelectualidade e da elite brasileira. Mas é importante ressaltar de acordo com Schwarcz (1993) em seu livro “O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil”, onde faz uma análise do ambiente histórico, dos atores sociais e das instituições que deram condições para a emergência das ideias sobre raça no Brasil e na Europa do século XIX, que as ideias racistas e deterministas que circulavam no país não eram apenas reprodução das teorias europeias ou americanas, mas a intelectualidade brasileira caracterizava-se pela especificidade, adaptação e seleção de conceitos correspondentes a realidade social do país.

As teorias chamadas por vezes de teoria das diferenças inatas, pois tinha por base a ideia da inferioridade inata dos negros, tiveram grande repercussão científica deflagrando um debate entre os intelectuais para melhor explicar as razões da superioridade do elemento branco diante da inferioridade do elemento negro. Surgiram neste período, três escolas racistas importantes: a escola etnológica biológica que

prezava a concepção de que a inferioridade da raça negra e/ ou indígena estava nas diferenças físicas, nas diferenças fisiológicas; a escola histórica defendia fortemente a tese [...] “de que o ariano (ou anglo-saxão) tinha atingido o mais alto grau de civilização e estava, em consequência, destinado, deterministicamente, pela natureza e História, a ganhar o crescente controle do mundo [...] (SKIDMORE, 1976, p. 68)”. E por último, a escola Darwinista social acreditava no processo evolutivo das raças para formas superiores, resultante da sobrevivência das mais aptas, isto é, as raças predominantes eram aquelas superiores, as demais, as raças inferiores, estavam predeterminadas ao desaparecimento.

Todavia, este conjunto de pensamento racista formado por essas três escolas estrangeiras, sofreram mudanças quando recepcionadas por intelectuais brasileiros para a explicação do problema da raça neste país. De diferentes maneiras, mas baseados pelos pressupostos das teorias racistas europeias e americanas, pensadores brasileiros aplicavam e formulavam teorias da inferioridade do negro frente à situação nacional.

Usava-se dos instrumentos da antropologia física para a pesquisa e difusão das teorias brasileiras sobre a inferioridade do negro e do índio. Mas nesse instante a centralidade das teorias deparava-se com o mestiço, pois o país já era multirracial. A grande questão colocada era como construir uma nação onde parte da população mestiça inviabilizava tal projeto. Os mestiços eram percebidos por alguns pensadores como degenerados, eram desqualificados e da mesma forma como o elemento negro na escravidão era posicionado nos níveis mais inferiores da hierarquia das raças humanas. No pós-abolição estes caracteres foram transpassados para a figura do mestiço. A difusão de ideias de desigualdades raciais partia do princípio dominante do biológico sobre o cultural/intelectual e o moral.

Contrariando esse pensamento, Roquette-Pinto ao lado de outros pensadores envolvidos com a produção da Antropologia no Museu Nacional do Brasil, tendo por base as ideias nacionalistas do século XX, mesmo imbuído de fundamentos biológicos para marcar as diferenças entre as raças, ele e outros antropólogos buscavam soluções para o problema brasileiro da construção da nação e de soluções para espulgar o país do rumo determinista, do fracasso civilizacional.

João Baptista de Lacerda esteve preocupado em produzir investigações antropológicas das raças indígenas do Brasil. Tinha por objetivo construir uma história do homem fóssil do país, fazendo descrições da morfologia destes sujeitos, como também fazia medições dos ossos e da arcada dentária. O tratamento científico que dava aos índios era baseado na tradição antropológica do final do século XIX, onde se pensava poder atribuir os caracteres intelectuais e morais dos sujeitos por meio das investigações das características físicas. Lacerda chega à conclusão pessimista do índio, este não poderia participar da nacionalidade, pois suas condições biológicas eram inferiores as demais raças, seu crânio possuía proporções escassa e suas características dentárias apresentavam animalidade. Assim, proferia o resultado de inferioridade das raças indígenas do ponto de vista moral e intelectual.

Mas a solução para a construção civilizacional do Brasil estava por vir. A tese do branqueamento afirmava ser o país propício a se tornar branco, pois era um país racialmente viável. Para Lacerda bastava apenas resolver alguns problemas, como dar um destino para as raças inferiores – o índio e o negro – e seus vícios, acreditava que estas raças estavam destinadas ao desaparecimento pelo processo denominado de redução étnica, consequência da sua inferioridade na hierarquia racial. Há respeito dos mestiços, Lacerda proferiu análise otimista, pois percebia que estes não formavam uma raça constituída no país e através da seleção sexual com o cruzamento com sujeitos de pele branca, tenderia a colocar o Brasil no rumo do branqueamento ao lado da

imigração para a difusão do sangue europeu e ariano. Assim, se resolveria o problema da mestiçagem neste território.

Roquette-Pinto acreditava que os problemas do Brasil não estavam nos cruzamentos inter-raciais ou no atavismo biológico, pelo contrário era problema de meio, da herança cultural e social, isto é, acreditava que as diferenças eram menos da constituição racial do que de fatores de cultura e civilização. Segundo ele, os fatores biológicos dos índios não constituíam problema para que venham participar e se incorporar no projeto civilizacional, mas [...] “não obstante, o que dominou de uma cultura ‘inferior, primitiva, atrasada’, esta sim, era uma barreira para uma participação efetiva na nacionalidade” (SANTOS, 2002, p. 119). Aos mestiços afirmava ser o problema de organização nacional e o problema não estava na raça em si. Os mestiços não apresentam estigmas de degeneração antropológica, no entanto precisam ser educados e dar as condições necessárias – educação e saúde – para poderem participarem do projeto de nação e mostrarem suas potencialidades.

Portanto, a viabilidade da construção da nação encontrava na fórmula científica, a tese do branqueamento, a solução brasileira para o problema do atraso do país. Nesse sentido, os mestiços não são mais percebidos como degenerados, mas como uma população sadia e com a capacidade de tonar-se mais física e culturalmente viável por meio dos cruzamentos sexuais com indivíduos com pele branca e do projeto migratório. A base que sustentava a ideologia do branqueamento partia da superioridade da raça branca, por vezes considerada mais adiantada na hierarquia sócio-racial. O branqueamento parecia ser inevitável, pois a população negra diminuía progressivamente por conta da baixa natalidade devido às doenças e da desorganização social, também porque a miscigenação é um processo que naturalmente produz sujeitos mais brancos devido o gene branco ser mais predominante e assim, os indivíduos deveriam procurar sujeitos mais claros para manter relações sexuais e por fim, com o projeto imigratório para o Brasil aumentaria as chances da predominância da população embranquecer.

SOBRE AS AÇÕES AFIRMATIVAS

O debate em torno das ações afirmativas convém em delimitar quem é o sujeito de direito no Brasil numa estrutura da qual está assentada em uma hierarquização de privilégios. As oportunidades entre negros e brancos nunca foram de forma igualitárias, mas ao contrário, marcadas por tensões e conflitos em torno da questão racial. Dessa maneira sempre houve uma desproporção no acesso aos bens sociais, culturais, econômicos e políticos e não diferentemente aos bens educacionais.

As ações afirmativas são a resposta de uma pergunta que se encontra há séculos no bojo de uma sociedade multicultural: Como reverter o quadro de desigualdades raciais e injustiças? Assim, estas se constituem em um conjunto de medidas de ação positiva com o objetivo de possibilitar o acesso de grupos de indivíduos menosprezados nos contextos sociais, econômicos e políticos. Torna-se um mecanismo de representatividade dos grupos minoritários. Fruto das lutas e conquistas do Movimento Negro ao longo do tempo.

O conceito de minoria empregado aqui se refere a qualquer grupo humano que numa situação de diferenciação e/ ou desvantagem econômica, cultural, social, política ou jurídica não tenham os seus direitos objetivados por qualquer motivo que venha a colocar alguma ou algumas características diferentes do grupo que porventura seja

dominante na sociedade. Nesse sentido podemos classificar como minorias, mulheres, negros, gays, idosos, pessoas com necessidades especiais dentre outras.

Os frutos das ações afirmativas podem ser o mais variável possível, como a transformação societal no que tange as questões culturais, econômicas, pedagógicas e psicológicas; Na eliminação do imaginário coletivo da ideia de grupo racial ou de gênero superior em contrapartida a inferioridade de grupos minoritários; Reverter os efeitos que ainda persistem de discriminação do passado instruindo os comportamentos dos indivíduos que marca a estrutura de uma sociedade democrática; Na valorização das identidades sociais dos grupos marginalizados e, na eliminação da invisibilidade que os perseguem.

Um das formas de concretização das ações afirmativas são as cotas raciais, sendo um instrumento para garantir maior representação dos indivíduos de cor.

Com a reserva de vagas na universidade pública para negros através da política de cotas, coloca-se em xeque o legado e as contribuições que a população negra fomentou para a formação e o desenvolvimento do território brasileiro desde o período colonial. Dessa maneira, existe uma retribuição ou poderíamos pensar em um pagamento de uma dívida aos negros? Certamente é uma tentativa de corrigir historicamente a situação de exclusão – não apenas educacional.

As oportunidades entre negros e brancos não se deram de forma igualitária, e isto se refletiu também na realidade educacional. O espaço acadêmico e, atualmente, onde esta realidade se expressa com maior intensidade. Partindo dessa ideia, muitas Universidades – algumas vezes pressionadas por movimentos organizados, como e o caso da Universidade Federal da Bahia (UFBA) – implantaram o sistema de cotas. (REIS, 2007, P. 49, 50).

As políticas de ações afirmativas no geral e a política de cotas em particular são entendidas como política de reparação. As ações afirmativas são um instrumento para a promoção ou a amenização das desigualdades não apenas raciais na sociedade em *locus*. Reis (2007) apresenta as ações afirmativas como:

As ações afirmativas constituem-se como medidas especiais e temporárias que buscam compensar um passado discriminatório, ao passo que objetivam acelerar o processo de igualdade com o alcance da igualdade substantiva por parte de grupos vulneráveis como as minorias étnicas e raciais. Assim sendo, pode se afirmar com segurança que as ações afirmativas constituem-se como medidas concretas que viabilizam o direito a igualdade, com a crença de que a igualdade deve se moldar no respeito à diferença e a diversidade (p. 51)

AS COTAS RACIAIS E O PROBLEMA DO ESTIGMA

Nessa perspectiva a reserva de vagas para negros na universidade é uma tentativa de desconstruir e (des) significar uma possível homogeneização étnico-racial que o imaginário social construiu a partir de uma miscigenação que fora responsável pela formação do povo brasileiro, disso resulta a construção fantasiosa do mito da

democracia racial. A política de cotas, sobretudo tem por finalidade tornar visível a diversidade étnico-racial da heterogeneidade da população brasileira. E mais,

[...] as políticas de ações afirmativas buscam assegurar e restabelecer nos grupos socialmente marginalizado a auto estima, desenvolvendo-lhes as condições e as possibilidades de enfrentamento dos estigmas e estereótipos socialmente impostos, resgatando a identidade e reafirmando a igualdade tal como previsto na carta magna do país. (SANTOS J. 2007. p 91)

No entanto vale ressaltar que a política de cotas tendo por finalidade inserir o negro dentro da universidade e valorizar a sua identidade racial dispendo-se de mecanismos em que se percebam os indivíduos vulneráveis de maneira equitativa e não inferiorizada, possibilitou uma esfera de visibilidade do negro cotista ao concentrar toda a sua atenção em sua cor de pele, usado normalmente como ponto de partida de avaliação de sua capacidade intelectual e como não poderia ser diferente como atributo de reprodução das relações sociais vigentes entre brancos e negros.

Os cotistas em suas relações sociais cotidianas no espaço acadêmico são percebidos por meio do seu estigma – a cor da pele. O estigma pode ser usado normalmente como um atributo profundamente depreciativo para usar uma terminologia de Erving Goffman (2008). Percorrendo o conceito de estigma podemos encontrar desde os gregos esse termo:

Os gregos que tinham bastante conhecimento de recursos visuais, criaram o termo estigma para se referirem a sinais corporais com os quais se procurava evidenciar alguma coisa de extraordinário ou mau sobre o status moral de quem os apresentava. Os sinais eram feitos com cortes ou fogo no corpo e avisavam que o portador era um escravo, um criminoso ou traidor – uma pessoa marcada, ritualmente poluída, que devia ser evitada, especialmente em lugares públicos. (GOFFMAN, 2008, p. 11)

A cor da pele não é o único atributo a ser percebido de forma depreciativa dentro da universidade, basta ser estudante cotista para ser propagada toda uma tensão de conflitos e confusões acerca da legitimidade deste vir a preencher uma vaga na instituição a qual pertence. Dessa forma, o estudante cotista é visto como um estudante diferenciado, estranho ao comparar-se com o estudante que não ingressou na universidade via cotas raciais. Tais comparações são frutos dos estereótipos socialmente formados, impostos e aceitos dentro da sociedade em geral e na universidade em particular usados como parâmetros de avaliação e justificação dos pertencentes a ambientes sociais adequadamente caracterizados.

O estudante cotista diferenciado dos demais é vítima de comparações a partir da normalidade ou da normatividade da qual a sociedade cobra dos seus indivíduos. Na universidade não poderia ser diferente ao normatizar padrões vigentes dos quais são legitimados por meio das relações sociais. Goffman (2008) nos esclarece a respeito:

A sociedade estabelece os meios de categorizar as pessoas e o total de atributos considerados como comuns e naturais para os membros de cada uma dessas categorias: os ambientes sociais estabelecem as categorias de pessoas que tem probabilidade de serem neles encontradas. (2008, p. 11, 12)

Nos ambientes sociais, aqui considerando a universidade, o cotidiano permite a rotina de relações sociais estabelecidas com diversos indivíduos. Para que as relações sociais possam ocorrer, um fator importante é apresentar-se por meio de sua identidade

social marcando a sua peculiaridade a um grupo étnico, cultural e religioso num universo onde os indivíduos são constituídos e pertencem a múltiplos ambientes sócio-culturais.

A sua marca, a sua identidade social torna-se o cartão de visita para apresentar-se a outros, quer tenham traços identitários comuns ou não. Pois, os indivíduos tendem a exigir aspectos e atributos de outrem que considera legítimo a categoria pertencente ou a aquela a qual deveria pertencer.

Enquanto o estranho está a nossa frente, podem surgir evidências de que ele tem um atributo que o torna diferente de outros que se encontram numa categoria em que pudesse ser incluído, sendo, até, de uma espécie menos desejável – num caso extremo, uma pessoa completamente má, perigosa ou fraca. Assim, deixamos de considerá-lo criatura comum e total, reduzindo-o a uma pessoa estraga ou diminuída. (GOFFMAN, 2008, p. 12)

Nessa perspectiva há um problema evidente dos estigmatizados ao que concerne a sua identidade social ao se confrontar com a realidade normatizada e padronizada. A sociedade estabelece o que é normal e comum. Tudo que foge desse enquadramento é categorizado como estranho e diferente. E não basta padronizar entre o normal e o estranho, mas inserir imaginários coletivos diante da normatividade donde o que é normal é aceitável, tolerável, usa-se o termo de positivo, ao contrário do que é estranho é inaceitável, é intolerável e enquadrado de forma inferiorizada, usa-se o termo negativo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante disso há um problema evidente dentro do espaço acadêmico a partir das relações sociais confrontadas por meio das questões étnico-raciais. O silenciamento desta questão não contribui para o processo reflexivo e pela busca dos direitos dos indivíduos que se sentem incomodados e vitimizados por essa situação. Afinal de contas, o cotista não passa de estudante como qualquer outro, porém ingressou na universidade por uma política pública legítima, possui uma cor de pele mais escura e é oriundo do sistema público de ensino. Esses três fatores tornam-se uma fonte de escape para conter toda indignação, revolta, constrangimentos e discursos de antipatias aos estudantes cotistas chegando ao ponto de evitá-los nas relações sociais. Vale ressaltar que isso ocorre muitas das vezes não de forma declarada, mas como prática sutil e silenciada.

Os programas de cotas raciais tornam-se um mecanismo de promulgação da igualdade, porém a universidade enquanto instituição educacional reproduz a desigualdade em nome da igualdade expressa nas políticas de ações afirmativas. As cotas raciais pode se tornar um problema em nome da solução para os indivíduos de cor que enfrentam esta marca no dia a dia no espaço acadêmico.

Portanto, a partir do que foi exposto tentou-se associar a ideia de raça vinculada com a política de cotas. Ideia essa que se encontra de forma sutil no imaginário social, mas por vezes, usualmente utilizada mesmo que de forma inconsciente para avaliar a presença do negro na universidade.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMOVAY, Miriam; CASTRO, Mary Garcia. **Relações raciais na escola: reprodução de desigualdades em nome da igualdade**. Brasília: UNESCO, INEP, Observatório de Violências nas escolas, 2006.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4 ed. Rio de Janeiro: LCT, 2008.

_____. **A representação do eu na vida cotidiana**. Tradução: Maria Célia Santos Raposo. 16º ed. – Petrópolis: Vozes, 2009.

HOUFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

LOPES, Maria Auxiliadora; BRAGA, Lúcia de Santana. **Acesso e permanência da população negra no ensino superior**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade: UNESCO, 2007.

SANTOS, Ricardo Ventura. **Mestiçagem, degeneração e a viabilidade de uma Nação: Debates em antropologia física no Brasil (1870-1930)**. In: PENA, Sérgio D. J. (org.). Homo brasilis: aspectos genéticos, linguísticos, históricos e socioantropológicos da formação do povo brasileiro. Ribeirão Preto, FUNPEC-SP, 2002.

REIS, Dyane Brito. **Acesso e Permanência de Negros (as) no Ensino Superior: o caso da UFBA**. In: LOPES, Maria Auxiliadora; BRAGA, Lúcia de Santana. Acesso e permanência da população negra no ensino superior. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade: UNESCO, 2007.

SANTOS, José Raimundo J. **As Estratégias de estar e permanecer da juventude negra na universidade: representações e percepções dos (as) estudantes da UFAL**. In: LOPES, Maria Auxiliadora; BRAGA, Lúcia de Santana. Acesso e permanência da população negra no ensino superior. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade: UNESCO, 2007.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

MOÇAMBIQUE E A HISTÓRIA QUE PERSISTE: PROPOSTA DE ANÁLISE SOBRE ATUAÇÃO DA MINERADORA VALE.

Fernanda Bianca Gonçalves Gallo
Universidade de Campinas – UNICAMP
Orientador: Prof. Dr. Omar Ribeiro
Email: fedoca_gallo@hotmail.com

RESUMO

A presente comunicação objetiva debater a persistência da história Moçambicana ao que tange os deslocamentos populacionais. A partir da reflexão do processo de transformação do território Moçambicano nos últimos 40: fins do colonialismo, socialismo (independência) e neoliberalismo, serão exploradas possibilidades metodológicas para uma investigação histórico-antropológica sobre a atuação da mineradora Vale no reassentamento de 1113 famílias. Parte-se do entendimento de que avaliar a atual presença da Vale, implica necessariamente em analisar as dimensões históricas conjunturais de Moçambique, cuja prática de deslocamentos populacionais não é novidade, ao contrário, se apresenta como um exercício que se reproduz ao longo das décadas.

Palavras-chave: Moçambique, grandes projetos, antropologia histórica.

A presente comunicação resulta das indagações iniciais sobre possíveis abordagens teóricas e metodológicas que conectam um fato recente, a inserção da mineradora Vale na província de Tete-Moçambique, e uma prática histórica, o deslocamento populacional em Moçambique que, desde 2009, conta com o reassentamento de 1113 famílias empreendido pela Vale. Para dar conta das duas dimensões citadas pretende-se trabalhar com uma perspectiva histórica antropológica. Para além dos meandros institucionais que posicionaram a antropologia e a história em campos diferenciados, defende-se que a junção das duas pode ser explorada de maneira eficaz pelos investigadores em suas pesquisas - ao menos em parte significativa delas.

O texto está dividido em dois principais momentos. O primeiro deles será situada, historicamente, a questão dos deslocamentos em Moçambique, sobretudo na província de Tete e na região do Vale do Zambeze no qual ela está inserida. No segundo momento proponho uma junção metodológica enfatizando a junção entre técnicas investigativas da antropologia e da história, ou seja, utilizando certa documentação existente como a memória da população reassentada.

A profícua relação entre história e antropologia já foi ressaltada pelo casal Comaroff (2010) ao propor uma interação entre “textos e contextos” que implicaria em não privilegiar um “eu individual” soberano, nem cercá-lo em estruturas asfixiantes. Os autores apontam como algo basilar, a recuperação de fragmentos de indivíduos e/ou eventos para uma necessária conexão à sociedade historicamente determinada. Neste sentido, aliar história e antropologia é tentar evitar que se fabriquem etnografias para o mundo das “comunidades tradicionais” e que se faça história para o “mundo moderno”, fetichizando, portanto, a diferença.

Minha ideia aqui não é produzir um texto exaustivo, ao contrário, tem como objetivo fundante estabelecer questionamentos e, sobretudo escutar sugestões sobre a necessidade e possibilidade de extrapolar o campo de uma só disciplina. No caso de Moçambique, a junção entre antropologia e história parece imprescindível uma vez que a análise dos processos históricos por que tem passado o país, sobretudo nos últimos 40 anos (comumente delimitados em colonialismo, guerra de independência, socialismo, guerra de desestabilização, neoliberalismo), fornecem subsídios necessários para uma reflexão da atualidade³³.

A VALE NA HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE – PROPOSTA DE ANÁLISE

Se em um primeiro momento optei em centrar minha análise na própria mineradora Vale em Moçambique, mais precisamente na província de Tete (onde a empresa explora a maior jazida de carvão do mundo, tendo para isso reassentado 1113 famílias) logo ampliei o escopo ao reconhecer que a história das populações do vale do rio Zambeze, no qual a província de Tete faz parte, estão há muito tempo sujeitas a constrangimentos e incentivos exógenos. Inúmeros foram os deslocamentos aos quais a população moçambicana foi sujeita: reservas indígenas, aldeamentos coloniais, campos de reeducação, *machambas* estatais (roças produtivas) à reassentamentos neoliberais.

O processo de expropriação de terras, em praticamente todo o território moçambicano, ou seja domínio sob a terra, e das populações que dela viviam, foi um elemento decisivo no sucesso ou fracasso do empreendimento colonial. Em linhas gerais quando um colono se interessava pela terra dirigia-se a Repartição de Agricultura, declarava que a terra estava vazia, pagava pela demarcação e cercava a propriedade expulsando assim seus antigos moradores (Zamparoni, 2007)³⁴.

Além dos colonos individuais as companhias concessionárias estrangeiras também foram agentes que resultaram no deslocamento territorial dos moçambicanos. Na região do Vale do Zambeze, a Companhia *Société du Madale Sena Sugar Estates Lda* ocuparam significativa quantidade de terra para a plantação de cana de açúcar no Vale. Destaca-se também a atuação da Companhia do Zambeze que decomps seu vasto território em sub-concessões. Tal regime de arrendamento transformou a população rural em um campesinato colonial (Coelho, 1991).

Ainda no período colonial, com a mineração de diamantes e ouro, o trabalho migratório para a Rodésia do Sul, iniciado entre 1890-1913, foi uma “das mais persistentes formas de relações inter-territoriais na África-Austral”(Neves, 1991: 83). A migração foi resultado da concessão de terras às capitais estrangeiros, da falta de investimento das companhias portuguesas para um desenvolvimento local somado aos impostos, como *omussoco*, cobrado sob forma de trabalho forçado.

Ao instituir o Estado Novo em Portugal, Antônio de Oliveira Salazar decidiu pela expansão da administração territorial, retomando diversos territórios cedidos as

³³Como aponta Harry West (2009) não é possível falar sobre feitiçaria em Moçambique atual, sem ter em conta como o discurso da feitiçaria foi se moldando, enquanto uma linguagem de poder, na relação com outras linguagens de poder, a exemplo das missões católicas, administração colonial portuguesa ou do socialismo posto em prática pela FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique).

³⁴Já em 1897, o Comissário Régio de Moçambique Mousinho Marques, promulgou um decreto permitindo arrendar terrenos julgados de interesse do desenvolvimento da antiga capital Lourenço Marques. Em 1909 os nativos moçambicanos foram deslocados para as reservas indígenas. Fora das reservas, só poderiam ocupar um terreno com autorização e título de ocupação, não de posse, confirmado pelo secretário dos Negócios Indígenas, o que invariavelmente não ocorria, sobretudo quando a área em questão interessava aos colonos (Zamparoni, 2007: 83)

companhias concessionárias. Com o intuito de suprir os déficits gerados pelas guerras mundiais, Salazar acelerou a introdução de produtos agrícolas de cultivo obrigatório nas fazendas coloniais, como o algodão e arroz, forçando os moçambicanos a entrarem na economia de mercado. Para tanto, lotes foram demarcados e sementes foram distribuídas. O trabalho obrigatório na *machamba* do chefe deixou as minguas a *machamba* familiar (roças)³⁵. (Zamparoni, 2007)

Avançando no contexto histórico, na medida em que a libertação de Moçambique se tornou evidente, sobretudo na década de 1960 com a independência de grande parte dos países africanos e o surgimento da FRELIMO (Frente de Libertação Moçambicana), novas medidas restritivas e de cooptação foram levadas a cabo pelos portugueses. Na província de Tete, um dos palcos da luta armada, a lógica da ocupação dos territórios, empreendida pelos exércitos portugueses em 1968, dividiu a região em três grandes subsetores, cada um deles composto por companhias, batalhões e pelotões. A população local foi entendida por ambos os lados, FRELIMO e exército português, como vital para o sucesso das batalhas. Portanto uma obsessão antropológica em entender profundamente as populações através das operações de reconhecimento, ação psico-social e reordenamento populacional (especialmente através dos aldeamentos) foram estratégias de contra-guerrilha empreendidas por Portugal em fins da década de 1960.

Segundo o historiador moçambicano João Paulo Borges Coelho (1989) os aldeamentos coloniais, ou agrupamento da população em um território específico, tinham como objetivo isolar as pessoas do contato com as forças nacionalistas e convencê-las através de filmes, conversas e cooptação de lideranças, da suposta vantagem de optar pelo lado português da luta.

Com a independência do país em 1975, os deslocamentos territoriais não cessaram já que a questão fundiária foi pensada pelo recente governo, como um dos braços da nova política de socialização das forças produtivas. Segundo o projeto da FRELIMO, uma nova dinâmica na terra poderia alterar de forma significativa o legado pernicioso deixado pelos colonos, sobretudo no campo econômico e social³⁶. A produção agrícola, através das *machambas* estatais ou aldeias comunais, a um só tempo “enraizaria” a consciência revolucionária e modernizaria o país. Ou seja, a população rural deveria mais uma vez “deixar seus lares para morar em “vilas comunitárias” e trabalhar nas antigas fazendas coloniais agora nas mãos do Estado” (Fry, 2005:65).

Durante o período de transição para o status de ex-colônia, praticamente tudo fora nacionalizado (terra, prédios, escritórios de advocacia, escolas, hospitais, bancos) e o campo “mais que em qualquer lugar se fez sentir a força da revolução” (Bellucci, 2007: 153). É fato que os artifícios da socialização do campo, utilizados pela FRELIMO, sofreram profundas críticas (Geffray, 1991) justamente por não atentarem às práticas culturais e sociais das populações rurais³⁷. Além disso, o campo também foi idealizado como um local para “reeducar” alguns elementos interpretados como lembranças da velha ordem colonial, a dizer: régulos, feiticeiros, prostitutas, vadios entre outros (Thomaz, 2007).

No entanto, a ânsia de criar o *homem novo* moçambicano encontrou diversos entraves nacionais e internacionais: a guerra de desestabilização empreendida pelos

³⁵Com esta mudança estrutural do trabalho, a produção de óleos vegetais feito pelas famílias rurais moçambicanas no Vale do Zambeze foi drasticamente prejudicada. (Negrão, 2006)

³⁶Lembrando que somente em 1961 o trabalho forçado em Moçambique foi abolido. Colaço (2001).

³⁷Segundo Samora Machel, primeiro presidente moçambicano: “*O nosso camponês ainda vive sob o peso do obscurantismo, da ignorância, fruto dos vestígios da sociedade feudal. O camponês, na passagem da produção familiar para uma forma de produção socialista, será alvo de uma profunda transformação cultural, mediante sua integração em novas relações de produção*” (apud Bellucci, 2007 p:105).

vizinhos, Rodésia e África do Sul, onde Tete foi severamente afetada³⁸; a crise econômica internacional; as grandes secas no início dos anos 80 e o fracasso dos projetos empreendidos pela FRELIMO alteraram mais uma vez o rumo da história moçambicana. Em 1986 o presidente Samora Machel morreu em um questionável acidente aéreo e logo o Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco mundial passaram a orientar a economia moçambicana. A queda do muro de Berlim finalizou por completo a experiência socialista em Moçambique. Finalmente em 1992 foi assinado, em Roma, um acordo de paz com o movimento de Resistência Nacional Moçambicano (RENAMO)³⁹.

A VALE

Em meio a este conturbado processo histórico, presente na memória das populações moçambicanas⁴⁰, nos anos 2000, o Estado brasileiro, através da política de reaproximação com o continente africano, adentrou no cenário moçambicano de negociação da terra. Na província de Tete, (capital homônima), a empresa desenvolve *o mega projeto de carvão Moatize*, seu maior investimento no continente africano⁴¹.

No encalço da Vale, em 2004, se instalaram empreiteiras como a Odebrecht, Camargo Correia e André Gutierrez, todas com escritórios em um único e elegante edifício comercial de Maputo. Segundo Carolina Coutinho⁴², analista de meio ambiente da Vale, a empresa tem 7800 funcionários em Moatize (20 km da capital), trabalhando na exploração anual de 11 milhões de toneladas de carvão mineral e térmico⁴³.

Com a presença da Vale, atesta-se que a história dos deslocamentos em Moçambique continua em curso. Além dos moçambicanos e não moçambicanos que vem migrando para a região de Tete em busca de emprego (Mosca e Selemane, 2011) um dos maiores impactos da empresa são os reassentamentos finalizados em 2009. A primeira fase do *mega projeto de carvão Moatize* realizou dois reassentamentos que juntos somam 1313 famílias oriundas das comunidades de **Chipanga, Malabwe e Begamoio**. As 717 famílias consideradas rurais foram realocadas para o bairro do

³⁸Mais de 70% da infraestrutura de Tete foi destruída pela guerra (rede hospitalar, escolas, armazéns). Metade da população foi deslocada para campos de refugiados nos países vizinhos. Outra dificuldade foi o regresso dos milhares de refugiados e combatentes. (Neves, 1991)

³⁹A guerra financiada pela Rodésia (atual Zimbábue) e depois pela África do Sul, foi levada a cabo porque Moçambique socialista seria uma ameaça à hegemonia capitalista na África Austral. Tais países apoiaram a criação da Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO) para fazer frente à FRELIMO. Atualmente a RENAMO é um partido político moçambicano, tentando a cada eleição vencer o partido que governa Moçambique desde 1975. (Fry, 2001)

⁴⁰Segundo Halbwachs (1990) a memória é um processo de subjetivação, produto do confronto e diálogo que perpassa tanto esferas individuais como coletivas, ou seja, a memória individual existe a partir de uma memória coletiva. Momentos de rupturas de marcadores espaciais, como no caso desta pesquisa, são rupturas do grupo e deve-se atentar para a produção de lembranças feita a partir das experiências vivenciadas por indivíduos deste coletivo: memórias simuladas, reconstruídas e confrontadas com memórias de terceiros.

⁴¹Nem a exploração de carvão nem os reassentamentos são novidades na região de Tete. Entre 1965-70 o plano para o desenvolvimento do Zambeze tinha como objetivos: a extração de carvão, cobre e fluorite e um “desenvolvimento comunitário” que seria um esquema de reassentamento baseado em famílias rurais monetarizadas. As primeiras ações do gênero ocorreram em Angonia-Tete. (Negrão 2006:87)

⁴²Entrevista realizada por mim com Carolina Coutinho 07/02/2011 em Maputo, Moçambique.

⁴³Segundo dados da Vale essa produção deverá alcançar 22 milhões de toneladas assim que as condições de escoamento (melhoria da estrada de ferro) e aumento do porto de Beira sejam ampliados.

Cateme (40 km da vila de Moatize) e as 596 famílias consideradas de perfil urbano formam o atual bairro 25 de setembro, nas proximidades da vila.

A região Centro-Norte, onde Tete se insere, é considerada a mais pobre de Moçambique (Thomaz e Caccia-Bava, 2001). Na altura da guerra (fins dos anos 1970-1992) grande parte da população migrou para o sul do país ou para países vizinhos, muitos retornaram outros não⁴⁴. Fato este que levanta contornos singulares acerca da dinâmica da terra em Tete ao longo de sua história. Quem diz e como diz ser proprietário da terra? Como o reassentamento no Cateme e no bairro 25 de setembro impactam nestes discursos? Tendo a terra um significado que incorpora a reprodução das relações sociais, como ficam as leis costumeiras de herança, propriedade, acordos matrimoniais no espaço dos reassentamentos⁴⁵? Como são repensadas (ou não) a diferença entre posse de terra e posse das árvores frutíferas, que em Moçambique possuem contornos singulares? (Negrão, 2006)

Diante deste quadro histórico formula-se a questão central: no que efetivamente os deslocamentos-reassentamentos realizados pela Vale se diferem dos deslocamentos anteriores? Como as populações reassentadas percebem ou não essa relação? Para Yussuf Adam (1991), por exemplo, o aldeamento colonial realizado em 1972, no distrito de Changara, sul de Tete, foi alardeado pelos portugueses como aceleração do desenvolvimento econômico, mas apenas desestruturou a lógica interna de organização das comunidades camponesas, pautadas pela ocorrência da água e de bons solos para a agricultura. O mesmo ocorreu nas *machambas* comunais, Thomaz (2007). Em ambos os casos, muitos camponeses foram forçados a se deslocar para aldeias situadas fora do seu regulado. Sobretudo em Tete, as *machambas* foram efetivadas exatamente no mesmo lugar que os aldeamentos coloniais. É provável que estes processos de desterritorialização estejam na memória de algumas famílias reassentadas pela mineradora Vale. Isso faz do mega projeto Moatize não algo novo, mais algo que se repete na história de Moçambique, ou seja, algo de relevância histórica e antropológica que persiste ao longo do tempo e que, portanto deve ser analisado de maneira interdisciplinar.

No que diz respeito à atuação da Vale em Tete uma série de relações e disputas estão em jogo. Um pequeno exemplo são os banheiros ou *casas de banho* construídos nas novas moradias dos reassentados pela empresa. Segundo me explicou Carolina Coutinho, funcionária da Vale em Moçambique, os banheiros foram feitos fora da casa seguindo, segunda ela, o padrão da população antes do reassentamento. Já a chefe da Comissão Provincial de Reassentamento, em Tete, Albertina Tivane, disse recentemente na mídia que as casas de banho deveriam ser dentro das casas, pois isso seria “um compartimento ideal”, além disso, ela enfatizou que: “como governo, abolimos as casas de tipo-I (um só quarto) porque são pequenas e não permitem o desenvolvimento harmonioso das famílias”⁴⁶. Nesta pequena anedota no mínimo dois discursos entram

⁴⁴ A luta armada foi iniciada pela FRELIMO em 1964 na província de Cabo Delgado, mais precisamente na localidade de Mueda e ganhou fôlego em Tete a partir de 1968. O local foi escolhido devido sua estratégica posição geográfica. (Borges Coelho, 1989)

⁴⁵ Um exemplo interessante é pensar como ocorre, (se ainda ocorre), opagamento da “riqueza da noiva” o *maskonose* semelhante ao *lobolo* no sul de Moçambique. Em situações patrilocais, quando a noiva vem para a linhagem do marido o pai do noivo deve reservar um pedaço de terra para o casal, quando a mulher engravida é necessário procurar mais terra. Como fazer isso nos reassentamentos? (Negrão, 2006)

⁴⁶ Declaração feita após manifestação dos reassentados em Moatize, janeiro de 2012, que impediu a passagem de caminhões da Vale para o porto de Beira. Reassentados alegaram que a empresa não cumpriu uma série de promessas. Ver artigo: *TETE - Governo Provincial define condições para reassentados*. http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2012/02/tete-governo-provincial-define-condi%C3%A7%C3%B5es-para-reassentados.html. Acessado 11/03/2012.

em jogo, Carolina Coutinho acreditando respeitar os hábitos locais e Albertina Tivane acreditando na Vale como possível agente de transformação de hábitos, na sua perspectiva, passíveis de mudança.

Em suma, esmiuçar a presença da Vale no seu *megaprojeto de carvão Moatize*, entrelaçado a análise de fontes históricas que antecedem a sua chegada, implica a um só tempo: Mapear a história dos deslocamentos territoriais, acima citados, na diversificada região do rio Zambeze, incluindo seu novo processo de deslocamento - o reassentamento da Vale; Discutir a relação entre diferentes atores e dinâmicas envolvidos no atual contexto dos mega projetos; Refletir sobre a população envolvida, neste caso, famílias reassentadas, e os modos como são tecidas estratégias próprias de enfrentamento/diálogo/negociação na problemática da terra, tanto ontem como hoje.

DOCUMENTAÇÃO A SER ANALISADA

Buscando entender como se configuram as dinâmicas existentes entre os diferentes atores sociais envolvidos na problemática da terra em Tete ao longo de sua história recente - de fins do colonialismo até a chegada da mineradora Vale, proponho a análise dos seguintes materiais:

I) Fontes documentais produzidas, no fim do período colonial, por administradores e funcionários coloniais, existentes no Arquivo Histórico de Moçambique. Neste acervo serão de principal interesse os fundos: da Administração Civil de Moçambique, da Direção dos Serviços e Negócios Indígenas, Governo Geral, Obras Públicas e Quartel General e, sobretudo o fundo de Tete. Tais documentos serão fundamentais para mapear as atividades empreendidas pela administração colonial no sentido de deslocar as populações do Vale do Zambeze-Tete;

II) Fontes documentais produzidas no período pós-independência existentes, sobretudo no acervo da FRELIMO. Terão especial atenção os relatórios de Grupos Dinamizadores e as publicações com as diretrizes dos Congressos realizados. Assim como foi proposto com as fontes coloniais, as fontes da FRELIMO ajudarão a mapear as atividades empreendidas no período pós-independência ao que se refere aos campos de reeducação, *machambas* estatais ou outras atividades acerca do deslocamento da população de Tete.

III) Fontes documentais do Acervo do Ministério da Agricultura focando em relatórios técnicos acerca de políticas agrárias empreendidas na região do Zambeze nos últimos anos;

IV) Trabalho de campo nos dois reassentamentos no mega *Projeto de Carvão Moatize*, que resultará em uma produção etnográfica. Para tanto estão previstos longos períodos de estadia junto à população do Cateme (reassentamento considerado rural) e Bairro 25 de setembro (reassentamento considerado urbano) ambos nas mediações da Vila de Moatize. A convivência cotidiana com tais populações tem como propósito apreender o funcionamento (dinâmicas internas, hierarquias, conflitos entre outros) das duas comunidades criadas pela força do atual deslocamento. Depois de uma necessária proximidade com parte dos reassentados, serão escolhidas algumas famílias para que se construam histórias de famílias. Tais histórias oferecerão um interessante panorama sobre as experiências de deslocamento na província de Tete ao longo de sua história.

Finalmente esta proposta acredita que as trajetórias familiares, ou histórias de famílias dos reassentados poderão, junto com fontes documentais, fornecer ricos elementos da extraordinária e diversificada história recente de Moçambique, e do deslocamento de suas populações, uma vez que:

Entre a fúria da natureza e a insensatez dos homens, o país em formação esteve em constante movimento, movimento este captado por sua população: todos os indivíduos, das mais diferentes gerações, no campo ou nas cidades, têm algo a contar sobre tempos tão marcantes nomeados como a “Primeira Guerra” (a da Independência) ou a “Segunda Guerra” (a guerra entre “bandidos armados” e o “povo”, entre a Renamo e a Frelimo); o “tempo colonial” (há somente 25 anos!), o “tempo Samora”, “tempo atual”. Períodos que se sucedem, se confundem e sobre os quais vozes díspares se manifestam uma outra vez e nas quais a história do país se traduz nas histórias de cada um dos moçambicanos. (Grifo meu). (Thomaz e Caccia-Bava, 2001:2)

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAM, Yussuf. **Guerra, fome, seca e desenvolvimento:** Lições de Changara, Moçambique. In: Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique. TETE, n.10, 1991.

BELLUCCI, Berluci. **Economia Contemporânea em Moçambique:** sociedade linhageira, colonialismo, socialismo, liberalismo. Rio de Janeiro: Educam, 2007.

COELHO, João Paulo Borges. **O início da luta armada em Tete, 1968-1969:** a primeira fase da guerra e a reação colonial. Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane. Maputo, 1989.

_____ **Tete, 1900-1926:** O estabelecimento de uma reserva de mão de obra. In: Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique. TETE, n.10, 1991.

COMAROFF, Jean & COMAROFF, John. **Etnografia e imaginação histórica.** Tradução de Iracema Dulley e Olivia Janequine. In: *Proa – Revista de Antropologia e Arte* [on-line]. Ano 02, vol.01, n. 02, nov. 2010.

FRY, Peter. **A persistência da raça:** Ensaios antropológicos sobre Brasil e África Austral. Ed. Civilização brasileira. Rio de Janeiro, 2005.

GEFFRAY, Christian. **A causa das armas. Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique.** Ed. Afrontamento, Porto, 1991.

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

NEGRÃO, José. **A indispensável terra africana para o aumento da riqueza dos pobres.** Centro de Estudos Sociais, Coimbra, 2002.

_____ **Sistemas Costumeiros da terra em Moçambique.** In: SANTOS, Boaventura e TRINDADE, João (eds). **Conflito e Transformação Social: Uma paisagem das justiças em Moçambique.** CEA/CES. Maputo/Coimbra, vol. 2, pp.10-43. 2000.

_____ **Cem anos de economia da família rural africana:** O delta do Zambeze em análise retrospectiva. Texto Editores, Maputo, 2005.

Anais Eletrônicos do IV Encontro de História da Ufal ISSN 2676-784X

NEVES, Joel das. **Tete e o trabalho migratório para a Rodésia do Sul, 1890-1913.** In: Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique. TETE, n.10, 1991.

THOMAZ, Omar Ribeiro. Campos, aparato repressivo e construção social do inimigo: notas sobre a cooperação da RDA em Moçambique. In K. C. Silva (Ed.), **Timor Leste por trás do palco: cooperação internacional e a dialética da formação do estado** (pp. 383-416). Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007.

_____ e CACCIA-BAVA, Emiliano de Castro. Moçambique em movimento: dados quantitativos. In: FRY, Peter (org.). **Moçambique. Ensaios.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

WEST, Harry. **Kupilikula: o poder e o invisível em Mueda, Moçambique.** Lisboa, ICS, 2009.

ZAMPARONI, V. **De escravo a cozinheiro: colonialismo e racismo em Moçambique.** Editora da Universidade Federal da Bahia - EdUFBA, Salvador, 2007.

DANÇA AFRO: DIÁLOGO POSSÍVEL NA REESTRUTURAÇÃO CURRICULAR, NO FAZER ARTÍSTICO E NA FORMAÇÃO DE PROFESSORES SOB A PERSPECTIVA DA LEI 11.645.

*Jadiel Ferreira dos Santos
Graduando em Dança
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Email: jadiel.afrossou@hotmail.com*

RESUMO

O presente estudo aborda questões relevantes e importantes no contexto escolar, fundamentado nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais que estabelece o ensino da História e Cultura Afro-brasileira, Africana e Indígena, prevendo diálogos possíveis na reestruturação curricular no fazer artístico e na formação de professores sob a perspectiva da lei 11.645/08 nos Cursos de Licenciatura Universidade Federal de Alagoas/UFAL. A partir da constatação da falta de um planejamento pedagógico ou atividades que visassem à formação dos discentes, para a diversidade étnico-racial no curso de Dança Licenciatura - UFAL, tendo em vista que o respeito aos valores culturais como princípios constitucionais da educação tanto quanto da dignidade da pessoa humana é necessária e urgente a adoção de um fazer pedagógico que preparem os novos e os antigos professores para uma educação que dialogue com a sociedade contemporânea. Para ressignificar o movimento humano dentro da prática educativa, atuando no verdadeiro compromisso da escola, se utilizando de materiais didáticos, áudios-visuais, pesquisa de campo e aulas práticas de dança afro. Os alunos passaram a ter conhecimento sobre o contexto político social no fazer pedagógico e de sua atuação enquanto professor, sendo possível contribuir para a formação dos discentes no seu processo educativo.

Palavras-Chave: Educação; Territorialidade; Corpo.

INTRODUÇÃO

Os elementos culturais são imprescindíveis para implantação de uma política pedagógica que visem trabalhar alto-estima, o respeito, as diferenças e a consciência de pertencimento do lugar. É necessária e urgente a adoção de um fazer pedagógico que preparem os novos e os antigos professores para uma educação que dialogue com a sociedade contemporânea, para ressignificar o movimento humano dentro da prática educativa atuando no verdadeiro compromisso da escola. Deste modo sob a implantação da lei 11.645/08 que define nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais estabelecendo o ensino da História e Cultura Afro-brasileira, Africana e Indígena, parecer CNE/CP 3/2004, conforme o § 1º as Instituições de Ensino Superior incluirão nos conteúdos de disciplinas e atividades curriculares dos cursos que ministram, a Educação das Relações Étnico-Raciais, bem como o tratamento de questões e temáticas que dizem respeito aos afro-descendentes.

A partir da constatação da falta de um planejamento pedagógico ou atividades que visassem à formação dos dissidentes para a diversidade étnico-racial no curso de Dança Licenciatura/UFAL, pois o respeito aos valores culturais como princípios constitucionais da educação tanto quanto da dignidade da pessoa humana para garantir uma sociedade, cuja relevância e promoção dos direitos humanos sejam postas, livres de preconceito e consciente das suas identidades culturais para entender que não podemos anular nossas especificidades, pois é o que nos torna seres visíveis e existentes no mundo, tendo em vista que o ser humano não consegue estabelecer relações sociais sem consciência de quem ele é, de onde ele veio e qual o lugar onde ele vive. Não podemos perder de vista que o ensino relaciona a dança ao mundo dialogando com “conhecimento do meio: conhecer-se e se reconhecer-se no tempo e espaço.” (Marques⁴⁷, 2010, pag.185)

Do ponto de vista indenitário, geográfico, histórico e corporal o projeto se propõe a dar referenciais aos alunos, por entender que “descobrir o pertencer dentro do lugar onde vivemos se torna fundamental, no entanto se o homem pertence ao grupo indistintamente podemos afirmar que ele pertence também ao seu lugar.”(Santos, 2002) sendo assim se tornam indispensável à relação ensino e artes/dança em seu contexto múltiplo, o estudo da sociedade relaciona à dança as pessoas dialogado com – mundo vivido: relações de poder, gênero, classe, etnia, idade, sexualidade; mundo percebido: modos de ver, sentir, perceber, intuir, ouvir, tocar e o mundo imaginado: relação simbólica, estética, transcendentos e virtuais. Cumprir a lei é responsabilidade de todos e não só “os pesquisadores, mas também as escolas e os professores devem compreender a realidade dos alunos e encontrar caminhos que produzam a mobilidade destes em direção ao saber” (Giolo, 2009, pag. 12). Exige-se assim um comprometimento solidário de vários elos do sistema de ensino brasileiro, tendo-se como ponto de partida o presente parecer, que junto com outras diretrizes, parecer e resoluções, têm o papel articulador e coordenador da organização da educação brasileira. Foi pensando nesses aspectos do fazer pedagógico em dança e sua capacidade positiva de transformação sócio-cultural principalmente em sala de aula, instaurando um novo espaço com possibilidades onde esse de nada mudaria se novas metodologias não forem implantadas nesse corpo institucional.

METODOLOGIA

O projeto Dança Afro⁴⁸ vinculado ao Programa de Vivência de Artes na UFAL/PROEST foi composto por cinco bolsistas e demais alunos do curso de Dança Licenciatura. A metodologia utilizada para estimular os alunos na reflexão do seu fazer artístico e pedagógico, fazendo uma reflexão do compromisso da arte no âmbito escolar, deste modo o projeto foi dividido em atividades teóricas e práticas.

Difundido novos diálogos no ensino, apreciação e no fazer da arte/dança se fez necessário os estudos e análise de materiais didáticos, áudios-visuais, pesquisa de campo e aulas práticas de dança afro, que abordavam a temática das manifestações Afro-brasileiras religiosas, tendo como base para fundamentação metodológica os Pcn's de Artes, LDB e as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações

⁴⁷ Isabel A. Marques é formada em Pedagogia pela USP, fez Mestrado em Dança no Laban Centre for Movement and Dance (Londres) e doutorado na Faculdade de Educação da USP.

⁴⁸As reflexões e diálogos estabelecidos neste artigo ainda estão sendo aprofundadas em caráter parcial, principalmente nas questões da reestruturação curricular nos cursos de licenciatura da UFAL.

Étnico-Raciais entre outros, para apresentação de seminário, aulas práticas e composição coreográfica desenvolvendo desta forma atividades educativas como: oficinas de dança afro e grupos de debates no campo Maceió e nos campos interiores. Os alunos foram avaliados a partir das entregas dos relatórios, participação em debate e seu desenvolvimento durante a duração do projeto.

RESULTADOS

Através do processo desenvolvido até então, o projeto levantou questões significativas para o desenvolvimento técnico, artístico, intelectual, acadêmico, político e sociocultural entendendo que a dança afro em seu contexto cênico exige suas especificidades técnicas e metodológicas. Os alunos passaram a colocar em prática o que propõem o projeto nas suas atividades artísticas e pedagógica em outras instituições de ensino, entendendo dessa forma, que os alunos passaram a contextualizar o espaço sobre o qual estão inseridos a partir da premissa de territorialidade e consciência de pertencimento do lugar, conseguindo estabelecer diálogos em estâncias individuais e coletivas no processo de formação identitária.

Tendo reconhecimento da importância da lei 11.645/08 para aprimoramento do nosso relacionamento individuais e coletivo na sociedade, sobretudo quando formados futuros professores de dança podendo entender o verdadeiro compromisso da escola e sua contribuição nesse processo formativo do aluno e nessa perspectiva o projeto pode ampliar os referenciais de mundo, colocando em debate a necessidade de compreender a construção de uma escola democrática e diversificada que não se resume a sistematização do corpo na perspectiva da formação de professores comprometidos a construção de uma sociedade mais digna. Tornando dessa maneira esses indivíduos mais capacitados para atuar no contexto escolar de modo ético, perante as situações de discriminações, preconceito e intolerância religiosa por meio de um processo de reeducação e formação desses futuros docentes.

CONCLUSÃO

As experiências nessa primeira etapa do projeto nos levaram a perceber a necessidade da reestruturação curricular na universidade, pois a maioria dos alunos não tinham conhecimento da existência e nem como aplicar a lei 11.645/08.

Se utilizando de materiais didáticos e áudios-visuais, os alunos passaram a ter conhecimento sobre o contexto político social no fazer pedagógico e de sua atuação enquanto professor, sendo possível contribuir para a formação dos discentes no seu processo educativo.

Com o passar dos meses os paradigmas em torno da dança afro foram sendo entendidos em sua categoria de cultura e identidade para a formação acadêmica, situando os alunos do lugar onde vivem e levantando questões sobre identidade e pertencimento de lugar.

Nesse processo de educação através do corpo, ficou evidente o desenvolvimento da técnica corporal de cada um, direcionando a pesquisa para a estética do movimento do corpo africano, afro-brasileiro e indígena. Os corpos desses alunos ganharam outra dimensão na sua relação não só com o espaço, mas também com o ambiente em que vivem.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de Janeiro de 2003.

_____. Lei nº 11.645, de 10 de Março de 2008.

_____. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais**. Ministério da Educação. Brasília, 2004.

JUNIOR, Paulo Melgaço da Silva. **Mercedes Baptista: A criação da Identidade Negra na Dança**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2007.

CARMO, João Clodomiro do. **O que é o Candomblé?** São Paulo: Brasiliense, 1987.

MARQUES, Isabel A. **Linguagem da Dança – Arte e Ensino**. Ed. 1, São Paulo: Digitexto, 2010.

MARTINS, Suzana Maria Coelho. **A Dança de Yemanjá Ogunté sob a perspectiva estética do corpo**. Salvador, 2008.

NÓBREGA, Nadir de Oliveira. **Dança Afro e Sincretismo de Movimento**. Salvador, 1991.

_____. **AgôAlafiju, O Dara! A presença de Clayde Wesley Morgan na escola de Dança da UFBA 1971 – 1978**. Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2007.

Odô Iyá. **O Jornal do Axé – Núcleo de Cultura Afro Iyá Ogun-té**. Ano 6, nº 19. Maceió, 2008.

_____. **O Jornal do Axé – Núcleo de Cultura Afro Iyá Ogun-té**. Ano 8, nº 21. Maceió, 2010.

SANTOS, José Eduardo Ferreira. **Historia do Subúrbio Ferroviário de Salvador**. 2002.

_____. **Sementes: Caderno de Pesquisa**.v. 3 n.5/6 jan./dez. Salvador, 2002.

SIVEIRO, José Marcelo. **O outro e o Mundo**. rev. Filosofia. ano v, nº 61, julho/2011. Rev. Graciliano. Ano IV, nº9, junho/julho, 2011.

SER NEGRO NA HISTÓRIA DO BRASIL: O DITO, O NÃO DITO E O POR DIZER

*José Barbosa da Silva Filho
PENESB-UFF*

Orientadora: Iolanda de Oliveira

Email: jbminhapreta@gmail.com

RESUMO

Os livros didáticos de História não retratam a História da África ou dos africanos no Brasil. Os negros só são apresentados como escravos, em posições de inferioridade, de subserviência ou de castigo. Por isso defendemos a hipótese de que o preconceito e a discriminação que envolve a população negra no Brasil é reforçado no processo ensino-aprendizagem de História, que tem por paradigma a História Europeia. Assim, precisamos recompor a História ensinada e aprendida no Brasil, tirando do ostracismo aqueles que tiveram sua participação na construção desse País subvertida e/ou silenciada. Mas para isso precisamos redizer a história para aqueles incumbidos de formar os futuros cidadãos; os professores (as) do ensino básico.

Palavras-chave: Conhecimento; História; Negro.

SER NEGRO NA HISTÓRIA DO BRASIL: O DITO, O NÃO DITO E O POR DIZER

Os nossos livros didáticos de História não retratam a História da África ou dos africanos no Brasil. Apenas são apresentados os negros como escravos, em posições de inferioridade, de subserviência ou de castigo e seus costumes vistos como folclóricos, demoníacos, bárbaros e/ou exóticos. Em quem se basearam?

Na HISTÓRIA GERAL DO BRASIL (1850), *Francisco Adolfo de Varnhagen* afirma que foi um erro a escravização dos negros e que,

“a colonização africana teve uma grande entrada no Brasil, podendo ser considerada um dos elementos de sua população, o que nos obriga a consagrar algumas linhas a essa gente. Mas fazemos votos de que um dia as cores de tal modo se combinem que venham a desaparecer totalmente do nosso povo as características da origem africana.” (REIS, 1999, p.43).
(negritomeu)

João Capistrano de Abreu, autor de CAPÍTULOS DE HISTÓRIA COLONIAL (1907) louva a miscigenação entre o índio e o branco, o *mameluco*, e menospreza o mulato. Em sua obra o negro só está presente entre os séculos XVI e XIX, período escravista, como ocorre nos atuais livros didáticos de História.

Joaquim Manoel de Macedo, Mattoso Maia, Coelho Neto, Pandiá Calógeras, Professores do Colégio Pedro II e autores dos primeiros livros didáticos de História, seguem as mesmas idealizações de Varnhagen e Capistrano (MATTOS, 2000; GASPARELLO, 2004). É importante lembrar que o currículo do Pedro II era o modelo pedagógico e didático para todos os colégios públicos brasileiros.

Anais Eletrônicos do IV Encontro de História da Ufal ISSN 2676-784X

Os livros didáticos de História e os conteúdos programáticos do ensino básico, dos cursos de formação de professores e do ensino superior, de ontem e de hoje, se basearam nessas fontes. Todos eles esqueceram que durante mais de 400 anos nada foi idealizado, construído ou realizado neste Paíssem a presença fundamental do negro africano e dos afrodescendentes livres e escravos. Eles participaram ativamente de vários movimentos internos e externos que ameaçaram o domínio português. Contra os holandeses o Batalhão Negro, comandado por **Henrique Dias** foi de fundamental importância e na Guerra do Paraguai “**Os Voluntários da Pátria**” deve a pelenegrasesmaiores de exemplos de bravura, denodo e destemor. Porém só valorizaram Fernandes Vieira e Vidal de Negreiros ou Caxias, Tamandaré, Barroso e Conde D’Eu, respectivamente, olvidando os muitos Henriques e Marcílios Dias.

Na nossa História, só são encontrados relatos ligados a personagens oriundos das massas/classes/etnias populares quando eles se deixaram seduzir ou cooptar pelo ideal do “ser/estar/pensar-se europeu”. Assim, é destacada a presença de *Henrique Dias*, *Felipe Camarão*, *Araribóia*, *Marcílio Dias*, entre outros. Aqueles que se opuseram, que lutaram, que não se submeteram, que se negaram a ser cooptados, são omitidos.

Da mesma forma, o ato de rebelar-se contra a ordem constituída possui dois parâmetros. Se o rebelde pertence “a boa sociedade” tem o seu nome perpetuado em monumentos, nomeando praças e avenidas. Este é o caso de *Saldanha da Gama e Custódio de Melo* (Revolta da Armada), *os 18 do Forte*, *os Inconfidentes*. Se por sua origem for popular, caso de *João Cândido*, *Monge José Maria*, *Antônio Conselheiro*, *Manoel Congo*, *Negro Cosme*, *os Malês*, *os quilombolas* entre outros líderes de movimentos populares da História, foram esquecidos e quando colocados em evidência o são como traidores, subversivos, rebeldes sem causa ou exemplo negativo do *ser brasileiro*.

Também convém ressaltar as caracterizações das figuras representativas dos negros escravos/forros/livres nos livros didáticos. Além de só serem vistos nos livros durante o período escravista, as ilustrações apresentam os negros sempre em condições inferiorizadas em relação às outras personagens. Apresentados apanhando, trabalhando, vendendo mercadorias e, quando em hora de lazer, são ilustrados com fisionomias que denotam um estado de beligerância ou transe (SILVA FILHO, 2012:40).

O DITO

Uma das imagens mais danosas para a população negra é a vinculação entre o “*ser negro = ser escravo*” e vice-versa. O professor pode contestar essa assertiva errônea lembrando a escravidão entre os gregos e entre os romanos, quando os escravos eram europeus, e a escravidão hebréia no Egito. Para isso, filmes como *Spartacus*, *Gladiador*, *Ben Hur*, *os Dez Mandamentos* e livros como o Antigo Testamento e o Alcorão podem ser utilizados para demonstrar a falácia dessa vinculação.

Assim, uma das primeiras providências do Professor preocupado com exclusão econômica, social, cultural e histórica da população negra, além de focar os fatos citados acima, deve ser a de desmistificar alguns mitos acerca do cativo brasileiro veiculados pelos portugueses, justificando a diáspora e a escravização dos negros africanos.

Estes mitos, ao serem incorporados à historiografia, à literatura brasileira e as outras disciplinas lecionadas nas Escolas Brasileiras, sendo divulgados nas salas de aulas pelos livros didáticos, pelos romances e poemas (alguns com leitura obrigatória

pelos alunos), pela imprensa e corroborada por professores sem autonomia crítica, influenciam o imaginário popular até os dias atuais e reforçam a representação estereotipada presente na sociedade contra a população negra. São eles:

a) A existência da escravidão entre os povos africanos.

O Professor deve convencer o aluno que a escravidão de seres humanos ocorria no Continente Africano, mas também ocorria nos Continentes Asiático e Europeu⁴⁹. “Manter escravos era uma prática comum a todas as sociedades da Antiguidade na região do Mediterrâneo. Uma sociedade em escravos era algo quase inimaginável para os antigos” (HOFBAUER, 2006, p 40).

Porém o enfoque dado ao trabalho escravo na Antiguidade e entre os africanos era completamente diferente do exercido pelos traficantes ibéricos. Para os romanos, gregos e maometanos o que caracterizava o ‘ser escravo’ era a derrota em conflitos, pertencimento cultural e/ou a crença religiosa. No Continente africano,

“os escravos eram obtidos de várias maneiras: através de aprisionamento de ‘estrangeiros’, em guerras, seqüestros ou compra, tanto de indivíduos expulsos de sua comunidade quanto de membros de comunidades cujas sobrevivência estava ameaçada pela fome; ou através de sanções aplicadas a membros de comunidades de origem por crimes como o adultério e assassinato, e pelo pagamento de dívidas. (...) a principal característica da escravidão na maioria das sociedades da África pré-colonial, a escravidão doméstica ou de linhagem: ela era fundamentada na relação extremamente pessoal entre senhor e escravo, da qual derivava toda a inserção social desse último (...)” (MATTOS & GRINBERG, 2003: 33)

A escravidão exclusivamente como comércio visando lucro e retirando o cativo do seu local de origem, negando-lhe a humanidade e também a sua capacidade de criador e possuidor de bens culturais, só tem início no século XV quando da chegada dos lusitanos ao Continente, iniciando o tráfico negreiro intercontinental e incentivando os traficantes europeus, que ofereciam presentes aos Reis ou Chefes tribais (Obas) em troca dos prisioneiros. A partir desse momento o escravo se torna “uma mercadoria, objeto das mais variadas transações mercantis: venda, compra, empréstimo, doação, transmissão por herança, penhor, sequestro, embargo, depósito, arremate e adjudicação. Era uma propriedade”. (FLORENTINO, 1997:31).

Esta é a grande diferença entre o trabalho compulsório praticado entre os africanos e a escravidão de além-mar: **ser e não-ser** uma mercadoria, uma ‘peça’, uma propriedade privada de outro ser humano.

b) O índio não adaptar-se ao trabalho forçado.

Para contra-argumentar com aqueles que entendiam ser o tráfico negreiro ou o comércio humano africano uma excrescência contra a natureza e uma blasfêmia contra a Lei Divina, montou-se a versão de que os **índios brasileiros não se adaptavam à escravidão por terem o espírito da liberdade e serem almas** (algo que o negro escravo, segundo a Igreja, não possuía) **livres e puros**.

⁴⁹Lembrar do escravismo em Esparta, no Império Romano e nos Impérios Mesopotâmicos e Chinês.

Os Jesuítas defendiam essa teoria, apoiados por uma Bula Papal e um decreto Real que determinavam a captura apenas dos nativos que se rebelassem (guerrajusta) ou tivessem comportamento anti-religioso, e protegia os recolhidos nas missões. O Padre Antonio Vieira foi até Roma defender essa premissa e conseguiu uma ordem do líder supremo da Igreja Católica protegendo os índios das Missões ou passíveis de catequização, de serem escravizados pelos colonos maranhenses. No entanto, a escravidão africana não era contestada, chegando os próprios membros da Companhia de Jesus a possuírem escravos em suas fazendas e instituições religiosas.

Outrossim, vários estudos demonstram que durante todo período escravocrata os índios eram escravizados pelo interior do País e na Amazônia.

c) A missão civilizatória européia.

Na visão idílica/ideológica dos europeus, o **fardo do homem branco** era levar a civilização para os povos bárbaros e selvagens existentes no mundo (DIAS, 1974). Os europeus, baseados nessa premissa divina, destruíram fisicamente inúmeras etnias na África, Américas, Ásia e Oceania. Incomensurável, no ponto de vista histórico e antropológico, foi a destruição da cultura, da memória coletiva e da representação social dos povos que conseguiram sobreviver.

Os povos africanos são punidos até hoje por esta atitude, dita ‘civilizatória’, desenvolvida pelos europeus, primeiramente, entre os séculos XVI-XIX, sugando sua humanidade através do tráfico negreiro, posteriormente, nos séculos XIX-XX, com a divisão do território entre as potências européias (o Imperialismo) desorganizando as sociedades, devastando a natureza, apossando-se das riquezas, desestruturando as culturas e impermeabilizando memórias ancestrais, símbolos representativos da vida em vida.

Os afro-brasileiros se ressentem desse “pseudo-processo civilizatório”, por se verem impedidos de montar sua árvore genealógica como fazem os ítalo-brasileiros, os teuto-brasileiros, os ibero-brasileiros, os nisseis-sanseis e tantos outros descendentes de imigrantes que paracá vieram. Os professores devem dominar este fato para desmistificá-lo e chamar a atenção dos alunos para esta questão, mostrando que ela interfere na composição da identidade, da representação coletiva e da auto-estima dos afrodescendentes.

e) Um outromito, bem mais cruel por ter sido re-elaborado e difundido por religiosos, foi a **condenação bíblica do negro à escravidão**.

É chamada de *Maldição de Cam* e foi baseada num episódio citado pelo Antigo Testamento no livro do Gênesis: 9:18-27, que relata um incidente ocorrido entre Noé e seus filhos Cam, Sem e Jaffé. De acordo com o texto, Noé excedeu-se no vinho e dormiu despido. Seu filho, Cam, vendo-o naquele estado chamou seus irmãos para também observá-lo. Estes, porém, munidos de um lençol foram de costas e cobriram a nudez de Noé. O Sobrevivente do Dilúvio ao acordar e saber do ocorrido expulsou Cam de casa e condenou-o, com todos seus descendentes, a escravidão eterna através da sua submissão aos seus irmãos. Alguns membros da Igreja divulgaram a idéia de que os negros africanos eram descendentes de Cam, podendo assim serem escravizados, pois, “a narração da Escritura prossegue dando o elenco das gerações da Cam. Camitas seriam os povos escuros da Etiópia, Arábia do Sul, da Núbia, da Tripolitana, da Somália. (BOSI, 1992: p.257).

Os Jesuítas, Carmelitas, Beneditinos, Franciscanos aceitavam essa justificativa e em vários Sermões e debates explicitavam essa concordância para os seus fiéis. Em muitas ocasiões a condenação dos negros a escravização era corroborada pelos sacerdotes católicos, por um outro sinal: a marca de Caim, originada após o assassinato de Abel, que seria uma marcanegra e que depois apossou-se de todo o corpo representando simbolicamente a culpa pelo pecado cometido e sinalizava também para a má índole dos povos negros.

No Brasil pós-abolição, a contrapartida para a Maldição de Cam é o quadro ‘A Redenção de Cam’, pintado pelo pintor Modesto Broccos e apresentado no II Congresso Universal de Raças (1911, Londres) pelo Diretor do Museu de Belas Artes do Rio de Janeiro, João Batista de Lacerda, representando a modificação epitelial que iria ocorrer na população brasileira, gênese da denominada Teoria do Branqueamento.

O NÃO DITO

Embora os portugueses busquem justificar esse tipo de comércio através das inverdades citadas acima neste texto, o que os impelia era o enorme lucro gerado pelo tráfico, o chamado **comércio triangular**, - e que levou o tráfico negreiro, como afirma ALENCASTRO (2000), a converter-se no esteio econômico do Império Português, visto que, “um escravo comprado na costa africana por oito a dezoito dólares, podia ser vendido, no Brasil, a trezentos dólares” (GORENDER, 1991: 63).

Outro motivo para o tráfico negreiro, reforçando o comércio triangular, foi a necessidade de mão de obra abundante e gratuita para a lavoura canavieira e para as usinas de produção de açúcar, artigo de alto valor comercial na Europa naquela época. Acrescido das taxas e impostos auferidos pelos portugueses com o tráfico negreiro. Assim,

“a mão de obra escravizada produziu as riquezas que contribuíram na construção das economias das colônias ocidentais nas Américas e para o fornecimento das matérias primas utilizadas para o desenvolvimento das indústrias manufatureiras européias” (MOORE, 2010 : 8).

O POR DIZER

O professor não deve esquecer de comentar as várias formas de resistência contra o tráfico e ao trabalho escravo, implementadas pelos negros para fugir ou aliviar as agruras do cativeiro. Este foi outro tema “esquecido” durante muito tempo pela História estudada pelos brasileiros. Todo movimento de resistência era considerado rebeldia, traição ou incapacidade civilizatória e não constava dos manuais escolares, e assim servia como confirmação da aceitação passiva da escravidão e reforço da inferioridade sócio-cultural dos negros.

No entanto as mortes e assassinatos, os suicídios, os abortos, os incêndios propositais, as dissimulações, as insurreições e, principalmente, as fugas e as formações de Quilombos, fizeram parte do cotidiano dos africanos cativos desde a sua captura na África, transporte e chegada ao cativeiro no Continente Americano. O mais famoso dos quilombos foi Palmares (1597 – 1697) onde se destacou a figura do ZUMBI, porém durante o regime escravocrata centenas de quilombos se formaram em várias regiões brasileiras. Clóvis Moura em seu livro, “A História dos Negros Brasileiros” (1989) listou 136 quilombos no Brasil durante o período escravista. Mas esse número pode ser bem

maior (cerca de 1000) devido ao incremento das pesquisas acerca deste tema e do número das terras de descendentes de quilombos.

É fundamental saber que, se as PRESENCAS, onde as imagens e as representações negativas existentes nos textos transmitem a idéia de desvalorização do negro do ponto de vista físico, moral, intelectual e cultural, as AUSÊNCIAS, ao não ressaltarem “o patrimônio cultural do negro, a sua participação nos acontecimentos históricos e políticos que contribuíram para a sua situação atual e os movimentos de resistência que os negros vêm desenvolvendo desde a escravidão até os dias atuais” (PINTO, 1987, pág. 19), intensificam os preconceitos e os estereótipos incorporados ao imaginário coletivo e reforçam a teoria de que se o racismo não existe na nossa sociedade por que falar dele.

O Docente deve ressaltar a importante presença dos negros, escravos e livres, em várias revoltas do período Imperial e na Regência: Balaiada (MA./1838-1841); Cabanos (PA./1835-1840); Farroupilha (RS/1835-1845); Malês (BA./1835); Carrancas, MG/1833).

No período Republicano, em Canudos (1897), na Revolta da Vacina (1905) e no Contestado (1898) a presença física dos negros foi expressiva mas, na Revolta da Chibata (1910) essa presença negra foi preponderante e decisiva. (SALLES & SOARES, 2005).

Não deve esquecer de realçar as Irmandades católicas e seu apoio aos cativos e sua influência na libertação dos escravos e na educação da população livre ou dos escravos e ex-escravos, embora estes fossem formalmente impedidos de freqüentar as instituições escolares públicas (CUNHA, 1999; SILVA, 2000; FONSECA, 2002) e também os Templos religiosos (BARBOSA, 2002).

A questão da Abolição da Escravidão também deve ser desmistificada. Para isso, é importantíssima a tomada de posição acerca da participação efetiva e decisiva dos negros livres, libertos e escravos no processo abolicionista. A História Tradicional destaca apenas a presença da Princesa Isabel e de abolicionista ‘brancos’ ou “embranquecidos”, porém a participação de negros como José do Patrocínio, Luis Gama, a Família Rebouças, Antonio Bento, das Irmandades Negras, dos Povos de Terreiros e de outros anônimos foi essencial para a vitória do movimento.

E AGORA?

Nas páginas anteriores, vimos que existem fatos e personagens históricos-sociais que são destacados na História do Brasil em detrimento de outros, que são ignorados e silenciados. Vimos também que a questão racial é escamoteada e que o destaque de um grupo étnico e o recolhimento de outros é visível em qualquer análise crítica da nossa historiografia. Foi realçado que é imprescindível a mudança deste ‘status quo’ se quisermos promover o aprimoramento no relacionamento interpessoal, interindividual e inter-racial entre brasileiros e brasileiras neste final de século. Foi indicado como possível solução para a resolução do problema a atuação na Educação, na Escola e no ensino da História do Brasil.

É sabido que toda a herança cultural valorizada pela sociedade brasileira, embora teoricamente permeada pela influência das 3 raças, é de origem européia: o Estado, a Língua, a Religião, as Instituições Escolares, o ideal de família, etc. Para as culturas negra e indígena sobram os resíduos do sistema, ou seja, as representações lúdicas, folguês e gastronômicas. Ou o silêncio.

Defendemos a hipótese de que o preconceito e a discriminação que envolve a população negra no Brasil é reforçada no processo ensino-aprendizagem de História e isto se explicita na ausência da História da África dos currículos e livros didáticos e na valorização dada ao estudo da História Geral, tendo por paradigma a História Européia. Por isso, precisamos recompor a História ensinada e aprendida no Brasil, tirando do ostracismo aqueles que tiveram sua participação na construção desse País subvertida e/ou silenciada. Mas para isso precisamos redizer a história para aqueles incumbidos de formar os futuros cidadãos; os professores (as) do ensino básico.

É isso que pretendeu a edição da **Lei 10636/2003**, que decretou a obrigatoriedade da inclusão da História da África e da Cultura Afro-brasileira nos currículos escolares e entre os conteúdos dos livros didáticos de História. A exclusão desses saberes do livro didático e a falta de conhecimentos ou de saberes por parte dos Docentes em todos os níveis de ensino ainda é lugar comum. Algumas atitudes favorecem a perpetuação deste estado de coisa: a oposição de alguns acadêmicos, a pressão das escolas particulares, a falta de conhecimentos, de tempo e, em muitos casos de interesse, por parte dos professores e a falta de fiscalização do Poder Público, conforme Silva Filho (2012). Infelizmente Lei Redentora tornou-se uma **Leiparainglês**.

“(...) o currículo está construído para ter efeitos (e tem efeitos) sobre as pessoas (...) é preciso reconhecer que a inclusão ou exclusão no currículo, tem conexão com a inclusão e exclusão na sociedade”(MOREIRA e SILVA, 1995: 10).

A visão das favelas, mocambos, palafitas e dos bairros periféricos dos grandes centros urbanos, assim como das filas dos desempregados, do contingente de subempregados e dos recolhidos nas cadeias, Febens e orfanatos comprova que essa premissa veiculada por Tomas Tadeu, infelizmente, é verdadeira quando retrata a situação da população negra brasileira na atualidade.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCASTRO, Luis Felipe de. **O Trato dos Viventes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BARBOSA, José Carlos – **Negronão entra na Igreja: espia da banda de fora**> Protestantismo e Escravidão no Brasil Império. Piracicaba: EdUNIMEP, 2002.

BOSI, Alfredo – **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BROOCKSHAW, David – **Raça e Cor na Literatura Brasileira**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1993.

CUNHA, Perses Canelas – **Da Senzala à Sala de Aula: como o negro chegou à escola**. in, OLIVEIRA, Iolanda de – **Cadernos PENESB I**. Niterói: Intertexto, 1999.

DÁVILA, Jerry - **Diploma de Brancura**. São Paulo: EdUNESP, 2006.

DAVIES, Nicholas – **As Camadas Populares nos Livros de História do Brasil**, in, PINSKY, Jaime (org) – **O Ensino de História e a Construção do Fato**. São Paulo: Contexto, 1991 (p.93-104).

DIAS, M^a Odila da Silva – **O Fardo do Homem Branco**. Rio de Janeiro: Nacional, Vol. 34, Coleção Brasileira, 1974.

FONSECA, Marcus Vinicius – **A Educação dos Negros: uma nova face do processo de Abolição da Escravidão no Brasil**. Bragança Paulista: EdUSF, 2002.

FLORENTINO, Manolo – **Em Costas Negras**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
FREIRE, Paulo – **A Importância do Ato de Ler**. São Paulo: Cortês, 1982.

GASPARELLO, Arlete M. – **Construtores de Identidades: a pedagogia da Nação nos livros didáticos da escola secundária brasileira**. São Paulo: Iglu, 2004.

GOMES, Ângela de Castro – **História e Historiadores**. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

HOFBAUER, Andréas – **Uma História de Branqueamento ou O Negro em Questão**. São Paulo: EdUNESP: 2006.

MARTIUS, Carl F. P. von – **Como se deve Escrever a História do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia/EDUSP, 1982.

MATTOS, Hebe Maria – **O Ensino da História e a luta contra a Discriminação Racial no Brasil**. In, ABREU, Marta & SOIHET, Rachel – **Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia**. Rio de Janeiro: Faperj, 2003 (pág. 127-136).

MATTOS, Hebe M. & GRINSBERG, Keila – **As relações Brasil-África no contexto do Atlântico Sul**, in, BELLUCCI, Beluce (org.) – **Introdução à História da África e da Cultura Afro-Brasileira**. Rio de Janeiro: UCAM/CCBB, 2003 (p.31-67).

MATTOS, Selma Rinaldi de – **O Brasil em Lições: a História como Disciplina Escolar em Joaquim Manoel de Macedo**. Rio de Janeiro: Access, 2000.

MOORE, Carlos – **A África que incomoda**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

MOREIRA, Antonio Flávio/ SILVA, Tomás Tadeu – **Territórios Contestados**. Petrópolis: Vozes, 1995.

PINTO, Regina Paim – **A Educação dos Negros: uma revisão bibliográfica**. São Paulo: Cadernos de Pesquisa, FCC, nº62, ago/1987. (pág. 3-34).

RODRIGUES, J. Honório - **História e Historiadores do Brasil**. São Paulo: Fulgor, 1965.

SALLES, Ricardo H. & SOARES, Mariza de Carvalho – **Episódios de História Afro-brasileira**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SEYFERTH, Giralda – **Antropologia e a Tese do Branqueamento da Raça no Brasil**. São Paulo: Revista do Museu Paulista, vol. XXX, 1985 (p.81-85).

SILVA, Adriana M. P. – **Aprender com Perfeição e sem Coação: uma escola para meninos pretos e pardos na Corte**. Brasília: Editora Plano, 2000.

SILVA, Eduardo – **As Camélias do Leblon**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SILVA, Tomas Tadeu – **Documentos de Identidades**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

VAINFAS, Ronaldo – **A Ideologia e a Escravidão: os Letrados e a Sociedade Escravista no Brasil Colonial**. Petrópolis: Vozes, 1986.

SILVA FILHO, José Barbosa da – **Ser Negro na História e na Sociedade Brasileira: o dito, o não dito e o por dizer**. Curitiba: Appris, 2012

VIEIRA, Padre Antonio – **Sermões**. Brasília: Edelbra/MEC. 1998.

WEHLING, Arno – **A Invenção da História**. Rio de Janeiro. UGF/EDUFF, 1994.

MEMÓRIA CULTURAL, IDENTIDADE, E (RE) SIGNIFICAÇÃO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO CAMPO D'ANGOLA-PB.

José Edson da Costa Barbosa
Graduando em História
Universidade Estadual da Paraíba - UEPB
Orientador: Prof. Dr. Matusalém Alves Oliveira
Email: jedsonbarbosa@bol.com.br

RESUMO

Este trabalho se apoia no interesse em estabelecer um diálogo com a comunidade do Campo D'Angola-PB. Um dos objetivos foi desenvolver ações que contribuam para elevar a auto-estima dos moradores, principalmente dos jovens, que na sua maioria estão destituídos das atividades lúdicas, artísticas e profissionais. No primeiro momento, além de realizar entrevista com os moradores mais antigos e descendentes de famílias de escravos, analisamos documentos, fotos, grupos de danças, de música e cerimônias religiosas que comprovam a existência da identidade quilombola. No segundo momento, realizamos cursos, oficinas que foram distribuídos nas mais diversas áreas como: música, dança, teatro, cidadania, cultura patrimonial, dentre outros, promovendo a inclusão social das crianças e jovens, despertando entre eles o interesse pela história da comunidade.

INTRODUÇÃO:

Este projeto de extensão se apóia no interesse em estabelecer um diálogo com a comunidade do Campo D'Angola, considerando a necessidade da construção coletiva da história da comunidade.

Tendo em vista o desconhecimento da origem dos descendentes afro-brasileiros que povoaram inicialmente o lugar, a exemplo dos remanescentes de quilombos, já identificados em outras comunidades paraibanas estaremos contribuindo para o registro dessas histórias de vida.

O interesse pelos estudos étnicos, tornam-se significativos ao longo dos anos 90, quando pesquisadores dedicados ao estudo de comunidades rurais negras, principalmente no Nordeste passam a ganhar visibilidade política e acadêmica.

Atualmente a nossa historiografia da escravidão vem lançado novos olhares para o “fenômeno” da quilombagem. Nos lugares onde ocorreu a escravidão, ocorreram também formas de resistência que vão desde as oposições mais mascaradas como o “corpo mole dos escravos”, até mais explícitos, como o assassinato de senhores ou a própria fuga para os quilombos.

Para alguns historiadores, os quilombos representam uma verdadeira “contradição estrutural da realidade escravista” (GUIMARÃES, apud, REIS; GOMES, 1996), para outros, numa perspectiva contrária, os quilombos tão estavam tão isolados quanto se pensa, do resto da sociedade.

Conforme destaca Moura “o quilombo aglutinaria os elementos que fugiam e procuravam dar-lhes uma estrutura organizada, estável e permanente”. (1972, p, 88). Da

mesma forma, as campanhas organizadas contra os quilombos eram em muitos casos formados também por grupos indígenas, escravos e negros libertos.

Os quilombolas criavam fortes laços de sociabilidade, reinventando costumes oriundos da África no Brasil, onde se procurava recriar fielmente os laços de união do distante continente natal, tese difundida durante muito tempo por boa parte da historiografia sobre o tema.

Dessa maneira os laços entre o que se considerava quilombo na época da Colônia e do Império, continuam na contemporaneidade nas comunidades remanescentes de quilombos. Ou, seja nos quilombos característicos tradicionais as culturas africanas foram (re)significadas e somadas a elementos do contexto vivido por cada um daqueles sujeitos (REIS; GOMES, 1996).

A produção de novos sujeitos políticos etnicamente diferenciados pelo termo “quilombola” tem início depois da ampla tomada de conhecimento dos novos direitos instituídos pelo artigo 68 da Constituição Federal de 1988, que reconhece aos “remanescentes das comunidades de quilombo a propriedade definitiva das terras que estejam ocupando”. Assim como a obrigação do Estado em emitir-lhes seus respectivos títulos (ARRUTI, p, 66, 2005). Tendo conhecimento desse artigo que se constitui em inovação no plano do imaginário social, da historiografia estaremos nos apropriando do conhecimento histórico para que possamos através das ações desenvolvidas na comunidade Campo d’Angola contribuir para se organizar para o ato de reconhecimento jurídico.

OBJETIVOS

Desenvolver ações que contribuam para elevar a auto-estima dos moradores da comunidade principalmente dos jovens, que na sua maioria estão destituídos das atividades lúdicas, artísticas e profissionais, através da narração da história de vida dos mais velhos com intuito de torná-los protagonistas de sua própria história possibilitando a compreensão da memória cultural visando a (re) significação da comunidade do Campo D’angola percebendo a importância das suas tradições culturais

Objetivos Específicos:

- Reconhecer a identidade quilombola da comunidade.
- Despertar o interesse pela suas culturas, melhorando a convivência social, no âmbito escolar, familiar e em outros espaços de inserção social e participação cidadã.
- Possibilitar a comunidade o acesso a sua memória até então adormecidas.
- Fazer com que a comunidade tenha uma re significância sobre sua história enquanto comunidade quilombola.

METODOLOGIA

Nossa opção metodológica está dividida em dois momentos.

No primeiro momento, além de realizar entrevista com os moradores mais antigos e descendentes de famílias de escravos, analisaremos documentos, fotos, grupos de danças, de música e cerimônias religiosas que comprovam a existência da identidade quilombola, bem como, elementos, símbolos e estruturas.

No segundo momento, ofereceremos cursos e oficinas que serão distribuídos nas

mais diversas áreas como: música, dança, teatro, cidadania, cultura patrimonial, dentre outros, promovendo a inclusão social das crianças e jovens, despertando entre eles o interesse pela história da comunidade, e através da narração de vida dos mais velhos, torná-los protagonistas de sua própria história, possibilitando a compreensão da memória cultural e visando a (re) significação da comunidade quilombola do Campo D'angola.

RESULTADOS ESPERADOS

Ao estabelecer uma parceria entre os moradores da comunidade e a UEPB através da Pro reitoria de extensão, identificamos a importância do resgate da memória que até então é silenciada pelos registros oficiais. Contribuindo assim para elevar a autoestima dos moradores da comunidade, principalmente dos jovens que na sua maioria estão destituídos das atividades lúdicas, artística e profissionais.

Esperamos ainda que esse projeto de extensão contribua no sentido de propiciar condições para um maior envolvimento da comunidade nos cursos oferecidos nas diversas áreas como: música, dança, teatro, cidadania, cultura patrimonial, dentre outros. Estaremos desenvolvendo táticas para promoção da igualdade social e ética.

Promover a inclusão social das crianças e jovens, despertando entre eles o interesse pela história da comunidade quilombola do Campo D'angola, através da narração da história de vida dos mais velhos, para que eles sejam protagonistas de sua história.

METAS

- Criação de um memorial para preservar o acervo iconográfico e documental, com intuito de tornar-se uma fonte de pesquisa.
- Desenvolver oficinas mensalmente contabilizando 12, com crianças e adolescentes contemplando as seguintes atividades: Capoeira, Teatro e Dança.
- Exibição de filmes e documentários trimestralmente com os idosos da comunidade privilegiando temáticas voltadas para a questão da identidade quilombola, preconceito racial, religiosidade.
- Desenvolver mini-cursos bimestralmente com temáticas diversificadas, especificamente nas áreas de letramento digital, química, matemática, enfermagem e odontologia, visando o resgate da cidadania plena.
- Promover encontros trimestrais através de uma proposta geracional (jovens e idosos), com o intuito de despertar o interesse para a reativação da banda de pífanos, conhecida na comunidade como xaranga do Batista, que outrora era desenvolvida por grupos tradicionais.
- Elaboração de um documentário registrando a participação coletiva de crianças, jovens e os idosos da comunidade através das atividades realizadas: Dança, teatro, música, palestras e oficinas pedagógicas, com o intuito de (re) significar a história e a memória da comunidade.
- Construir uma cartilha com o registro da história da comunidade para ser entregue aos moradores.
- Fazer um CD sistematizando todas as etapas do projeto com uma apresentação final na comunidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse projeto de extensão vem sendo de suma importância para comunidade de Campo d'Angola, pois através das trocas de saberes estamos sanando algumas lacunas, como também fornecendo importantes pistas sobre a diversidade cultural da mesma. Destacando ainda a importância de identificarmos as práticas culturais e configurar a idéia de persistência da cultura africana nos quilombos. “*O quilombo amadurecido é uma instituição transcultural que recebe contribuições de várias culturas.*” (MANUNGA, 1996,P. 59)

Tendo em vista a necessidade de registro da história de vida da comunidade torna-se muito importante os relatos dos moradores, para que através da memória coletiva poder contribuir de maneira significativa a construção da identidade quilombola.

Falando a respeito da identidade étnica e caminhando na mesma linha de raciocínio de Stuart Hall (2006), que diz que ela “vai se reconstruindo e re configurando ao longo do processo histórico”. Não se pode entendê-la como algo definido plenamente desde o início da história de um povo (p, 20).

Assim partido do pressuposto de que as identidades são móveis e historicamente construídas, pretendemos através de ações extensionistas, dar mais um passo na ampliação dos estudos da história e cultura das populações negras no estado da Paraíba, sobretudo no que se refere aos remanescentes quilombolas, haja vista a necessidade de produções acadêmicas sobre essa temática.

FONTE E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRUTI, J. M. A. (1995). **Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno regional.** *Estudos Históricos*. FVG, vol. 8, n.15, p. 66.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Preconceito racial: modos, temas e tempos.** São Paulo: Cortez, 2008 - (Preconceitos; v.6)

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais.** Belo Horizonte/Brasília: Editora UFMG/Unesco, 2006. P. 20

Livro do Município de Campina Grande. Movimento Brasileiro de Alfabetização – Mobral.

MUNANGA, K. - 1995/1996 - **Origem e histórico do quilombo na África.** *Revista de Antropologia da USP*, n. 28. São Paulo: USP.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil.** São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

DISCURSO MÉDICO (1870 - 1930) – COMO “SALVAR” A NAÇÃO “DEGENERADA”?

João Paulo Andrade Rodrigues do Ó
Pós-graduando da Especialização em História e Cultura Afro-brasileira
Universidade Católica de Pernambuco – Unicap
Orientadora: Prof^ª Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos
Email: jpandrade1987@hotmail.com

Leila Fernanda Arruda Guedes
Pós-graduanda da Especialização em História e Cultura Afro-brasileira
Universidade Católica de Pernambuco – Unicap
Orientadora: Prof^ª Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos
Email: leilafernanda18@hotmail.com

RESUMO

Este trabalho tem por finalidade analisar a eugenia a partir do discurso dos médicos e intelectuais de fins do século XIX e início do XX. Para tanto, relacionamos a pesquisa historiográfica acerca do tema, bem como, demonstramos a “tese de branqueamento” desenvolvida com a finalidade de corroborar a propaganda eugênica. Neste período, a miscigenação encontrada no Brasil foi motivo de críticas exacerbadas por parte dos intelectuais estrangeiros. Tal mestiçagem era considerada como atraso ao progresso da nação. Intelectuais brasileiros sofreram influências quanto a este entendimento, no entanto, provocam discussões originais e divergentes.

Palavras-chave: Eugenia; Branqueamento; Discurso Médico.

INTRODUÇÃO

Algumas teorias adentraram no Brasil no fim do século XIX e meados do XX através dos “homens de ciência”. Essas ideias foram introduzidas no seio da sociedade científica brasileira, ainda prematura, e desejosa de alçar voos. O *racismo científico*⁵⁰ foi amplamente divulgado por teóricos europeus e norte-americanos. Outro termo de destaque foi à *eugenia*⁵¹, uma espécie de objetivo a ser alcançado para acabar com as diferenças raciais.

⁵⁰Doutrina que se pretendia científica, cuja base era a ideia de que existem diferentes hierarquias dentre as principais “raças” da humanidade. A ideia subjacente era a de promover a raça ariana como a mais bem desenvolvida, mais inteligente e, portanto, a mais apta a governar os povos de outras raças. Os africanos, por exemplo, seriam considerados fortes, lascivos, obstinados, mas incapazes de lidar com situações complexas e que exigissem habilidades lógicas, exclusivas dos arianos.

⁵¹A eugenia, intermediária entre a higiene social e a medicina prática, favorecendo os fatores sociais de tendência seletiva se esforça pelo constante e progressivo multiplicar de indivíduos “bem dotados” ou eugenzados (Kehl *apud* Boarini & Yamamoto, 2004, p.63).

Eugenia é um termo empreendido pelos adeptos das teorias raciais do século XIX, mais precisamente, Francis Galton, estudioso inglês que criou o conceito, eugenia significa, entre outras coisas, o *melhoramento da raça*⁵². As pesquisas eugênicas, por sua vez, procuraram segregar as raças consideradas inferiores (negros e mestiços) e indivíduos doentes mentais, deficientes físicos, criminosos etc. Em relação à raça considerada superior (brancos) criou-se a perspectiva da sua disseminação.

O determinismo biológico foi utilizado pelos grupos detentores do poder para justificar a inferioridade dos negros, bem como a exclusão de imigrantes (GOLD, 1991).

As “diferenças raciais” eram consideradas negativas. Tais distinções deram pano de fundo para muitas discussões e muitos trabalhos foram realizados para difundir esse ideal, apresentado como “verdade”. Estes estudos tinham como finalidade, a hierarquização das raças, alicerçava-se nos pressupostos do *determinismo biológico*³.

Entre os principais disseminadores do racismo científico, destaca-se a figura do Conde francês Joseph Arthur de Gobineau, pioneiro nos trabalhos sobre eugenia e racismo publicados no século XIX. Estes assuntos foram discutidos na sua obra mais famosa: **Ensaio Sobre a Desigualdade das Raças Humanas** (1855). Em correspondências encaminhadas aos familiares enquanto estava no Brasil, destacamos o seguinte fragmento:

Uma população toda mulata, com sangue viciado, espírito viciado e feia de meter medo...”. E vai mais longe: “Nenhum brasileiro é de sangue puro; as combinações dos casamentos entre brancos, indígenas e negros multiplicaram-se a tal ponto que os matizes da carnação são inúmeros, e tudo isso produziu, nas classes baixas e nas altas, uma degenerescência do mais triste aspecto” (GOBINEAU apud RAEDERS, 1996, p. 39).

Como cita Georges Raeders, o diplomata francês em passagem pelo Brasil deixa claro suas impressões negativas. Para ele, o Brasil, país marcado pela presença de raças que julgava inferiores, não tinha solução. A mistura racial daria origem a mestiços e pardos degenerados. Segundo Gobineau, a única saída para os brasileiros, seria o incentivo à imigração de “raças” europeias, consideradas superiores. As impressões do diplomata traduzem a visão dos intelectuais de sua época, ideias oriundas do racismo científico europeu do século XIX. Tal pensamento subsidiaria os estudos de médicos e intelectuais brasileiros preocupados com a busca da identidade da nação. Gobineau só veio ao Brasil por imposição do governo francês e durante o período em que aqui esteve, tornou-se amigo e “conselheiro” de D. Pedro II.

Enquanto Gobineau relata os malefícios da miscigenação e o “atraso” da sociedade, outros estudiosos não fazem diferente. O diplomata Louis Agassiz, naturalista suíço faz severas críticas ao visitar o Brasil, corroborando as opiniões do diplomata francês e relatando suas impressões:

“Que qualquer um que duvida dos males dessa mistura de raças, e se inclina, por malentendida filantropia, a botar abaixo todas as barreiras que as separam – venha ao Brasil. Não poderá negar decorrente do amalgame de raças, mais geral aqui do que em qualquer outro país do mundo, e que vai apagando, rapidamente, as melhores qualidades do branco, do negro e do índio, deixando um tipo

⁵²Define que as normas comportamentais, bem como as diferenças sociais e econômicas que existem entre os seres humanos são determinados pela herança genética de cada um.

indefinido, híbrido, deficiente em energia física e mental” (SKIDMORE, 1976, p.47-48).

Em visita ao Brasil, Agassiz é ainda mais crítico que Gobineau. O naturalista, tendo como base a segregação das raças existente nos Estados Unidos, tinha o propósito de comprovar que diferentes raças não podiam habitar o mesmo espaço. Incapazes de se civilizar, os negros deveriam se manter afastados da civilização. Apesar de ser suíço, Agassiz desenvolveu sua vida acadêmica nos Estados Unidos. A miscigenação encontrada no Brasil seria o motivo da *degenerescência* da nação, e nesse aspecto, o Brasil era o avesso do seu país de adoção.

Diante deste preâmbulo, percebemos que as discussões promovidas pelos teóricos raciais vão influenciar os cientistas brasileiros ansiosos por “novidades”, entretanto, o modelo apresentado sofrerá variações diante da diversidade da realidade nacional, ou seja, um povo marcado pela miscigenação. Segundo Schwacz (1993), no final do século XIX começa a surgir um movimento de originalidade no pensamento cientificista brasileiro em relação às teorias raciais. As ideias foram aplicadas em um contexto de fim da escravidão e a construção de um novo modelo político. Existia uma forte contradição entre uma visão de cunho determinista, pessimista, que considerava a sociedade brasileira eternamente fadada ao “atraso” graças à presença de “raças inferiores”, e uma visão positivista, progressista, que tentava enxergar alguma maneira de se fazer a sociedade brasileira progredir, evoluir. A autora defende que neste paradoxo aplicado à realidade brasileira, surgiu um movimento autêntico e houve a reinterpretação do pensamento em nossas instituições de ensino.

O DISCURSO EUGÊNICO E O SABER MÉDICO

Como “salvar” a população da degeneração causada pela mistura racial? Como higienizar e eugenizar? Como os médicos e intelectuais brasileiros “solucionaram” o “problema” da miscigenação?

O discurso promovido por médicos e intelectuais em fins do século XIX e início do XX traz à tona duas vertentes distintas e semelhantes entre si, os estudos de higiene⁵³(tanto física como mental) e eugenia.

“Como sanar um país doente”. Os estudos da Faculdade de Medicina da Bahia e do Rio de Janeiro trazem medidas distintas nas suas abordagens. No entanto, configuram do mesmo propósito, sanar uma população doente e imperfeita. Os médicos da Faculdade do Rio de Janeiro buscavam identificar os malefícios oriundos da disseminação das doenças tropicais, as quais deveriam ser extirpadas pelos programas “higiênicos”. Já os médicos baianos vão entender o cruzamento racial como o nosso grande mal, mas, ao mesmo tempo, nossa principal diferença. Por caminhos diversos, as escolas médicas chegaram a conclusões semelhantes. Era preciso cuidar da raça, ou seja, da nação, e, segundo os médicos, caberia a eles o privilégio da execução de tal tarefa (SCHWACZ, 1993 *apud* CAMPOS, 2001, p. 29).

“Na Bahia é a raça, ou melhor, o cruzamento racial que explica a criminalidade, a loucura, a degeneração. Já para os médicos cariocas, o simples convívio das diferentes raças que imigraram para o país, com suas

⁵³ A higiene, por exemplo, procura melhorar as condições do meio e as individuais, para tornar os homens em melhor estado físico. (Kehl *apud* Boarini & Yamamoto, 2004, p.63).

diferentes constituições físicas, é que seria o maior responsável pelas doenças, a causa de seu surgimento e o obstáculo à “perfectibilidade biológica” (SCHWACZ, 1993, p.191).

A partir da leitura deste fragmento, é possível constatar que o cruzamento entre raças surgiu como explicação para os males da sociedade, a loucura, a criminalidade e as doenças foram analisadas a partir dessa perspectiva.

Enquanto a miscigenação é condenada pelos teóricos raciais estrangeiros, parte dos intelectuais brasileiros iriam defendê-la. Nesse sentido, Silvio Romero e João Batista Lacerda serão peças-chaves na defesa da miscigenação em favor do possível branqueamento. “O Brasil mestiço de hoje tem no branqueamento em um século sua perspectiva, saída e solução” (LACERDA, 1911).

Para Pietra Diwan (2007), os eugenistas brasileiros surgiram no momento da efervescência dessas ideias e propuseram inúmeras soluções para curar o Brasil: o branqueamento, o controle da imigração, a regulação de casamentos e da esterilização. Para a autora, é indiscutível a centralidade do papel de Renato Kehl no processo de afirmação do movimento eugenista, na sociedade brasileira, mas ela lembra, também, que esse movimento contou com a participação de inúmeros outros intelectuais, médicos e juristas como Nina Rodrigues, Roquette-Pinto, Oliveira Viana, Fernando de Azevedo, Vieira de Carvalho e Monteiro Lobato, etc.

A eugenia surge com o propósito de trazer a “boa nova”, a busca da perfeição individual e social. Essa perspectiva foi disseminada através de propagandas, textos, boletins com o propósito de combater os malefícios causados pelas doenças e qualquer tipo de “anomalia” que contrariasse os “bons” costumes e a ordem. Os centros urbanos deveriam estar em perfeito equilíbrio para receber a “raça regenerada” e as pessoas de mente sã, do contrário, deveriam ser expurgadas do convívio social, como veremos a seguir:

“As práticas populares de vida e lazer dos trabalhadores fabris, das prostitutas, dos desocupados, das crianças que vagueiam abandonadas pelas ruas vão se tornando objeto de profunda preocupação de médicos higienistas, vistas como indícios de anormalidade social. Se a questão do desenvolvimento urbano tem um peso decisivo na contextualização do alienismo na história da Europa, e para percepção histórica do seu sentido fundamental, ela assume uma importância ainda maior quando se pensa o caso do Brasil” (RAGO, 1985 apud CAMPOS, 2001, p. 25-26).

No discurso médico, a rua era representada como “a grande escola do mal”, espaço público por excelência onde se gerariam os futuros delinquentes e criminosos irrecuperáveis. O médico não deveria, assim, preocupar-se tão somente com a cura da doença individual, mas realizar uma obra de caráter social, prevenindo o mal onde quer que ele se manifestasse, assumindo, assim, a responsabilidade pela saúde e pela higiene da cidade, pelo crescimento⁵⁴ econômico do país e pela formação de uma “raça de trabalhadores” saudáveis, física e moralmente (RAGO, 1985 apud CAMPOS, 2001, p. 31).

O discurso eugênico não esteve restrito a um grupo seletivo, atingiu diversos setores da sociedade, como o ambiente escolar, as delegacias, assim como outros espaços sociais. Apesar de possuir uma série de ambiguidades, a eugenia se transformou em um discurso corrente e amplamente legitimado no meio científico, político e social brasileiro.

⁵⁴ A higiene, por exemplo, procura melhorar as condições do meio e as individuais, para tornar os homens em melhor estado físico. (Kehl apud Boarini & Yamamoto, 2004, p.63).

A eugenia brasileira apresentava congruências com as ciências sanitárias e foi interpretada, por muitos, como uma variação da higiene e por isso a afirmação constante de que sanear era sinônimo de eugenizar (STEPAN, 2001 *apud* SANTOS, 2005, p.47).

A psiquiatria higiênica das décadas de 1920 e 1930 consagrava o “princípio da prevenção e elegia a eugenia e a higiene mental como referentes conceituais básicos”. Não obstante para “livrar” a população de toda a “sujeira” e toda doença, a eugenia usou o discurso do saneamento para doutrinar a sociedade e preveni-la das características disgênicas.

EUGENIA E BRANQUEAMENTO

Nas primeiras décadas do século XX, o discurso psiquiátrico assume uma amplitude maior. Revela-se uma intenção de “branquear a raça”, superando os “prejuízos” acarretados pelo *atavismo*⁵⁵, sendo assim, pela mistura de sangue indígena, europeu e, sobretudo, africano.

As práticas eugênicas envolveram procedimentos que valorizavam os princípios da genética como, por exemplo, a prática de esterilização de inaptos e o controle de casamentos através de exames pré-nupciais que podiam identificar possíveis moléstias em um dos cônjuges, desaconselhando, assim, a reprodução sob pena de transmissão da referida moléstia e promovendo uma sociedade cuja geração não trazia e seu patrimônio o aprimoramento desejado pelos propósitos eugênicos. (STEPAN, 2001 *apud* SANTOS, 2005, p. 34).

“Noivos! Cumpri vosso dever, garanti a saúde de vossos futuros filhos fazendo o exame médico – pré-nupcial”⁶ (SCHWACZ, 1993, p. 237). “Na ótica médica o objetivo era curar um país enfermo, tendo como base um projeto médico-eugênico, amputando a parte gangrenada do país, para que restasse uma população de possível “perfectibilidade” (SCHWACZ, 1993, p. 190). Nesse contexto, a propaganda eugenista surge como disseminadora da “ordem” e de uma geração saudável. Sendo os médicos, em sua maioria, psiquiatras, os grandes detentores do saber, incumbidos de sanar a população doente e aperfeiçoar a raça.

Nas duas primeiras décadas do século XX, os eugenistas brasileiros, opondo-se sempre às ideias mais radicais e ao modelo de relações raciais norte-americano, acreditavam que através da miscigenação o Brasil conseguiria homogeneizar a raça nacional e integrar a nação de maneira passiva. Essa crença quanto ao futuro do Brasil estava vinculada, de maneira geral, à tese sobre o *branqueamento* da população brasileira. Devido à intensa “mistura racial” que desde o período colonial vinha se processando entre brancos, negros e indígenas, a maioria dos intelectuais brasileiros acreditava que a nacionalidade embranqueceria num curto espaço de tempo. (SKIDMORE, 1976, p. 130).

“A tese do branqueamento” surge como uma consequência da eugenia como escreveu Skidmore:

“Baseava-se na presunção da superioridade branca, às vezes, pelo uso dos eufemismos raças “mais adiantadas” e “menos adiantadas” e pelo fato de ficar em aberto a questão de ser a inferioridade inata. À suposição inicial, juntavam-se mais duas. Primeiro - a população negra diminuía progressivamente em relação à branca por motivos que incluíam a suposta

⁵⁵ Propaganda retirada da campanha eugênica da Prefeitura de São Bernardo, SP, 1937.

taxa de natalidade mais baixa, a maior incidência de doenças e a desorganização social. Segundo - a miscigenação produzia “naturalmente” uma população mais clara, em parte porque o gene branco era mais forte e em parte porque as pessoas procurassem parceiros mais claros do que elas (a imigração branca reforçaria a resultante predominância branca)” (SKIDMORE, 1976, p. 81).

Essa ideologia foi disseminada na mentalidade nacional. De uma forma ou de outra, o ideal do branqueamento (com seus pressupostos racistas) foi compartilhado pela intelectualidade nacional, presente na obra de inúmeros e influentes pensadores, juristas, políticos e escritores brasileiros, como, Euclides da Cunha, Afrânio Peixoto, Clóvis Beviláqua, Monteiro Lobato, Gilberto Freire, Oliveira Vianna, dentre outros.

No campo jurídico, Andrade Bezerra e Cincinato Braga, em 28 de julho de 1921, propuseram ao Congresso um projeto cujo artigo primeiro dispunha: “Fica proibida no Brasil a imigração de indivíduos humanos das raças de cor preta”. Dois anos depois, a 22 de outubro, o deputado mineiro Fidélis Reis apresentava outro projeto relativo à entrada de imigrantes, cujo artigo quinto estava assim redigido: “É proibida a entrada de colonos da raça preta no Brasil e, quanto ao amarelo, será ela permitida, anualmente, em número correspondente a 5% dos indivíduos existentes no país (...)”.

CONCLUSÃO

Quando estudamos o processo de branqueamento no Brasil, percebemos que foi um processo criado e mantido pela elite branca brasileira. Considerava-se a raça branca como padrão de referência de toda uma espécie, a elite fez uma apropriação alegórica que fortaleceu a autoestima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais, e essa apropriação acabou tornando-se um argumento para legitimar sua supremacia econômica, política e social. O outro lado dessa política cruel, é o investimento na construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que prejudicou sua identidade racial, danificou sua autoestima, culpando-os pela discriminação que sofrem e, por fim, justifica as desigualdades raciais.

Devido às possibilidades que a eugenia oferecia como um instrumento para regenerar a saúde física, mental e moral da população, os médicos psiquiatras adeptos da teoria assumiram o ideário científico da eugenia como discurso fundamental de seus projetos. Em grande medida isso ocorreu porque os problemas sociais como a criminalidade, delinquência, prostituição, doenças mentais, vícios e pobreza eram cada vez mais associados ao patrimônio hereditário, o que fazia com que os intelectuais e boa parte da elite local acreditassem no importante papel que a eugenia, a “verdadeira” ciência da hereditariedade, poderia desempenhar para regenerar a raça nacional.

A associação dos ideais eugênicos com o sanitarismo e a psiquiatria foi bastante relevante para a divulgação da eugenia no cenário nacional. No final da década de 1920, muitos trabalhos sobre eugenia já haviam sido publicados e, apesar da maioria dos intelectuais ligados a eugenia não se declararem eugenistas, muitos deles participavam ativamente no desenvolvimento destas ideias.

Apesar da falta de confluência teórica, o discurso eugenista brasileiro chegaria à década de 1930 com grande vigor, preparado para alçar voos mais ousados através da eugenia radical que vinha empolgando todo o norte da Europa e dos Estados Unidos. No contexto nacional, a Revolução de 1930 instalara um novo cenário político e ideológico que ajudou a expandir o espaço político e intelectual para a propaganda eugênica.

Utilizando um discurso extremamente nacionalista, o movimento eugenista procurava associar a eugenia à política nacional. Para Renato Kehl (1920), grande propagandista eugênico brasileiro, não haveria solução para os males sociais fora das leis da biologia, lembrando que “não há política racional, independente dos princípios biológicos, capaz de trazer paz e felicidade aos povos. Eis, por que, a política, por excelência, é a política biológica, a política com base na eugenia” (KEHL, 1920, p. 20). Do mesmo modo, Oliveira Vianna também chamava a atenção quanto à necessidade de formar um povo verdadeiramente forte, composto por uma “elite de eugênicos” (VIANNA, 1931, p. 2)

Mesmo com todo eco causado entre os “homens de ciência” e autoridades públicas, as ideias e declarações mais radicais elaboradas pelos eugenistas brasileiros durante a década de 1930, parecem não ter sido suficientes para sensibilizar a sociedade e a política nacional no sentido de aprovar seus principais projetos eugênicos, e de pôr em prática as concepções mais “duras” desenvolvidas neste período, como a esterilização de criminosos e indivíduos considerados incapazes.

Como procuramos demonstrar, a eugenia brasileira foi um movimento científico diretamente orientado pelo pensamento social e pelas tradições intelectuais que vinham se desenvolvendo no Brasil desde o final do século XIX. Como lembrou a historiadora Nancy Stepan, é preciso considerar que “as ideias, mesmo as científicas, são sempre reconfiguradas seletivamente quando cruzam as fronteiras culturais, e o resultado é uma ciência sutilmente conformada pelas tradições locais – culturais, políticas e científicas” (STEPAN, 2004, p. 33). Deste modo, além de revelar um capítulo fundamental na história das ciências no Brasil, a eugenia pode ainda contribuir para evidenciar importantes aspectos do pensamento social brasileiro e das ideologias raciais, científicas e políticas das primeiras décadas do século XX.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOARINI, Maria Lúcia; YAMAMOTO, Oswaldo H. **Higienismo e Eugenia: discursos que não envelhecem**. Psicologia Revista, São Paulo, v. 13, n.1, p. 59-72. 2004.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **O Combate ao Catimbó: práticas repressivas às religiões afro-umbandistas nos anos trinta e quarenta**. Tese de Doutorado. Recife: UFPE, 2001.

DIWAN, Pietra. **Raça pura: uma história da eugenia no Brasil e no mundo**. São Paulo: Contexto, 2007.

KEHL, Renato. **Eugenia e medicina social**. São Paulo: Livraria Francisco Alves, 1920.

GOLD, Stephen Jay. **A falsa medida do homem**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

RAEDERS, Georges. **O Conde de Gobineau no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

REIS, José Roberto Franco. **Higiene Mental e eugenia: o projeto de “regeneração nacional” da Liga Brasileira de Higiene Mental (1920-30)**. Dissertação de Mestrado. Campinas: Universidade de Campinas, 1994.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870 –1930)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

STEPAN, Nancy. A Eugenia no Brasil – 1917 a 1940. In: Hochman, G. & Armus, D. **Cuidar, Controlar, Curar: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2004, p. 32-33.

SANTOS, Alessandra Rosa. **Quando a Eugenia se distancia do Saneamento: as idéias de Renato Kehl e Octávio Domingues no Boletim de Eugenia (1929-1933)**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005.

VIANNA, Oliveira. **Eugenismo das elites. Boletim de Eugenia**. Ano 3, n.29, Maio 1931.

<http://www.scielo.br> (Pesquisa)

<http://pt.wikipedia.org>

O PENSAMENTO E ATUAÇÃO DE ARTHUR RAMOS FRENTE AO RACISMO NAS DÉCADAS DE 1930 E 1940

Luana Tieko Omena Tamano
Universidade de São Paulo - USP
Orientador: Prof. Dr. Gildo Magalhães dos Santos
Email: luanatamano@yahoo.com.br

RESUMO

Arthur Ramos (1903-1949) foi um médico alagoano que atuou e se destacou em outras áreas do conhecimento para além do de sua formação acadêmica, como era comum em sua época. Assim, trabalhou com Criminologia, Folclore, Psicologia, Higiene Mental e Antropologia. Um cientista de envergadura internacional, Ramos atuou energicamente contra o preconceito de cor que ganhava força com a Segunda Guerra Mundial. Por meio de manifestos, palestras, livros e outros, enfatizava sempre o erro em usar as teorias científicas do século XIX como embasamentos teóricos às diferenças entre povos, tidas ainda como diferenças raciais, bem como defendia a ideia de que tais diferenças ocorriam por motivos históricos e nunca raciais. Focando seus trabalhos desenvolvidos sob esta temática, busca-se analisar seu papel (político, social e científico) como defensor da igualdade entre as raças, do ponto de vista biológico e, por conseguinte, social, utilizando alguns dos manifestos escritos e/ou assinados por ele.

Palavras-chaves: Arthur Ramos, Preconceito de cor, Teorias raciais.

ARTHUR RAMOS

Arthur Ramos de Araújo Pereira nasceu em 07 de julho de 1903, no município de Pilar, Estado de Alagoas. Envolvido por um ambiente familiar propício à produção intelectual, iniciou suas pesquisas e publicações desde jovem, vindo a publicar seu primeiro trabalho, *A Carta*, aos quinze anos, em *O Pilar*, semanário da cidade.

Diante das possibilidades de formação acadêmica ofertadas no país na época e muito provavelmente por interesse de estudo, mudou-se para Bahia para cursar medicina na Faculdade de Medicina da Bahia onde se formou em 1926, quando defendeu sua tese de doutorado denominada *Primitivo e Loucura*, obtendo assim o título de Doutor em Ciências Médico-Cirúrgicas.

Em 1927 começou seus trabalhos como médico legista no Instituto Médico Legal Nina Rodrigues, além de assumir o cargo de psiquiatra no Hospital São João de Deus, ambos na Bahia. Nesse momento, o antropólogo alagoano entrou em contato com os trabalhos do também médico Nina Rodrigues (1862-1906). Ramos se interessou pelas obras e pesquisas desenvolvidas pelo referido médico maranhense, principalmente aquelas voltadas para o estudo das populações negras. Ao longo de sua carreira acadêmica, sempre enfatizou o pioneirismo desse pesquisador nos estudos sobre o negro no Brasil, fazendo referência ao seu nome como o maior africanista brasileiro.

Desde o curso de medicina trabalhou com a psicanálise freudiana, não apenas lendo as obras de Freud, como publicando artigos sobre a psicanálise e sobre os trabalhos do psicanalista austríaco. Arthur Ramos foi um dos responsáveis pela

divulgação desta ciência no Brasil, principalmente na Bahia, tenha sido por meio das publicações de livros e artigos ou das palestras proferidas. Também se empenhou para transformá-la em disciplina autônoma⁵⁶. Na década de 1930 distanciou-se da psicanálise, enveredando para o campo da antropologia, em especial a antropologia cultural, porém sem abandonar os estudos psicanalíticos por completo.

Ramos morou em Salvador até 1933, quando se transferiu para o Rio de Janeiro. A mudança para a capital do país possibilitou a projeção de sua imagem no cenário nacional e internacional. Foi para o Rio de Janeiro a convite de Anísio Teixeira, na época, secretário de educação da prefeitura, para assumir o cargo de chefe do Serviço de Ortofrenia e Higiene Mental da Secretaria Geral de Educação e Cultura do Distrito Federal, instalando o primeiro serviço de higiene mental em escolas no país. Ramos trabalhou junto à Seção até 1939 e nesse período assistiu cerca de 2000 crianças.

Em julho de 1935 foi criada a Universidade do Distrito Federal (UDF) liderada por Anísio Teixeira. Ramos foi convidado por Afrânio Peixoto e Anísio Teixeira para ocupar, em 1935, a cadeira de psicologia social na UDF. A fundação da UDF significou um novo momento no ensino brasileiro. Porém, em 1936 já era anunciada sua extinção, o que de fato se concretizou em 1939. A UDF foi extinta pelo Decreto Federal N° 1063/39 e seus cursos foram transferidos para a Universidade do Brasil (UB). Ramos passou então a ocupar a cadeira de antropologia e etnologia na Faculdade Nacional de Filosofia (FNFi) da UB⁵⁷.

Apesar de ter assumido a cadeira de antropologia e etnologia em 1939, somente em 1946, por meio de concurso público⁵⁸, o antropólogo alagoano se tornou professor efetivo e recebeu o título de Doutor em Ciências Sociais. Para o concurso, apresentou a tese - *A organização dual entre os índios brasileiros*.

Uma de suas características era a habilidade em estabelecer e manter contatos, desde o porteiro do prédio que lhe contava os ‘casos’ ocorridos em sua comunidade às grandes personalidades científicas ou artísticas do país e do exterior. Assim, manteve contato com pessoas influentes nacionalmente como Anísio Teixeira, Afrânio Peixoto, Pedro Calmon, Gustavo Capanema, Fernando de Azevedo e Josué de Castro. Polivalente, se interessava por diversas esferas do conhecimento: literatura, pintura, folclore, música. Dessa forma, nomes como Mário de Andrade, Jorge de Lima, Jorge Amado, José Lins do Rego, Câmara Cascudo, Érico Veríssimo, Graça Aranha, Téo Brandão, Cândido Portinari, Luciano Gallet e Graciliano Ramos constam em sua enorme lista de correspondências⁵⁹.

Ramos também manteve uma relação recíproca com alguns líderes negros, a exemplo de Abdias do Nascimento. Recebeu o convite da Frente Negra Brasileira (FNB) para proferir conferência em comemoração ao seu quinto ano de fundação. No *Inventário analítico* (2004), consta o envio de cartas feitas por Ramos ao Club Negro da Cultura Social e à União Negra Brasileira, agradecendo, em ambos os casos, pela gentil acolhida que lhe foi prestada no período de sua permanência em São Paulo, decorrente de sua participação nas comemorações do cinquentenário da abolição, em 1938.

⁵⁶ Sobre os trabalhos de Ramos com a psicanálise e psicologia, ver Menezes (2002).

⁵⁷ Sobre a Universidade do Brasil, ver Schwartzman (2000).

⁵⁸ Para o concurso apresentou seu currículo no qual são relacionados 1.234 títulos, distribuídos nos seguintes itens: 82 títulos referentes a nomeações, diplomas, prêmios, etc; 432 livros e artigos; 96 cursos e conferências; 57 entrevistas; 106 fontes para estudo crítico do Brasil; 42 fontes para o estudo crítico do estrangeiro; 419 excertos de opiniões sobre suas obras. Cf. MATTA (1952), p. 15.

⁵⁹ Muitas das correspondências encontram-se no acervo pessoal Arthur Ramos, pertencente à Biblioteca Nacional (BN) no Estado do Rio de Janeiro. Em comemoração aos 100 anos de nascimento de Ramos, a BN realizou um projeto de catalogação do material contido no referido acervo. Desse trabalho resultou o livro *Inventário Analítico* do arquivo Arthur Ramos, organizado por Vera Lúcia Faillace (2004).

Foi com a publicação em 1934 do livro *O negro brasileiro* que passou a ter maior visibilidade fora do país, pois tal obra despertou a atenção de muitos pesquisadores estrangeiros interessados pelo estudo da questão racial nas Américas. Donald Pierson, Richard Patée, Melville Herskovits, Rudiger Bilden, Roger Bastide, Fernando Ortiz, Alfred Métraux, Franz Boas, Juan Comas, Oto Klineberg, Lévi-Strauss, Charles Wagley, Lévy-Bruhl, Pierre Verger, Du Bois, Lynn Smith são alguns dos contatos referidos. Autoridades em suas áreas de atuação, a maioria antropólogos e sociólogos, foi com esses cientistas que Ramos trocou experiências e aprendizados.

Por meio dos contatos estabelecidos, Ramos pôde trocar experiências, leituras e entrar em contato com novas teorias e trabalhos desenvolvidos na Europa, América Latina e nos Estados Unidos. Com relação a este último país, tinha interesse em visitá-lo a fim de ampliar seus estudos. Enviou um projeto para a Fundação *Rockefeller* em 1937 e em 1938 para a *John Simon Guggenheim Memorial Foundation* solicitando uma bolsa de estudos, não obtendo sucesso. Em 1940 as bolsas foram estendidas ao Brasil e Ramos enfim conseguiu a sua pela Fundação *Guggenheim*.

De volta ao Brasil, se esforçou para institucionalizar a antropologia como ciência autônoma no país, bem como desenvolver trabalhos sobre a antropologia brasileira e promover um intercâmbio entre os estudos antropológicos brasileiros com os realizados nos EUA e Europa. Além das publicações inéditas, revisão de trabalhos anteriores e a docência na FNFi, fundou, em 18 de junho de 1941, a Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia (SBAE)⁶⁰. Esta foi a primeira organização de antropólogos no país, cujo intuito era desenvolver a antropologia brasileira, dando a ela um caráter mais científico e internacional.

De posições políticas marcantes, Ramos combatia o racismo e prezava pela liberdade, bem como pela paz. Suas atuações políticas, com respaldo da ciência, como sempre endossava em seus pronunciamentos, fossem escritos ou verbais, eram de conhecimento amplo, tanto no Brasil quanto no exterior o que lhe valeu alguns convites e dentre esses o da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) para chefiar seu Departamento de Ciências Sociais. Em agosto de 1949 assumiu suas funções no novo cargo. Seu trabalho na Unesco não durou muito tempo, haja vista sua morte dois meses após assumir o cargo. Ainda assim, sua atuação foi de grande importância para a vinda do chamado projeto Unesco para o Brasil na década de 1950 e seus desdobramentos para a história e pesquisa nacionais⁶¹.

O CIENTIFICISMO DAS TEORIAS RACIAIS NO SÉCULO XIX

⁶⁰ Sobre a SBAE, ver Azeredo (1986).

⁶¹ Após a Segunda Guerra em 1945, houve uma inquietação de intelectuais das mais variadas partes do mundo em torno das consequências da guerra, principalmente no tocante a questão racial. Envoltos no órgão das Nações Unidas, a Unesco, estes pensadores se mobilizaram propondo estudos e pesquisas sobre raça a fim de desmentir o caráter 'científico' dado a ela, que fundamentava o ódio entre povos e hierarquizava-os sob uma ideia de superioridade/inferioridade racial. Após reuniões, ficou acertado em junho de 1950, que a pesquisa sobre relações raciais da entidade supra-nacional ocorreria no Brasil, dado o largo conhecimento do país como um local racialmente harmônico. Ramos já havia proposto, em 1949, que uma pesquisa desse porte e temática fosse realizada em solo brasileiro, o que veio a se concretizar. O projeto Unesco foi realizado entre os anos de 1951 e 1952 e concentrou-se em quatro Estados brasileiros: Salvador, Pernambuco, São Paulo e Rio de Janeiro. Como alguns resultados desta pesquisa para o Brasil é possível citar: a percepção de que a propalada democracia racial tratava-se, na verdade, de um mito; o desenvolvimento dos estudos sociológicos no Brasil; financiamentos para pesquisas em solo nacional; amadurecimento de pesquisas realizadas no país e a mudança interpretativa da história nacional. Sobre o projeto Unesco no Brasil ver Maio (1997).

As teorias raciais foram criadas na Europa no decorrer do século XIX e adotadas por vários países como conhecimento científico aplicável⁶². Este século foi o período auge do chamado ‘racismo científico’.

Raça foi um conceito chave usado por muitos estudiosos nos séculos XIX e XX, via de regra, para sustentar suas teses que buscavam uma hierarquização humana, o que também justificava relações de poder e naturalizava as diferenças.

Na tentativa de entender os motivos que levavam uma civilização à ruína, muitos pensadores procuraram explicações as mais diversas possíveis que iam das diferenças climáticas, das posições dos ventos alísios, das singularidades geográficas até as diferenças raciais, ponto alto da teoria gobiniana⁶³.

A lógica pensada e defendida por Gobineau era a de que raça tinha ligações diretas com o progresso e/ou a decadência dos povos. Mais do que isso, defendia que os arianos⁶⁴ estavam no topo da pirâmide social por serem os únicos detentores de inteligência e aptidão construtiva capazes de erguer uma civilização, ao passo que os não brancos estavam na base desta mesma pirâmide por não conseguirem alcançar um desenvolvimento por incapacidade biológica. Segundo o conde francês, a mestiçagem era um ato necessário desde que seletiva e em dosagens certas, quando desnordeada e frequente, resultava em um mal a ser combatido.

A relação entre capacidade mental e raça esteve em conexão direta com as medidas corporais que exprimiam números, provas, comprovações, verdades. A antropologia física esteve intimamente ligada às medições corporais – a antropometria. Assim, surgiram várias teorias e escolas que partiam desse ponto, a exemplo da craniometria, frenologia e da criminalidade nata criada pelo médico italiano Cesare Lombroso⁶⁵.

Buscando provar a incapacidade biológica de negros, indígenas e mestiços e, em igual proporção, valorizar a raça branca como a única capaz de ações construtivas, estas teorias ganharam terreno amplo e irrestrito no âmbito social. Quando no Brasil as teorias raciais, que chegaram ao final do século XIX perdiam espaço e credibilidade, ganhavam força total em seu continente de origem por meio do Nazismo cuja doutrina é de conhecimento geral.

A degeneração era o temor da Europa moderna, fosse pela contaminação do sangue, fosse pela contaminação cultural. Ela nada mais era do que “um desvio mórbido de um modelo inicial” como apontou Herman (1999, p. 120). Era uma preocupação mundial. E para tanto, era preciso proteger a sociedade de tais males, em grande medida, advindos da mistura racial. Tema este que no Brasil foi central. As discussões da viabilidade do mestiço ou não, e, conseqüentemente do desenvolvimento do país ou não, estavam no cerne da discussão intelectual e política da nação que se inquietava diante dos preceitos tão negativos quanto à miscigenação quando já éramos um país altamente miscigenado.

Percebe-se que as teorias de cunho racial tiveram uma grande ressonância no Brasil, influenciando os pensadores locais principalmente até os anos 1930. No âmbito cultural não foi diferente, como no caso da literatura, para ficarmos nessa esfera. Raça e mestiçagem são elementos presentes em uma gama enorme de obras literárias indo de um naturalista como Aluísio de Azevedo a um pré-modernista como Graça Aranha⁶⁶.

⁶² Sobre as doutrinas raciais do século XIX, ver Schwarcz (2008).

⁶³ Arthur de Gobineau (1816-1882) foi um dos mais influentes teóricos raciais do século XIX que influenciou o meio científico brasileiro.

⁶⁴ Designação dada por Gobineau aos ancestrais da raça branca europeia. Cf. Herman (1999), p. 65.

⁶⁵ Sobre tais teorias e escolas, ver Gould (1999).

⁶⁶ Nesse sentido ver Tamano (2011).

É bom salientar que estes homens de ciência fizeram um verdadeiro trabalho de garimpo com tais teorias. Diferente do que comumente se pensa, o que houve entre nós foi uma seleção, uma tradução, observando o que a nós interessava e não uma mera cópia. Para além disso, como afirmou Schwarcz, toda cópia é original⁶⁷.

RAMOS E O COMBATE AO PRECONCEITO DE COR⁶⁸

Ao longo de sua vida, Ramos combateu abertamente as teses de inferioridade racial, afirmando que: se tais inferioridades existiam eram por causas sociais, históricas e culturais, nunca raciais. Contrário às teorias raciais, afirmava que a classificação em raças superiores e inferiores havia sido criada para justificar o colonialismo e a escravidão.

No contexto da Segunda Guerra Mundial, Ramos denunciava o uso indevido da ciência, feito por regimes políticos, para justificar seus embasamentos de hierarquia racial, substrato para suas políticas de dominação. No entanto, segundo o antropólogo alagoano, seria por meio da própria ciência que se alcançaria a paz, eliminando todas as mentiras criadas sob falsos postulados científicos que levaram à hecatombe da guerra. Havia uma conexão entre os intelectuais espalhados pelo mundo em prol da discussão sobre os caminhos a serem percorridos diante da guerra.

Nesse intuito, foi realizada de 4 a 6 de agosto de 1941, na cidade de Chicago (USA), a *Onwentsia Conference*, uma mesa redonda cuja proposta era a discussão dos problemas de reconstrução do mundo pós-guerra, organizada pela Associação dos Cidadãos do Mundo e patrocinada pela milionária Anita McCormick Blaine. A conferência contou com a participação de ilustres personalidades, inclusive refugiados, dos mais variados campos de estudo: economia, sociologia, história, antropologia, biologia, direito e literatura. Ramos já estava nos Estados Unidos quando foi convidado para participar do evento. Além dele, havia somente mais um representante latino-americano, o diplomata boliviano Enrique de Lozada⁶⁹.

A estada nos Estados Unidos marcou de forma profunda a percepção do antropólogo alagoano quanto ao preconceito de cor, ao presenciar a conflituosa convivência entre negros e brancos nesse país. A visão de um Brasil racialmente democrático veio a surgir, de fato, com a ida aos Estados Unidos. Nesse período, ele enfatizou, cada vez mais, o perfil harmônico das relações raciais entre os brasileiros, tendo como respaldo a colonização portuguesa que era vista por ele como a mais liberal.

⁶⁷ Sobre a recepção de tais teorias pelos intelectuais brasileiros, ver Ortiz (2006) e Munanga (2006).

⁶⁸ Em seus escritos, Ramos falava em preconceitos de cor ou raça, e assim mesmo, de forma localizada, sem mencionar, no entanto, pontos de discriminações de cunho racial. Isso pode ser compreendido mais como um pensamento de época, que ao negar a existência de diferenciações mentais por intermédio do conceito de raças, fazia inexistir focos de discriminações, do que por uma opção vocabulária. Como afirmou Antônio Sérgio Guimarães, a ideia de raça, desde os tempos de Gilberto Freyre, portanto desde a geração de 1930, esteve atrelada a uma importação conceitual inoperante na realidade brasileira. E essa atitude, reforça o autor, significava a negação do racismo e da discriminação racial, pois, “na linguagem cotidiana, essa negação transparece na preferência por referir-se à discriminação como ‘preconceito’ [...] Ou seja, [...], no Brasil, o ideário anti-racialista de negação da existência de ‘raças’ fundiu-se logo à política de negação do racismo, como fenômeno social. Entre nós existiria apenas ‘preconceitos’, ou seja, percepções individuais, equivocadas, que tenderiam a ser corrigidas na continuidade das relações sociais” (GUIMARÃES, 1999, p. 65).

⁶⁹ Os detalhes dessa conferência podem ser encontrados em seu livro *Guerra e relações de raça*, publicado em 1943 e que traz vários outros artigos datados de 1939 a 1943, cujo intuito maior foi o de repudiar o racismo.

Com relação à democracia racial brasileira, se ela existiu, existe ou não, é preciso atentar-se a um fato importante. Algo que não se pode perder de vista é o seu significado tanto para o Estado brasileiro, quanto para a sociedade da época. Sua ideia foi construída em um momento histórico que a validava. O desdobramento de sua existência ou não, ficou a cargo de outra geração, alicerçada por novos estudos, principalmente os sociológicos. Sobretudo, como bem resumiu Guimarães (2001, p. 148), a democracia racial foi uma “expressão que se tornaria não apenas célebre, mas a síntese do pensamento de toda uma época e de toda uma geração de cientistas sociais”.

Retomando as posições políticas de combate feitas por Ramos, pode-se dizer que essas eram marcadas de forma incisiva por meio dos manifestos que assinava, artigos que publicava, palestras que proferia. Isso fica comprovado já em 1935, quando assinou, conjuntamente com outros intelectuais, o *Manifesto dos intelectuais brasileiros contra o preconceito racial* e em 1937 o *Manifesto aos republicanos espanhóis*. Anos mais tarde, em 1942, assinou junto à SBAE o *Manifesto da sociedade brasileira de antropologia e etnologia* e em 1943 a *Mensagem da SBAE aos antropólogos da Grã-Bretanha*⁷⁰. Estes quatro manifestos serão analisados mais a frente.

Nas palavras de Ramos (1943, p. 35), dentre os “manifestos contra o racismo, divulgados pelas várias associações científicas internacionais, o Brasil teve a prioridade”. Houve ainda a publicação em 1943 do livro de sua autoria *Guerra e relações de raça*, no qual o antropólogo tratou das brutalidades da guerra. Também se fez ativo participando das associações negras, palestrando nos eventos promovidos por estas associações, dando seu apoio às fundações de organizações como o prestado às Associações Negras Contemporâneas e publicando em jornais importantes na época como o *Quilombo*⁷¹.

A SBAE também serviu como veículo de combate ao racismo, uma vez que em seu nome foram redigidos e assinados manifestos contrários às crueldades provenientes da guerra, como os referidos acima. O autor de *O negro brasileiro* publicou também um artigo em *O Globo* intitulado *Protesto científico e humano contra as brutalidades do racismo*. Neste artigo, em nome da SBAE, Ramos declarou total repugnância ao racismo e às teses de inferioridade racial.

*[...] Em nome da fórmula “Blut und Boden” – sangue e território – as maiores atrocidades têm sido cometidas à base das falsas noções da superioridade do sangue nórdico e dos direitos de conquista do espaço vital. [...] A farsa já foi desmascarada pelos argumentos científicos dos antropólogos do mundo inteiro, que não se dobraram as injunções do nazifascismo. Os termos de “raça” e “cultura” foram definidos com exatidão. Ficou comprovado que não podemos erguer categorias de desigualdades raciais. As desigualdades humanas são produtos dos seus meios de sociedade e de cultura, são contingências de sua totalidade histórica e cultural. A antropologia não fornece nenhuma base científica para as tarefas de discriminação contra qualquer povo à base de uma pretensa inferioridade racial [...] (RAMOS, Arthur. Protesto científico e humano contra as brutalidades do racismo. *O Globo*, 31 ago. 1942a. Acervo Arthur Ramos - UFAL).*

O *Manifesto dos intelectuais brasileiros contra o preconceito racial* foi assinado por vários pensadores brasileiros e dentre eles o antropólogo alagoano. Foi no ano de

⁷⁰ Estes manifestos podem ser encontrados no apêndice do livro *Guerra e relação de raça* (1943).

⁷¹ Sobre o jornal *Quilombo*, liderado por Abdias do Nascimento, ver a edição fac-similar editada pela Editora 34, organizado por Guimarães (2003).

1935, portanto antes da eclosão da guerra. Neste Manifesto seus autores afirmam o uso indevido da ciência como base fundamentadora de problemas que, na verdade, seriam de cunho econômico, político e cultural, e eram deslocados para questões raciais, acarretando sérios problemas de antagonismos entre grupos raciais. Como enfatizaram:

Nenhuma analogia existe entre a apreciação de problemas antropológicos e o desenvolvimento de ideologias políticas inspiradas por sentimentos de orgulho racial e orientadas no sentido de formar o esmagador primado humano deste ou daquele grupo étnico. Pode-se assim encarar os racismos políticos como verdadeiras perversões de ideias científicas, desvirtuadas ainda pela sua associação arbitrária a fantasias e a mitos pseudo-científicos e por vezes mesmo em contradição flagrante com verdades já demonstradas (RAMOS, 1943, p. 172).

Destacam ainda a necessidade de “conclamar as forças intelectuais do Brasil para um movimento de resistência à ação corrosiva dessas correntes que tendem a dissolver a unidade da família brasileira” (1943, p. 173). Portanto era um trabalho de vigilância e cuidado que a nação brasileira deveria tomar para proteger a “coesão nacional” afastando assim tal ameaça do “futuro de nossa pátria”.

Em 1937 outro manifesto de repúdio à guerra e, mais precisamente ao fascismo que se alastrava pela Europa, instalando-se na Espanha, foi escrito e assinado por alguns intelectuais brasileiros e, mais uma vez, também rubricado por Ramos. Trata-se do *Manifesto aos republicanos espanhóis*. Por intermédio deste manifesto, os brasileiros se solidarizavam com os espanhóis, defendendo a democracia e integridade política da Espanha. Seus autores afirmavam ainda ser tarefa dos intelectuais defenderem “uma democracia em perigo, porque é, sobretudo, no regime democrático, que a liberdade de pensamento e de crença pode vicejar em toda sua plenitude, o que, para a cultura, é essencial” (Ibid, p. 176). Mais do que isso, conclamavam todos a se solidarizarem-se com o povo espanhol e seu Governo.

Em 1942, em meio ao conflito armado, o antropólogo alagoano, bem como outros intelectuais nacionais, por meio da publicação do *Manifesto da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia*, mais uma vez, repudiavam o racismo e as truculências da guerra. Neste manifesto é enfática a recusa do uso da antropologia como explicação à hierarquia das raças, na qual se justifica uma pirâmide onde os brancos estão no topo e os não brancos estão na base, por incapacidade biológica. Sabe-se que tal uso da antropologia já vinha sendo praticado antes da guerra, mas foi com a doutrina nazi-fascista que acabou tendo uma expressão mais intensa e ativa, com os técnicos nazistas.

Este Manifesto traz ainda um parágrafo significativo para análise. O Brasil é apontado como um país exemplo no trato racial, por sua composição étnica, baseada na miscigenação. Desta forma, segundo o redator, a nação brasileira “apresentou a solução mais científica e mais humana para o problema, tão agudo entre outros povos, da mistura de raças e de culturas” (Ibid, p. 179). O fato de entre nós inexistir as leis de segregação racial é um dos motivos pelos quais Ramos fez tal afirmação. Além de no Brasil não existir a *color line*, presente e atuante nos EUA, as relações pessoais e profissionais inter-étnicas eram permitidas no país, ficando no aspecto legal, fatos que também apontam na direção do pensamento do antropólogo alagoano. Além de exemplo, as terras brasileiras eram apresentadas como um lugar que, igualmente por conta de sua composição étnica heterogênea, “se tornou a terra ideal para a vida em comum de povos das procedências étnicas mais diversas” (Ibid, loc. cit.). Dessa forma, o país era mostrado e visto pelos estrangeiros como um verdadeiro paraíso para se viver.

E isso fica evidente em uma informação dada por Andrews (1997, p. 106) de que, em 1916, foi relatado no *Baltimore Afro-American* que o Brasil oferecia “um conhecimento de primeira mão para solucionar a questão racial”, recomendando “com veemência aos seus leitores que pensassem em emigrar para lá”. Porém, conforme o historiador norte-americano, esses negros logo descobriram o compromisso do Brasil com a tese do branqueamento, negando-lhes os vistos de entrada no país, mesmo a passeio.

E mais uma vez, os assinantes do referido Manifesto, tal como feito nos anteriores analisados aqui, ofereciam seus esforços como homens de ciência para ajudar o Governo brasileiro na defesa nacional. Reafirmavam ainda que a mistura racial não acarretava nenhum mal e que possíveis ‘inferioridades’ ou desigualdades quando existentes eram de âmbito social e cultural, jamais racial. E endossando a afirmação de que o Brasil era um exemplo ao mundo, esperavam oferecer “a todo o mundo civilizado a nossa magnífica filosofia no tratamento das raças” (RAMOS, 1943, p. 180).

Por fim, o último manifesto selecionado data de 1943 e é intitulado *Mensagem da SBAE aos antropólogos da Grã-Bretanha*. Da mesma forma que os anteriores, seus autores reafirmavam suas opiniões e posicionamentos diante da guerra e dos crimes cometidos tendo como respaldo uma lógica de superioridade/inferioridade racial. Mais uma vez, rejeitavam veementemente o uso indevido da ciência antropológica feito pelos “falsos antropólogos do III Reich”, (Ibid, p. 182). De igual maneira, exaltavam a posição do Brasil como nação modelo no que diz respeito às relações raciais. São textuais algumas afirmações que seriam mais bem estudadas e analisadas no futuro, a exemplo da afirmação da existência de uma democracia racial no Brasil, da igualdade social e dos casos de discriminação racial.

O nosso tratamento empírico das raças e das culturas sempre se distanciou o mais possível, das atitudes racistas e etnocêntricas. Povos e culturas confluíram no Brasil, com oportunidades iguais e sem se constituírem em minorias étnicas de violentas discriminações (Ibid, p. 182).

É válido observar na citação acima a referência feita a uma democracia racial existente entre os brasileiros, ao se afirmar que o tratamento das raças sempre se distanciou das atitudes racistas. Tão válido quanto, é pesar o uso da palavra ‘o mais possível’, que denota, também, a ciência de saber que esse tratamento igualitário nem sempre era uma regra, mas que em solo brasileiro era uma prática comum. Daí sermos um exemplo para o mundo e um bom lugar para se viver. Com relação às oportunidades iguais apregoadas na citação, é consenso que elas nunca foram iguais entre os brasileiros, e a existência da escravidão, por si só, invalida a afirmação. Mesmo se pensando em liberdade de expressão, de relacionamento ou de locomoção, essas oportunidades não foram igualitárias. Em nenhum requisito elas se aplicam. Com relação à não constituição de minorias étnicas de violentas discriminações, isso esteve muito atrelada a ideia da existência de uma democracia racial no país que mascarava uma desigualdade e mais do que isso uma discriminação racial. Tal ideia operava de forma que as próprias minorias não se enxergavam de tal forma, demorando a tomar consciência do fato de serem minorias (que são majorias numéricas) e de sofrerem violentas discriminações de caráter racial.

Pelo o que foi apresentado, é possível ter uma pequena noção do trabalho de Ramos ao longo de sua vida acadêmica, neste caso específico, voltado ao racismo. Não há dúvidas quanto ao seu empenho em elevar o nome do Brasil como local e produtor de pesquisa. Sua vida foi dedicada ao estudo, à pesquisa e à docência. Ainda que hoje sejam poucos os que conhecem Arthur Ramos e, obviamente, seus trabalhos, alguns

estudos vem sendo realizados a seu respeito. Em um momento de grandes discussões acerca do racismo, ações afirmativas e o (re)conhecimento do negro como elemento constituinte desta Nação, (re)ler Arthur Ramos é uma empreitada indispensável. E como ele mesmo afirmou, “O Negro está ‘dentro’ da nossa vida, integra-a, não como elemento estranho, mas como *pars magna*. Será preciso insistir que o seu conhecimento importa no conhecimento de nós próprios, como povo, como nação?” (RAMOS, 1942b, p. 328).

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDREWS, George Reid. Democracia racial brasileira 1900-1990: um contraponto americano. **Revista Estudos Avançados**. São Paulo, v. 11, n. 30, p. 95-115, 1997.

AZEREDO, Roberto. **Antropólogos e pioneiros**: a história da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia. São Paulo: FFLCH, 1986.

FAILLACE, Vera Lúcia Miranda (org.). **Arquivo Arthur Ramos**: inventário analítico. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2004.

HERMAN, Arthur. **A ideia da decadência na história ocidental**. Tradução de Cynthia Azevedo; Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 1999.

GUIMARÃES, Antonio Sergio. **Quilombo**: vida, problemas e aspirações do negro. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Editora 34, 2003, p. 11-12.

_____. Democracia Racial: o ideal, o pacto e o mito. **Revista Novos Estudos**. São Paulo, n. 61, p. 147-162, 2001.

_____. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Ed. 34, 1999.

GOULD, Stephen Jay. **A falsa medida do homem**. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MATTA, Ary. Arthur Ramos. In: TEIXEIRA, Anísio et all. **Arthur Ramos**. Ministério da Educação e Saúde. Serviço de documentação, 1952, p. 13-24.

MAIO, Marcus Chor. **A história do projeto Unesco: estudos raciais e ciências sociais no Brasil**. Rio de Janeiro, 1997. 346f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (IUPERJ/UFRJ).

MENEZES, Maria Odete. **A psicanálise na Bahia (1926-1937): os estudos de Arthur Ramos sobre a loucura, educação infantil e cultura**, 2002. 138f. Dissertação. (Mestrado em Ensino, Filosofia e História das Ciências) – Universidade Federal da Bahia – Universidade Estadual de Feira de Santana (UFBA/UEFS).

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira & identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

RAMOS, Arthur. **Guerra e relações de raça**. Rio de Janeiro: Departamento Editorial da União Nacional dos Estudantes, 1943.

_____. Protesto científico e humano contra brutalidade do racismo. **O Globo**, 31 ago. 1942a. Acervo Arthur Ramos – UFAL.

_____. **A aculturação negra no Brasil**. Rio de Janeiro: Cia Editora Nacional, 1942b.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

SCHWARTZMAN, Simon et all. **Tempos de Capanema**. São Paulo: Paz e Terra; Fundação Getulio Vargas, 2000.

TAMANO, Luana Tieko Omena et al. O cientificismo das teorias raciais em ‘O cortiço’ e ‘Canaã’. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.18, n.3, jul.-set. 2011, pp.757-773.

AFIRMAÇÃO AFRO-RELIGIOSA EM ALAGOAS: REFLEXÕES SOBRE O CONTRAPONTO DA FORMAÇÃO DO EU A PARTIR DA OPOSIÇÃO AO OUTRO EM FRANTZ FANON.

Lwdmila Constant Pacheco
Graduanda em História - Licenciatura
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Orientadora: Profa. Dra. Irineia Maria Franco dos Santos
Email: lwdmilaconstant@hotmail.com

RESUMO

Esse trabalho pretende uma conexão entre pesquisa feita no mestrado em psicologia social concluída em 2010 na Universidade Federal de Sergipe e pesquisa em desenvolvimento na especialização em história social do poder na Universidade Federal de Alagoas. Dessa forma, consultamos dados históricos do século XX em Alagoas e retomada do evento do Quebra de Xangô de 1912 no século XXI, onde se estabelecem formas mais explícitas de afirmação da identidade afro-religiosa para assim embasar os discursos dos sujeitos da pesquisa. Usaremos para tanto, fontes bibliográficas e documentais (mais especificamente referentes ao acervo do IHGAL) sobre a época referida e resultados de entrevistas com adeptos do Candomblé em Maceió e da Igreja Universal do reino de Deus, onde ambos os grupos expõe sua identidade religiosa contrapondo-a com a do outro.

Palavras-chave: Afro-religião; afirmação identitária; diferença.

A modernidade, ou o que alguns definem como pós-modernidade, que seria a naturalização do capitalismo com suas diversas características, posiciona o ser humano em um isolamento perverso, que visa a competitividade e os modos de produção em larga escala. Para Hall (2006), a identidade na pós-modernidade, na medida em que muda de acordo com a forma em que o sujeito é interpelado ou representado, prevê que a identificação não é automática, mas pode ser ganha ou ser perdida. A identidade tornou-se politizada. Isso quer dizer que na atualidade a identidade está liberta de seus apoios estáveis nas tradições e estruturas. Para o autor, a pós-modernidade é o período da crise das identidades. Segundo Benjamin (1987), essa fluidez de possibilidades e de referências gera uma espécie de isolamento, pois declara uma suposta perda da experiência, da capacidade que temos de contar história, já que o mundo capitalista cria fossos de separação entre as pessoas que as impedem de se identificarem umas com as outras e criarem sentidos sobre o que ouvem.

Assim, cada vez menos conseguimos acessar o outro, nos identificar com a história do outro, e cada vez mais essa atitude gera intolerância e apatia social. O outro passa a nos servir como referência do que não somos, exclusivamente. No caso da condição do brasileiro, povo colonizado, essa relação ainda é mais imbricada: o outro está ausente. O Outro de que se trata é o colonizador, que incutiu em nossa cultura um padrão que não possuímos e que introjetamos mesmo quando o mesmo se evadiu ou se diluiu na mestiçagem dos corpos e culturas. Vivemos com a vigilância do opressor

impressa em nossas escolhas, como diria Foucault (2007). Ou como diria Fanon (2008), não existe mais um problema do colonizado, o próprio colonizado se tornou o problema.

Tendo tais reflexões teóricas, propomos a discussão de recortes da historiografia alagoana, associando-a aos discursos de religiosos do século XXI para compreender o quanto eventos tão longínquos no tempo, ainda estão incrustados em nosso discurso e afirmação religiosa, mostrando que, enquanto tempo de passagem, o hoje, por mais revolucionário que intente, numa se apartará integralmente de seu passado.

O QUE É QUE ALAGOAS TEM?

Alagoas é um dos menores Estados em extensão territorial do Brasil, situado na região Nordeste, considerada a menos desenvolvida em termos educacionais, de saúde e de emprego. Para além dessa contingência geográfica, e da ocorrência econômica atual, Alagoas é o Estado com pior índice de desenvolvimento humano, maior índice de violência, segundo o Mapa da Violência 2012 elaborado pelo Instituto Sangari, dentre outras estatísticas desfavorecedoras. Apesar da lamentação e conformismo, tal Estado apresenta uma história marcada pela opressão, coronelismo e fatos pontuais que marcaram definitivamente a cultura e a personalidade da população local. Discutiremos, pois, um dos principais eventos ocorridos no século XX, o chamado Quebra de Xangô, somando esse fato histórico a modificações na estrutura das relações racial-religiosas locais e a posterior mudança, no século XXI, da postura das pessoas imbuídas nessas mesmas relações.

Intolerância religiosa, discriminação racial:

Na virada do século XX Alagoas passou a ser comandada por Euclides Malta, que se manteve no poder até meados de 1912. Seu governo foi marcado pelo controle partidário, dos órgãos municipais, pela prática clientelista, pelo nepotismo e patrimonialismo. Porém, apesar de uma postura caudilhesca, Euclides Malta se mostrou um diplomático líder de Estado, ao estabelecer alianças com representantes de segmentos hegemônicos, criando um clima pacífico entre as classes agrárias, fornecendo ajuda às instituições e prestigiando a Igreja Romana (APRATTO, 2009).

Segundo Ribeiro (2008), a época que antecede os ataques aos terreiros de Xangô é de uma relativa liberdade de culto religioso, que foi quebrada a medida que a oligarquia política da família Malta, que comandava o Estado há mais de 10 anos, começou a ser fortemente atacada por seus oponentes políticos. A oposição ao governo Malta era representada pelos candidatos ao governo do partido Republicano Democrata de Alagoas, Clodoaldo da Fonseca e seu vice Fernandes Lima. Nos ataques, a figura do então governador do Estado, Euclides Malta, foi associada à presença constante dos batuques e bruxarias na cidade de Maceió. Alegava-se que o governador se valia de magias e apoios das mães e dos pais de santo para se manter no poder, que tinha amigos adeptos dos terreiros aos quais beneficiava com cargos públicos, e, conseqüentemente o combate às Casas de Xangô impediria a manutenção de Euclides no poder, já que este era mantido através de bruxarias feitas para esse fim. Porém, segundo nos relata Rafael (2004), a permanência de Euclides Malta no poder por tanto tempo gerou descontentamento da população, mas a sua queda já estava fadada a acontecer visto a frouxidão de suas alianças políticas que impossibilitaria um novo mandato seu, além do que Euclides não tinha um substituto por ele indicado. Assim, a perseguição aos

terreiros de candomblé possui estruturas mais complexas dos que as justificativas dadas na época como álibi para evento tão macabro.

As disputas pelo poder entre as elites políticas locais são a gênese da devassa as Casas de Culto afro-brasileiro em 1912, que desembocaram em tensões e conflitos mais localizados. A insatisfação com o governo, a organização popular motivada pela organização política oposicionista, resultou na decisão de destronar o governador e toda a sua estrutura de poder e suposto poder, incluindo aí a religião de matriz africana. Tanto a rejeição a Euclides Malta quanto a disputa pessoal, microlocalizada em relação às Casas de Xangô somaram-se como uma guerrilha ideológica em prol do progresso do Estado (RAFAEL, 2004).

Com a formação da Liga dos Republicanos Combatentes em 1911, uma espécie de guarda revolucionária popular (APRATTO, 2009) com fins de divulgar as idéias oposicionistas e combater o governo vigente, forma-se um verdadeiro campo de batalha na capital alagoana: além dos ataques às lideranças associadas ao governador, há os jornais de oposição que divulgam idéias de insurgência contra Euclides Malta, associando-o com as Casas de Xangô, criando um novo foco de combate.

Com a simpatia popular, com parte da mídia em mãos (Jornal A Tribuna, A Gazeta de Alagoas, além dos folhetins), a Liga dos Republicanos foi difundindo seus ideais, muitas vezes camuflados de convocação para os blocos carnavalescos:

MASCARADA – Podeis rir Tamanduá. Ogum Taiô não vem cá. (...) Guerra, guerra de morte e extermínio a todos os... mosquitos e xangôs, diante da nota editalica do dr. Secretário⁷².

Transformando os festejos populares do carnaval em propósito para a efetivação de um discurso contra as práticas religiosas do Xangô e contra Euclides Malta, a Liga dos Republicanos Combatentes não só conseguiu apoio para a expulsão de Euclides do Estado de Alagoas (“(...) partiram todos os malles que nos affligiam e torturavam...”⁷³, como também para a ação que efetivamente se chamou de Operação Xangô.

Assim, insuflada pela propaganda massiva da oposição e clamando por mudanças, a população da cidade de Maceió, na noite de 1º de fevereiro de 1912 iniciou-se a invasão na capital do Estado e cidades do interior, de forma generalizada, aos Terreiros de Candomblé, tendo no comando os Combatentes da Liga dos Republicanos, apesar dos jornais oposicionistas sempre se referirem aos atos violentos como práticas exclusiva da população, responsabilizando-a e tornando a decisão unânime. Na invasão quebraram-se imagens e peças da liturgia afro-alagoana, queimaram barracões onde aconteciam as festas sagradas e espancaram os adeptos da religiosidade, desembocando na morte da yalorixá que comandava uma das Casas que supostamente Euclides Malta frequentava, Tia Marcelina.

Sequelas de 1912:

Por conta da violência e unanimidade da ação contra as Casas de Xangô, muitas tradições afro-religiosas migraram para outros Estados do nordeste, como Bahia e Pernambuco, lá formando reconhecidas casas de cultos e de maracatus, como o caso da nação Xambá de Olinda, que possui a denominação de quilombo urbano no bairro onde moram as famílias pertencentes à religiosidade, fundada pelo alagoano migrado para Recife no final de 1920, Artur Rosendo (COSTA, 2007). Alguns religiosos que se

⁷² Jornal de Alagoas. Maceió, 15/02/1912

⁷³ Jornal de Alagoas. Maceió, 24/02/1912.

mantiveram em Alagoas abandonaram a religião do Candomblé por medo de novos ataques ou por descrença causada pela devassa e desrespeito aos ídolos e religiosidade; Outros religiosos continuaram praticando suas crenças, porém com modificações significativas: passaram a esconderem-se quando antes os terreiros se localizavam em bairros centrais de Maceió, tiraram as referências africanistas das fachadas das suas casas de Xangô, assim como as do salão principal que era adornado com uma simples mesa branca, e aboliram o uso de atabaques e instrumentos de percussão para evitar o alarido denunciativo de antes. O Xangô de Alagoas se confundiu em sua aparência com o espiritismo por causa de sua estrutura ritual, ou se tornou xangô traçado, isto é, o xangô misturado com práticas indígenas, também conhecido como xangô de caboclo; no intuito de dissimular a repercussão negativa que se seguiu aos acontecimentos de 1912.

Esse tipo de prática, tipicamente alagoana, foi intitulada “Xangô rezado baixo” por Gonçalves Fernandes que visitou Maceió no final da década de 1930 e encontrou um quadro de Xangô de Caboclo – ritual discreto, sem toque de atabaque, sacrifícios de animais ou grandes festividades públicas com um toque de sincretismo mais veementemente marcado. O antes frenético Xangô se torna supressora da mediunidade aparente, tudo passa a ser abstração, tudo deve sentir sem manifestar, em um ritual autístico baseado na imaginação, o que antes era ambiência (FERNANDES, 1941).

O episódio daquele final de semana do mês fevereiro de 1912 não foi um evento isolado da violência repressora alagoana, e mesmo depois de ganhar as eleições, os republicanos democratas continuaram perseguindo e divulgando nos meios de comunicação essa perseguição em todo o Estado de Alagoas. Estado no qual a sociedade dominante se pretendia branca e cristã.

Assim, a Operação Xangô, precedida por outros fatores históricos de caráter coronelista e sanguinários, como o massacre de tribos indígenas que, com a justificativa de que eram canibais (a exemplo dos caetés que devoraram a esquadra portuguesa e o Bispo Sardinha) foram quase todas as etnias dizimadas (BRANDÃO, 1981), e do genocídio quilombola, fez com que se tornasse difícil se assumir afro-religioso e, conseqüentemente, negro.

Porém, na virada do século XXI, ações públicas por parte dos adeptos do Candomblé e da Umbanda favoreceram a visibilidade e nossas possibilidades de afirmação afro-religiosa. Segundo Santos (2012), transformações ocorridas ainda na segunda metade do século XX marcaram as religiões de matriz africana em Maceió. Tais mudanças dizem respeito tanto a nação ritual e práticas litúrgicas, como em termos de aceitação social e perseguição policial, simplificação na formação do sacerdócio, folclorização da religião.

Por outro lado, se a perseguição policial foi amenizada, surge uma nova forma de perseguição às religiões de matriz africana: a forma proselitista e combativa dos protestantes, principalmente da designação neo-pentecostal, que divulgam entre a população mais pobre uma influência “antimacumba” (SANTOS, p. 258, 2012). Visto que a maioria da população pobre é negra, a negativização da religião de matriz africana (e com ela outros elementos culturais) cria uma autonegação já familiar na nossa história colonial, e vista atualmente com um apelo religioso/protestante.

O EU E O OUTRO – CONTRAPONDO IDENTIDADES NEGRAS E RELIGIOSAS EM ALAGOAS NO SÉCULO XXI:

Enquanto seres histórico-sociais, que se constroem a partir não só de sua história pessoal, mas, principalmente através de uma história ancestral, devemos, antes de discutirmos um ser e estar atual, entender em qual contexto temporal se inscreve. Pois, como diria Benjamin (1987), o que vivemos pessoalmente é finito, enquanto o que lembramos não tem limites por ser a chave para tudo o que veio antes e depois.

Nesse caso, o racismo e o colonialismo devem ser entendidos como modos socialmente gerados de ver o mundo e viver nele. Fanon (2008) argumenta que a colonização requer mais do que a subordinação material de um povo, ela oferece os meios pelos quais as pessoas são capazes de se expressarem e se entenderem. Através da linguagem principalmente verbal, inserimo-nos na cultura e somos por ela dominados.

Para o negro, a alteridade não é outro negro, mas exclusivamente o branco, e na medida em que o homem branco impõe ao negro uma discriminação, faz do negro um colonizado, extirpando qualquer valor, qualquer originalidade; “(...) qualquer ontologia torna-se irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada” (FANON, 2008, p. 103).

(...) eu tinha um chamado ‘premonições’, eu tinha muito medo, eu tinha visões, tinha muita coisa baseada a isso e depois, após ter chegado na Igreja Universal e ter recebido a ajuda espiritual a qual é dada pra gente, aquilo foi mudando a minha vida (...) Era espiritual e eu não sabia. Não, apesar que eu sabia né, mas ninguém diz, porque se você... Você estando num Estado como a Bahia, você sabendo o mundo espiritual ao qual eu vivia não se poderia se confessar que era espiritual, porque estaria sendo contra a religião qual eu pertencia antes de se tornar evangélico. (...) Entendeu? Aí agora sim, aí ao passar do tempo eu aprendi que aquilo não era físico, que aquilo, todas aquelas doenças, tudo aquilo que eu passava era espiritual. (Pastor da IURD).

Na fala acima, vê-se um dos entrevistados – pastor da Igreja Universal do Reino de Deus em Alagoas, falando não só de sua rendição a uma religião mais “pura” como sua posterior compreensão da posição primitiva que ocupava enquanto pertencente a um universo religioso negro. Reivindicar a razão seria exibir a não-razão (GORDON in FANON, p.17, 2008). A construção do eu negro, tendo como referência o eu-ideal, que é branco, se torna irrealizável, alienada, ou nos termos de Fanon, neurótica. Apesar disso, a única forma de se manter vivo é adequar-se a um padrão inalcançável, aproximando-se aos poucos da cultura do colonizador, rechaçando sua cultura de origem.

É a coisa mais, mais importante, antes de minha família, antes de tudo, é Deus. Depois, como nós somos ensinados, primeiro vem Deus, depois vem a nossa família, depois vem a obra de Deus, que seja a religião. Então a Igreja Universal pra mim foi importante porque foi o lugar onde eu consegui enxergar aquilo que eu não enxergava antes, então pra mim é importante. (Pastor da IURD).

A maioria dos negros, inclusive na África (GORDON in FANON, 2007), está obcecada em fixar-se como resultado de sua impotência social. Não conseguindo causar um impacto sobre o mundo social, essas pessoas se voltam para dentro de si mesmos criando uma contradição: buscam a liberdade escondendo-se dela. Sem saída, tendo como única possibilidade ontológica assemelhar-se ao branco, o negro nega sua história ancestral, sua história vivida e até sua pigmentação, assumindo-se como um ser flutuante no agora. A liberdade requer visibilidade, e para isso admitir um mundo de

outros. Na impossibilidade disso acontecer, já que requer reconhecer-se antes, assumimo-nos como o Outro e passamos a enxergar aquilo que não enxergávamos antes do ponto de vista do branco.

A construção da diferença perpassa pelas representações sociais, e no caso de um país em que houve colonização e escravidão, tal construção se hierarquiza, já que a elaboração da diferença tem função de proteção ao ser direcionada para o interior de um grupo, e função de estereotipização e tipificação desvalorizante quando voltada para o exterior.

Porém, por mais que a referência negra num país colonizado seja negativa, que o esquema corporal do negro, atacado em vários pontos, tenha desmoronado cedendo lugar a um esquema exclusivamente epidérmico racial (epidermização, segundo Fanon, 2008) que confina, o negro sobreviveu, mesmo que à custa dessa sombra constituída para aprisioná-lo em estigmas.

Eu conheci a religião através da família do meu pai. Assim, porque, meu pai quando se casou com minha mãe já era separado de outra mulher, e eu tinha irmãs por parte de pai. Quando meu pai faleceu aí eu fiquei com alguns problemas assim, porque eu era muito apegada a meu pai e essa minha irmã e minhas sobrinhas e tal achou que era por conta da religião. Logo após que meu pai faleceu foi que eu descobri que ele era da religião, mas tinha se afastado pra ficar na católica porque não aceitava, tal. Aí foi quando me contaram. (Yaô do Candomblé)

Pelos mesmos motivos do pastor da Igreja Universal, a Yaô do Candomblé se aproxima da religião de seus ancestrais: por motivo de saúde, um é orientado a se afastar e outro a se aproximar. No caso da Yaô, a reaproximação das manifestações culturais/artísticas e religiosas que mantém uma espécie de vínculo com esse passado, isto é, com seu pai falecido, não no sentido de ancorar-se a ele e comprometer-se com uma tradição, mas no sentido de tê-lo como referência, a faz buscar a reinvenção, a reinterpretção do que foi, para potencializar o que pode vir a ser.

Pra mim a minha religião é tudo. Eu acho que todos os dias, eu tenho a mania de rezar (risos), rezar, rezar muito em todos os dias mesmo. Eu tava dizendo hoje a mãe fulana mesmo, ela falando sobre consulta e tal, ‘ah vou fazer minhas consultas, vou pegar meu dinheirinho e tal’, aí eu digo ‘lógico dona fulana, porque tudo que acontece eu sempre digo ‘foi o orixá quem quis, o orixá quem quis assim’. Então, é o que a gente deve pregar. Então, tudo, todos os dias eu agradeço ao orixá. A religião é muito importante pra mim em tudo, em tudo na minha vida. (Yaô do Candomblé)

Através dessa aproximação com a religião ancestral torna-se possível encontrar estratégias de viabilizar uma negritude e soluções para a sua opressão. Afinal, a sociedade negra nunca é uma sociedade desagregada. “Mesmo onde a escravidão – e depois, as novas condições urbanas de vida – destruíram os modelos africanos, o negro reagiu, reestruturando sua comunidade”⁷⁴.

Os estigmas afastam o negro de sua imagem, fazendo-o buscar uma imagem mais amena, porém socialmente essa imagem desejada não é reconhecida e sim a imagem de fato, provocando decepção e frustração ao negro. E, a partir de um momento de susto decepcionado, o negro se percebe enraizado num passado, e numa origem desvalorizada, onde a única saída é torná-la sua identidade de enfrentamento contra a

⁷⁴BASTIDE, Roger in IANNI, Octavio, 1978, p. 66

anulação do que o marca enquanto diferente, inferiorizado. Afinal, um homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido. E, não tendo segurança de que o branco o reconheça enquanto humano, isto é, enquanto não-natural, o negro se preocupa continuamente em descobrir a resistência, a oposição, a contestação.

Em Alagoas, às vésperas do aniversário do centenário do Quebra de Xangô, com a redescoberta do fato sendo continuamente discutida oficial e extra-oficialmente, aconteceu, no dia de maior projeção e visibilidade pública da sobrevivência das Casas de Xangô no Estado – 8 de dezembro, uma censura por parte dos representantes do Governo do Estado em relação as festividades em homenagem a Iemanjá. As festividades ficaram restritas a orla do bairro de Pajuçara, na capital, no horário que compreende às 8 h da manhã até às 18 h, sendo punidos quem descumprisse essa determinação. Se antes, as Casas da capital e interior escolhiam a praia que quisessem, homenageando Iemanjá durante todo o dia 8, no ano de 2011, isso foi proibido. Além disso, o espaço da Pajuçara precisou ser dividido com os evangélicos. Estes têm escolhido exatamente essa data para fazer atos públicos disseminando sua fé.

Na Lei do Eterno Retorno em Nietzsche, a força e os elementos históricos e materiais são limitados e, apesar de não poderem ser medidos, são determinados, o que se contrapõe ao tempo, o instante, que é infinito. O tempo é “uma força eternamente igual, e eternamente ativa”⁷⁵. O que gera o tempo e o que dele nasce é uma repetição. Isto é, todas as coisas que aconteceram, tendem a retornar. Assim, não seria coincidência que 100 anos após o fatídico evento do Quebra, tão prejudicial a curto e longo prazo em Alagoas, um evento similar, guardada as devidas proporções e situação atual, se repetisse. Em contrapartida, assim como o evento de violência simbólica que substituiu a violência física no ano de 2011 repetiu a perseguição, intolerância religiosa e racismo. A reação da população local não só expressou a resistência em continuar a expor suas homenagens à Iemanjá mesmo fora do horário e local designado, como buscou outras formas de mobilização.

A Comissão de Defesa de Minorias da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB/AL) protocolou no Ministério Público Estadual, representação criminal de crime de intolerância religiosa contra a Prefeitura de Maceió, a Superintendência Municipal de Controle do Convívio Urbano e a Fundação Municipal de Ação Cultural de Maceió. A alegação foi que, no último dia 8 de dezembro (ano de 2011), data reservada ao culto de Iemanjá, os órgãos municipais delimitaram o uso do espaço público e determinaram horários para início e fim da celebração das oferendas a Iemanjá na orla da capital. O documento foi elaborado pelo presidente da Comissão, advogado Alberto Jorge Ferreira dos Santos, após receber na OAB/AL, no dia 22 de dezembro, denúncia formal feita por representantes de federações de culto afro-brasileiro.

Os organizadores do movimento afro-religioso consideram que a decisão da prefeitura promoveu ato de intolerância religiosa, ferindo o Estatuto da Igualdade Racial, que menciona o direito à liberdade de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana, inclusive a celebração de festividades e cerimônias de acordo com preceitos das respectivas religiões.

Tal denúncia e ação por parte das comunidades afro-religiosas, junto com outros segmentos da sociedade, promoveu um evento que visa rememorar o centenário do Quebra de Xangô, em fevereiro de 2012, tendo como principal mote o pedido formal de perdão à população afro-alagoana e à religiosidade afro-brasileira. Segue o decreto:

⁷⁵ NIETZSCHE, 1996, p. 439.

Art. 1º Fica declarado pedido formal de PERDÃO pelo Governo de Alagoas à população afro-alagoana e à religiosidade afro-brasileira, em face das graves violações de Direitos Humanos, decorrente da violência física e psicológica, ofensa à liberdade de culto, grave intolerância religiosa, desrespeito à identidade cultural, afronta à memória e destruição do patrimônio cultural, praticados no episódio histórico denominado “Quebra dos Xangôs de 1912”.

Art. 2º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação⁷⁶.

Nesse caso, ao invés de entender o eterno retorno de Nietzsche como o “carma” da repetição do sofrimento que se renova, é interessante enxergar nele a possibilidade real de reparação, ajuste de contas e ressignificação de pertencimento regional, local, racial e religioso. Como diria Fanon (2007), na zona de não-ser, que é um local árido e estéril, há a possibilidade de um autêntico ressurgimento acontecer. É nos infernos que se desce que se consegue a força para a resistência e, além dela, a ressurgência.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

APA – Arquivo Público de Alagoas. **Jornal de Alagoas**, Maceió, 15 e 24 de fevereiro de 1912.

APRATTO, Douglas. **Metamorfose das Oligarquias**. Maceió: EdUFAL, 2009.

BENJAMIM, Walter. **Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura**. Obras Escolhidas. Volume 1. 3ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BRANDÃO, Moreno. **História de Alagoas**. Maceió: Serviços Gráficos de Alagoas – SERGASA, 1981 (reedição de 1909).

COSTA, Valéria Gomes. Fluxo e Refluxo: Africanos e crioulos pós-1888 nas religiões afro-descendentes entre Recife e Maceió. *In: Identidades: Anais do XIII Encontro de História Anpuh-Rio*. Rio de Janeiro, 2007.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EdUFBA, 2008.

FERNANDES, Gonçalves. **O sincretismo religioso no Brasil – seitas, cultos. Cerimônias e práticas mágico-curativas entre as populações brasileiras**. Curitiba, São Paulo, Rio de Janeiro: editora Guaíra Ltda., 1941.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir – História da violência nas prisões**. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**. 11ª Ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

NIETZSCHE, F. **Obras Incompletas**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

⁷⁶ Decreto Governamental, nº 18.041, 1/02/2012.

PACHECO, Lwdmila Constant. **Identidades: Interface entre religião e negritude**. 2010. 162 p. (Dissertação de mestrado em Psicologia Social) – Núcleo de Pós-graduação em Psicologia Social, Universidade Federal de Sergipe, Aracaju, 2010.

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô Rezado Baixo: Um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912**. 2004. 262 p. (Tese de doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

RIBEIRO, Antonio Daniel Marinho. Formação do campo ideológico no processo de satanização do Xangô durante a Oligarquia dos Malta, Maceió/Alagoas, 1901-1912. *In: Revista Kulé Kulé: Religiões Afro-brasileiras*. Maceió: EdUFAL, 2008.

SANTOS, Irinéia M. Franco. **Nos domínios de Exu e Xangô o Axé Nunca se Quebra: Transformações históricas em religiões afro-brasileiras**. *São Paulo e Maceió (1970-2000)*. 2012. 350 p. (Tese de doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/Departamento de História/USP, São Paulo, 2012.

O CONTEXTO DA CRIAÇÃO DA LEI 11.645 E A SUA APLICABILIDADE PRÁTICA ENTRE OS PROFESSORES DO MUNICÍPIO DE GARANHUNS

Maria Claudinéia Gomes da Costa
Graduanda em História
Universidade Federal de Pernambuco – Campus Garanhuns
Orientador: Prof. Msc. Gian Carlo de Melo e Silva
Email: claudineia.gomes2008@hotmail.com

RESUMO

O presente artigo faz parte de uma pesquisa realizada no segundo semestre de 2011 e primeiro semestre de 2012 e tem por objetivo conhecer e discutir sobre o contexto de criação da Lei 11.645, de 10 de março de 2008 e a sua aplicabilidade entre os professores do ensino fundamental do município de Garanhuns. Considerando que o tema ainda é muito novo em termos de trabalho prático em sala de aula, observamos que teoricamente a Lei é desconhecida de todos, mas no cotidiano educacional as práticas pedagógicas tradicionais e em alguns casos, preconceituosas continuam a ser desenvolvidas. Nesse contexto de criação da Lei, foram considerados todos os anos de invisibilidade do negro na história, as ideias estereotipadas e preconceituosas difundidas pelos professores e livros didáticos e a crítica ao mito da democracia racial no Brasil.

Palavras-Chave: Educação. Lei 11.645. Estereótipos.

O CONTEXTO DA CRIAÇÃO DA LEI 11.645 E A SUA APLICABILIDADE PRÁTICA ENTRE OS PROFESSORES DO MUNICÍPIO DE GARANHUNS

***O PRESIDENTE DA REPÚBLICA** Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:*

Art. 1º O art. 26-A da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar com a seguinte redação:

“Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileira.” (NR)

Art. 2.ª Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 10 de março de 2008; 187.ª da Independência e 120.ª da República (BRASIL, 2008).

A Lei nº 11.645, sancionada em 10 de março de 2008, altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena".

Discutir o porquê da criação de uma lei que obrigue as instituições educacionais a valorizar os aspectos da cultura afro-brasileira e indígena, compreendendo a participação e lutas destes povos para a construção do Brasil que conhecemos hoje, não é uma tarefa fácil. Se fôssemos um país democrático em que todos os povos, independente de cor, religião, etnia ou cultura fossem valorizados igualmente, não se faria necessário a obrigatoriedade ou inclusão de uma lei que tem como objetivo principal a valorização de um povo que faz parte do contexto organizacional e compõe mais de 50% da sociedade brasileira, segundo fontes do IBGE publicadas em 2008 no seu estudo das categorias de classificação de cor ou raça.

O primeiro ponto positivo dessa Lei é a quebra com o mito de democracia racial que tanto vem sendo propagado em nossa sociedade como vemos em nossas literaturas. Dentre estas literaturas podemos citar Arthur Ramos em *Guerra e Relações de Raça*, do ano de 1943, que segundo Taborda (2009) foi quem primeiro usou o termo democracia racial no Brasil. Gilberto Freyre no livro *Casa-Grande e Senzala* (2006) propaga ainda mais a visão de uma inclusão social em que negros e brancos convivem harmonicamente. Ainda podemos citar Monteiro Lobato com as *Reinações de Narizinho*, criando o personagem da tia Anastácia que era de uma negra com a função de cozinheira de dona Benta a vó da Narizinho (GOUVÊA, 2005, p. 83). Tais autores tiveram grande influência na disseminação da ideia de uma sociedade sem conflitos entre negros e brancos ao longo dos anos, fato que contribuiu para que o ideário da democracia racial não fosse contestado. Contudo, nos últimos anos as críticas ao conceito de democracia racial no Brasil têm ocorrido de forma incisiva e proporcionando algumas mudanças.

Podemos concluir também, que a criação de uma lei só acontece quando algo não está sendo feito da maneira correta, alguém está infringindo algum direito ou alguma regra. De quais regras ou direitos estamos falando? Podemos falar do direito de igualdade de condições para permanência e acesso a escola garantida pela Constituição Federal de 1988, no artigo 206, inciso I. Este acesso e permanência de todos na escola não vêm sendo garantido à totalidade dos cidadãos brasileiros. Podemos constatar isso nos dados do IBGE (2010) quando foi feita uma análise quanto à escolarização no Brasil:

De 1999 a 2009, houve um crescimento da proporção das pessoas que se declaravam pretas (de 5,4% para 6,9%) ou pardas (de 40% para 44,2%), que agora em conjunto representam 51,1% da população. A situação de desigualdade por cor ou raça, porém, persiste. A taxa de analfabetismo das pessoas de 15 anos ou mais de idade era de 13,3% para a população de cor preta, de 13,4% para os pardos contra 5,9% dos brancos. Outro indicador importante é o analfabetismo funcional (pessoas de 15 anos ou mais de idade com menos de quatro anos completos de estudo), que diminuiu de 29,4% em 1999 para 20,3% em 2009. Essa taxa, que para os brancos era de

15%, continua alta para pretos (25,4%) e pardos (25,7%). A população branca de 15 anos ou mais tinha, em média, 8,4 anos de estudo em 2009, enquanto entre pretos e pardos, a média era 6,7 anos. Os patamares são superiores aos de 1999 para todos os grupos, mas o nível atingido tanto pelos pretos quanto pelos pardos ainda é inferior ao patamar de brancos em 1999 (7 anos de estudos)⁷⁷.

Em 2009, 62,6% dos estudantes brancos de 18 a 24 anos cursavam o nível superior (adequado à idade), contra 28,2% de pretos e 31,8% de pardos. Em 1999 eram 33,4% entre os brancos contra 7,5% entre os pretos e 8% entre os pardos. Em relação à população de 25 anos ou mais com ensino superior concluído, houve crescimento na proporção de pretos (2,3% em 1999 para 4,7% em 2009) e pardos de (2,3% para 5,3%). No mesmo período, o percentual de brancos com diploma passou de 9,8% para 15% (IBGE, 2010)⁷⁸.

O acesso pode até parecer gratuito e aberto à todas as crianças sem exceção alguma em relação à cor ou condição étnica, contudo é a permanência que faz a diferença nestes índices educacionais. Pois, a criança negra até consegue entrar na escola, mesmo que tardiamente, porém não se sente inserido em uma sociedade de oportunidades totalmente direcionadas ao branco e, em alguns casos, esse aluno negro acaba evadindo-se das escolas e sendo explorados como mão-de-obra pouco qualificada (SILVA, D, 2010). Alguns outros fatores também interferem e contribuem para a desistência ou ausência dos alunos negros na escola. Podemos citar como exemplos escolas incompatíveis com a sua realidade, professores que também não conhecem suas vivências ou livros didáticos com imagens de um negro estereotipado ou invisível na história.

De acordo com Batista (2010, p. 308), “Tudo isso contribui para efeitos de ordem emocional, provocando na criança insegurança pessoal, conseqüentemente, as repetições sucessivas até levar a desistência da escola.” Além disso, no convívio com os demais alunos e o reforço negativo dado pelas ações da escola, professores e livros podem aprofundar ainda mais a insegurança do alunado negro, fazendo com que se segregado e alimentado um sentimento de inferioridade que não deveria existir.

O Movimento Negro Brasileiro é o grande precursor e responsável pela existência desta Lei, e pelas discussões que perpassam por essa temática. O Movimento Negro através de suas diversas organizações, (FNB) Frente Negra Brasileira (1932), (UHC) União dos Homens de Cor (1943), (TEN) Teatro Experimental Negro (1944) traz para o debate em âmbito nacional a educação como meio de transformação social, intelectual e cultural, (BRASIL, 2004). De acordo com Batista (2010, p. 308) o Movimento Negro lutou e luta por uma “[...] inclusão da temática Pluralidade Cultural na perspectiva de desconstruir os símbolos que mascaram as estruturas sociais desiguais seu reflexo no ambiente escolar”.

⁷⁷ IBGE- Características Étnico-raciais da População um estudo das categorias de classificação de cor ou raça 2008. (IBGE, Rio de Janeiro, 2011).

⁷⁸ Fonte. IBGE, 2010. Link:

<http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=1717&id_pagina=1>

Ainda em Batista (2010, p. 308), compreendemos o envolvimento e a importância do movimento negro na elaboração e conquista da Lei 10.639/03, o que posteriormente se transforma na Lei 11.645.

O movimento negro entendia que, para se discutir a educação formal com vistas a desconstruir a perpetuação da desigualdade racial no sistema brasileiro de ensino, se faz necessário organizar a política de formação de professor/a na perspectiva de favorecê-lo a conhecer e compreender fatores que o levaram a se achar incapaz de lidar com a diversidade, as expressões de racismo no livro didático e materiais didáticos, além da relação preconceituosa entre os estudantes. Desse modo seriam instruídos a aceitar o desafio de combater e evitar as manifestações de discriminação existente na sociedade, que se reflete na diversidade do cotidiano escolar.

Em suma, a Lei 11.645 deve ser vista como resultado de muitas lutas e como fruto de uma afirmação identitária. Não estamos falando de uma ação governamental, as implicações dessa conquista do Movimento Negro vão além do cumprimento de uma burocracia ou uma garantia de direitos apenas no papel. Esta obrigatoriedade precisará gerar uma mudança conceitual e comportamental em todos os níveis da sociedade. A instituição que tem papel principal na construção de uma transformação social é a Escola. Local este que deve estar pautada com uma nova visão metodológica e pedagógica, os professores com acesso a uma formação adequada e preparada para desmistificar estereótipos do passado e reescrever algumas páginas da nossa história. É através da educação, um dos principais e importantes meios de transformação social, que se espera que as construções comportamentais e conceituais da sociedade sejam revistas e redirecionadas (FREIRE, 1996).

OS PROFESSORES DE GARANHUNS E A LEI 11.645: DIÁLOGOS ENTRE TEORIA E PRÁTICA

A aplicabilidade da lei enfrenta muitos obstáculos. O principal entrave a disseminação das ações previstas na legislação está na falta de formação dos professores (FERREIRA, 2011). O que significa dizer que estes professores continuam a construir conhecimentos que subsidiam e favoreceram a continuação do mito da democracia racial e os preconceitos existentes em nossa sociedade. A maioria dos professores das escolas municipais e estaduais que estão atuando nas salas de aula hoje foi formada tendo como base uma história estereotipada e cheia de preconceitos em relação ao negro e sua participação na formação da sociedade brasileira.

Essa defasagem tem raízes antigas e que se propagam até os dias de hoje. Um agente bastante facilitador neste processo é o Livro Didático de História, que durante muito tempo foi feito e desenvolvido para atender aos interesses de uma elite brasileira, que tem uma versão própria da história do Brasil, uma versão pouco aberta à participação do negro na constituição do povo brasileiro.

Entretanto, não podemos esquecer que o cumprimento desta lei não é de obrigação apenas dos professores, todos os órgãos, indivíduos envolvidos na educação devem assumir essa tarefa e oferecer condições para que essa lei seja de fato cumprida.

A pesquisa que foi realizada com cinco professoras do 4º ano do ensino fundamental⁷⁹ (séries iniciais) no município de Garanhuns mostrou que a realidade se faz de outra forma. Em relação à qualificação profissional, que implica na formação garantida de forma obrigatória por Lei, está demorando a sair do papel de fato, como podemos observar nos depoimentos, as professoras foram questionadas sobre a participação em alguma formação específica sobre a aplicação da LEI Nº 11.645, DE 10 MARÇO DE 2008? Se sim, o que mudou nas suas preocupações ao preparar suas aulas? Se não, acha importante que se tenham formações nesta área, por quê? As respostas obtidas foram⁸⁰:

PROFESSORA A: Olha eu vou ser bem sincera, a *questão das formações* que são oferecidas elas discutem, elas colocam *algo* assim *muito abstrato*, o concreto mesmo de uma aula é o professor que acaba sabendo em que pontos vai introduzir este assunto.

PROFESSOR B: Não, *nunca participei*.

PROFESSOR C: Sim. Bom deve ter porque, não só na área de história, mas, em todas as áreas porque todo dia muda muita coisa dentro da educação e se a gente ficar parado não vai ter condições de ficar atualizado, porque se for só depender do *livro didático ele já chega defasado*, a gente tem que tá sempre *pesquisando* e passando trabalhos para que eles pesquisem na internet coisas bem mais atualizadas, eu tenho essa preocupação e sempre que dá eu trago, passo um trabalho pra eles, para que eles tenham conhecimento de novos assuntos que estão sendo discutidos.

PROFESSOR D: Não.

PROFESSOR E: Sim. Já tivemos capacitações, encontros, estudos. Mas eu (sic) vou ser bem sincera, vejo essa questão de trabalhar com capacitações, fazer encontros, importante. Mas temos que ver o seguinte: Quando você alguém pra (sic) fazer um encontro, você tem que ter *alguém que realmente dominasse o assunto e que vivesse a história afro na prática*. Mas o que a gente ver. Alguém que lê textos acessa a internet, cria um conceito e vem apresentar teoricamente o que na prática num ajuda em nada. O que ajuda de fato é, na *experiência do dia – a – dia* eu como professor tentar me enriquecer, buscar e nestes encontros eu *compartilhar* tudo isso. Olha na minha escola fez isso, lá fizemos aquilo e não teorizar, teorizar. E estas capacitações, falam em questões que vem sendo batidas a muito tempo, que *onegro é gente, claro que ele é gente, que descoberta foi esta, ele sempre*

⁷⁹As cinco professoras que entrevistei possuem a formação inicial com graduação e três delas possuem pós-graduação (em especialização). As cinco professoras trabalham os dois turnos (manhã e tarde) e trabalham na rede municipal do município de Garanhuns. O tempo de atuação como professor varia bastante, de 7 a 20 anos de exercício efetivo na docência. Quanto à formação de duas professoras foi na área de história, uma na área de letras, uma pedagoga e uma formada em geografia. Identificarei as professoras (primeira parte dos sujeitos desta pesquisa) pelas letras: A, B, C, D e E, visando garantir desta forma a privacidade, confidencialidade e a proteção de imagem dos mesmos. Todas as falas das professoras aqui relatadas serão colocadas na íntegra, sem nenhum acréscimo ou correção ao que foi exposto por elas.

⁸⁰Respostas na íntegra para melhor entendimento do leitor, buscando evitar qualquer interpretação precipitada ou tendenciosa dos dados coletados. **Professora A** é formada em História e tem pós-graduação em Gestão Pedagógica (ambos os Cursos desenvolvidos na UPE) e está em sala de aula há 15 anos. **Professora B**, formada em Letras pela Universidade de Pernambuco (UPE) e leciona há 20 anos. **Professora C**, formada em Geografia (UPE) leciona a 22 anos. **Professora D**, formada em Pedagogia (Unidade Acadêmica de Garanhuns, UFRPE/UAG), leciona há sete anos. **Professora E**, formada em História (UPE) e leciona há 12 anos.

foigente, não começou a ser gente depois dessa lei. E a gente voltando lá na história, vendo os povos europeus nos séculos XIV, XV e XVII quando chegaram ao continente africano, acreditavam que os negros eram descendentes dos macacos, eles eram descendentes diretos do macaco e que por isso eram inferiores. E séculos se passaram e ainda hoje tem pessoas que pensam assim, eu acredito que a evolução tem que se dá de uma forma espiritual mesmo sabe, que a gente precisa ir lá dentro das pessoas e tentar fazê-las entender que somos todos iguais.

Observamos com estas respostas que quanto à formação em relação à Lei 11.645 Pouco tem ocorrido, quando simplesmente não acontece. Duas professoras (B e D) afirmaram nunca ter participado de nenhuma formação em relação a esta Lei. *A professora C* comenta já ter participado e ressalta a importância da pesquisa para o professor que deve estar sempre se atualizando, buscando, não ficar atrelado apenas ao livro didático que segundo a professora já “vem defasado”. Quanto à pesquisa Paulo Freire (1996, p. 16) afirma que “Não há ensino sem pesquisa e pesquisa sem ensino”. Parte do processo de estar fazendo a Lei acontecer na prática depende muito do professor na questão de buscar, se atualizar, contudo, isto não isenta estados e municípios de oferecerem a formação continuada para os professores. As *professoras A e E* afirmam já ter recebido formação sobre a Lei, mas questionam a qualidade destas formações/capacitações/encontros/estudos, pois segundo elas é uma formação apenas teórica, que explica que a Lei deve ser vivenciada em sala de aula, mas não aborda questões práticas que ajudem realmente o professor em sua prática diária. *A professora*

A classifica as formações de muito “abstratas”, ou seja, são pouco práticas. *A professora E* vai um pouco além e afirma que estas formações deveriam ser ministradas por “alguém que realmente dominasse o assunto e que vivesse a história afro na prática”, e que estas formações não abordam nenhuma questão nova, falam que, “o negro é gente, claro que ele é gente, que descoberta foi esta, ele sempre foi gente, não começou a ser gente depois dessa lei”.

Quanto ao questionamento feito às professoras que foi “Você já participou de alguma formação específica sobre a aplicação da LEI Nº 11.645, DE 10 MARÇO DE 2008? Se sim, o que mudou nas suas preocupações ao preparar suas aulas? Se não, achamos importante que se tenham formações nesta área, por quê?” (ver apêndice G). Entendemos que algumas professoras já participaram de formações em relação à Lei, contudo, todos os professores ainda não foram alcançados com formações sobre a Lei (*professoras B e D*). Em relação à mudança que estas formações impulsionaram em suas salas de aula as professoras não fazem nenhuma citação. Quanto à importância de formações sobre a Lei, todas as professoras afirmam existir importância. Em suma, as formações ou não acontecem, ou, não atingem as especificidades da Lei assim como, não ajudam nas dificuldades diárias dos professores em sala de aula.

Ao serem questionadas quanto ao conhecimento da existência da Lei 11.645 e do significado básico da Lei as respostas foram:

PROFESSORA A: *Olha em nível de currículo ela realmente foi implantada, agora na prática mesmo ela ainda engatinha. A gente não pode dizer assim que de fato ela tá sendo vivenciada como todos os conteúdos. Por exemplo, dentro de história o descobrimento do Brasil, ele tá lá, sempre tá trabalhando, agora especificamente trabalhar a questão do negro é ainda é meio lento. Essa resistência é uma questão cultural mesmo. Infelizmente a gente tem a nível de Brasil uma realidade onde a cultura indígena ainda é*

feita de forma discriminada. O que impede mesmo que a lei seja vivenciada de uma forma mais ampla e mais integrada aos demais conteúdos eu acho que é a discriminação e a resistência em relação à cultura indígena, a cultura afro ainda é muito vista como infelizmente que ela ainda está nos guetos mesmo. E que não tem essa coisa de abrir para o mundo e mostrar que todo mundo tem herança negra, que todo mundo faz parte desse contexto e infelizmente ainda existe o preconceito e o pior de todos né que é o preconceito a nível de Brasil é disfarçado é o pior preconceito que existe, pois diz que não é preconceituoso mais é extremamente.

PROFESSORA B: *Nunca cheguei a ler a lei, mas tenho conhecimento que é obrigatória que foi a inclusão de história tanto da questão indígena como a questão do afro que tem que ser trabalhada dentro dos conteúdos com os alunos independente se é língua portuguesa, história, geografia tem que ser tratada com diversidade dentro dos conteúdos.*

PROFESSORA C: *Conheço, através de panfletos que chegou à escola, de palestra, dos livros e também que foi criado o dia da consciência negra que é 20 de novembro, então em novembro eu procuro fazer um trabalho extra comeses, de pesquisa, de leitura de jornais.*

PROFESSORA D: *Já, na faculdade. Veio diminuir o preconceito, fazer com que os alunos conheçam melhor as influências desses povos na nossa cultura.*

PROFESSORA E: *Sim. Estes conteúdos não só foram inclusos, mas são projetos que são vivenciados mesmo. Eu particularmente faço assim, agora em maio mesmo eu dou uma introdução faço uma boa explicação, não explorando aquela questão da abolição, porque essa abolição, porque essa abolição que a princesa Isabel assinou, não existe. A gente trabalha mais a questão das lutas, as conquistas que foram feitas, como a lei do ventre livre, as sexagenárias, e a gente vai por aí trabalhando dessa forma. E em novembro a gente vê a questão do Zumbi e as contribuições positivas, porque infelizmente quando a gente vê história e quando se trabalha a cultura indígena e a cultura negra também é passada como se estes dois grupos fossem inferiores e que a gente precisa de alguma forma resgatar, mostrar o que fizeram, não existe, por exemplo, um dia voltado à consciência branca, por quê? Porque são eles que ditam as regras, ela é já se coloca de maneira superior. Não precisa se fazer um resgate e que a gente vivencia, só é necessário um despertar, um olhar para a questão que o negro, o índio qualquer outra raça, ou outra classe menos favorecida ela tem suas contribuições e características extremamente positivas, não são inferiores em aspecto nenhum.*

Como podemos observar nas respostas das professoras, todas conhecem a Lei. Algumas conhecem de forma mais clara, com subsídios argumentativos quanto às propostas e o que pode e deve ser trabalhado da Lei. É o que observamos na fala das professoras A e E. E podemos constatar também que ainda há professores que só ouviram falar, ou só sabem da existência da Lei, não compreendem o surgimento, as lutas e conquistas travadas, o porquê da criação de uma Lei com estas especificidades e os pressupostos básicos da Lei, é o caso dos depoimentos das professoras B, C e D.

A falta de conhecimentos pela sociedade em geral, com algumas exceções, em relação à história e cultura afro-brasileira é algo constatado na história e, foi necessário surgir uma lei para tentar solucionar este problema. Contudo, constatamos que esse problema ainda não foi resolvido, muito já mudou, mas a história do negro na formação do povo brasileiro precisa ser cada vez mais valorizada e compreendida. Como foi possível perceber através das falas das professoras entrevistadas, a formação

para conhecimento e aplicabilidade da Lei existe na teoria, mas nas escolas ainda não aconteceu de fato.

Quanto ao conhecimento da Lei 11.645 observamos que este primeiro contato vem acontecendo de diversas formas: por panfletos, meios de comunicação, conversas informais, reuniões internas nas escolas e capacitações, como podemos observar nos depoimentos das professoras abaixo:

PROFESSORA A: A gente teve encontros e capacitações, que a rede estadual e a rede municipal que eu trabalho nas duas ofereceram.

PROFESSORA B: Em reuniões que nós temos que, esta sendo incluído, é obrigatório por todas as escolas trabalhar a questão do afro a história indígena, independente das disciplinas tem que ser vivenciado em forma de projetos, tem que ser contemplado.

PROFESSORA C: Através de panfletos e conversas na escola.

PROFESSORA D: Na faculdade.

PROFESSORA E: Inicialmente pelos veículos de comunicação, na sequência tivemos capacitação, tanto na rede particular, quanto na rede pública, foi chamada a ver, saber que tinha que incluir no currículo e vivenciar em sala de aula, mas infelizmente, a lei tá aí, no papel, mas na prática está muito longe de ser executada.

Podemos notar que a formação e informação em relação à Lei ainda não vêm sendo trabalhada integralmente. De acordo com Ferreira (2008, p. 225),

A implementação da lei nas escolas, além de representar uma ação afirmativa de alta relevância, também trouxe à tona uma questão que há muito vem sendo discutida no que se refere à qualidade do ensino nas escolas brasileiras: a formação de professores.

Além da falta de formação dos professores constatamos uma falta de informação, o que pode ter um significado ainda mais grave, já que muitos professores devido ao excesso de trabalho ou ao comodismo preferem continuar repetindo “fórmulas” educacionais que já conhecem, sem corrigir distorções e perpetuando conceitos errados e discriminatórios.

Após constatar um pouco dos conhecimentos que os professores têm em relação à Lei 11.645, surge outra questão: Quais aspectos são levados em consideração quando estes professores vão preparar suas aulas de história? Vejamos as respostas:

PROFESSORA A: Bem, geralmente eu trabalho história eu não sei se é uma prática comum a todos os educadores, mas, eu trabalho história como história mesmo, é contando a história eu não sou muito de pegar um livro didático e fazer um questionário eu gosto de contar. Interessante que toda vez que eu vou introduzir uma aula de história principalmente a nível de Brasil eu gosto de voltar lá na origem mesmo. Quem foram os primeiros povos, que quando com a chegada dos europeus a gente já tinha o índio, que o índio é o verdadeiro nativo do Brasil. Vejo a questão de em que momento da história se trouxe o negro para o Brasil, por que que foi trazido esse negro, até onde o trabalho desse negro influenciou no desenvolvimento do país. A minha forma de dar aula é mais contando uma história mesmo, é montando cenas, é voltando no tempo. Se fossemos nós que fossemos negros e morássemos lá na África e a gente fosse trazido pra cá é essa vinda para o Brasil como era? Eles vinham pra cá de livre e espontânea vontade? Os europeus chegavam lá e capturavam e traziam, não. Existiam

interesses lá, existiam outros negros que queriam que aqueles negros viessem pra cá. Tanto é que vieram muitos reis, princesas e rainhas de lá da África. Eu sempre trabalho dessa maneira.

PROFESSORA B: *Em história no 5º ano estou trabalhando a história de Pernambuco, da cultura do patrimônio histórico, vivenciar os momentos históricos, para que os alunos tenham a consciência de preservar do que é um patrimônio e de vivenciar. A nossa história vem dos nossos antepassados, se você não tem um conhecimento de história é como se você não tem o seu nome, o seu nome já é uma história, então eu sempre trabalho com eles mostrando que eles fazem parte de uma cultura, que a família deles é uma cultura, que a história começa com o nome deles. A primeira história da cidade cada um de nós começa é o seu nome porque se você não tiver o seu nome você não tem identidade. Então eu sempre costumo trabalhar mostrando gravuras, filmes, este ano dentro da história ainda não trabalhei com filmes, mas trabalho com figuras, mostro as gravuras, fazendo com que eles dentro do que to falando voltem aquele momento daquele acontecimento, como a Independência do Brasil para que eles possam reviver aquele momento histórico.*

PROFESSOR C: *Eu levo em consideração o nível deles e o conteúdo específico do quarto ano.*

PROFESSOR D: *Primeiro tem que começar com o conhecimento prévio dos alunos. A gente começa com uma conversa informal e a partir daí eles vão dizendo o que eles sabem e a gente vai aplicando aquilo que a gente quer. Mostrar também que a gente não pode fazer nenhum tipo de apologia tem que ser bem profissional o suficiente para passar o conhecimento da melhor forma.*

PROFESSOR E: *Como a série que eu trabalho a gente trabalha muito a história do Brasil, eu parto sempre do princípio que o Brasil não foi descoberto, o Brasil já tinha dono, já tinha o povo que vivia aqui que era o dono da terra, quem veio a princípio só veio explorar, a vinda do negro contribuiu muito mais que a vinda do europeu, porque o europeu só veio tirar, o negro veio fincar raízes e compartilhar o que tinha, enquanto que o europeu depois com o passar do tempo à medida que viu a dimensão que o Brasil tinha, resolveu ficar. Mas na prática mesmo, a princípio, a princípio o índio já estava aqui, o europeu só veio explorar e o negro, mesmo de uma forma forçosa, não por espontânea vontade, ele teve que adaptar-se ao ambiente, ele sabia que tinha que viver ali, mesmo querendo voltar a África eles sabiam que era difícil.*

Dentre os temas e conteúdos citados pelos professores em relação ao que vem sendo trabalhado em sala de aula, não conseguimos constatar em todos os depoimentos o trabalho com a diversidade cultural existente no Brasil. Não vemos um currículo diversificado e que contemple a questão da história e cultura afro-brasileira, bem como as lutas e conquistas vivenciadas pelos Movimentos Negros. Os temas abordados ficam restritos aos conteúdos específicos da série ou levam em conta o nível dos alunos, com pouco espaço para uma diversificação que possibilite a inclusão de conteúdos abordando os afrodescendentes e a cultura existente no Brasil que tem como ponto primordial a ancestralidade africana. De acordo com Nilma Lino Gomes (2007, p. 7),

Posicionamo-nos em defesa da escola democrática que humanize e assegure a aprendizagem. Uma escola que veja o estudante em seu desenvolvimento – criança, adolescente e jovem em crescimento

biopsicossocial; que considereseus interesses e de seus pais, suas necessidades, potencialidades, seusconhecimentos e sua cultura.

O trabalho desta forma estaria considerando o conhecimento prévio do aluno, sua comunidade, a cultura e o contexto social em que ele está inserido, desta forma estaria sendo valorizados os saberes do educando e sua condição de ser histórico (FREIRE, 1996). A professora C afirma que considera o conhecimento prévio do aluno como ponto fundamental para preparação de suas aulas, contudo, o trabalho com a diversidade e os conhecimentos relacionados à história e cultura afro-brasileira são pouco ou raramente discutidos.

Quanto aos professores pesquisados, quando questionados se ensinavam história e cultura afro-brasileira e indígena, em quais disciplinas e o que ensinavam em relação a este assunto, as respostas foram:

PROFESSOR A: Sim. Tento inserir a reflexão sobre nossas origens, a nossa cultura através dos conteúdos que nos são propostos. Não posso citar uma disciplina, pois utilizo em língua portuguesa na origem de nossas palavras, trabalho em ciências com os chás medicinais e sempre tento fazer relação do nosso cotidiano com as contribuições que estes povos trouxeram para a formação da sociedade brasileira.

PROFESSOR B: Ensino, inclusive nós trabalhamos com alguns livros, como “a diversidade brasileira meu povo e meu chão”, então tem alguns livros que na escola já trabalham com a história cultural do afro brasileiro, então a própria escola já disponibiliza livros com estes assuntos.

PROFESSOR C: Sim. Tanto dentro de história que é a base e dentro da língua portuguesa porque os textos hoje e, todas as matérias, não são muitas ciências, porque ciências fica sempre mais a par, mas todas as outras matérias, geografia mesmo, hoje você já não sabe quem é geografia nem história está tudo paralela, da pra você trabalhar bem.

PROFESSOR D: Olha eu gosto bastante da cultura afro, com esse tema agente trabalhou música, tem no dia do índio a gente também faz algumas atividades. Mas pra falar a verdade é mais em datas comemorativas e quando o tema pede que a gente trouxesse essa contribuição.

PROFESSOR E: Sim. Em história e em outras disciplinas de acordo com a relação que se possa fazer para trabalhar as contribuições;

Mesmo demonstrando conhecimentos em relação à Lei e a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira, ainda observamos o trabalho com este tema ligado a datas comemorativas e exclusivamente à disciplina de história, como constatamos nos depoimentos dos professores D e E.

A formação dos professores em relação à Lei 11.645, ainda é algo que está dando os primeiros passos, contudo, o professor também deve ser um pesquisador, deve procurar se renovar, estar atento às informações e os conhecimentos construídos. Como já sabemos não existe ensino sem pesquisa, nas palavras de Freire (1996, p. 12) “Não há docência sem discência, as duas se explicam e seus sujeitos, apesar das diferenças que os conotam, não se reduzem à condição de objeto, um do outro. Quem ensina aprende ensinar e quem aprende ensina ao aprender”.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BATISTA, Maria de Fátima Oliveira. A contribuição do Movimento Negro de Pernambuco na *Anais Eletrônicos do IV Encontro de História da Ufal* ISSN 2676-784X

Construção da Lei nº 10.639/03 In: SANTIAGO, Eliete; SILVA, Delma & SILVA, Claudilene.

(ORGS) **EDUCAÇÃO, Escolarização & identidade NEGRA**: 10 anos de pesquisa sobre as relações raciais no PPGE/UFPE, Recife: Editora Universitária UFPE, 2010.

BRASIL. Presidência da República. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11645.htm. Acesso em 10 de março de 2010.

BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília: MEC/Sepir, 2004.

_____. **Parâmetros Curriculares Nacionais**: história e geografia. Ministério da Educação. Secretária da Educação Fundamental. -3. Ed. – Brasília: A Secretaria, 2001.

FERREIRA, Cléa Maria da Silva. **Formação de professores à luz da história e cultura afrobrasileira e africana**: nova tendência, novos desafios para uma prática reflexiva. Revista ACOALFAP: Acolhendo a Alfabetização nos Países de Língua portuguesa, São Paulo, ano 3, n. 5, 2008. Disponível em: <<http://www.acoalfap.net>>. Publicado em: setembro 2008. Acesso em: 20 mai. 2011.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**: Saberes necessários a prática educativa. São Paulo: PAZ E TERRA, 1996.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da economia brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: GLOBAL, 2006.

GOMES, Nilma Lino. **Educação e Relações Raciais: Refletindo sobre Algumas Indagações sobre currículo**: diversidade e currículo. Organização do documento Jeanete Beauchamp, Sandra Denise Pagel, Aricélia Ribeiro do Nascimento. – Brasília : Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2007.

GOUVÊA, Maria Cristina Soares de. **Imagem do Negro na Literatura Infantil Brasileira: análise historiográfica**. 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ep/v31n1/a06v31n1.pdf>>. Acesso em: setembro. 2010.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. SIS 2010: Mulheres mais escolarizadas são mães mais tarde e têm menos filhos, 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=1717&id_pagina=1> . Acesso em: 20 de jul. 2012.

SILVA, Delma Josefa. Expressões de Identidade do Alunado Afrodescendente. In: SANTIAGO, Eliete; SILVA, Delma & SILVA, Claudilene. (ORGS) **EDUCAÇÃO, Escolarização & identidade NEGRA**: 10 anos de pesquisa sobre as relações raciais no PPGE/UFPE, Recife: Editora Universitária UFPE, 2010.

CONSCIÊNCIA NEGRA E OFÍCIO DOCENTE: CAMPO AFRO-PARAENSE

Neila da Silva Reis

ICED

Universidade Federal do Pará – UFPA

Email: neilareis@ufpa.br

RESUMO

Objetiva-se pontuar marcos de práticas da Escola Municipal Maurício Machado, para evidenciar seu sentido e contribuições para a africanidade no seu ensino. Essa se situa às margens da rodovia Estadual que liga os municípios de Santa Izabel a Bujaru, próxima as Agrovilas Conceição do Itá, Macapazinho e Caraparu. A metodologia consiste em pesquisa de campo. A organização curricular municipal é homogênea, todavia, professores nas suas entrevistas evidenciaram promover o trabalho formativo envolvendo inclusão de conteúdo diferenciado. O calendário é de manifestações culturais e comemorativas. Práticas religiosas como o Tambor de Mina são celebrativas em uma só comunidade. Assim, a importância da África na construção da História, a fim de desenvolver consciência crítica aos alunos, é um avanço da legislação e prática educativa dos professores, mas, a operacionalidade do Estado, apresenta *déficit* na implantação de políticas de pesquisa sobre a História Afro Local, a partir de seus personagens.

Palavras-chave: História; Memória da Educação Básica; Cultura escolar.

INTRODUÇÃO

A escravidão se constitui ao longo do processo da História como um processo de exclusão social, regime de exploração. Na antiguidade, a escravidão se dava por critérios de escravizar outros povos, independente de sua cor; prevalecia o critério de que para além da Grécia e Roma, tais povos eram os outros, bárbaros, portanto, deveriam ser dominados e escravizados. A própria Bíblia cita, na Gênese, Cap. 9, v. 25, o fato do desrespeito filial, para com o pai, Cam, um dos filhos de Noé, recebeu o desejo de maldição deste, reduzindo-o a escravo de seus irmãos. Tal fato foi traduzido para que seus descendentes, considerados camponeses fossem condenados a uma estrutura de opressão (BBC, 2011).

A interpretação é conduzida para “justificar” interesses de povos Europeus portugueses, no período medieval e no século XVI, com o advento de invenção do conceito de raça, atribuem aos povos africanos, “a questão da naturalidade” da condição da escravidão imposta (BBC, 2011).

Na Antiguidade, o pensador e filósofo Aristóteles classificou a escravidão como um Fenômeno natural, todavia não atribuiu conceitos da escravidão à cor da pele. No período medieval, a Igreja Católica corroborou com a idéia de negros não terem alma, destituídos de seus direitos, para assim legitimar apoio ao sistema colonial das

metrópoles católicas, re-introduziram sistemas escravagista, principalmente para servir ao mercado mercantilista. A adaptação para justificativa da escravidão moderna tem sua base no pensamento de membros da Igreja Católica, quando, paradoxalmente Frei Bartolomeu de Las Casas, ao mesmo tempo, que denuncia ao sistema de exploração aos indígenas, pelos colonizadores espanhóis, por outro lado, consensua tolerância sobre a escravidão negra, para dar sustentabilidade econômica ao sistema de *plantation*. Isto, contribuiu para modificações de introdução de outras etnias, como mão de obra escrava para afirmar a colonização das Américas; no centro de ações dos governos viabilizou-se em dimensões políticas, com o trato legislador e ideologias foram constituídas na base de produção e divulgação do conhecimento, por meio de um pensamento racista, que explicaria o sistema colonial, sem questionar as estratégias para acúmulo de riquezas às metrópoles européias, as quais se beneficiaram duplamente com tal sistema (BBC, 2011).

No processo de desenvolvimento do conceito de racismo científico este também tem seus primórdios nas idéias gregas, adaptadas, para negar direitos de povos negros, orientais e indígenas, classificados como “selvagens”, para continuar a ocupar o espaço “vazio” das terras colonizadas.

Assim, a escravidão moderna, o racismo imposto aos africanos e asiáticos, povos da América, indígenas, com suas estratégias políticas, culturais e econômicas, materializaram-se nas formas diversas de exploração de sua força de trabalho, vida e cultura, implantando, afirmando e expandindo a violência racial. Idéias de desigualdade racial, de discriminação, inferioridade, incapacidade são violências do Estado racista que conduz a um pensamento de racialidade que incorpora a estereotipia, no sentido em que Adorno (1995) evidencia como forma estratégica para hegemonizar condutas, procedimentos, crenças, tecnologias, ciência e educação.

A diversidade cultural nos continentes é suprimida, prevalecendo impedimentos, criminalizações, explorações, etnogenocídios culturais, não acesso à terra, educação, saúde, habitação, a cultura acumulada pela humanidade. Cenário que prevalece de certa forma no século XX, com impactos no século XXI, o qual é de permanência desses impactos de exclusão social, que legou uma cortina de divisão de classes, sistemas ainda de trabalho forçado – pois a conquista da terra é para poucos, com a questão agrária concentrada, a exploração é atual. A questão agrária no Pará, com grande concentração de terra mostra tal processo. Mesmo com localidades quilombolas reconhecidas, existem desafios históricos para que o Estado desenvolva políticas públicas e reduza *déficits* educacionais para a população negra no Brasil e Pará.

A partir da construção do Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais, como se situam os sistemas de ensino, o lugar dessa temática? O Estado tem dado efetivação? As Leis 10.639/03 e a 11.645/2008 foram implantadas nas escolas do campo de Santa Izabel do Pará? Situar tal contexto a partir da voz de professores é o objetivo desse trabalho.

EDUCAÇÃO E HISTÓRIA: MAURÍCIO MACHADO, ENTRE PERMANÊNCIA E MUDANÇA



Fonte: Prefeitura de Santa Izabel

Santa Izabel é um dos municípios do nordeste paraense, parte do conjunto de municípios contemplados pela primeira política de colonização e do ideal agrário dos governos provinciais paraenses, do final do século XIX e início de Século XX, desse espaço da Amazônia paraense, este detém aportes socioeconômicos de cidade pequena. Seus campos são situados por diversos latifúndios e lotes agrícolas, de 25 hectares de área; a maioria com características agricultáveis, ainda se situa florestas secundárias, com retraimento das primárias; áreas em que potencializa uma economia extrativa, como a da cultura do açaí. A economia é diversificada, todavia predomina o setor primário, com fruticultura intensiva, inclusive para exportação, como melão, mamão, acerola; culturas perenes, como cacau, pimenta do reino, dendezeiros; constitui também essa economia as culturas anuais, como milho, feijão, algodão, mandioca; esta última com fabrico de farinha de mandioca e tapioca, nos sítios ainda existentes. Nas Agrovilas visitadas, o cenário é de certa regularidade de manutenção dos prédios escolares, com demandas urgentes para ampliação e reformas desses prédios, para atender o mínimo necessário para se ter qualidade.

No que concerne, à preservação da memória educacional, o cenário é de retraimento, até ausência de preservação de arquivos escolares. Tal cenário, no final de 2009, era de exemplos isolados de professores, gestores e lideranças, isto é similar nos demais municípios visitados. O olhar da pesquisadora assinala que uma política de preservação e escrita da educação paraense, incluindo campo, cidade, águas e florestas, é de significado histórico relevante para se ter apropriações de gerações atuais, para contribuir às futuras. A rede de ensino municipal tem se estendido a diversas localidades rurais, inclusive ribeirinhas. Destaca-se, a escola Municipal de Ensino Fundamental Agrícola Maurício Machado, é a 3ª Escola Pólo de Santa Izabel, constituía-se, no seu total com 295 alunos, em 2008; esta abrange as escolas E.M.E.I. Nossa Senhora da Conceição, com 40, E.M.E.F.I., São Francisco do Itá, com 17, E.M.E.I.E.F. Ana Amélia Cavalcante Ferreira, com 22 e E.M.E.I. Macapazinho, com 21 alunos. Nas escolas do campo visitadas nesse município foi possível identificar materiais escolares diversos como atas de reuniões de professores, lista de matrículas, concluintes, documentos relativos a transferências, diários de classe, resultados finais de turma, entre outros. A diversidade de material e fontes nas escolas, como a Maurício Machado, Simplício Ferreira e Francisca Félix, detém a cultura negra local, e, objetos, – principalmente, no Colégio Antonio Lemos, visitado de forma informal, seus diversos volumes de acervos e objetos patrimoniais, como mobiliário, também, – são referências que norteiam as intenções e necessidades históricas de reunir museus históricos de educação, tanto na cidade como no campo. Tudo isto e para além do ora citado, chamou atenção, a exemplo de arquivos e outros materiais de outras secretarias, como a de Agricultura, que tem um envolvimento histórico na educação do campo. Relatos de professoras pioneiras na docência da escola Agrícola Maurício Machado pontuaram os ditos, e não ditos sobre o processo de socialização da formação integral, com ênfase na “agricultura” de adolescentes camponeses afro-paraenses. Materiais e fontes dispersas

são retratos atuais, em 2012, não só da História dessas escolas, como da política e prática educacional do município. Foram realizadas entrevistas com trabalhadores em educação, todas importantes para construção da História da Educação; as quais, mesmo, de forma anônima, constroem a formação humana com multiplicidade de motivações e projetos dinâmicos de formação discente. Esses professores entrevistados tiveram e têm função social expressiva. O contato, o conhecer deslumbrou os professores, como simultaneamente, engendrou uma preocupação, com o esvaziamento da identidade negra, possibilidade da negação dessa cultura do tambor de mina. Os professores citaram uma das Localidades próximas à escola, a comunidade de Boa Vista do Itá, que é afro, é patrimônio histórico contra-hegemônico a hegemonia da cultura do colonizador, instalada e imposta na escola laica, pois detém elementos culturais transgeracionais, como o tambor de mina. Como assinala Hermes (2008):

No ano passado, pela primeira vez, eu pude entrar em contato com uma cultura religiosa diferenciada.

Porque aqui, conheci coisas que são próprias do município de Santa Isabel, por ser um município que, envolve a cultura local, a cultura quilombola. Sobre isso, o que me preocupa, é a perda dessa cultura do tambor de mina. Nós temos aqui perto uma comunidade de Boa Vista do Itá, que é muito interessante, pois a cultura deles, é o tambor de mina e a gente sabe que o tambor de mina, é uma fusão de três culturas, a turca, a indígena e a afro.

Já, em Macapazinho, a gente já vê uma igreja católica, as meninas falam de crisma e primeira comunhão, e aí eu fico preocupado, porque esse povo está perdendo as raízes, e o que me preocupa é a desvalorização. Os próprios quilombolas, eles são dogmatizados com essas idéias.

A escola vem se preocupando com a questão racial, a partir da conscientização. E, isso envolve a questão sobre racismo. Os meninos de Macapazinho têm um grupo chamado “Afro terra de negro”. Tem cultura enraizada que precisa ser valorizada, mas não é!

Cada educador, com base em sua vivência, próximo a sua realidade específica e mais geral, forneceu informações que retratavam a atuação do professor no final do século XX e início do XXI. Momentos da pesquisa, que possibilitaram um produto que se destaca como os conteúdos de entrevistas com professoras das escolas, Maurício Machado, em função de que suas memórias trouxeram aspectos marcantes da trajetória e condição de o trabalho educativo ser realizado no campo, em localidades quilombolas, como Macapazinho, especificamente da operacionalidade da política educacional e de estratégias pedagógicas para escrever a História Afro-paraense. Material este, que contribui para o poder público local repensar e reconstruir projetos e programas nas suas escolas. Projetos diferenciados têm substancialidade, por inserir diversidade na organização curricular tradicional para escolas do campo, esta materializada pela referência heterônoma, que concerne num modelo de conteúdos pensados *a priori*, de antes de o planejamento docente e demandas específicas das regiões e localidades rurais. Organização que se pautou numa forma homogênea de se tratar o conhecimento sistematizado escolar, este pensado fora e distante da dinâmica específica de cada lugar social em que a escola é inserida.

Para subsidiar a apreensão da formação realizada na educação básica relatos dos professores são documentos expressivos para recuperar tal processo, uma vez que se considera que os professores têm função social relevante, como sujeitos públicos e

políticos. O conjunto de material coletado contribui para amenizar a escassez e para se criar uma cultura institucional com a organização e armazenamento documental.

PRÁTICA DOCENTE: CONDUTA POLÍTICA E COMBATE AO RACISMO

Na Escola Maurício Machado, como, na maioria das escolas visitadas, o que é considerado relevante, é o conjunto de documentos oficiais, cristalizados, pela historiografia tradicional, como os estatísticos, predominando o registro da memória da burocracia educacional. O processo real do trabalho docente e seus produtos na educação, como o conhecimento escolar, vinculado aos saberes da tradição, como os afro-paraense nos municípios em que a pesquisa foi realizada não parece vir sendo objeto de uma cultura política de preservação do patrimônio histórico e educacional, por parte do Poder Público local. Situação que remete a constatação de que há descontinuidade, que se expressa numa situação problemática mais profunda, como assinala Saviani (2008), questões da política educacional de natureza conjuntural e estrutural, na medida em que, gestores desconsideram programas consequentes, de governos antecessores, e não conduzem implementações de políticas educacionais com características de Estado.

Na compreensão de continuidade de os *déficitis* históricos com as populações do campo, os próprios técnicos entrevistados, evidenciam na sua informação, que a política no início do século XXI se circunscrita só na formação de professores; a questão de constituição contínua de nova legislação fica retraída, inexistente em campos estratégicos para realizar transformações sociais na organização do ensino básico e seu currículo, a exemplo das Diretrizes Operacionais para Educação das Escolas do Campo do Pará. Apesar de alguns feitos estaduais, como apoio ao Programa da Pedagogia da Alternância, a veia de Política que fluiu até meados de 2009, em termos gerais para as escolas do campo, é constituída por Programas do governo Federal; realidade que se constata, com maior gravidade, no âmbito municipal do Estado do Pará. A situação é ainda de deficiência em materiais técnicos, de apoio aos experimentos e pedagógicos:

Falta muita coisa. E essa escola é agrícola, porque no currículo dos alunos tem a disciplina Agricultura e Zootecnia; é parte diversificada do currículo.

A escola contribui para agricultura familiar com a formação, porque os alunos estão aprendendo, tem a teoria e depois tem a prática. Mas, muitos deles nos dão aula, pois nascem nesse meio, com a família na agricultura, plantando, colhendo, fazendo farinha. Geralmente, nossos eventos são aos domingos, porque é o dia que eles participam ativamente.

Tais professores entrevistados expressaram que não dispunham de recursos de informática, de que todo o processo de organização da documentação e a vida escolar dos alunos necessitam ser enviados para secretária de educação, ou são feitos no computador do professor ou na máquina da professora diretora. Os professores usam os materiais didáticos, que estão disponíveis. Em relação aos recursos pedagógicos, se tem o mínimo garantido pela LDB, que é a lousa, com o giz. Os professores otimizam as aulas com os instrumentos que têm e estão disponíveis, e, afirmam que é muito bem trabalhado. Nas experiências na educação do campo, fatos marcam a vida e experiência pedagógica, como o contato com culturas e técnicas agrícolas, mas, os marcos docentes, em 2007 é a realização de atividades escolares nas Vilas quilombolas.

Na iniciativa de empreender atividades extra-curriculares, os professores tiveram a oportunidade de conhecer especificidades da cultura específica afro-brasileira, que, na compreensão desses professores, são próprias do município de Santa Izabel, por ser um município que é constituído por população negra, detendo saberes da tradição, diversidade cultural, a qual precisa ser inserida na cultura escolar, com pertencimento quilombola, territorialidade e sua história local.

No entendimento de alguns professores, a educação do campo em Santa Izabel, precisamente, a Maurício Machado, tem uma lacuna, uma vez que a escola divulga a idéia de ser um projeto agrícola, mas, o qual tem desafios imensos para se concretizar. Como outras escolas em áreas quilombolas, apesar de políticas específicas preconizadas pela legislação, as quais rompem com o processo de discriminação na perspectiva de fortalecer a identidade cultural excluída da cultura escolar, é ainda distante de operacionalidade concreta pelos sistemas municipais de educação, no sentido de potencializar a identidade afro-brasileira. Esta ainda é circunstanciada pelo material didático da escola tradicional. São os professores e técnicos que movimentam esforços para ter prática diferenciada. A ênfase da cultura escolar, é a da cultura dominante, em que prevalece mecanismo de coerção e persuasão, emanadas das diretrizes do Estado em conduzir uma orientação política de domínio, domínio este para atender interesses e dar vida a sociedade de classes (GRAMSCI, 1977).

A leitura de uma das professoras que trabalha diretamente com disciplinas de caráter agrônomo; expressa que suas aulas acontecem de forma regular, com assento nas relações sociais para além de conteúdos técnicos e suas práticas. Nas aulas concernentes a formação em agricultura, procura realizar um equilíbrio, nas duas dimensões, enfatizando que a parte teórica e prática, é uma realidade na prática docente, que já existe no espaço escolar e para além deste. Menciona tal professora que a maioria dos alunos é afro-descendente, e que esses vinham desenvolvendo uma prática sistemática em culturas agrícolas. Suas aulas concernem num ensino que repassa metodologias e técnicas agrícolas, como plantar, fazer o semeio, adubação entre outras.

A maioria dos professores expressou que têm pontos críticos na escola, em função da falta de operacionalidade na execução da parceria, entre as Secretarias de Agricultura, Educação e a escola. Pontuam um passado em que havia um trato sério entre tais instituições.

Os resultados da pesquisa, em sua maioria foram alcançados pelos procedimentos de entrevistas, que trazem partes constitutivas da prática pedagógica e da política educacional municipal. Os professores entrevistados apontaram que é importante desenvolver estratégias para que a educação do campo nas áreas quilombolas seja implementado, uma vez que há necessidade de inserir, reconstruir conteúdos, de forma contínua, para atender demandas locais, de caráter de conteúdo e pesquisa profissional, para que se tenha um desempenho de qualidade na formação do ensino fundamental, com qualificação em agricultura; pois esta qualificação é uma necessidade da vida e organização socioeconômica de agricultores familiares afro-paraense, por extensão aos seus filhos, alunos da escola. A escola como instituição escolar tem lugar social na transmissão e produção do conhecimento.

Nessa escola, em 2009, os alunos tinham aulas por meio da prática de campo, pela parte da manhã; à tarde as aulas teóricas, consideradas normais pela entrevistada. Isto remetia a um revezamento das turmas e da tipologia das aulas: “[...] quem estuda de manhã, vem à tarde, e quem estuda de tarde, vem de manhã. Aqui eu ensino pra eles o espaçamento, plantio, período da colheita e adubação, que são os tratos que eles já estão sabendo. Aí, eu só faço dá uma reforçada pra eles [...]” (, 2009).

A bibliografia encontrada na escola, certamente, trabalhada pelos professores revela parte do conteúdo teórico trabalhado em sala; de viabilização das aulas do tempo educativo da escola, ser enfatizado por meio de conteúdos técnicos.

O trabalho docente, com as turmas de adolescentes e jovens afro-descendentes, evidencia a responsabilidade de professores de 5ª a 8ª Série do Ensino Fundamental, para trabalhar as especificidades de conteúdos de especialização na agricultura, em consistiu em orientar diretamente e realizar prática educativa, a partir de aportes técnicos de práticas agrícolas.

Os alunos da escola tiveram segundo a professora Paixão Andrade (2008) formação no ensino fundamental, integrada com atividades técnicas, de modo a prover conhecimentos que têm remetimentos diretos nos sistemas de produção, na dinâmica ambiental e no processo de atuação do jovem negro na socioeconomia familiar quilombola, de modo a qualificar, desde cedo para o trabalho com culturas agrícolas. Do ponto de vista social, as práticas educativas dos professores dessa escola expressam a relevância pedagógica de potencializar estímulos para que os alunos contribuam ao desenvolvimento de produção agrícola diversificada.

Segundo a professora houve interesse, entre alguns alunos, e esses recebem da escola conteúdos que podem diversificar as práticas agroecológicas. A importância de inter-relacionar conteúdos de cultura geral escolar clássica, como História, Geografia, língua portuguesa entre outras, com demandas das famílias e dos adolescentes. Exemplifica-se com a ênfase das experiências intra-sistemas de produção camponesa quilombola; consistindo em uma relação que um aprendizado familiar contribui para as atividades da escola, aliados aos princípios educativos dos professores de que o trabalho e a pesquisa são instrumentos para produção do conhecimento teórico/prático, em pleno ensino fundamental:

Trabalho a luta dos negros, até porque, embora, sejam áreas quilombolas, algumas comunidades, não aceitam a própria história. Tanto que se tem reconhecida, e com toda documentação, apenas duas comunidades; as outras comunidades têm problemas de aceitação.

É uma necessidade trabalhar essa diversidade da cultura negra e tem até preconceito, embora, a maioria seja negra. Por exemplo, esse mês teve especificamente o dia da consciência negra, aí trabalhei com textos sobre a história de Zumbi e a formação de quilombos geral, para poder chegar no mais próximo, que é a área de Macapazinho. Aqui é uma escola agrícola, tem a disciplina prática de campo, tem uma área enorme, mas, não tem equipamento, falta maquinário, se tem enxadas, são poucas pra uma escola agrícola.

As pessoas que trabalham aqui mais tempo, dizem que, em outras épocas, a escola teve isso, teve aquilo, ou seja, é a escola do teve, e hoje não tem nada da proposta, do princípio da escola (HERMES, 2009).

Tanto as técnicas, como as disciplinas que conduzem à especialização, em si mesmas têm limites, o que é importante realizar na prática educativa é o aprofundamento dos conhecimentos sistematizados e os locais, de forma a discutir e refletir sobre as inter-relações campo, floresta e cidade, de forma que o processo social da existência seja presente no ofício do professor. Isto de forma a trabalhar continuamente o significado da perda do movimento inter-relacional entre as dimensões da realidade, pois, considera-se que este é o problema maior na formação humana.

A escola recebe as políticas educacionais, muitas vezes, como pacotes prontos, que têm impactos estruturantes na formação escolar, impedindo o desenvolvimento da

cultura geral das humanidades, criando as especialidades fechadas, como se essas fossem as responsáveis pela negatividade, quando são pessoas, o sistema capitalista que assim o procede.

Para conhecer a sociedade, é necessária a inter-relação contínua entre teoria e prática. Em escolas de áreas camponesas, indígenas e quilombolas, em que, crianças, adolescentes e jovens negros recebem carga efetiva de negatividade, preconceito, a importância da presença de conteúdos da cultura geral, clássico (SAVIANI, 2011), simultaneamente, com os da tecnologia, a partir de abordagem histórica-crítica conduz a um conhecimento expressivo da realidade, em que possibilita aportes para compreendero movimento histórico e ter capacidade de pensar e agir na sociedade.

Os conteúdos se estendem e são materializados na produção, se reportam mais além, que é o sentimento de pertencimento à cultura e identidade afro-brasileira, em valorizar o território quilombola em Santa Izabel. Grupos que foram trazidos para servirem de mão de obra escrava, com o advento da república não tinham agenda nas políticas Públicas. Só com a Constituição de 1988, é reconhecida a terra das populações quilombolas. Mesmo com a Lei 10.678, em 2003, que cria e promove A Secretaria de Promoção da Igualdade racial. O Decreto 4885/03, Conselho de Promoção de Igualdade Racial, promovendo ações para sua garantia. O 4.887, para garantir o reconhecimento de titulação e demarcação das terras quilombolas. A alteração na LDB, a qual insere a obrigatoriedade do Ensino de História Africana e afro-brasileira na educação básica. Mas ações do Estado conduzem, pelo menos para se ter Livro didático e abordagem da cultura afro-brasileira e paraense na formação discente. São em média 400 comunidades quilombolas no Pará; no Brasil, cerca de três mil localidades. No Brasil são 02 milhões de pessoas remanescentes quilombolas que são excluídas de seus direitos. A necessidade histórica para despertar a expressividade da identidade negra tem ações no trabalho docente da escola Maurício Machado:

Durante o processo de emancipação de Macapazinho, nos participamos do processo de forma indireta, nas aulas, conscientizando nossos alunos, do que é ser descendente quilombola.

Durante o ano, desenvolvemos vários projetos: feira cultural, consciência negra e outros.

O aluno negro se auto-discrimina por não aceitar sua naturalidade, então, o nosso trabalho maior é essa consciência deles. Tento provar que nós temos uma comunidade aqui próxima, que, por serem negros eram chamados de África e eles odiavam. Aí, esclarecemos o que é realmente ser descendente africano e começaram a ter consciência.

A gente trabalha o nosso conteúdo utilizando a realidade deles, a gente prepara o aluno. A gente tem reuniões pedagógicas, e sempre inclui em qualquer tema, a descendência quilombola. A gente trabalha a consciência e a valorização dos alunos (HELIANA, 2009).

Conquistas dos povos afro-paraenses são marcos para afirmar legislação específica, de cunho, transgeracional. Porquanto, no âmbito do fazer educacional, são professores, movimentos negros e estudantes que procuram romper com discursos ideológicos e processos hegemônicos, para que se tenha autonomia, a qual ocorre no processo de lutas social.

A valorização do indivíduo, de atividades do campo, tradições e da cultura negra, o ofício do professor contribui para que o estudante afrodescendente afirme sua auto-estima e da família, como também, seja um agente de esclarecimento, de conhecimento

e acesso aos seus direitos. É por meio da escola que se realiza reflexão para evoluir consciência crítica e o sentimento de pertencimento. Práticas docentes relatadas pontuam a valorização da lida na terra, a territorialidade afro-paraense..

Assim, necessita-se da operacionalidade da Legislação, o Plano de Estadual de igualdade racial, atividades de Conselhos possam ser efetivos na localidade. Os avanços ocorrem pelas lutas dos grupos sociais.

A experiência da escola, embora, isoladas de políticas educacionais de longa duração do Estado, se efetiva com atividades culturais que incentivam a diversidade econômica, cultural, e de práticas sustentáveis.

Por meio de atividades educativas, os alunos ainda crianças, com cerca de 10 anos, em 2008, cultivaram práticas agroecológicas, de modo a plantar uma tarefa, duas tarefas de mandioca. Por outro lado, alguns deles, se sentiam como mão de obra familiar, com sentimento de ser explorado pelos próprios pais. Assim, a escola com essa natureza de atividades agrícolas, o conduz para uma leitura de valorização de tais atividades, visando superar ideologias de superioridade de atividades, assim incentivar mudanças e marcas da estereotipia trazidas nos livros didáticos. Incluir tais crianças como agentes sociais no e por seu labor nas atividades da terra, uma vez que já a exercem em seu cotidiano, para evitar continuidades de desinteresse e rejeição, como também recuperar tempos, valores e desconstruir conceitos de racialidade. Importante é que nesse contexto tem aqueles alunos jovens que permanecem trabalhando com os pais na agricultura quilombola. Mesmo com aulas de técnicas agrícolas em condições precárias de infraestrutura, a escola está contribuindo para o estímulo ao pertencimento étnico e desenvolve identidade com a terra, identificar as profissões e culturas estigmatizadas, com o fito de evidenciar sua importância para a sociedade.

CONCLUSÃO

A escola tem a responsabilidade de desenvolver a consciência política, para restabelecer direitos perdidos desde o período colonial. São professores que podem contribuir para que a identidade negra seja incorporada no currículo escolar de forma efetiva. Mas para isso é importante que as Políticas Públicas sejam instauradas de fato no solo da escola.

A Escola Maurício Machado detém expressão significativa de desenvolvimento da consciência negra com valorização aos seus direitos, identidades, para usufruírem de conhecimentos integrados que incluem conteúdos, vivências, para que os jovens das localidades quilombolas, como Macapazinho tenham acesso as condições para recuperar tempos, e possam, em nível de pensar, conhecer o movimento histórico da sociedade. São muitos os desafios para a entrada às IFEs, apesar das cotas, a fim de que suas competências possam ser avaliadas, uma vez que a sociedade capitalista é regulamentada pela divisão social do trabalho, de classes, em que a exploração do trabalho escravo no Brasil, traz impactos no século XXI. O professor é essencial para conduzir o aluno ao pensamento científico e filosófico, para destituir modelos racistas.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor. **Educação e emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. BBC. **Documentário Racismo uma História**. Legado selvagem. São Paulo: Produtora de vídeo SEMED, 2011.

CALDART, S. R. Projeto popular e escolas do campo. IN: A escola do campo em movimento. **Col. Por uma educação básica no campo**, nº4, Brasília, Distrito Federal: articulação nacional por uma educação do Campo, 2000.

FONTES ORAIS: Ana Lúcia, Heliana e Hermes

HOBBSAWAN, Eric. **Sobre a história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MEC-SECADI. **Orientações e Ações para a Educação das relações Étnico-Raciais**. Brasília: SECAD, 2006.

MUNANGA, Kabengele. (Org.) **Superando o racismo na escola**. Brasília, Distrito federal: MEC-SECADI, 2008.

SAVIANI, Dermeval. **Educação em diálogo**. São Paulo: Autores Associados, 2012
SECRETARIA MUNICIPAL DE EDUCAÇÃO DE SANTA IZABEL. DIVISÃO DE ESTATÍSTICA. **Matrículas 2008**. Santa Izabel do Pará: SEMED, 2008.

EDUCAÇÃO, RELIGIÃO AFRO-ALAGOANA E FEITIÇARIA NA REPÚBLICA

Rafael Alexandre Belo
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Email: rafaelbelo_paz@hotmail.com

RESUMO

O presente trabalho apresenta reflexões sobre a educação e religião no início do período republicano, dando-se ênfase particular à religiosidade afro-alagoana. As considerações apresentadas no texto têm origem na consulta à legislação específica, assim como consulta aos jornais alagoanos da época. O advento da República marca o início de mudanças do ponto de vista legal na relação entre educação e religião. Contudo, para se entender a relação entre o Estado e as religiões de matriz africana na República, é preciso que, além de se remeter aos decretos, leis e reformas educacionais, observe-se, também, código penal, uma vez que os cultos de origem afro-brasileira não eram considerados religião e sim práticas de feitiçaria. Estratégias ideológicas que contribuíam para que os terreiros não fossem vistos como espaços de práticas educativas e nem mesmo como um lugar de práticas religiosas no seu aspecto formal.

Palavras-chave: Educação; Religião Afro-Alagoana; República Brasileira.

O advento da República brasileira em 1889 marca o início de mudanças do ponto de vista legal na relação entre educação e religião. Pois o Estado, agora formalmente laico, passa a privilegiar o ensino leigo, com um conteúdo cada vez mais científico, em oposição ao ensino religioso, especialmente aquele historicamente ensinado: o cristianismo católico.

Anteriormente, na Constituição de 1824, mesmo não havendo proibição de culto, o Estado assumiu a religião católica como oficial e impediu a construção de templos de outros credos (GONDRA, 2008). Contudo, o final do Império já apontava conflitos entre a religião e o Estado, que tinham implicações políticas com o fim do Império.

O episódio em que os bispos de Olinda, Dom Vital, e do Pará Dom Antonio de Macedo Costa, foram condenados a quatro anos de reclusão e anistiados depois de um ano, evidenciaram um conflito do final do Império: a obediência ao imperador e a fidelidade à doutrina emanada do papado. Os bispos haviam determinado o afastamento dos maçons dos quadros das irmandades, ordens terceiras e quaisquer associações religiosas. Muitas dessas associações se recusaram a acatar a determinação e entraram com recurso acolhido pelo Imperador. Os bispos, no entanto, não acataram sua decisão e por isso foram para julgamento (SAVIANI, 2007).

O caminho encontrado para a dissolução desse tipo de conflito apontava para uma separação dos poderes da Igreja e do Estado. Em outras palavras, o fim do regime do padroado.

Padroado é a outorga, pela Igreja de Roma, de um certo grau de controles sobre a Igreja local ou nacional, a um administrador civil, em apreço de seu zelo, dedicação e esforços para difundir a religião e como

estímulo para futuras “boas obras”. De certo modo o espírito do Padroado pode ser assim resumido: aquilo é que construído pelo administrador pode ser controlado por ele. O sistema de Padroado no Brasil foi constituído por uma série de Bulas Papais por quatro Papas entre 1455 e 1515” (BRUNEAU, 1974, p. 31-32 apud SAVIANI, 2007, p. 178).

Menos de dois meses da Proclamação da República, em sete de janeiro de 1890, o decreto nº 119-A proíbe a intervenção do Estado em matérias religiosas e consagra a plena liberdade de culto, deixando claro no artigo 4º: “Fica extinto o padroado com todas as suas instituições, recursos e prerrogativas” (BRASIL, 1890, decreto nº 119-A).

Este decreto, observa Cury (2009), deixou implícito o fim do ensino religioso nas escolas e explicitou o fim progressivo do pagamento dos professores que no Império estavam ligados ao ensino religioso oficial.

De acordo com Saviani (2007), o fim dessa estreita relação de poderes, teve como consequência a exclusão do ensino religioso das escolas públicas. Tal decisão colocava a Igreja Católica numa condição secundária pela primeira vez na história da educação brasileira. Contudo, ao mesmo tempo que

[...] esse desfecho pode ser considerado uma derrota para a Igreja católica, já que a privou das benesses de que gozava por sua vinculação com o Estado, por outro lado ela se fortaleceu pela unidade de doutrina e pela autonomia de que passou a gozar diante do poder político (SAVIANI, 2007, p.179).

A Igreja Católica perde em teoria o status de oficial, mas continua colocando-se como a única religião verdadeira e capaz de professar os ensinamentos cristãos. Diversas ações demonstram esse espírito arrogante, algumas delas, curiosamente, remete-se aos tempos das fogueiras da Inquisição da idade média. É o caso do episódio da queima de bíblias protestantes, incentivado pelos capuchinhos de Penedo (AL), ocorrido no início de século XX. O episódio foi noticiado na *A Tribuna*, órgão oficial do Estado e de posse do partido republicano, em dez de fevereiro de 1904.

O autor da matéria defendeu o ato como uma legítima defesa da Igreja Católica, e argumentou que não se tratava da bíblia, “propriedade sagrada inviolável, intangível, pertencente unicamente á igreja catholica”, e sim de “livros mutilados”.

Os capuchinhos de Penedo estão com a constituição e com todos os direitos conhecidos: cada um tem o direito de defender a sua propriedade; e é melhor, é mais conveniente que o povo penedense (o catholico, já se entende) vá queimando estes livros errôneos espalhados por lá, do que andar encommoando a justiça da terra: a queima das taes biblias protestantes é uma defesa mui justa e legal de que os catholicos podem usar francamente (A TRIBUNA, 10 fev. 1904, p.1).

Curioso notar que, naquele início de século, o Brasil republicano influenciado pelo modelo político norte-americano, recebeu muitos missionários americanos protestantes, “*enviados da seita americana*”⁸¹. As divergências com a Igreja Católica situavam-se principalmente acerca da veracidade dos livros que constituem a Bíblia. Tanto que a esse episódio seguiu-se um debate em uma série de matérias, de diversos autores, publicadas na *A Tribuna* com o título de “*Bíblia falsas*”.

⁸¹ Termo utilizado em *A Tribuna*. *Bíblia falsas*. Maceió, ano IX, p.2, 16 fev, 1904.
Anais Eletrônicos do IV Encontro de História da Ufal ISSN 2676-784X

O caráter laico do Estado é expresso na primeira Constituição Republicana, de 1891, onde é vedado aos Estados, como à União: “estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos” (BRASIL, 1891, art. 11, §2º).

O artigo nº 72⁸² marca o laicismo no parágrafo 3º e 7º, respectivamente:

§ 3º - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum (BRASIL, 1891, art. 72, § 3º);

§ 7º - Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados (BRASIL, 1891, art. 72, § 7º).

O casamento civil é reconhecido no parágrafo 4º, e os cemitérios seculares no 5º:

§ 4º - A República só reconhece o casamento civil, cuja celebração será gratuita (BRASIL, 1891, art. 72, § 4º);

§ 5º - Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis (BRASIL, 1891, art. 72, § 5º).

A laicidade do ensino é a única norma explícita de caráter nacional da educação escolar na Constituição de 1891 (CURY, 2009), expressa de modo objetivo no artigo nº 72: “§ 6º - Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos” (BRASIL, 1891, art. 72, § 6º). Desde o início da República e por condições criadas pelo regime federativo, a instrução pública ficou a cargo dos Estados, que deveriam providenciá-la em estabelecimentos próprios e em todos os seus graus (BRASIL, 1889, decreto nº 7, art. 2, §2).

Existe na laicização do Estado e da educação uma evidente influência positivista. Contudo por causa dos interesses liberais os seus princípios pedagógicos não puderam ser plenamente implantados.

Pode-se, pois, dizer que o Liberalismo e o Positivismo aderiram ao Federalismo, e de certa forma convergiram com aspectos importantes do Republicanismo, embora limitados seja pelo Liberalismo dominante à época, seja pelas tendências que desconfiavam da representação parlamentar. E, no caso da educação escolar, embora com ênfases e até aspectos diferentes, atribuíam grande importância a ela, seja por meio do ensino oficial (republicanos liberais), seja por meio de ensino livre (garantindo pela liberdade positiva do poder espiritual dos cientistas) (CURY, 2009, p.94).

Sobre o pensamento liberal, Saviani (2007, p.168) delinea que

[...] em suas várias vertentes presentes no contexto brasileiro (positivismo, evolucionismo social e as diferentes versões do liberalismo político: moderada, radical, republicana) uma tensão de fundo: a percepção da centralidade do Estado e, ao mesmo tempo, a recusa em aceitar seu protagonismo no desenvolvimento da sociedade.

⁸² Vide o artigo completo no Anexo A.

Em abril do ano 1890 é criada a Secretaria de Estado dos Negócios da Instrução Pública, Correios e Telégrafos, através do decreto nº 346. O seu primeiro titular foi Benjamin Constant, um dos positivistas mais influentes do Brasil republicano. Engraçado pensar que esta secretaria, que assumia uma perspectiva de educação que se contrapunha à religião, tinha coincidentemente uma lógica de “*relição*”. Contudo, em contexto evidentemente diferente do verbo latino *re-ligare*⁸³, que dá sentido etimológico à religião. De acordo com Cury (2009, p.97) a lógica dessa secretaria

[...] de caráter nacional é o de re-ligar o País pelos novos laços morais de uma ética laica pela comunicação entre as pessoas via Correios pelo entrelaçamento espacial pelo que havia de mais avançado na época em matéria de comunicação: os telégrafos.

O principal feito de Benjamin Constant como ministro, refere-se ao decreto nº 981. Uma reforma da educação que ficou conhecida com seu nome, e regulamentou a instrução primária e secundária. As principais características da reforma foi a liberdade e laicidade de ensino, e a gratuidade da instrução primária (BRASIL, 1890, decreto nº 981).

No ano seguinte, a secretaria foi extinta e suas atribuições passaram para o Ministério da Justiça e Negócios Interiores, em virtude da lei nº 23, de 30 de outubro de 1891 (BRASIL, 2011).

Percebe-se também que, movido por uma influência positivista, houve o acréscimo de matérias científicas, revelando a intenção de substituir a predominância literária. É exatamente neste ponto, o da organização curricular que, de acordo com Saviani (2007), houve as maiores tensões. O autor chama a atenção de que, em contraposição a tendência científica, o código Epiácio Pessoa, de 1901, acentua a predominância dos estudos literários.

Sobre a liberdade de ensino, Saviani (2007, p.170) afirma que a Reforma Benjamin Constant ratificou

[...] o princípio de liberdade de ensino da Reforma Leôncio de Carvalho, equiparou as escolas privadas às oficiais, mediante rigorosa inspeção dos currículos e pôs fim a liberdade de frequência que havia sido instituída em 1879 por Leôncio de Carvalho. Mas a Reforma Rivadávia Correa, em 1911, volta a reforçar a liberdade de ensino e a desoficialização (SAVIANI, 2007, p.170).

A lei orgânica de Rivadávia Correia, de abril de 1911, retirou o poder de interferência do Estado no setor educacional (BRASIL, 1911, decreto nº 8.659). Com o insucesso dessa medida, em 1915 a lei do Ministro Carlos Maximiliano reoficializa o ensino (SAVIANI, 2007).

Quando nos referimos à relação entre religião e educação, como consequência da relação do Estado com a religião, sobretudo quanto à laicização, e o fazemos recorrendo à consulta da legislação específica da educação republicana, estamos inevitavelmente privilegiando um olhar sobre o poder da Igreja Católica. Fica-se em uma discussão de ideais europeus e europeizantes.

Para se entender a relação entre o Estado e as religiões de matriz africana na República, é preciso que, ao invés de nos remetermos aos decretos, leis e reformas educacionais, observemos o primeiro código penal republicano.

⁸³ Cf. PIAZZA, Waldomiro Octawio. **Introdução à Fenomenologia Religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1976.
Anais Eletrônicos do IV Encontro de História da Ufal ISSN 2676-784X

É muito provável que artigo nº 72, em seu parágrafo 3º, da Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 1891, jamais tenha servido, em circunstância alguma, para os praticantes da religiosidade afro-brasileira. Estes não puderam exercer pública e livremente o seu culto. E não puderam fazê-lo com tal liberdade por causa da formação cultural brasileira, que reprovava e discrimina a expressão da cultura afro-brasileira.

A primeira razão da inviabilidade de se estudar as religiões de matriz africana através do simples contraponto entre Estado e religião, se dá por uma razão elementar: os cultos de origem afro-brasileira não eram considerados religião. Quando bem valorizadas, eram consideradas práticas fetichistas, quando não, eram práticas de feitiçaria ou bruxaria.

Nas fontes jornalísticas consultadas os terreiros por serem identificados como locais onde se praticava feitiçaria e bruxarias recebiam adjetivos pejorativos. Importante notar que tal adjetivação ocorreu tanto nos periódicos da situação, a exemplo da *A Tribuna*, como em periódicos da oposição, como o *Jornal de Alagoas*.

Tabela 05: Adjetivações dos terreiros de xangô em periódicos alagoanos	
<ul style="list-style-type: none"> • “egreja”. 	MACIEL, Pedro Nolasco. Rapsodia. In.: A Tribuna . Maceió, ano VIII, nº 1.813, p.1, 18 mar. 1903.
<ul style="list-style-type: none"> • “reunião de fetchista”; • “aquela joça”. 	A TRIBUNA . Feiticeiros e feitiçarias. No alto do Jacutinga. Rua do Espírito Santo. Diligencia Proveitosa. Maceió, ano IX, nº 2.124, 26 abr. 1904.
<ul style="list-style-type: none"> • “uma casa de dar fortunas”; • “egreja que é muito visitada”. 	A TRIBUNA . Feitiçarias e Feiticeiros. Grande Alarma. João Catirina. O bicho na cabeça. Maceió, ano X, nº 2.504, p.2, 30 ago. 1905.
<ul style="list-style-type: none"> • “casa dos feitiços”. 	CORREIO DE ALAGOAS . Feitiçaria e politica. Maceió, ano II, p.2, nº 190, 27 ago. 1905.
<ul style="list-style-type: none"> • “<i>candoblés</i> imundos, em batuques ensurdecedores aos toques, dos guisos, dos chocalhos; fazendo depois o <i>ogum</i>”. 	CORREIO DE ALAGOAS . Feitiçaria e politica. Maceió, ano II, p.2, nº 191, 29 ago. 1905.
<ul style="list-style-type: none"> • “casa, cheia de cacaréos e apetrechos estranhos, tem para muitos senhores que usam <i>frack</i> e cartolla luzidia a religiosidade mystica de um templo”. 	CORREIO DE ALAGOAS . O Mestre Felix – a Feitiçaria e a Política. Maceió, ano III, p.2, nº 331, 21 fev. 1906.
<ul style="list-style-type: none"> • “casas de bruxaria barata”; • “antros endemoniados”; • “ameaçadores e perigosos fócios de indolência e prostituição”; • “panela do feitiço”; • “covis”. 	JORNAL DE ALAGOAS . Bruxaria. Maceió, ano V, nº 24, 4 fev. 1912.
<ul style="list-style-type: none"> • “salas pequeninas e escuras, demasiados suspeitas, onde o vicio tripudia e a indolencia impera”; • “meandros de bruxaria”; • “casas de bruxaria”. 	JORNAL DE ALAGOAS . Bruxaria. Maceió, ano V, nº 25, 6 fev. 1912.
<ul style="list-style-type: none"> • “a casa, onde os cânticos desafinados e o infernal batuque haviam terminado para dar lugar ao mysterio da feitiçari”; • “covis dos feiticeiros”; • “fócus de prostituição, indolencia e bruxaria.” 	JORNAL DE ALAGOAS . Bruxaria. Maceió, ano V, nº 26, 7 fev. 1912.
<ul style="list-style-type: none"> • “centros de feitiçaria”; • “casas de bruxaria e perdição”. 	JORNAL DE ALAGOAS . Bruxaria. Maceió, ano V, nº 27, 8 fev. 1912.
<ul style="list-style-type: none"> • “centros de feitiçarias”; • “um núcleo para prostituição”. 	JORNAL DE ALAGOAS . Changô. Maceió, ano V, nº 158, 4 ago. 1912.

Fonte: Tabela criada pelo autor com base na consulta aos jornais supracitados.

De modo geral, as práticas religiosas afro-brasileiras eram socialmente generalizadas como feitiçaria ou bruxaria. Não se fazia distinção quanto à diversidade dos cultos. Abelardo Duarte (1952a, p.66) acusa a confusão entre cultos afro-brasileiros com as baixas práticas de feitiçaria, e faz uma importante distinção: “São essencialmente distintos xangôs e catimbós. Nestes, há ausência completa dos grandes cerimoniais, do ritual complexo, que constituem o *substratum* dos primeiros”.

A feitiçaria não é uma exclusividade do povo africano, está também presente na cultura indígena e, sobretudo, na européia. Segundo Gilberto Freyre (1998, p.323):

O primeiro volume de documentos relativos às atividades do Santo Ofício no Brasil registra vários casos de bruxas portuguesas. Suas práticas podem ter recebido influência africana: em essência, porém, foram expressões do satanismo europeu que ainda hoje se encontra entre nós, misturando à feitiçaria africana ou indígena (FREYRE, 1998, p.323).

De acordo com Freyre (1998), a feitiçaria no Brasil, ainda no período colonial, passou a ser dominada pelo negro, mas manteve as mesmas motivações do branco.

Como em Portugal a bruxaria, a feitiçaria no Brasil, depois de dominada pelo negro, continuou a girar em torno do motivo amoroso, de interesse de geração e de fecundidade; a proteger a vida da mulher grávida e da criança ameaçada por tantos males – febres, câimbras de sangue, mordedura de cobra, espinhela caída, mau-olhado (FREYRE, 1998, p.324).

Já na República, em agosto de 1912, é noticiado no *Jornal de Alagoas* o caso em que a autoridade policial descobre em suas diligências “a bruxaria da rua São Francisco”. O título da material é questionador: “Changô?”. Pois se encontrou algo diferente do que se esperava:

[...] um Santo Antonio, que u ‘a moça residente n’aquella rua, amarrara de cabeça para baixo num oratório, afim de que o seu noivo não verificasse praça e casasse logo com Ella. Para isso, a moça reunia em sua casa umas amigas e levava parte da noite a rezar (JORNAL DE ALAGOAS, 8 ago. 1912).

Pela descrição, podemos considerar que se tratava de uma prática de magia para despertar sentimentos de amor. Provavelmente foi por este entendimento que o delegado Wenceslau Baptista deu, segundo a matéria, “um destino conveniente” ao santo.

O Código Penal republicano de 1890 considera a feitiçaria um crime contra a tranquilidade e a saúde pública. Seu artigo nº 157⁸⁴ condena a feitiçaria, mesmo sem mencionar o termo diretamente, através do seguinte texto:

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica (BRASIL, 1890, decreto nº 847).

⁸⁴ Vide Artigo completo no Anexo B.

A criação de uma lei que trata da feitiçaria só pode ter partido da crença no poder da feitiçaria. Para Yvonne Maggie (2009, p.52) os litígios instaurados a partir do artigo nº 157 “revelam o fascínio que essa crença exercia em toda a sociedade”.

Uma coisa é certa: se há crença na feitiçaria, há o combate aos feiticeiros. Portanto, os processos criminais⁸⁵ nos quais muitas pessoas foram acusadas de praticar o crime previsto no artigo 157 pressupõem que a sociedade brasileira acreditava na feitiçaria (MAGGIE, 2009, p.50).

A *Tribuna* de janeiro de 1905 noticiou um “caso curioso”, que demonstra peculiaridades dessa crença na população maceioense. Um dos redatores do jornal passava pela “rua do Appollo” quando avistou pessoas juntando-se para ver “alguma coisa singular”.

Na sargeta da rua, em frente á chácara da família do Marechal Floriano Peixoto, e bem junto á janella da face lateral da casa onde negociam com gêneros de estiva dois súbditos italianos, permanecia um gallinaceo, de côr branca, aberto pelo meio e com as vísceras extrahidas (A TRIBUNA, 15 jan. 1915).

Uma “vendeira” de nome Praxedes começou a mexer no que hoje reconheceríamos popularmente com nome de despacho. A galinha estava

[...] em pequeno cesto e deste, e dela, a mulher retirou uma pequena garrafa, contendo um liquido que não se procurou saber qual era, maxixis, café em pó, um pacote de alimento fabricado de milho a que os africanos chamam acaçá, prégos e algumas moedas de cobre (A TRIBUNA, 15 jan. 1915).

A mulher retirou as moedas e indo à venda para tomar uma pinga, surpreendeu-se com a recusa do negociante, Sr. Olympio Bulhoes Praxedes, saiu contrariada, dizendo que se tratava de “muzunga”.

A crença em feitiçaria permeava toda a sociedade alagoana, inclusive a classe política.

O que, legalmente, dava aos cultos afro-brasileiros um caráter criminoso era sua associação à prática da feitiçaria. Se estes fossem considerados como religião, se evitaria que sua prática fosse interpretada como algo criminoso. Parece-nos que Nina Rodrigues, um dos maiores pesquisadores da temática na época, percebeu essa estratégia de valorização, argumentando que a exceção poderia ser feita ao culto jeje-nagô, ao qual ele estava ligado em suas pesquisas.

Como demonstrou todo o estudo aqui feito, corroborado pelos realizados na África, trata-se, no caso do culto jeje-nagô, de uma verdadeira religião em que o período puramente fetichista está quase transposto, tocando às raízes do franco politeísmo. Os nossos candomblés; as práticas religiosas dos nossos negros podem, pois, ser capitulados de um erro, do ponto de vista teológico e como tais reclamar a conversão dos seus adeptos. Absolutamente elas não são um crime, e não justificam as agressões brutais da polícia, de que são vítimas (RODRIGUES, 1982, p.246).

⁸⁵ Em Alagoas os processos policiais que podem nos revelar maiores detalhes sobre a efetivação dessa lei no Estado estão no Arquivo Público, no entanto, não se encontravam liberados para consulta, durante todo tempo da pesquisa.

Existindo a dificuldade, inclusive por partes dos estudiosos, em compreender as práticas desenvolvidas nos terreiros como dignas de serem caracterizadas como religiosas, o que se diria sobre considerar suas atividades como sendo parte de uma cultura de educação e formação humana? Havia uma impossibilidade em termos de mentalidade cultural da época, que sobrevive ainda hoje em muitos espaços, de se cogitar pensar na vivência cotidiana dos terreiros como um processo educativo.

O que houve a partir da promulgação do Código Penal, segundo Yvonne Maggie (2009), foi a prisão de muitos pais e mães de santo em quase todos os estados da federação. Em Alagoas, no entanto, houve tolerância aos cultos afro-alagoanos por parte das autoridades, enquanto durou a Era Malta (1900-1912). Esta hipótese é

[...] reforçada pelo fato de não se verificar em qualquer das fontes consultadas, a existência em Alagoas de uma Delegacia de Costumes voltada para o serviço de repressão ao baixo espiritismo, tão comum em outras localidades onde se registraram perseguições parecidas (RAFAEL, 2004, p.258).

Em seus estudos, Rafael (2004) encontrou apenas em duas situações referências nos jornais à prisão de pessoas ligadas ao xangô. Uma delas é no terreiro da Bico Doce, em abril de 1904. Coincidentemente, na mesma época da prisão, Euclides Malta transferiu “temporariamente sua residência para o bairro do Alto do Jacutinga, usando como justificativa para essa mudança o tratamento de saúde de um dos seus filhos” (RAFAEL, 2004, p. 117). A hipótese apresentada pelo autor é que a repressão a este terreiro teria acontecido porque os sons dos atabaques deviam ter interrompido o sossego buscado pela família do governador. “O sr. Capitão Braz poz termo àquella *joça*, mandando para a cadeia treze *devotos*, sendo sete homens e seis mulheres, ente as quaes a celebre *Maria Bico Doce*” (A TRUBUNA, 26 de abr. 1904).

O episodio de maior violência aos xangôs alagoanos, e um dos maiores do país, foi o “*Quebra-quebra*”. Além das questões políticas, outro aspecto contribui para fundamentar a violência às casas de culto afro-alagoanas, numa população formada historicamente para sub-valorizar a cultura de matriz africana: a perspectivas de que, não se tratando de verdadeiras religiões, estas seriam casas de feitiçaria, que, por sua vez, estariam atuando para manter Euclides Malta no poder.

A discussão apresentada indica que, na sociedade da época, havia estratégias ideológicas que contribuía para que os terreiros não fossem vistos como espaços de práticas educativas, ainda que em seu aspecto não formal ou informal, e nem mesmo como um lugar de práticas religiosas no seu aspecto formal. A intenção foi de vinculá-los com ideia de feitiçaria, da onde surge uma relação com Estado, fundada no código penal.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL. Decreto nº 7, de 20 de novembro de 1889. Disponível em: <[http://www.camara.gov.br/Internet/InfDoc/Conteudo/Colecoes/Legislacao/decretos1889%20\(380p\)/decretos1889-1003.pdf#page=3](http://www.camara.gov.br/Internet/InfDoc/Conteudo/Colecoes/Legislacao/decretos1889%20(380p)/decretos1889-1003.pdf#page=3)> Acesso em 4, jun. 2011

BRASIL. Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890. Prohibe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em materia religiosa, consagra a plena liberdade de cultos,

extingue o padroado e estabelece outras providencias. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm> Acesso em 6 jun. 2011.

BRASIL. Decreto nº 847 de 11 de outubro de 1890. Código penal dos Estados Unidos do Brasil. Disponível em <<http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>> Acesso 18 de mai2011

BRASIL. Decreto nº 847 de 11 de outubro de 1890. Código penal dos Estados Unidos do Brasil. Disponível em <<http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>> Acesso 18 de mai. 2011.

BRASIL. Decreto nº 981 de 8 de novembro de 1890. Approva o Regulamento da Instrução Primária e Secundária do Districto Federal. Disponível em:<http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/fontes_escritas/4_1a_Republica/decreto%20981-1890%20reforma%20benjamin%20constant.htm> Acesso em 15 jul. 2011.

BRASIL. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 24 de fevereiro de 1891. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm> Acesso em 18 mai. 2011.

BRASIL. Decreto nº 8.659 de 5 de abril de 1911. Approva a lei Organica do Ensino Superior e do Fundamental na Republica. Disponível em:<http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/fontes_escritas/4_1a_Republica/decreto%208659%20-%201911%20lei%20org%E2nica%20rivad%E1via%20correia.htm> Acesso em 15 jul.2011.

BRASIL. Presidência da República Federativa do Brasil. Histórico da Criação dos Ministérios e Órgãos da Presidência da República. Legislação Básica. Disponível em:<http://www.planalto.gov.br/Infger_07/ministerios/Ministe.htm> Acesso em 16 ago. 2011.

DUARTE, Abelardo. Sobrevivências do Culto da Serpente (Dafih-Gbi) nas Alagoas. **Revista do Instituto Histórico de Alagoas**, Maceió, vol. XXVI, ano 48-50, p. 60-67, 1952.

CURY, Carlos Roberto Jamil. Projetos Republicanos e a questão da educação nacional. In.: VAGO et. al. (Orgs.) **Intelectuais e escola pública no Brasil: século XIX e XX**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2009. (p.79-103)

FREIRE, Gilberto. Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 34ª ed. Rio de Janeiro, Record, 1998.

GONDRA, José Gonçalves; SCHUELER, Alessandra. **Educação, poder e sociedade no Império brasileiro**. São Paulo: Cortez, 2008.

MAGGIE, Yvonne. O arsenal da macumba. In.: FIGUEIREDO, Luciano. (org.) **Raízes Africanas**. Coleção Revista de História da Biblioteca Nacional (no Bolso, n.6). Rio de Janeiro: Sabin, 2009. p.50-55

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô Rezado Baixo** – um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912. Rio de Janeiro: Universidade Federal do RO de Janeiro/ Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2004 (Tese de Doutorado)

RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil**. 6ª ed. Coleção Temas Brasileiros. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

Anais Eletrônicos do IV Encontro de História da Ufal ISSN 2676-784X

SAVIANI, Dermeval. **História das idéias pedagógicas no Brasil**. Campinas, SP: Autores Associados, 2007.

A TRIBUNA. Queima das biblias. Maceió, ano IX, nº2.065,p.1, 10 fev. 1904.

A TRIBUNA. Biblias falsas. Maceió, ano IX, p.2, 16 fev. 1904.

A TRIBUNA. Feiticeiros e feitiçarias. No alto do Jacutinga. Rua do Espirito Santo. Diligencia Proveitosa. Maceió, ano IX, nº 2.124, 26 abr. 1904.

A TRIBUNA. Feitiçaria na rua do Apollo. Caso Curioso. Maceió, ano X, p.2, 15 jan. 1905.

A TRIBUNA. Feitiçarias e Feiticeiros. Grande Alarma. João Catirina. O bicho na cabeça. Maceió, ano X, nº2.504, p.2, 30 ago. 1905.

JORNAL DE ALAGOAS. Bruxaria. Maceió, ano V, nº 24, 4 fev. 1912.

JORNAL DE ALAGOAS. Bruxaria. Maceió, ano V, nº 25, 6 fev. 1912.

JORNAL DE ALAGOAS. Bruxaria. Maceió, ano V, nº 27, 8 fev. 1912.

JORNAL DE ALAGOAS. Changô? Maceió, ano V, nº 161, 8 ago. 1912

JORNAL DE ALAGOAS – Fev.; Mar.; Ago./1912

A TRIBUNA - Jan., Fev., Mar./1903
- Fev.; Abr.; Dez./1904
- Jan., Mar., Ago./1905

ODÈ AYÉ CONECTADO: (DES)ARTICULAÇÕES DO MOVIMENTO AFRO-ALAGOANO NO CIBERSPAÇO

Ronaldo Ferreira de Araújo
Professor Assistente – Biblioteconomia – Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Doutorando em Ciência da Informação
Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG
Email: ronaldfa@gmail.com

RESUMO

O presente artigo discute os movimentos sociais no ciberespaço e explora algumas categorias da manifestação dos movimentos por meio do ativismo online, e tem por objetivo analisar o movimento social negro do Estado de Alagoas no ciberespaço a partir de seus blogs temáticos e *webrings*. Apresentam-se os resultados parciais de uma pesquisa-ação, neste momento, com abordagem quantitativa descritiva tendo como procedimento metodológico, o mapeamento dos blogs e sua análise a partir da abordagem das redes sociais na busca de melhor compreensão do contexto (data de criação, periodicidade de atualização, interatividade) e conteúdo (categorização tipológica e identificação de recursos colaborativos) de produção do movimento afro-alagoano. A blogosfera analisada revelou-se de baixa conectividade após análise de sua configuração em rede. A categoria ‘blogs culturais’, relacionada às manifestações da cultura negra através da música, arte e dança, teve maior representatividade.

Palavras-chave: Movimento social na web; Movimento afro-alagoano; Ativismo online; Análise de Redes Sociais.

INTRODUÇÃO

Os avanços tecnológicos, o advento da internet e os recursos colaborativos da web, modificam significativamente as formas dos grupos sociais se expressarem e oferecem novos contornos às manifestações coletivas que passam a ir além das antigas fronteiras espaço-temporais e alcançam potenciais expressivos de organização social. Organização social esta que se constrói sob a base da Sociedade em Rede de Castells (2002) ou mesmo da Sociedade da Informação de Mattelart (2006) que tem dentre suas características uma padronização cultural e aumento do fluxo de capital e intercâmbio de solidariedade, com processos que intensificam as relações e a interdependência sociais globais Giddens (2003).

Neste contexto, são vários os estudos que buscam compreender as mudanças nos hábitos de produção e consumo de informação de sujeitos e grupos sociais, o que contribui para compreender aspectos da cibercultura dentro do ciberespaço. Para Lévy (1999, p.17), a cibercultura pode ser compreendida como “o conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço.” Essas práticas que são criadas no ciberespaço carregam consigo atitudes dos indivíduos fora da Internet, o

que tem tornado os blogs, microblogs e redes sociais virtuais ambientes importantes para análise do comportamento dos indivíduos. E vale ressaltar, que práticas e valores desenvolvidos nesses ambientes também ajudam a desenvolver o comportamento social dos indivíduos no mundo prático.

Os movimentos sociais, que se desenvolvem de acordo com as características de organização política e social da sociedade do qual fazem parte, passam por um momento ímpar de mobilização e engajamento. De acordo com Melucci

nas sociedades contemporâneas e da informação, devido ao grau de autoreflexividade dos sujeitos e das organizações, há uma maior circulação de indivíduos, ideias e circuitos de solidariedade interorganizacional, flexibilizando os modelos organizacionais tradicionais, dando origem a ações sob forma de redes sociais e coletivas (MELUCCI, 1996 apud SCHERER-WARREN, s.d, p.2).

O presente trabalho foi desenvolvido no âmbito do Programa Odè Ayé de Ações Afirmativas 2011/2012 da Pró-reitoria de Extensão e o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB) da Universidade Federal de Alagoas (UFAL) com o objetivo de analisar o movimento social negro do Estado de Alagoas no ciberespaço com foco na apropriação que o movimento afro-alagoano tem feito dos blogs.

O ATIVISMO ONLINE E OS MOVIMENTOS SOCIAIS NO CIBERESPAÇO

O uso intensivo das tecnologias de informação e comunicação, em especial da internet, oferece novos contornos à capacidade de mobilização política dos grupos na sociedade da informação, pois favorece o surgimento de novos espaços para organização de movimentos sociais. Para exemplificar pode-se citar a forma como os movimentos pela justiça global organizaram as manifestações que aconteceram em Seattle, dezembro de 1999 e Washington, em abril de 2000; as manifestações contrárias à invasão do Iraque pelos Estados Unidos em março de 2003; e mais recente, em janeiro de 2011, as manifestações no Oriente Médio (Egito e Tunísia), diante de fortes conflitos violentos entre governos autoritários repressores e parte da população que reivindicava o fim de injustiças sociais, além de críticas a impostos, corrupção e em busca de democracia.

Em todos os casos citados reuniram-se milhões homens e mulheres em manifestações em suas cidades como resultado do trabalho de várias agências de imprensa militantes que se localizam no ciberespaço, e no último caso, as revoluções foram suportadas com certo protagonismo da internet e das redes sociais virtuais (CASTELLS, 2011). Tais manifestações marcam um novo fazer nas formas de se organizar politicamente.

Embora muitos tenham observado que os recentes protestos de massa teriam sido impossíveis sem a Internet, o que passa despercebido é como a tecnologia da comunicação que facilita essas campanhas está modelando o movimento à sua imagem e semelhança. Graças à rede mundial de computadores, as mobilizações ocorrem com pouca burocracia e uma hierarquia mínima; o consenso forçado e os manifestos elaborados desaparecem do cenário, substituídos por uma cultura de troca de informações constante, frouxamente estruturada e às vezes compulsiva (Klein, 2003, p. 44).

Os movimentos sociais se fazem valer cada vez mais da “democracia informacional” (CASTELLS, 2002), da “ciberdemocracia⁸⁶” (LÉVY, 2002) e figuram neste último a prática do “ciberativismo” (VEGH, 2003). O fazer coletivo ou colaborativo é uma das noções básicas da web atual, que associadas aos movimentos sociais e questões políticas abre espaço para o ativismo que se desenvolve no ambiente virtual e se torna então a marca dos movimentos no agenciamento de adeptos e simpatizantes na luta por suas causas e defesa por seus direitos.

De acordo com Vegh (2003) o ativismo online é definido pelo uso da Internet por movimentos politicamente motivados. Nesse contexto os ativistas se apropriam das vantagens das tecnologias e das técnicas oferecidas pela internet para alcançarem seus objetivos. O ativismo pode ser para *conscientização e apoio* – no qual a internet funciona como uma fonte alternativa de informação, permitindo que pessoas de diferentes localidades entrem em contato com realidades até então desconhecidas, podendo se sensibilizar, apoiar causas e até se mobilizar em prol de alguma organização; e criando uma rede de distribuição que atinge um vasto número de pessoas e pode ser usada com finalidades de organização e mobilização. Também pode ser usado como *organização e mobilização* – se efetiva no uso da internet para uma determinada ação. Existem três formas de mobilização partindo do uso da rede (VEGH, 2003, p.74-75): a) para convidar manifestantes para uma ação off-line; b) para uma ação que normalmente acontece off-line, mas que pode ser mais eficiente se executada on-line; c) para organizar e mobilizar pessoas para uma ação que só pode ser efetuada on-line.

No ciberespaço a rede é utilizada de diversas formas - seja para divulgar informações, organizar e mobilizar indivíduos para eventos on-line e off-line, bem como desenvolver iniciativas de (re)ações hacker. Os blogs, microblogs e redes sociais virtuais têm sido espaços cada vez mais utilizados, na web, para a apresentação e discussão de novos conteúdos, e têm atraído cada vez mais a atenção de grupos e movimentos sociais.

OS BLOGS DE (PARA) MOVIMENTOS SOCIAIS

É indiscutível que as novas práticas sociais ligadas às tecnologias e redes digitais próprias da cibercultura são cada vez mais fundamentais para o engajamento dos ativistas online. De acordo com Lemos e Novas (2005) o fenômeno mundial de mobilização social para apoio através das tecnologias móveis como o celular (voz e SMS), a internet sem fio (Wi-Fi) e os blogs, está em pleno desenvolvimento na atual sociedade da informação.

Para Freitas e Meffe (2009, p.22) os movimentos sociais e políticos que utilizam os blogs como instrumentos para participação social além de “acelerar o processo de resolução de conflitos por meio da participação maior da sociedade civil no processo” também “possibilitam ou favorecem o não-esquecimento dos fatos políticos estabelecidos”. Uma vez comprometidos com suas causas os movimentos (políticos/sociais) garantem a continuidade das ações e práticas usando o blog como canal de manifestação em prol do engajamento e mobilização. Segundo Brasil (2004), alguns blogs atuam no cenário que anteriormente foi ocupado pela imprensa alternativa. Nesse caso, os blogueiros cobrem e noticiam fatos pouco evidenciados pela mídia

⁸⁶ Democracia privilegiada pelo uso da informação e da técnica, tornando-os instrumentos para participação e reivindicação de direitos.

tradicional. De acordo com André Lemos (2009, p.7) questões de censura, política e ativismo estão diretamente relacionadas aos blogs. Para o autor

Muitos países reprimem blogueiros e censuram blogs, revelando que a liberação da emissão tem uma forte conexão política. Dar voz a todos (liberação da emissão), permitir o compartilhamento e a troca de informações (conexão) são poderosas ferramentas políticas de transformação da vida social (reconfiguração).

Para além da individualidade expressada pelo blogueiro, seja na cobertura de fatos na imensa diversidade temática de uma blogosfera ativa, vale ressaltar que os blogs são organizados em torno de redes. A partir dos comentários (deixados pelos leitores) e do *Blogroll* (links indicados pelo blogueiro) considera-se que os blogs trazem em si um grande potencial de interconexão das redes, na agregação de grupos sociais, e assim pode-se considerar também, de acordo com Recuero e Schittine (2004) e Montardo e Passarino (2010), a blogosfera como rede social na qual cada blog é um nó na rede, alterando sua topologia e complexificando seus fluxos (RECUERO e SCHITTINE, 2004).

As redes sociais por sua vez, que nos blogs são mais conhecidas como *webrings*, formam as comunidades virtuais considerados espaços de comunicação e interação, que desestrutura preceitos e como assegura Catapan (2006, p.37) cria uma “nova forma de interação entre sujeitos, esse novo modo de conhecimento, desinstala certezas, subverte o lócus do poder do saber, ameaça os monopólios”.

A REDE DOS BLOGS AFRO-ALAGOANOS NO CIBERESPAÇO

Apresentam-se os resultados preliminares de uma pesquisa de abordagem quantitativa descritiva. Para identificação da blogosfera do movimento negro do Estado de Alagoas procedeu-se o mapeamento dos blogs no período de 20 de junho a 16 de setembro de 2011. A amostragem aleatória foi construída inicialmente por meio de buscas no diretório *Google Blogs*⁸⁷ e indicações feitas no microblog Twitter, e complementada a partir da verificação da sugestão de links para outros blogs que obedeciam ao mesmo critério: versar sobre aspectos gerais do movimento afro-alagoano. Após o período analisado chegou-se ao total de 19 blogs (endereços em Anexo): Blog do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros - NEAB/UFAL; Maracatu Baque Alagoano; Comissão de Jornalistas pela Igualdade Racial em Alagoas - CORIJA/AL; Federação Zeladora dos Cultos; Blog Kasuababaode; Projeto Dança Afrobrasileira nas Escolas - DançaAfroEscolas; Blog Coletivo AfroCaeté; Blog da União Espírita Santa Bárbara - GUESB; Mirante Cultural; Blog do Centro de Cultura e Estudos Étnicos Anajô - Anajô Alagoas; Blog do Centro de Estudos e Pesquisa Afro-Alagoano Quilombo - CEPA Quilombo; Hip Hop Alagoano; Blog Coco Xique Xique; O Quintal da Negrada; Blog Raízes de África; União Zulu Breakers; Baixinha Helci; Blog da Associação dos Grupos Culturais e Entidades Negras de União dos Palmares” - AGRUCENUP e Blog União de Negros pela Igualdade do Estado de Alagoas - Unegro/AL.

Os blogs analisados são relativamente novos e foram criados entre 2007 e 2011. A maioria deles (sete) foi criado em 2009, seguido do ano de 2008 com quatro. Os demais anos (2007, 2010 e 2011) apresentaram dois blogs. Não foi possível verificar a data de

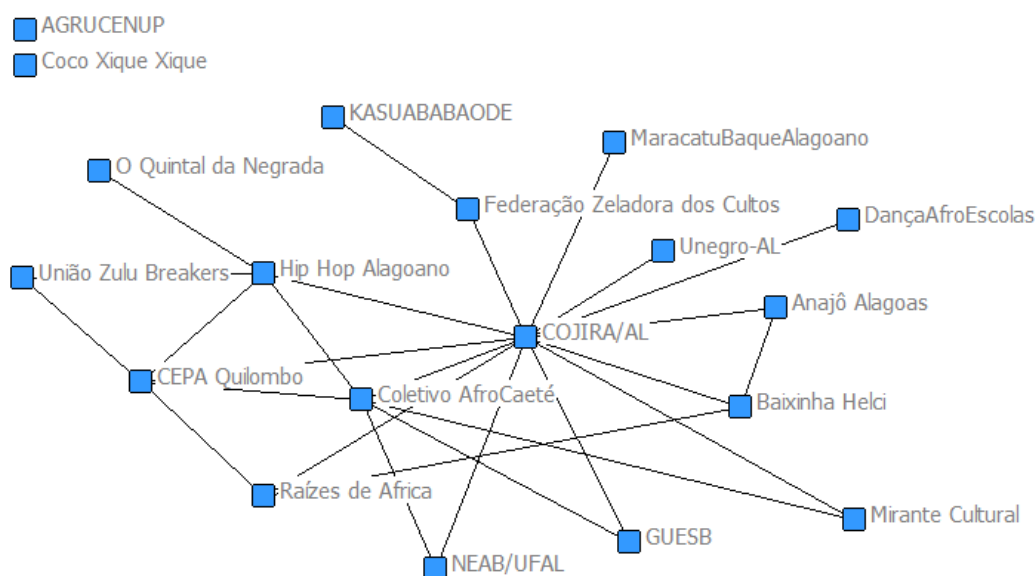
⁸⁷ Disponível em: <http://www.google.com/blogsearch>

criação de dois blogs: Unegro-AL e GUESB. Sobre a **atualização** a maioria (11) dos blogs foi atualizada do mês de junho de 2011 até o período de análise da pesquisa. O Mirante Cultural não é atualizado desde abril de 2009 e os blogs União Zulu Breakers e DançaAfroEscolas desde 2010.

Para Lemos (2009) no contexto de uma cultura digital os blogs se transformaram em um objeto fundamental de pesquisa para as ciências sociais. E ao serem vistos como ferramentas de comunicação e, conseqüentemente, de interação social, podem ser analisados a partir das redes sociais constituídas através das trocas de comentários e links, percebidos como interação social (AMARAL, RECUERO e MONTARDO, 2009).

A blogosfera analisada apresenta 19 nós formando uma rede com 29 vínculos de 342 possíveis⁸⁸. A **densidade** de uma rede é calculada dividindo o número de relações existentes entre as possíveis e multiplicando por 100 [$D = RE/RP*100$], logo $D = 29/342*100 = 8,47\%$, o que representa uma baixa conectividade. Em outras palavras, na representatividade da blogosfera afro-alagoana, os(as) blogueiros(as) atuantes no movimento não expressam vínculos com outros blogs do movimento negro no Estado de Alagoas. No entanto, verificou-se que 63,15% dos blogs analisados apresentam em suas listas de links, indicação de blogs de outros estados.

A **interatividade** da blogosfera analisada sob sua configuração em rede pode ser visualizada no Grafo 1. Estão expressos no grafo os 19 atores e as conexões estabelecidas.



Grafo 1. Interatividade dos Blogs de Movimento Negro de Alagoas
Fonte: Dados da pesquisa

O grafo pode ser melhor compreendido somando informações sobre o **grau de centralidade** da rede. Foram identificados 26 fluxos unidirecionais (indicação única de link) e apenas três vínculos recíprocos com fluxos bidirecionais (trocas de links), o que revela uma baixa reciprocidade na rede. Assim, os(as) poucos(as) blogueiros(as) que expressam links para outros blogs não recebe têm o link de seus blogs apontados de volta. Os cálculos do grau de centralidade da rede se encontram no Quadro 1.

⁸⁸ O cálculo das possíveis relações é feito pelo número total de nós, multiplicado por ele menos um, ou seja, $19*(19-1) = 342$.

Estatística Descritiva	Grau de Saída	(%)	Grau de Entrada	(%)
Média	1.526	.480	1.526	480
Desvio padrão	3.084	7.135	0.993	517
Soma	29.000	9.000	29.000	9.000
Mínimo	0.00	.00	0.00	00
Máximo	13.000	2.222	4.000	2.222

Quadro 1. Cálculos gerais do grau de centralidade da rede

Fonte: Dados da pesquisa

O menor grau de centralidade de valor zero corresponde aos nós isolados (nós soltos) representados pelos blogs: AGRUCENUP e Coco Xique Xique, que não estabelecem nenhuma relação com os demais blogs da rede. O maior grau de saída é do blog CORIJA/AL que aponta para 13 blogs da rede o que corresponde a 72,22%. O maior grau entrada, por sua vez, é do blog Hip Hop Alagoano que recebe quatro links, correspondendo a 25%. Por estar ligado a um maior número de blogs o CORIJA/AL possui o maior grau de **centralização**.

Em uma análise mais situada, a partir da descrição dos blogs, que contextualiza a tipologia dos blogs identificou-se que cinco deles são **Blogs Culturais** (Coletivo AfroCaeté, Hip Hop Alagoano, Maracatu Baque Alagoano, Mirante Cultural e União Zulu Breakers) que têm como foco dar visibilidade às manifestações da cultura negra através da música, arte e dança. A música é representativa nas descrições dos blogs, como no caso do Maracatu Baque Alagoano que “reconhece a ligação do maracatu com a cultura negra e se identifica com ela, mostrando esta identificação por meio de suas músicas, vestimentas e ações inclusivas⁸⁹”. Os **Blogs Coletivos** ou Institucionais foram a segunda tipologia identificada e apresentam quatro blogs (AGRUCENUP, Anajô Alagoas, CORIJA/AL e Unegro-AL) que são mantidos por instituições e associações envolvidas com a discussão dos aspectos sociais, políticos e de igualdade racial que passam a identidade negra, como descrito no CORIJA/AL sendo um blog que visa

contribuir para o debate e a reflexão sobre a realidade dos cidadãos afro-descendentes e os mecanismos utilizados pelos meios de comunicação ao abordar as temáticas relacionadas à causa negra (...) Foi o primeiro núcleo do Nordeste a trabalhar as questões étnicorraciais no movimento sindical da categoria. (...) vem contribuindo na interlocução entre o movimento negro e a mídia alagoana⁹⁰.

E outro que aponta causas mais transversais ao movimento, como o Blog Anajô Alagoas, apresentado como uma

organização não-governamental sediada em Maceió – Alagoas – Brasil, que faz parte do movimento social negro e está associada aos Agentes de Pastoral Negros do Brasil (APNs). Busca promover estudos sobre a história do Quilombo dos Palmares e a conjuntura sócio-política da população brasileira, atingindo os eixos: mulher e crianças negras, comunidades remanescentes de quilombos, nações indígenas, educação, saúde, identidade

⁸⁹ Disponível em: <http://maracatubaquealagoano.blogspot.com/p/historico.html>. Acesso em 10/08/2011.

⁹⁰ Disponível em: <http://cojira-al.blogspot.com/p/quem-somos.html>. Acesso em 10/08/2011.

*cultural, geração de emprego e renda, política de igualdade racial, entre outros.*⁹¹

Foram registrados três blogs (O Quintal da Negra, Baixinha Helci e Raízes de África) na categoria **Blogs Individuais**, a mesma quantidade identificada de **Blogs Acadêmicos** (NEAB/UFAL, DançaAfroEscolas e CEPA Quilombo). Os blogs individuais são administrados por blogueiros dedicados à causa, como expressado por Helciane Angélica que mantém o Blog Baixinha Helci: “sou jornalista por formação, sonhadora, e uma apaixonada pela cultura e história afro-brasileira⁹²” e por Arísia Barros do Raízes de África: “Ativista do movimento social pela causa negra⁹³”. Já os blogs acadêmicos representam grupos de estudos e pesquisas (extensionistas) relacionados ao movimento afro-brasileiro, com foco em suas manifestações no Estado de Alagoas, como o NEAB/UFAL: “criado em 1981, vinculado ao gabinete do Reitor da Universidade Federal de Alagoas (...) [cujo surgimento] aconteceu num movimento que era efervescente às reivindicações dos movimentos negros no Brasil em busca de espaço na academia para produzir e difundir conhecimentos sobre a realidade do negro no país, na ótica dos próprios negros⁹⁴”. Seus membros são ativistas, professores e pesquisadores não necessariamente ligados à universidade. Por fim foram identificados dois **Blogs Religiosos** (Federação Zeladora dos Cultos, GUESB e Kasuababaode) mantidos por instituições que responsáveis pela divulgação e preservação das tradições afro-religiosas, como o GUESB: “Grupo espírita de Umbanda, é um Terreiro que apresenta dança, gastronomia, história e cultura afro-brasileira, através de um passeio Étnico-cultural⁹⁵”.

Recursos de colaboração

Uma vez que o contexto de manifestação do movimento social afro-alagoano é a web, a última análise feita foi de observância aos recursos de interação e colaboração utilizados pelos blogs analisados. Na sua maioria os blogs foram criados na plataforma do Blogspot.com, totalizam 16 blogs. Apenas o Anajô Alagoas utiliza o Wordpress.com. Não foi possível identificar as plataformas usadas pelo Unegro-AL e o GUESB. De acordo com Júnior (2009) o Blogspot e o Wordpress são as duas principais potências mundiais de plataformas para blogs. Para o autor a diferença entre essas duas plataformas são nítidas, e ambas, são feitas para blogueiros com perfis distintos. O Blogspot sugere um perfil de blogueiro menos conhecedor de sistemas em informática voltados para a web, pois tem na facilidade de manutenção, sua principal característica. Considera ser essa a razão pela qual a grande maioria dos blogs analisados estarem nessa plataforma.

De acordo com Nunes et al. (2011, p.5) com intuito de obter um caráter mais interativo, as redes sociais auxiliam no processo comunicacional entre produtor (blogueiro) e consumidor (leitor). Assim elas possibilitam um “contato direto e *feedback* instantâneo, dessa forma o leitor aproxima-se e participa do blog”. Foram identificados 11 blogs com recursos para o compartilhamento de páginas e postagens

⁹¹ Disponível em: <http://anajoalagoas.wordpress.com/sobre/>. Acesso em 10/08/2011.

⁹² Ver descrição do perfil da blogueira disponível em <http://www.blogger.com/profile/12734463634985454153>. Acesso em 09/08/2011.

⁹³ Descrição presente no perfil do Twitter da blogueira: <http://twitter.com/ArisiaSa> em 15/08/2011.

⁹⁴ Arquivo do Blog: http://neabufal.blogspot.com/2009_08_01_archive.html

⁹⁵ Website do GUESB: <http://www.guesb-al.com/site.html>

em redes sociais como Twitter, Orkut, Facebook e Google Plus e Buzz, o que possibilita ao leitor do blog (que é usuário de algumas dessas redes sociais virtuais) compartilhar o conteúdo desejado com sua rede. No Blog AfroColetivo Caeté e Maracatu Baque Alagoano, além de compartilhar conteúdos pelas redes mencionadas é acompanhá-los por meio de seus perfis no Facebook^{96,97} e apenas o Hip Hop Alagoano, além dos recursos anteriores possui um recurso de bate papo (Chat⁹⁸) para conversação entre os visitantes do blog, além de manter comunidade na rede social Orkut e perfil no Twitter. O microblog também é utilizado pelos o Blogs: Baixinha Helci, Raízes de África e o Kasuababaode. Consideramos algo positivo os blogs aderirem a outras redes sociais virtuais para dar maior visibilidade ao movimento afro-alagoano uma vez que se constituem outros canais para indicar os conteúdos publicados nos blogs e aumentar a visitação.

Cinco blogs utilizam recurso de exibição de vídeos do YouTube.com relacionados com discussões e reivindicações do movimento ou mesmo eventos e atrações culturais. Um total de 13 blogs utiliza o recurso de “filiação” como “seguidores” do blog por meio do *Google Friend Connect*⁹⁹ que atribui ao blog uma galeria de “leitores” identificados por avatar. Vale ressaltar que a “filiação” não garante visita ou recebimento de conteúdo do blog, para este último deve ser utilizado o RSS¹⁰⁰ que de acordo com Simão (2006) serve como agregador e permite que seu conteúdo seja lido em diversos leitores de notícias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ciberespaço tem se mostrado o meio cada vez mais comum de disseminação de ideias, convocatórias para eventos ciberativistas limitados à rede ou transcendente para as ruas, além de compartilhar informações para além da mídia convencional, o que torna os ambientes digitais locais de práticas de valores libertários e de cidadania em relação às discussões políticas de interesse global.

O blog é caracterizado como um fenômeno, pelo fato da sua usabilidade, ou seja, por ser encontrado nos mais variados seguimentos e contextos diferenciados, o que contribui com o processo de socialização do conhecimento, como uma fonte utilitária de informação e como canal de disseminação da informação. A pesquisa procurou analisar a apropriação dos blogs por movimentos sociais afro-alagoanos e sua configuração de contexto por meio da interatividade e de conteúdo na categorização tipológica e identificação de recursos colaborativos.

Constatou-se uma baixa conectividade na análise em rede dos blogs e foram identificadas cinco categorias nas quais os blogs estão distribuídos com maior representatividade os Blogs Culturais. Não foi possível verificar a interatividade no âmbito do fluxo e trocas informacionais na relação entre o número de postagens e comentários recebidos nos blogs. Alguns deles como Unegro-AL e GUESB migraram para plataformas de domínios pagos e não apresentam mais o recurso de comentários. Outros blogs não apresentam a quantificação de postagens por mês/ano como o Anajô

⁹⁶ Página do Coletivo AfroCaeté no Facebook: <http://www.facebook.com/pages/Coletivo-AfroCaet%C3%A9/247750955243938>

⁹⁷ Perfil do Maracatu Baque Alagoano no Facebook: <https://www.facebook.com/maracatubaquealagoano>

⁹⁸ Aplicativo para conversação: <http://www.shoutmix.com/main/>

⁹⁹ Serviço Google: <http://www.google.com/friendconnect>

¹⁰⁰ Really Simple Syndication, é um formato que permite distribuir o conteúdo do seu site de uma forma padronizada.

Alagoas. Para o restante dos blogs, na segunda fase da pesquisa, serão contabilizados e qualificados os comentários na busca da identificação do Capital Social (RECUERO, 2004) gerado, traçando a memória coletiva (HALBWACHS, 1990) construída. A segunda fase da pesquisa irá conferir também: a categorização temática das postagens para entender o percurso trilhado pelo movimento afro-alagoano por meio de suas narrativas; da tipificação da ação ativista (VEGH, 2003) dos movimentos a partir da análise de conteúdo das postagens dos blogs que tenham como assunto “atos públicos”, “manifestações” e “protestos”.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Adriana; RECUERO, Raquel; MONTARDO, Sandra (orgs.) **Blogs.Com: estudos sobre blogs e comunicação**. São Paulo: Momento Editorial, 2009

BRASIL, Bruno. Por um mundo livre e menos “careta”: a imprensa alternativa durante o regime militar. **Anais da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, v. 124, n. , p.7-20, 2004. Anual.

CATAPAN, Aracy Hack. O ciberespaço e o novo modo do saber: o retorno a si como um inteiramente outro. **Revista do PPGE da UFAM**, Amazônia., ano 11, n.1, p.31-44, jan/jun. 2006.

CAMPT, Tina. **Other Germans: black Germans and the politics of race, gender, and memory in the Third Reich**. University of Michigan Press, 2005, p. 296

CASTELLS, Manuel. A Anatomia de uma Revolução. **La vanguardia**, 19 fev.,2011. Trad. de Eduardo Graeff. Disponível em: <<http://www.eagora.org.br/arquivo/anatomia-de-uma-revolucao>>. Acesso em: 26/02/2011

CASTELLS, Manuel. **A Sociedade em Rede**. 6. ed. ver. ampl. São Paulo: Paz e Terra, 2002, v.1

FREITAS, Christiana; MEFFE, Corinto. O papel dos blogs na construção de movimentos sociais e políticos no Brasil. In: Congresso Internacional da Associação de Estudos Latino-Americanos. Rio de Janeiro, 2009. **Anais do XVI Congresso da LASA**. Disponível: <<http://lasa.international.pitt.edu/members/congress-papers/lasa2009/files/FreitasChristiana.pdf>>

GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. Porto Alegre: Artmed, 2005.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1990.

KLEIN, N. **Cercas e janelas: na linha de frente do debate sobre globalização**. Rio de Janeiro: Record, 2003.

LE MOS, André; NOVAS, Lorena. Cibercultura e Tsunamis.Tecnologias de Comunicação Móvel, Blogs e Mobilização Social. **Revista Famecos**, Porto Alegre, n. 26, pp. 29-40, 2005.

LEMOS, André. Prefácio. In: AMARAL, Adriana; RECUERO, Raquel; MONTARDO, Sandra (orgs.) **Blogs.Com: estudos sobre blogs e comunicação**. São Paulo: Momento Editorial, 2009

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Ed. 34, 1999

_____. **Ciberdemocracia**. Lisboa: Instituto Piaget, 2003

MATTELART, Armand. Para que "Nova Sociedade Mundial da Informação". IN: MORAES, Denias de (Org.). **Sociedade Mdiatizada**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 233-246.

MELUCCI, Alberto. Um Objetivo para os Movimentos Sociais? **Revista Lua Nova**. São Paulo: 1989. Em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n17/a04n17.pdf>> Acesso em: 28/07/2011

NUNES, Caroline Govari et. al.. The Backstage: um blog feito por quem e para quem gosta de música. XVIII Prêmio Expocom 2011 – Exposição da Pesquisa Experimental em Comunicação. **Anais do Intercom Sul** – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, Londrina, 2011.

MONTARDO, Sandra Portella and PASSERINO, Liliana Maria. Implicações de redes temáticas em blogs na Análise de Redes Sociais (ARS): estudo de caso de blogs sobre autismo e síndrome de Asperger. **Interface**, Botucatu [online], Ago., 2010. <http://www.scielo.br/pdf/icse/2010ahead/aop1810.pdf>

RECUERO, Raquel; SCHITTINE, Denise. **Blog: comunicação e escrita íntima na internet**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

SIMÃO, J. Relação entre os blogs e webjornalismo. **Revista Prisma**, n.6, p.148-164, 2006.

VEGH, S. Classifying forms of online activism: the case of cyberprotests against the World Bank. In: MCCAUGHEY, M., AYERS, M.D. (ed.). **Cyberactivism: online activism in theory and practice**. London: Routledge, p.71-98, 2003.

ANEXO – LISTA DOS BLOGS ANALISADOS

NOME DO BLOG	ENDEREÇO
AGRUCENUP	http://agrucenup.blogspot.com/
Anajô Alagoas	http://anajoalagoas.wordpress.com/
Baixinha Helci	http://helciane-angelica.blogspot.com/
CEPA Quilombo	http://cepaquilombo.blogspot.com/
Coco Xique Xique	http://cocoxiquexique.blogspot.com/
Coletivo AfroCaeté	http://www.coletivoafrocaete.blogspot.com/
COJIRA/AL	http://www.cojira-al.blogspot.com/
DançaAfroEscolas	http://dancaafroescolas.blogspot.com/
Federação Zeladora dos Cultos	http://federacaozeladoradoscultos.blogspot.com/
GUESB	http://www.guesb-al.com/site.html
Hip Hop Alagoano	http://hiphop-al.blogspot.com/
KASUABABAODE	http://kasuababaode.blogspot.com/
MaracatuBaqueAlagoano	http://maracatubaquealagoano.blogspot.com/
Mirante Cultural	http://fotolog.terra.com.br/mirante
NEAB/UFAL	http://neabufal.blogspot.com/
O Quintal da Negrada	http://oquintaldanegrada.blogspot.com/
Raízes de Africa	http://cadaminuto.com.br/blogs/listar/editoria/raizes-da-africa/
UNEGRO-AL	http://www.unegrodealagoas.jex.com.br
União Zulu Breakers	http://uniaozulubreakers.blogspot.com/

HERANÇAS DA MÃE ÁFRICA: INFLUÊNCIAS CULTURAIS AFRICANAS EM SOLO BRASILEIRO

Ronyone de Araújo Jeronimo
Graduando em História
Universidade Federal de Campina Grande – UFCG
Orientadora: Profa. Dra. Regina Coelli Gomes Nascimento
Email: ronyone_guns@hotmail.com

Gláucia Santos de Maria
Graduanda em Ciências Sociais
Universidade Federal de Campina Grande – UFCG
Orientadora: Profa. Dra. Regina Coelli Gomes Nascimento
Email: glauciavince@gmail.com

RESUMO

A proposta deste artigo será discutir as principais influências culturais dos africanos herdadas pelos brasileiros, tendo como referência o período pós-abolição da escravidão no final do século XIX a início do XX. Destacaremos a importância do povo Yorubá em solo brasileiro, sua permanência mesmo com o fim da escravidão, além dos problemas que tiveram para manter suas tradições nesse período, bem como seus costumes se popularizaram entre negros e brancos. Traremos à luz alguns dos cultos religiosos de descendência africana, e como foram disseminados, qual etnia africana prevalecia como articuladora de domínio cultural no Brasil. Nesse sentido faremos uma discussão teórica, a exemplo de Nina Rodrigues a partir de suas reflexões sobre raças humanas; como também trabalharemos alguns dos estudos sobre religião Yorubá a partir do olhar de Roger Bastide e o conceito de escravidão a partir de Paul Lovejoy.

Palavras-chave: Influências Culturais, Africanos, Escravismo.

Em toda a cultura nacional na arte e até mesmo na ciência o modo africano de viver, exerceu grande influência. E o negro brasileiro apesar de tempos infelizes lutou, viveu, morreu e se integrou, sem abandonar suas raízes [...] (Ao povo em forma de arte, Wilson Moreira e Nei Lopes, 1977).

É notório que a influência dos povos africanos foi importante para a formação cultural do povo brasileiro. Por isso percebemos que o Brasil é uma nação caracterizada pela diversidade cultural, que “*abrange todo um complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outros tipos de capacidades e hábitos aprendidos pelos indivíduos quando na condição de membro da sociedade*” (Tylor, 2005). Nesse sentido, nas diversas regiões que formam o Brasil, constatamos várias manifestações populares que expressam suas produções artísticas, culinárias, folclóricas, religiosa e etc. As variedades culturais que vemos inseridas nesses movimentos se devem aos povos que formaram a nação. Os contatos entre os nativos indígenas e os colonizadores portugueses e logo depois os africanos que formaram essa

massa cultural tão extensa, que abrange todo território do Brasil e que se manifesta de diferentes maneiras. Ao ponto de uma mesma região do país possuir muitas formas de expressões diferenciadas. Um exemplo é comparar a cultura maranhense com a cearense, alguns aspectos podem ser semelhantes, mas há grande variedade de aspectos numa mesma região, no caso o nordeste, possuía diferentes formas de expressão que uma simples viagem do Ceará ao Maranhão, muda toda uma relação de costumes, que só a língua consegue unir, mas, até a linguagem se diferencia de região para região e até mesmo de estado para estado.

A agregação de costumes e tradições que formam o povo brasileiro tem grande influência da miscigenação que consiste na mistura de raças, de povos de diferentes etnias, ou seja, relações inter-raciais que ocorreram no Brasil entre os nativos, os portugueses e os africanos. A presença africana, como mencionado no início dessa discussão, tem um papel importante para a construção da identidade brasileira. Isso é possível de ser observado, de modo que esta inserção do africano no Brasil adaptou vários costumes, que se articulavam entre os outros povos formadores da pátria brasileira, e construía assim a partir de suas tradições, como a religião, as comidas, a música (Nunes, 2003) representações próprias de um povo. Entretanto essa população era renegada, por se tratar de uma identificação advinda de uma classe que chegara ao Brasil para ser escravizada, que mesmo liberto nos fins do século XIX e início do século XX, sofrendo restrições e impedimentos para expressar seus cultos religiosos e algumas tradições advindas de seus lugares de origem. Nesse sentido, a busca pelo reconhecimento por parte da população negra já era vista e enfatizada por Nina Rodrigues desta maneira:

A Raça Negra, que havia argamassado com o seu suor os alicerces econômicos da nossa civilização e independência, não só dominava então, pelo número, a Brancos e Índios, como já preparava, pela dissolução no mestiçamento, o predomínio que lhe havia de caber um dia na direção do futuro povo. Nenhum título mais valioso pode ela produzir ao direito de ser devidamente conhecida. (Rodrigues, 2010, p.21)

A citação acima aponta para importância do povo africano na construção dos alicerces da nação e de nossa identidade e que buscava o seu reconhecimento. Mesmo com imposições e restrições de expressarem seus valores socioculturais, a cultura africana já possuía um largo domínio sobre a branca, no que se diferenciava aos costumes que dominavam já nesse período da pós-abolição da escravatura, e que já eram semeados desde os tempos mais primórdios da escravidão no Brasil.

A chegada dos africanos em solo brasileiro se deu na geração que possibilitou, como dito anteriormente, a construção de nossa identidade, por que em outro plano, estes chegaram escravizados pelos portugueses, trazidos forçados em navios negreiros. Excluindo em certo sentido a sua representação, seus direitos e privilégios que antes pudessem ter, surge uma prática que possibilitava tais limites no qual o historiador canadense Paul Lovejoy expõe:

A escravidão era fundamentalmente um meio de negar aos estrangeiros os direitos e privilégios de uma determinada sociedade, para que eles pudessem ser explorados com objetivos econômicos, políticos e/ou sociais. (Lovejoy, 2002, p. 31).

O conceito utilizado por Paul Lovejoy para definir a escravidão nos leva a entender que essa ligação passou a criar uma massa escrava solícita ao desdém dos portugueses tendo em vista que

“a forma de relação com o escravo é muito clara, pois é visto como uma ‘peça’, tratado como coisa que tem proprietário: é alugado, vendido, comprado, entra na contabilidade das fazendas ao lado das cabeças de gado, das ferramentas e outros bens materiais” (NUNES, 2006, p.3).

A chegada em uma nova terra desconhecida pelos africanos escravizados geraria aparentemente um espírito de deslocamento, já que os povos advindos da África na sua maioria eram de diversas nações. O contato entre uma etnia com outra poderia ser um pouco turbulenta. No entanto, a escravidão possibilitou que os povos africanos incorporados em uma região desconhecida até então, pudessem interagir e até se unir em favor da busca da liberdade. A língua foi de fundamental importância para essa interação. A obrigação por parte dos africanos em aprender a língua portuguesa juntamente com uma língua geral de origem africana, facilitou estes contatos, antes inimagináveis na África, mas que agora eram possíveis no Brasil. Este fato é discutido por Nina Rodrigues em fins do século XIX:

Ao desembarcar no Brasil, o negro novo era obrigado a aprender o português para falar com os senhores brancos, com os mestiços e os negros crioulos e a língua geral para se entender com os parceiros ou companheiros de escravidão. (Rodrigues, 2010, p. 131).

A partir da citação anterior percebemos a importância de se comunicar entre seus pares, já que a língua portuguesa só era aprendida para servir ao senhor, no entanto a língua de comunicação entre os irmãos africanos era originária da mãe África, a linguagem e a interação dessas classes diminuía o estrangeirismo que sentira ao chegarem ao Brasil, uma terra estranha onde eram forçados a todo tipo de trabalho e também subjugados.

A subjugação dos escravos no Brasil e em toda América ocorria em outros lugares do mundo, alguns africanos que atravessaram o oceano Atlântico por intermédio dos navios negreiros, já eram escravos em sua terra natal, portanto, eram submetidos à violência que a escravidão impunha. Mesmo assim não podemos acreditar que o indivíduo possa se acostumar com a privação de sua liberdade, há sempre uma busca por parte deste de ser livre. No entanto, em território brasileiro seria conhecido um novo tipo de escravidão e que predominaria na América, e esse formato foi descrito pelo historiador Paul Lovejoy

O sistema de escravidão americano era único em dois aspectos: A manipulação da raça como um meio de controlar a população cativa e a dimensão da racionalização econômica do sistema. (Lovejoy, 2002, p.38).

A partir desta citação constatamos que a subjugação racial na América utilizada também no Brasil, era diferente dos outros sistemas de escravismo. Pois na América o fato do indivíduo ser negro era determinante para julgar como um ser inferior que merecia a vida de escravo por causa da cor de sua pele. Diferente da forma que ocorria a escravidão na África, no qual um indivíduo só se tornava escravo em função de uma guerra de uma dívida ou até mesmo em um caso de necessidade de subsistência. Estes

fatores eram os determinantes para se tornar escravo, mas na América a subjugação racial era o determinante.

Essa mácula racial se manteve presente, mesmo depois do fim do escravismo, agora como forma de preconceito que permanecera sobre esse povo, que tanto ajudara na construção do Brasil. Um exemplo disso pode ser compreendido através da questão sobre a importância do clareamento do povo brasileiro:

Ao brasileiro mais descuidado e imprevidente não pode deixar de impressionar a possibilidade da oposição futura, que já se deixa entrever, entre uma nação branca, forte e poderosa, provavelmente de origem teutônica, que se está constituindo nos estados do Sul, donde o clima e a civilização eliminarão a Raça Negra, ou a submeterão, de um lado; e, de outro lado, os estados do Norte, mestiços, vegetando na turbulência estéril de uma inteligência viva e pronta, mas associada à mais decidida inércia e indolência, ao desânimo e por vezes à subserviência, e assim, ameaçados de se converterem em pasto submisso de todas as explorações de régulos e pequenos ditadores. É esta, para um brasileiro patriota, a evocação dolorosa do contraste maravilhoso entre a exuberante civilização canadense e norte-americana e o barbarismo guerrilheiro da América Central. (Rodrigues, 2010, p. 15-16)

A perspectiva feita por Nina Rodrigues adentra em um contexto, que visava transformar uma região “negra” em “branca”, e essa ideia do branqueamento atuou como uma ferramenta importante no início do século XX, para o “discurso daquela parte da elite brasileira (políticos e cientistas) que queriam mudanças econômicas, mas, ao mesmo tempo, preocupava-se em manter a velha estrutura de poder no país” (Hofbauer, 2003). Desse modo, a região em que a massa populacional fosse branca os níveis de avanço seriam considerados, enquanto a que tivesse maioria negra teria problemas no futuro por causa da grande inércia que formava a população negra do Brasil. Uma ideia comum para o século XIX, pelo fato de desconsiderar alguns tipos de dificuldades encontradas nas regiões onde a maioria era negra, como o clima, as grandes secas e o solo no caso do nordeste brasileiro. Nina Rodrigues se baseava no sucesso dos Estados Unidos e Canadá para apoiar essas considerações, que acabara escondendo a importância dos costumes e tradições que incorporaram e formularam a representação cultural brasileira.

Essa composição que formara as tradições e costumes do povo brasileiro, muito fora importada da África, das várias nações e etnias. Mesmo assim havia uma desqualificação por parte dos brancos que inseridos nesses costumes contestavam, achando no direito de se apropriar dos hábitos dos povos que vieram para serem escravos, mas que acabaram colonizando, e difundindo suas práticas, mesmo com todo preconceito gerado pela elite branca que fora inserida sem nem perceber que estava sendo. O estudo desses hábitos trazidos da África após o término da escravidão no Brasil, só era possível estudar no estado da Bahia, pelo o único motivo afirmara Nina Rodrigues:

Hoje é a Bahia talvez a única província ou estado brasileiro em que o estudo dos Negros africanos ainda se pode fazer com algum fruto. Mas, ou esse estudo se faz de pronto, ou a sua possibilidade em breve cessará de todo. São todos os africanos de idade muito avançada e tal a mortalidade deles que dentro de poucos anos terão desaparecido os últimos. (Rodrigues, 2010, p. 23)

Após a escravidão, estudar quais foram os povos africanos que dominaram e popularizaram seus hábitos, era de difícil conhecimento, o número de africanos em solo brasileiro era diminuto, por causa do fim da escravidão, alguns voltaram para sua terra de origem, e os que restavam em grande maioria já eram velhos. Determinar quais influências africanas herdamos, se limitava a essas pessoas, que estavam no fim da vida, debilitadas pela idade e pelo trabalho escravo. A origem de nossos costumes era prejudicada, pelo fato da extinção e desaparecimento dos poucos que poderiam relatar a diversidade africana em terras brasileiras.

Nina Rodrigues contestava os pesquisadores que admitiam a exclusividade do domínio de um povo “A crença que domina os cientistas pátrios é que foram *Bantus* os povos negros que colonizaram o Brasil. No erro deste exclusivismo incidem etnólogos, historiadores e literatos.” (Rodrigues, 2010, p.25). A convicção que tomara alguns cientistas era vista por Nina Rodrigues como errônea, pelo fato deste ter contato no estado da Bahia com uma variedade de povos, e de culturas na qual, determinar um só povo dominante seria impossível, e principalmente distinguir o domínio Banto sobre os outros. Já que a predominância do povo Yorubá ou Nagô como eram conhecidos no Brasil, no estado da Bahia, fazia cair por terra os argumentos dos pesquisadores que afirmavam que os bantos fosse o povo determinante em nosso território.

Determinar que os Bantos realmente fossem os principais africanos responsáveis pela difusão dos costumes e tradição inserida em nossa cultura é um pouco limitado, pelo fato que será enfatizado pelo sociólogo francês Roger Bastide, que destaca a situação vivida pelos bantos no Brasil:

o fato é que os bantos foram sempre apreciados por sua força física, sobretudo por sua resistência ao trabalho e por suas qualidades de agricultores. Enquanto o Fon, os Yorubá, os Mina eram escolhidos como escravos domésticos e se encontravam de maneira relativamente numerosa nas cidades, a maioria dos bantos constituía de escravos do campo, permanecendo nas plantações, onde, era muito mais difícil reconstruir as Nações do que na zonas urbanas. (Bastide, 1974, p.101)

Observamos que o contexto inserido por Roger Bastide nos dá a possibilidade de constatar por qual motivo Nina Rodrigues não qualifica os bantos como nossos principais descendentes que deram origem aos inúmeros costumes que temos hoje, pois a influência dos bantos em grande parte fora na zona rural, onde a difusão dos costumes eram prejudicadas. Enquanto na zona urbana os Yorubá foram, em grande maioria recrutada para os serviços domésticos, o que facilitou disseminar seus credos e costumes, diferente dos Bantos, por isso que no fim da escravidão e no começo do século XX, era constatado o predomínio de uma nação sobre as outras. Evidenciado na obra de Nina Rodrigues, o domínio que os Yorubá ou Nagôs possuíam no estado da Bahia refletido por Réclus como afirmativa: “É ao nagô que se refere Réclus quando afirma que “na Bahia, os pretos cantam estribilhos da África, servindo-se da sua velha língua para as cerimônias de feitiçaria””. (Rodrigues, 2010, p. 140).

A identificação feita por Élisée Réclus¹⁰¹, em sua passagem pelo Brasil fez com que Nina Rodrigues começasse a estudar sobre as línguas que eram faladas no período escravista e pós-abolição no Brasil. E logo se percebeu que na Bahia a língua que dominava era a nagô, tanto que Nina Rodrigues dirá que “A língua nagô é, de fato,

¹⁰¹Élisée Réclus: Geógrafo Francês que em passagem no Brasil escrevera a obra Estados Unidos do Brasil, lançado em 1899.

muito falada na Bahia, seja por quase todos os velhos africanos das diferentes nacionalidades, seja por grande número de crioulos e mulatos.” (Rodrigues, 2010, p.142). Os povos das várias nações que vieram do continente africano adotaram a língua nagô como língua geral, para manter contato. É claro que o domínio da cultura Yorubá sobre o estado da Bahia, não determinava que o mesmo povo tivesse a predominância em todo território que englobava o Brasil. O próprio Nina Rodrigues discute sobre isso destacando duas línguas que foram utilizadas como línguas gerais por intermédio dos negros no período da escravidão e ainda utilizado mesmo depois do fim do escravismo.

Dentre elas, duas, as que foram adotadas como línguas gerais, predominavam no país; o nagô ou iorubá na Bahia, o kimbunda ou congoesa no norte e no sul. Como se vê, uma, língua sudanesa ou do grupo central; a outra, austral ou do grupo bantu. (Rodrigues, 2010, p. 139)

A presença da língua nagô entre as predominantes mostrava o enraizamento de uma cultura que se fizera presente na colonização africana no Brasil e que tivera grande impulso graças ao desenvolvimento das práticas que assimilaram as outras nações, tornando os Yorubá no Brasil uma presença forte, muito bem vista no Estado da Bahia, que mesmo depois da escravidão a língua nagô ainda era ouvida e falada fluentemente, mesmo tendo sofrido algumas alterações, mas se mantinha na boca daqueles que herdaram a cultura Yorubá.

Uma cultura marcada no fim do século XIX, não só pela língua, mas também pelas heranças e costumes que ainda eram difundidos pelos herdeiros da descendência da nação Yorubá. As expressões culturais desta nação se manifestavam de várias maneiras, preferencialmente no estado da Bahia, onde era comum se ver expresso as suas práticas religiosas, tradicionais e artísticas. Em todos os aspectos, desde a culinária aos movimentos religiosos. A culinária africana terá um papel importante na formação da alimentação brasileira, o cardápio e a forma de preparar tiveram grandes influências dos nossos colonizadores africanos, principalmente da Nação Yorubá, que ficou em grande maioria dedicada ao serviço doméstico. Estes também tiveram um importante papel na disseminação dos seus cultos, até mesmo no caso da Bahia, se incorporando no catolicismo é o que o sociólogo Roger Bastide reflete em sua obra dessa maneira:

Os negros eram batizados. Mas seus senhores preocupavam-se pouco com sua educação religiosa. O clero teve que tomá-la sob sua responsabilidade, mas, nessas sociedades dualistas, o catolicismo dos negros não podia identificar-se com o dos brancos. (Bastide, 1974, p.88)

O fragmento apresentado mostra um pouco de como agia a cultura europeia, no período da escravidão no Brasil, diante dos nossos colonos africanos, em razão da religião cristã. E a dualidade que se criara a partir do embate de tradições que acabaram criando novas representações, que acabava sendo identificados diferentemente do catolicismo dos senhores brancos. A formação de confrarias por parte dos negros como a de São Benedito dos Pretos era uma demonstração de fuga das origens brancas, onde até mesmo a nação Yorubá criaria a sua. Mas dentro desse campo religioso começou a ser criada uma característica africana, que trazia à tona os cultos oriundos da África.

A mitologia Yorubá se misturaria com os santos católicos criando um sincretismo sobre a religião, onde santos católicos recebiam os nomes de divindades do panteão¹⁰² de

¹⁰² Para uma melhor reflexão conferir DURKHEIM, E. As formas elementares da vida religiosa. (Introdução). In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

Deuses da nação Yorubá, os orixás como eram conhecidos. Esse sincretismo fora criado pelos escravos para enganarem os seus senhores e os religiosos da igreja católica, para permanecerem com seus ritos e cultos que daria suporte na região nordeste do Brasil ao surgimento dos terreiros de Candomblé. Sobre o candomblé e a religião Yorubá o sociólogo Roger Bastide irá fazer uma referência sobre a prosperidade da religião africana em território brasileiro.

De todas as religiões africanas conservadas na América, a religião dos Yorubá é, certamente, a que permanece mais fiel aos modelos ancestrais. Encontramo-la, sobretudo no Brasil é conhecida sob o nome de candomblés nagôs. (Bastide, 1974, p.110).

Percebemos que a citação trazida por Roger Bastide nos mostra que a influência da tradição mantida pelos descendentes africanos dos seus costumes, de modo que o candomblé como culto, ficaria mais popular no pós-abolição, mesmo sofrendo em fins do século XIX e início do século XX repreensão da ordem pública brasileira.

A liberdade religiosa dos africanos ainda ficara submetida à escuridão, mesmo após o término da escravidão, os terreiros de candomblé, ou manifestação do tipo não eram vistas com bons olhos pela população branca fundamentada no cristianismo da Igreja Católica. Mesmo no estado da Bahia a truculência da ordem pública se fazia presente por intermédio da polícia, essa intervenção do estado atentava contra a liberdade religiosa, que a república brasileira enfatizava, mas a sua população arregimentada nos preceitos religiosos cristãos que até mesmo tomava conta das autoridades que tinha o poder, e acabava criando situações como essa que é descrita em um jornal Baiano do ano de 1897, que é exposta por Nina Rodrigues para destacar como a população em geral agia contra essas movimentações oriundas da África:

O REPUBLICANO, de 7 de junho de 1897: Candomblé. — Durante todo o dia de ontem houve infernal Candomblé em uma casa de africanos à rua do Paço. Como, infelizmente, não existe lei que garanta o sossego público, não é de admirar que bem dentro da cidade tenham lugar vergonhosos espetáculos que depõem contra os nossos costumes. Não cause espanto ao público, se amanhã a imprensa anunciar que dentro da secretaria da segurança houve festas em homenagens a Xangô ou outro qualquer. Tudo patenteia o estado atual da Bahia. (Rodrigues, 2010, p. 268).

A notícia veiculada no jornal baiano mostra que eram comuns essas denúncias, que incitavam a ordem pública a tomar providência contra o candomblé, já que a opinião pública clamava contra as movimentações dos descendentes africanos, e utilizavam os meios de comunicação para mostrar o seu desprezo por essas práticas que atingiam os costumes de uma população cristã que ainda mantinha os vínculos do passado, no qual os credos e as expressões africanas tinham que ser repreendidas pelos seus senhores intermediados pelos feitores que tinham autoridade do senhor para conter essas manifestações. Após a escravidão é a polícia que toma o lugar do feitor, para reprimir as representações religiosas africanas, se a polícia não agisse era recriminado pela sociedade branca como conivente desses atos, como é bem visto na notícia do jornal. Então se verifica que apenas houve uma mudança de papéis com o término da escravidão.

Essa prerrogativa que nos trás que mesmo com fim da escravidão, os nossos colonos africanos ficaram ao léu, desprovidos de qualquer defesa do estado ou de outros meios sociais, mostrava todo um desinteresse com essa população que tanto influenciara

um povo culturalmente, que já em fins do século XIX, os hábitos trazidos da África eram comuns se verem inseridos nos costumes brasileiros. O que influenciou o pioneirismo do Médico Maranhense Raimundo Nina Rodrigues, que radicado na Bahia, desenvolveu um estudo sociológico sobre a população negra existente da Bahia, que proporcionaram relatos do pós-escravidão, e um estudo da cultura africana, partindo até mesmo da sua formação para entender o momento que se vivia no início do século XX brasileiro, descobertas sobre as revoltas e rebeliões, só fora possível, graças ao pioneirismo desse maranhense que ficara marcado por desenvolver esse estudo que seria um dos mais completos de sua época, sobre a cultura africana no Brasil, que influenciará outros pesquisadores a adentrar a esse campo.

A pesquisa de Nina Rodrigues, trouxe esclarecimento sobre as heranças advindas da África e os costumes nos quais toda população brasileira adotara. No qual permitiu descobrir as origens das nações africanas dominantes em nosso país e o motivo de algumas revoltas. A qual o historiador social americano Eugene Genovese cita o pesquisador Nina Rodrigues, quando discute que este defendia a tese de um possível Jihad em solo brasileiro, em circunstância da abafada revolta dos maleses que evidenciado dessa forma por Genovese: “Na Bahia um islamismo afro-brasileiro congregou os povos africanos. Os Yorubá, que haviam resistido aos avanços dos Haussás e Fulani em sua terra natal, revelaram-se muçulmanos no Brasil.” (Genovese, 1983, p.46). O jihad se trata de um movimento religioso, que sacramenta uma guerra santa por parte dos Muçulmanos contra os infiéis cristãos. Se realmente a influência de um jihad tivera realmente evocado em solo brasileiro fica uma incógnita. O interessante é ver o povo Yorubá que fora Grande disseminador dos costumes africanos no Brasil também ter se inserido na religião Islâmica. A influência do Islã não persistira na cultura brasileira, pós-abolição o próprio Nina Rodrigues, não encontrou ninguém na Bahia que propagasse esse credo em final do século XIX.

A importância de desenvolver um estudo sobre os relatos que marcam as nossas origens a partir da influência de nossos colonizadores africanos é de fundamental interesse, para entender de que forma os nossos costumes tem influência dos nossos ancestrais. O estudo sobre nossa população negra e os costumes que se perpetuaram após a escravidão no Brasil é abrangente, e isso é que torna interessante, entender quais aspectos predominavam, e quais nações africanas dominaram o nosso campo das expressões, que provocaram uma larga influência na nossa vida alimentar, artística, religiosa e entre outras. A presença africana não tivera importância só no contexto de mão de obra, na qual foi muito explorada em função da escravidão, mas sim como reprodutora de representações próprias de um povo, que criaram articuladas com outros povos que formaram nossa pátria. E assim colocamos no contexto desse artigo a importância de relatar o estilo de vida de nossa população negra nos fins do século XIX, a início do século XX, para entender quais foram os fatores que construíram a cultura e os costumes brasileiros, tomando como reflexo as tradições oriundas da África e sua leva de movimentos que inspiraram o surgimento de vários hábitos que incorporam no cotidiano do brasileiro em geral.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDE, Roger. **Os deuses no exílio**. In: As Américas negras: as civilizações africanas no novo mundo. São Paulo: DIFEL/EDUSP, 1974, p. 84/119.

GENOVESE, Eugene. **As revoltas de escravos em uma perspectiva hemisférica.** In: Da rebelião à revolução. São Paulo: Global, 1983, p. 25/61.

HOFBAUER, Andreas. **O conceito de “raça” e o ideário do “branqueamento” no século XIX- bases ideológicas do racismo brasileiro.** Disponível em: <<http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/viewFile/57/47>> Acesso em 30 ago. 2012.

LOVEJOY, Paul. **A África e a Escravidão.** In: A escravidão na África, uma história de suas transformações. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 2002, p. 29/56.

NUNES, Sylvia da Silveira. **Racismo no Brasil: tentativas de disfarce de uma violência explícita.** Psicol. USP [online]. 2006, vol.17, n.1, pp. 89-98. ISSN 1678-5177.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os africanos no Brasil.** Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. Rio de Janeiro. 2010.

TYLOR, Edward Burnett. A Ciência da Cultura. In: CASTRO, Carlos (org.). **Evolucionismo Cultural.** Tradução: Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p.69.

A EDUCAÇÃO DAS RELAÇÕES ETNICORRACIAIS NAS ESCOLAS BRASILEIRAS: CONTEXTOS, CONTRADIÇÕES E POSSIBILIDADES.

*Roseane Maria de Amorim
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Email: roseane.mda@hotmail.com*

RESUMO

A partir da necessidade da formação docente e de elaboração de recursos metodológicos e materiais didáticos que venham suprir a necessidade do ensino de História na perspectiva dos saberes africanos, apontamos neste artigo primeiramente um diagnóstico sobre o que os estudantes de uma escola pública da Rede Municipal do Recife pensam em relação ao continente africano e sobre a cultura dos afrodescendentes. No nosso entender essas reflexões apesar de não serem novidades apresentam a possibilidade de refletirmos acerca do que estamos fazendo com os nossos estudantes. No decorrer da produção fazemos uma síntese de algumas possibilidades e reflexões que ajudem a repensar a nossa prática docente e, quem sabe, propiciar um maior envolvimento dos jovens frente à realidade que estamos inseridos e a construção de uma educação de qualidade para todos e todas.

Palavras-chave: Educação das relações etnicorraciais; África. Lei 10.639/2003.

INTRODUÇÃO

Ser professor e professora hoje demanda uma série de conhecimentos e preparação que vai além dos métodos e procedimentos metodológicos tradicionais. Vivemos uma era em que as informações estão por toda parte. Entretanto, ter informações não significa obter conhecimento. O conhecimento exige a reflexão sobre o que se está aprendendo, além disso, faz-se necessário que se tenha um posicionamento sobre o objeto a conhecer, tomada de posições sobre o mundo em diferentes aspectos. Enfim, o conhecimento vai exigir da pessoa humana reflexão crítica e a capacidade de questionar o que se foi afirmado ao longo do tempo.

Partindo desse viés epistemológico entendemos que o professor e a professora de história têm uma demanda grande na contemporaneidade. Recontar a história escrita por uma elite branca, heterossexual e europeia. Para isso é necessário revisitar a escrita da história, rever metodologias, posicionamentos arraigados e formas de avaliação.

Nessa perspectiva, a obrigatoriedade do ensino de História da África na educação básica e até no ensino superior confronta o docente brasileiro com o desafio de abordar a história africana para o qual não foi preparado. A África como um continente imenso apresenta problemas e especificidades próprias que requerem estudos apurados e aprofundados. Sendo assim, é provável que as interpretações dos estudiosos sejam conflituosas e, muitas vezes, contraditórias.

A despeito da produção que temos sobre o assunto não é demais dizer que temos um caminho longo de aprendizagem, de lutas por políticas educacionais que ajudem na formação dos docentes e favoreçam melhores condições de trabalho.

Assim, neste texto, procuramos no primeiro momento apresentar um diagnóstico do posicionamento dos estudantes do ensino fundamental em relação ao conhecimento sobre África e o olhar desse sujeito para si e para o outro. Nessa parte do trabalho utilizamos dados obtidos a partir de uma tese de doutorado que teve como objeto de pesquisa a educação das relações etnicorraciais nas práticas curriculares cotidianas em uma escola da Rede Municipal de Ensino do Recife. No segundo momento da produção apontamos brevemente algumas reflexões e encaminhamos para prática docente com o objetivo de ajudar professores seja da educação básica, seja do ensino superior, no tocante à abordagem em relação aos estudos sobre a África e a cultura dos afrodescendentes. Afirmamos que não estamos apontando nada de novo e de excepcional. O nosso intuito é apenas contribuir de forma humilde com o debate.

DIAGNÓSTICO DO POSICIONAMENTO DOS ESTUDANTES DE UMA ESCOLA DO ENSINO FUNDAMENTAL ACERCA DA ÁFRICA, DO OUTRO E DE SI MESMO: PERPLEXIDADES E UTOPIAS

Nesta parte do artigo, vamos apresentar alguns dados de uma pesquisa de Doutorado realizado no Programa de Pós-Graduação em Educação na UFPE com o intuito de pensarmos os desafios que temos pela frente no tocante ao ensino de História da África e da cultura afro-brasileira na educação básica e também no ensino superior. Vale salientar que na escola investigada uma parte dos estudantes convidados a darem entrevistas não aceitou participar e outros somente resolveram contribuir com o nosso trabalho quando viram seus colegas compartilharem as suas ideias. Havia um pouco de desconfiança e medo. Eles estão numa faixa etária de 11 a 16 anos e estão no 3º e 4º ciclos de aprendizagem na Rede Municipal do Recife. Em sua maioria, esses estudantes são afrodescendentes e vivem em duas comunidades muito pobres próximas à escola. Para uma parte desses/as estudantes, os pais estão desempregados ou vivendo de subempregos. É comum o pai já ter morrido ou estar preso. Talvez isso explique porque muitos jovens entrevistados, quando perguntávamos sobre a escolaridade do pai, diziam que não sabiam. Já em relação à mãe, não tinham tantas dificuldades. Para visualizarmos os dados referentes ao sexo, à idade e à cor, vamos analisar um quadro elaborado abaixo.

Quadro 1 - Dados sobre os estudantes entrevistados

ESTUDANTE	SEXO	IDADE	COR	ANO DO CICLO
1	Feminino	16 anos	“morena meio clara”	1º ano do 4º ciclo
2	Masculino	14 anos	“moreno”	2º ano do 3º ciclo
3	Masculino	11 anos	“moreno”	1º ano do 3º ciclo
4	Masculino	11 anos	“moreno”	1º ano do 3º ciclo
5	Feminino	13 anos	“morena”	2º ano do 3º ciclo
6	Feminino	12 anos	“branca”	1º ano do 3º ciclo
7	Masculino	15 anos	“negro”	1º ano do 4º ciclo
8	Masculino	12 anos	“moreno”	2º ano do 3º ciclo
9	Feminino	12 anos	‘azul’	1º ano do 3º ciclo
10	Masculino	12 anos	“moreno”	1º ano do 3º ciclo
11	Feminino	12 anos	“vermelha”	1º ano do 3º ciclo
12	Feminino	13 anos	“parda”	1º ano do 4º ciclo
13	Feminino	15 anos	“morena preta, eu não sei não”	2º ano do 4º ciclo
14	Feminino	16 anos	“morena”	2º ano do 4º ciclo
15	Masculino	12 anos	“branco”	2º ano do 3º ciclo
16	Masculino	12 anos	“moreno”	2º ano do 3º ciclo
17	Masculino	14 anos	“moreno”	2º ano do 3º ciclo
18	Feminino	14 anos	“morena”	2º ano do 3º ciclo
19	Feminino	12 anos	“morena”	2º ano do 3º ciclo
20	Feminino	13 anos	“morena”	2º ano do 3º ciclo

Fonte: Entrevista realizada com os e as estudantes.

Assim, uma das questões solicitadas para que o e a estudante respondesse dizia respeito à cor da sua pele. A maioria assumia que era moreno ou morena como indica a estudante 1. Assim, diz ela: “eu sou meio morena, sou clarinha”.

No momento da entrevista, alguns ficavam em dúvida em relação à sua cor e demoravam mais antes de responder. Outros respondiam rapidamente. Um caso interessante foi a da estudante 6. Quando solicitada a responder sobre sua cor, é interpelada por uma amiga que estava próxima a ela. Assim se deu o diálogo: *Pesquisadora: qual é a sua cor? Estudante 6 – Eu sou branca. Estudante que estava acompanhando a entrevistada, pergunta espantada. Branca? Estudante 6 - Eu sou sim, eu sou queimada do sol, apenas.*

Vale salientar que esta estudante tem a pele negra e cabelos crespos, daí o espanto da outra. Após expressar seu argumento, dizendo que era queimada do sol, a aluna que a interpelou calou-se e ficou pensativa.

A resposta dessa estudante nos mostra o quanto o ideal de branqueamento na mentalidade das pessoas ainda permanece forte no nosso ideário. A rejeição da cor negra não é aleatória, uma vez que a discriminação, muitas vezes, acontece de forma explícita e, outras vezes, se dá nas práticas sociais e educacionais de maneira implícita quase imperceptível (LIMA, 2006). Por outro lado, essa negação da identidade indica uma tática de sobrevivência, isto é, uma tática cultural dessa menina que procura se colocar diante do preconceito que sofre no cotidiano. Ainda é possível dizer que o discurso da democracia racial no nosso país é poderoso, não só porque foi construído pelos brancos e sim, também, porque ele busca ser tranquilizador e humanizador. Quando se afirma que há preconceito no nosso país busca-se discordar de uma ideologia e de uma teoria (da democracia racial) construída ao longo do tempo na sociedade. Sendo assim, em uma escola com maioria de estudantes afrodescendentes, essas discussões não poderiam deixar de serem levantadas e debatidas, o que leva ao entendimento de que as experiências vivenciadas na escola não ajudaram na construção da sua autoestima, a ponto de negar sua cor e história.

Parece ser consensual a pertinência de refletir sobre quem somos nós, de examinarmos como nos temos transformado, bem como de nos situarmos em relação aos grupos dos quais desejamos nos aproximar, para nos sentirmos pertencendo, nos percebemos apoiados e realizados afetivamente (MOREIRA; CÂMARA, 2008, p. 38).

Vimos também que alguns estudantes colocaram sua cor como azul ou vermelha. Observando o quadro, é interessante analisar o quanto estes/as estudantes querem se aproximar do ideal da cor branca. Veja que apenas um único estudante afirmou ser negro. Os outros utilizaram a cor morena ou morena meio claro ou ainda morena preta. Isto indica o quanto o ideal de branqueamento penetrou na nossa cultura. Gostaria de lembrar a pesquisa de Cloves Moura quando este autor fez um levantamento a partir de dados do Censo de 1980, de como os brasileiros não brancos se referiam à sua cor.

Acastanhado, agalegada, alva, alva escura, alvinha, amarela, amarela-queimada, amarelo-as, amorenada, avermelhada, azul, azul-marinho, baiano, bem branca, melada, branca-morena, branca-pálida, branca Sardenha, branca suja, branquiça, branquinha, bronze, bronzeada, bugrezinha-escuro, burro-quando-foge, cabocla, cabo-verde, café-com-leite, castanha, castanha-do-pará... (MUNANGA, 2006, p. 132-133).

Aliás, são cento e trinta e seis denominações. Isso mostra como fugimos da nossa realidade etnicorracial e da nossa identidade. Inclusive gostaria de lembrar que a luta do movimento negro na década de 1970 visava redefinir o ser negro e negra no nosso país, com a inclusão não apenas das pessoas fenotipicamente pretas, mas todos os mestiços. Ainda hoje é comum uma pessoa de cor parda não ser considerada afrodescendente. Assim diz Munanga,

Essa divergência sobre sua “autodefinição”, observada entre os afros politicamente mobilizados através dos movimentos negros, de um lado, e as bases negras constituindo a maioria não mobilizada, do outro, configura o nó do problema na formação da identidade coletiva do negro (2006, p. 137).

Um dado que nos assusta é quando foi perguntado à estudante 6 se havia preconceito em relação à raça/cor e ela ficou pensativa e respondeu o seguinte: “acho que não” (Estudante 6). Depois, ela afirmou que havia preconceito com um colega na sala que é negro e que é chamado de “fusão preto”. Em relação a ela, afirmou não ter sofrido nenhuma forma de discriminação. A atitude dessa adolescente nos alerta para o fato da importância do debate sobre as diferenças, sobre a importância da construção da nossa identidade, sobre as diversas formas de viver e estar no mundo. Ela não se vê sofrendo nenhum tipo de preconceito, primeiro porque não se percebe negra. A questão da identidade não é apenas um conteúdo que pode ser discutido e aprofundado na escola. A identidade diz de nós, quem somos e o que queremos ser. Autores como Gomes¹⁰³ nos lembram “*que o reconhecimento do direito à diferença – que inclui a diferença racial está na base da construção das práticas democráticas*”. E, portanto, necessita ser redimensionado e discutido em diferentes práticas.

Um dado interessante quando estes/as estudantes são interrogados sobre sua cor e algum colega estava por perto, às vezes, surgia a questão de ser pardo ou parda. Mas mesmo assim, eles preferiam a denominação de “moreno”, “morena”, “moreno meio clara” etc.

Quando solicitados a responderem se em sua casa costuma-se discutir problemas que os/as negros/as passam em nossa sociedade e em seu bairro, todos e todas responderam que não há nenhuma discussão a esse respeito. Esse fato sugere que a escola seria um dos espaços mais importantes que ajudaria esses/as estudantes a pensarem sobre essas questões. Se outros espaços não estão abertos para esse debate, caberia à escola esse papel já que é função dela sistematizar o conhecimento. Para Gomes¹⁰⁴, “*a escola é uma das instituições sociais responsáveis pela construção de representações positivas dos afro-brasileiros e por uma educação que tenha o respeito à diversidade como parte de formação cidadã*”. Sendo assim, se antes da Lei nº 10.639/2003 essa discussão deveria estar presente no cotidiano escolar pela própria demanda social, depois dela é impensável que professores e professoras não estejam atentos a essa questão.

Em relação à pergunta sobre o que eles e elas (estudantes) sabem sobre a África, tivemos algumas respostas que nos levam a várias reflexões e perplexidades. Os e as estudantes falam o seguinte:

¹⁰³ Gomes (2008, p. 165).

¹⁰⁴ Gomes (2008, p. 69).

Eu não sei nada não. Sei nada (Estudante 1, 16 anos). Sobre a África não sei nada não. Sei lá... sei que é um país pobre e que o Brasil precisa ajudar. Mas nada (Estudante 8, 12 anos). África, sem lá. Sei que é um lugar distante, feio, pobre. Sei não. (Estudante 3, 11 anos). África, eu sei que é um dos países mais rico do mundo em relação ao petróleo. Por outro lado, eles não souberam aproveitar essa riqueza e daí ficou na miséria (Estudante 2, 14 anos). África é um negócio pobre – teve o jogo lá¹⁰⁵ - abertura lá só tinha bagunça. Sei não. (Estudante 5 - 13 anos). Não sei nada, não (Estudante 6 - 12 anos). África sei que é um país distante, feio, pobre, um bando de negros juntos. Sei mais nada, não. (Estudante 7 – 15 anos). África? Sei muita coisa não. Moram negros, é uma cidade violenta, eles comem cérebro de macaco, escorpião. Tem também muito policial. (Estudante 17 - 12 anos). África, não sei quase nada. Sei que tem pobreza, negro, marginal. Ficou famosa por causa da copa. (Estudante 20, 12 anos).

Ao analisar as respostas, ficamos perplexos. Acreditávamos que os estudantes soubessem pelo menos que a África é um continente e não um país ou uma cidade, como afirmaram os entrevistados. Entendemos também que as respostas dos estudantes recaem sobre como a sociedade brasileira, a mídia e a própria escola entendem esse continente. Na verdade, sabemos pouco sobre a África e mais, o que sabemos, é deturpado. Por que será que eles associam a África a marginal, a policial? Será que não tem a ver com a realidade brasileira em que as pessoas negras estão em situação de miséria e na marginalidade?

Uma resposta que destacamos e compreendemos ser a mais coerente entre as falas dos e das estudantes foi a seguinte: “África, sei não. Acho que tem várias culturas. Eles gostam de guardar sua cultura. Tem também dificuldades como fome, violência, discriminação (Estudante 14, 16 anos).

Munanga, num artigo publicado na Revista USP, intitulado “África: trinta anos de processo de independência”, faz referência a uma pergunta realizada por autores estrangeiros ao escreverem sobre esse continente. A pergunta é a seguinte: afinal, “o que é a África?”¹⁰⁶. Antes de responder essa questão, Munanga vai discorrer sobre o que as pessoas dizem sobre a África mesmo vivendo no século XX ou XXI, como no nosso caso.

- “África é um país indiferenciado e uniforme”.
- “Massa compacta no pé da Europa”.
- “Reservatório inesgotável de diversos minérios, bananas, amendoins e outras culturas exóticas”.
- “Os intelectuais ocidentais que nunca visitaram a África imaginam como uma imensa terra virgem onde poderia projetar seus sonhos de revolução” impossíveis de serem implementados na nossa terra.
- “Os meios de comunicação apresentam a África como se ela fosse apenas uma sequência de acidentes e guerras étnicas”.
- “Histórias de diamantes, massacres de crianças, golpe de Estado, lugar de pobreza” e de pessoas morrendo de AIDS.
- “Tem-se a África mais tranquila dos etnógrafos, observadores e conservadores, das sociedades primitivas, contempladores do passado”.

¹⁰⁵ A estudante está se referindo ao momento da Copa do Mundo de 2010.

¹⁰⁶ Munanga (s/d, p. 102).

- “Tem-se a África dos negociantes acostumados a viver sem escrúpulos, num continente onde o roubo e pilhagem é uma tradição que remonta ao princípio da colonização”.

Enfim, “são muitas Áfricas”. Analisando todas essas respostas, não é de se estranhar que nossos estudantes tenham o conhecimento sobre África de forma deturpada. A África é associada a um lugar pobre, feio, primitivo, cheio de marginais e policiais e um lugar apenas de pessoas negras. Mas, afinal, ainda fica a pergunta: o que é África?

Na tentativa de respondermos a essa questão, é possível fazer algumas considerações com base nos argumentos de Munanga (s/d, p. 103). Especialistas e os próprios africanos têm dificuldade de abordar a realidade do continente africano sem cair nos clichês ou estereótipos sedimentados desde o processo de colonização. Assim, podemos afirmar que não existe uma África apreensível que seja capaz de dizer tudo sobre esse continente. De todo modo, queremos salientar que a nossa preocupação é com a representação dessa África construída pelos sujeitos da pesquisa. A título de esclarecimento é importante saber que

a maioria da África tropical tornou-se independente nos anos finais da década de 50 e anos 60 não pela força das armas, mas por campanhas, movimentos organizados através de manifestação de rua de greves e boicotes, “diferente da Argélia e da África portuguesa” (MUNANGA, s/d, p. 103). O próprio processo de independência levou os países africanos para caminhos diferentes. Esse processo durou, em média, 30 anos. Daí, já se tem uma dificuldade. E após a independência? Naquele período se acreditava na força mágica atribuída à independência. Naquele momento dos anos 60 do século XX talvez não fosse o momento de pensar a dificuldade de se autogovernar. A independência significava o fim do racismo, a desmistificação da posição de inferioridade atribuída ao povo africano. Na cabeça da elite local o caminho era o modelo Ocidental – a educação escolarizada, a industrialização, a ciência e a tecnologia (MUNANGA, s/d, p. 104).

O legado dos africanos para a humanidade é enorme. Sabemos que pesquisa voltada para o campo da arqueologia tem comprovado que a África foi o berço da humanidade, como salienta Serrano e Waldman (2007, p. 82):

fósseis de australopitecos, ancestrais mais remotos dos humanos, foram descobertos em inúmeros pontos do continente”. Além disso, constituiu um dos berços da escrita da humanidade. “Recorda-se que, além dos hieróglifos egípcios, o continente fez uso de sistema como meroítico, o núbio antigo” entre outros .

A ideia de um continente pobre e analfabeto e não civilizado não se justifica. A adoção da oralidade por vários povos africanos não pode ser encarada como sinal de analfabetismo. A oralidade é uma modalidade socialmente vivida e por isso mesmo justifica a proeminência dos *griots*, como são conhecidos os contadores de histórias. Muitos povos utilizavam a escrita árabe.

Contudo, isso foi ignorado pelos conquistadores. Pior, na verdade os colonizadores patrocinaram o analfabetismo, quando, apoiados por missionários europeus, forçaram a substituição do alfabeto árabe pelo

latino medida empregada pelas potências coloniais em toda a África do Sul-saariana com a finalidade de destruir a herança cultural dos povos submetidos. A mesma sina acometeu, de um modo ou de outro, os demais sistemas de escrita do continente. O resultado foi uma nova geração de africanos analfabetos no próprio idioma e escassamente alfabetizados os idiomas do colonizador europeu (SERRANO; WALDMAN, 2007, p. 96).

Como os nossos/as estudantes vão querer ser negros e negras se a própria África é tida como “feia, pobre e tem um bando de negros juntos” e analfabetos? Não se questiona a responsabilidade do mundo ocidental pelo processo de subdesenvolvimento africano. O que se sabe sobre a África é que os negros vieram para serem escravos aqui no Brasil. Há um processo de naturalização da situação. Não se questiona, por exemplo, o porquê dos conflitos étnicos na África. Sabemos que o mundo ocidental forjou várias nacionalidades naquele continente. Em outras palavras, antes da colonização, coexistiam povos étnico-diversos com escala de valores diferentes. Após a Conferência Berlim¹⁰⁷, vários povos foram, entre mais de um território nacional, fragmentando suas identidades. Todos e todas receberam o nome genérico de negros.

A partir da expansão marítima e comercial no século XVI, na sequência, os europeus transformaram vários povos, isto é, grupos étnicos, privados de identidade cultural e da humanidade, já que eram escravos e não tinham alma. Os reinos, povos ou etnias foram negligenciados e foi por isso que, raramente, durante a escravidão colonial os africanos foram identificados pelo grupo cultural que pertenciam e sim pelos portos nos quais eram desembarcados para América (SERRANO; WALDMAN, 2007).

Ao pensar a construção da identidade desses sujeitos (estudantes), entendemos que os discursos produzidos contribuem para eles se tornarem o que são. No dizer de Costa¹⁰⁸, “*a linguagem, as narrativas, os textos, os discursos não apenas descrevem ou falam sobre as coisas, ao fazer isso eles instituem as coisas, inventando sua identidade*”. Ao descrever, ao explicar, ao desenhar ou ao contar histórias e coisas variadas sobre o outro, lugares ou práticas estão sendo inventadas narrativas, lógicas e semânticas. É uma relação de poder. Esse poder de dizer sobre o outro não é um poder maligno e nem um poder central e nem emana de uma única fonte, mas sim um poder circulante, produtivo, disseminado e dissimulado. O que na verdade parece brincadeira para esses adolescentes são “regimes de verdade”¹⁰⁹, que foram passados de geração a geração e que precisam ser desconstruídos (COSTA, 2001).

A subjetividade é construção na relação do mundo exterior e interior. Assim, vale dizer que a subjetividade é matéria prima do campo da educação, pois é em torno dela que giram as práticas e os propósitos educativos. O poder disciplinar (que é o poder produzido na Modernidade) não é o poder que destrói o indivíduo e sim o poder que o

¹⁰⁷ A Conferência de Berlim foi um “Congresso ocorrido na Alemanha entre 19 de novembro de 1884 e 26 de fevereiro de 1885. Envolveu Portugal, que foi o organizador da conferência, Grã-Bretanha, França, Espanha, Itália, Bélgica, Holanda, Dinamarca, Estados Unidos da América, Suécia, Áustria-Hungria, Império Otomano. Portugal até tentou impor uma organização que faria uma ligação entre Angola e Moçambique, o nome do projeto era Mapa Cor-de-Rosa, mas a Inglaterra opôs-se e o intento lusitano não se concretizou. O resultado final da Conferência da Berlim foi o seguinte: a Grã-Bretanha passou a administrar toda a África Austral (África do Sul, Botswana, Lesoto, Madagáscar, Malawi, Maurícia, Namíbia, Suazilândia, Zâmbia e Zimbábwe), Portugal ficou com Angola, Moçambique e o sudoeste africano, França e Espanha ficaram com a Costa Ocidental e Norte do Continente. O Congo continuou como “propriedade” da Associação Internacional do Congo” Disponível em <http://ihaa.com.br/historiaconferencia-de-berlimmapaspaises-envolvidos-consequencias>. Acessado em 20 de fevereiro de 2011.

¹⁰⁸ Costa (2001, p. 32)

¹⁰⁹ Estamos utilizando a expressão de Foucault.

fabrica. O biopoder que caracteriza pela sua onipresença e pelo seu anonimato administra a vida e fabrica a subjetividade.

De posse desses dados, entendemos que as respostas dos e das estudantes podem levar tantos os/as professores/as que estão nas escolas da educação básica como os gestores de ensino e os formuladores das políticas educacionais e curriculares a repensarem o contexto das estratégias políticas, objetivando equacionar a problemática de não aprendizagem desses estudantes em relação a tais temáticas. Sabemos que a Lei nº 10.639/2003 é um avanço, contudo precisa-se de muitos outros investimentos para que haja mudanças efetivas, de forma integrada, no cotidiano escolar. Por outro lado, esses dados alertam também os/as pesquisadores e professores/as do Ensino Superior para o necessário investimento em discussões sobre identidades, a diáspora africana, a história da África e outras questões pertinentes ao mundo contemporâneo. Paulo Freire, desde os anos de 1950, já nos alertava para a necessidade de pensar a cultura dos e das estudantes.

Infelizmente os dados apresentados a partir dessa pesquisa não diferem muito das outras realidades das escolas brasileiras. Ainda não conseguimos dar um salto qualitativo no tocante aos estudos sobre esse continente. Diante desse contexto, na próxima parte, vamos pensar algumas possibilidades que nos ajudem a repensar a prática pedagógica no âmbito da educação básica em relação a tal temática. Os dados alocados anteriormente apresentam um quadro desolador. Temos um caminho longo a ser percorrido. Portanto, no próximo ponto iremos apontar algumas considerações sucintas e modestas sobre o encaminhamento e as possibilidades para o ensino da África na educação escolarizada.

ENCAMINHAMENTOS E POSSIBILIDADES DO ENSINO DA ÁFRICA E DA CULTURA DOS AFRODESCENDENTES NO COTIDIANO ESCOLAR

A obrigatoriedade do ensino de História da África a partir da Lei nº 10.639/2003 confronta os docentes das escolas brasileiras e da própria universidade para o desafio de divulgar e analisar juntos com seus estudantes a história dos povos africanos, as culturas africanas e as implicações do processo de colonização para a África e para a América. Essa tarefa é de grande envergadura na medida em que, ao longo da formação, a África esteve ausente dos bancos escolares como objeto de estudo e, quando apresentava algumas considerações, era em meio a um conjunto de estereótipos conforme assinalamos anteriormente. Oliva (s/d, p. 30) apresenta um quadro elucidativo sobre tal questão.

Refletindo acerca de tão profundo desconhecimento ou sobre essa carga imaginária negativa cheguei a uma conclusão, um tanto óbvia, no esforço de tentar explicar o porquê de existir, em nossas falas cotidianas, tão poucas expectativas ou impressões positivas sobre o continente negro: a África e suas múltiplas experiências históricas não nos foram apresentadas durante nossas trajetórias de vida e formações escolares, a não ser por meio de informações que estavam recheadas de equívocos e simplificações. Quantos de nós estudamos a África quando transitávamos pelos bancos das escolas? Quantos tiveram a disciplina História, Literatura, Arte ou Geografia da África nos cursos de Graduação? Quantos livros ou textos lemos sobre a questão? Tirando as leituras que associam a África e os africanos à escravidão, as breves incursões pelos programas do National Geographic ou Discovery Channel, ou ainda as imagens chocantes de um mundo africano em agonia, da Aids que se alastra, da fome que esmaga, dos grupos

étnicos que se enfrentam com grande violência ou dos safáris e animais exóticos, o que sabemos sobre a África?

Entendemos que embora o quadro de pesquisadores sobre tal temática esteja crescendo nas universidades brasileiras, falta apoio financeiro por parte das instituições para efetivação de políticas que realmente favoreçam uma relação mais estreita entre universidade e sociedade permitindo assim discussões mais consistentes.

Ao abordar a História da África, o primeiro desafio é romper com certa tradição eurocêntrica que divide a história da humanidade antes da escrita e depois da escrita, ou em pré-história e história. O termo pré-história é inadequado para se compreender a atuação dos seres humanos no planeta terra. Os marcos construídos como “povos sem história” “sem escrita” “sem estados” “sem moedas” são expressões criadas pelo olhar do colonizador para justificar o uso da violência contra as diversas nações africanas. Além disso, é preciso pensar a África como berço da humanidade e como berço das primeiras civilizações agro-sedentárias ao longo do rio Nilo. É preciso ainda romper com termos como “continente negro” ou a África negra versus a África branca.

Estudar a África por ela mesma, pelas suas estruturas, organizações e diversidades vai exigir muitos estudos e pesquisas pelos docentes brasileiros. Uma lógica interessante apontada pelo professor Wedderburn (s/d) é olhar o quanto os povos africanos influenciaram os diversos fatos nas diferentes sociedades e não somente o inverso. Estudar África apenas pelas guerras, seus líderes e governos é reproduzir a historiografia europeia. Talvez um olhar mais apurado para os mercados, a vida social, a produção coletiva em diversas situações, a relação com os ancestrais, as pessoas mais velhas na comunidade rompa com as lógicas estabelecidas pelos colonizadores.

Wedderburn (s/d, p. 17) apresenta um esquema analítico interessante para abordar a História do continente africano.

Periodização de longa duração (começando com o próprio processo de hominização); configuração de espaços geo-civilizatórios singulares; análise societária centrada na atividade principal de produção (coleta, caça, pastoreio) como determinante do grau de complexidade das relações sociais; análise societária centrada na estratificação da sociedade em agregados de interesses diferenciados; análise societária centrada no modo de produção, como estrutura fundamental da sociedade classista. Análise societária centrada nas estruturas de poder e comando político.

Tais princípios são interessantes na medida em que favorecem um norte ao trabalho docente. Esse esquema geral favorece o recorte de qualquer temática que se queira aprofundar com os estudantes. Favorece também a análise do passado mais remoto ou o estudo de aspectos da história contemporânea do continente. Apresentamos a seguir um quadro que sintetiza alguns aspectos a serem levados em consideração aos estudos do continente africano.

Quadro 2 com aspectos importantes referente ao ensino da África

	ASPECTOS A SEREM CONSIDERADOS
ÁFRICA	Fazer um estudo dos grandes reinos africanos sem, contudo, ficar preso apenas aos reinos de Gana, Kongo, Etiópia e império do Mali. Em outras palavras, os estudos desses povos não devem acontecer em detrimento de outras áreas do continente para não se ter uma leitura distorcida de certas sociedades africanas parecendo que outras sociedades são menos interessantes. Ao fazer o recorte de alguns povos, é necessário chamar atenção dos estudantes sobre os diversos reinos do continente como um todo.
	Em relação aos estudos sobre os efeitos da escravidão e do tráfico negreiro nas populações africanas é preciso fazer alusão à escravidão tradicional africana. Há grandes diferenças entre a escravidão dos povos africanos e a escravidão construída pelos europeus e árabes. É importante também fazer menções aos africanos traficantes.
	Cuidado com os termos tribos, nação ou país, pois estão encobertos de imprecisões. Talvez o uso da expressão grupos étnicos seja mais adequado.
	Fazer referência à cosmovisão dos povos africanos em detrimento do uso da expressão religião na medida em que os povos dos continentes africanos não têm a mesma base do pensamento Ocidental.

Fonte: quadro produzido pelos autores com base nas considerações OLIVA, Anderson Ribeiro Oliva. *O ensino da História da África em debate: uma introdução aos estudos africanos. História e Cultura afro-brasileira e Africana na Escola. s.d.*

Por outro lado, a comparação e o cruzamento de metodologias utilizando a fotografia de Pierre Verger, confrontando com a produção de Sebastião Salgado talvez problematize melhor as diversas interpretações sobre o continente africano.

Problematizar com os estudantes sobre os olhares e as diversas formas de focalizar um lugar, um acontecimento, uma narração parece ser um bom exercício para os/as nossos/as educandos/as que, muitas vezes, estão acostumados em reproduzir o que o professor e a professora escrevem no quadro negro e/ou nos livros didáticos e compêndios. Pensar, questionar, dialogar é a chave para a construção de uma educação de melhor qualidade. O que foi mencionado anteriormente é óbvio, contudo, na realidade das nossas escolas e centros universitários nem sempre é efetivado.

A literatura é outro excelente recurso pedagógico na medida em que possibilita aos estudantes viajarem para outras culturas. O livro “Alma da África – A Casa da Água” de Antônio Olinto, da Editora Bertrand do Brasil, é uma possibilidade para pensar as diversas paisagens do continente, e é ideal para os estudantes do Ensino Médio. Para as turmas iniciais, o livro “O Cabelo de Lelé” de Valéria Belém, da Editora Nacional, é uma boa opção para começar a discussão sobre o continente africano e a cultura afro-brasileira. Embora o livro não discuta a África, ele remete a personagem principal a buscar a sua origem no referido continente para entender a realidade e a sua história. Enfim, a literatura como uma forma de representação do real possibilita uma abordagem sobre a temática, a expansão da criatividade e o despertar para novos conhecimentos.

ALGUMAS NOTAS PROVISÓRIAS

Os docentes brasileiros estão incumbidos, estando preparados ou não, de ensinar a História da África. Ao longo do caminho é necessário estarmos abertos para a aprendizagem, para demolir os estereótipos e os preconceitos arraigados na escrita da nossa história. O principal problema encontrado nos estudos sobre o mundo africano é combater os preconceitos adquiridos ao longo da nossa formação. A África é associada a pobreza, miséria, desolação, enquanto a Europa é associada no nosso imaginário a castelos, príncipes e princesas.

Dentro dessa linha de raciocínio, temos que analisar bem o que os livros didáticos dizem sobre o continente. Pensar o nosso planejamento com questões instigadoras, com os dados apresentados pela mídia é um bom caminho para redimensionar o ensino da África nas nossas escolas.

Nessa perspectiva, todos nós educadores estamos conclamados a buscar e exigir novos horizontes de aprendizagens para os educandos e educandas de forma que se construa uma geração mais consciente e que não permaneça insensível a todas as formas de discriminações. Diante desse fato é inegável a necessidade que a África e africanos sejam objeto de estudos, pesquisas e descobertas.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COSTA, Marisa Vorraber. Currículo e política cultural. In: COSTA, Marisa Vorraber (Org.). **O currículo nos limiares do contemporâneo**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

GOMES, Nilma. Diversidade étnico-racial e formação de professores (as) da Educação Básica: desafios enfrentados pelo Programa de Ações Afirmativas na UFMG. In: PEREIRA, Júlio Emílio Diniz; LEÃO, Geraldo. **Quando a diversidade interroga a formação docente**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

LIMA, Augusto César Gonçalves e. Cultura escolar/cultura da escola e a questão racial numa escola pública de subúrbio carioca. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). **Educação intercultural e cotidiano escolar**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2006.

MOREIRA, Antônio Flávio Barbosa; CÂMARA, M. J. Reflexões sobre currículo e identidade: implicações para a prática pedagógica. In: MOREIRA, Antonio Flávio; CANDAU, Vera Maria (Org.). **Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, v. 1, p. 38-66.

MUNANGA, Kabengele. África: trinta anos de processo de independência. **Revista USP**. São Paulo, s/d.

_____. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

OLIVA, Anderson Ribeiro Oliva. **O ensino da História da África em debate: uma introdução aos estudos africanos. História e Cultura afro-brasileira e Africana na Escola**. s.d. Disponível em: http://repositorio.bce.unb.br/bitstream/10482/6167/1/CAPITULO_EnsinoHist%C3%B3riaAfrica.pdf. Acessado em 10 de agosto de 2012.

SERRANO, Carlos; WALDMAN, Maurício. **Memória da África**: a temática africana em sala de aula. São Paulo: Cortez, 2007.

WEDDERBURN, Carlos Moore. **Novas bases para o ensino de História da África no Brasil**: considerações preliminares. S/d. Disponível em: http://www.forumafrika.com.br/NOVAS%20BASES%20PARA%20O%20ENSINO%20DEFINITIVO%20para%20MEC_11%20abril_1_.pdf. Acessado em 10 de agosto de 2012.

UM SACERDOTE RESISTENTE: A TRAJETÓRIA DE PAI PROCÓPIO DE OGUM

*Rychelmy Imbiriba Veiga
Universidade Federal da Bahia
Programa de Pós Graduação em Estudos Étnicos e Africanos
Orientador: Prof. Dr. Jocélio Teles
Email:rychelmy@hotmail.com*

RESUMO

O presente trabalho analisa a vida de Pai Procópio de Ogunjá, personagem do candomblé baiano, que teve grande representatividade na primeira metade do século XX, sua existência foi relevante no combate à repressão policial as casas de candomblé. Para reconstruir sua história de vida fizemos uma minuciosapesquisa bibliográfica, levantamento documental e entrevistas. Analisamos como sua liderança influenciou a cultura popular, a literatura e principalmente a religiosidade do candomblé. Sua casa, o Ilê Ogunjá, serviu como objeto de pesquisa sendo frequentado por antropólogos americanos como Pierson, Landes, Herskovits, sendo sua atuação relevante na consolidação do candomblé baiano.

Palavras-chave: Pai Procópio, repressão policial, Ilê Ogunjá

Para Vivaldo Costa(2003, p26) “criou-se na Bahia entre os adeptos do candomblé um ideal de ortodoxia, vinculado diretamente as origens africanas dos antigos candomblés”. A busca pela legitimidade do culto desperta nos adeptos a procura pela descendência espiritual de casas de candomblé mais tradicionais, isso favorece uma tendênciia preservação das tradições religiosas legadas pelos escravos africanos. O presente trabalho procura resgatar a história de uma personalidade marcante, atuante na primeira metade do século passado, que conseguiu resistir à pressão social da época e se manteve ativo e fiel as suas praticas religiosas.

O candomblé, com sua formação iniciática evoca uma tradição de vivência, de procedência linear, onde cada família tem seus ritos, costumes, segredos e tradições. Existe sempre um ponto de partida, que serve como norteador, que caracteriza o modo de ser de determinada casa de santo, comumente chamadas de raiz. O candomblé é uma religião que é composta por laços familiares, não só consanguíneos, mas principalmente de uma família mítica, composta pelos antepassados e pelos presentes, que através da iniciação se tornam filhos espirituais da comunidade. O espaço sagrado é dividido entre moradas para os antepassados longínquos, antepassados que fundaram e morreram no

decorrer da existência do templo e os membros atuais. Sabemos que o espaço físico do barracão é para seus membros sagrado, ali são plantados os dogmas da religião africana, onde a família mítica é formada por uma corrente contínua. Construimos então, nossa pesquisa em torno de um personagem que é patriarca de uma raiz relevante que conseguiu, apesar das condições adversas, marcar seu nome na história do candomblé.

A vida de Pai Procópio sempre foi controversa, iniciado no candomblé no fim do XIX, por uma negra africana chamada de Marcolina da Cidade do Palha(atualmente o bairro é conhecido como Cidade Nova em Salvador), tinha de peculiar o fato de ser homem e mesmo assim entrar em transe, o que não era aceito nem bem visto pelas casas de tradição Ioruba da época, como podemos ver em uma conversa entre Ruth Landes e Edison Carneiro no Livro a Cidade das Mulheres, (Landes 1967, p. 44) “Mas nenhum homem direito deixará que um deus o cavalgue, a menos que não se importe de perder a sua virilidade. O seu espírito dever estar sempre sóbrio e jamais atordoado ou tonto com a invasão de um deus.” Foi nesse contexto que o jovem negro teve que se firmar como sacerdote do culto aos orixás, e, segundo a tradição oral o primeiro homem iniciado yaô em uma casa de culto nagô, isso talvez, tenha influenciado para que sua sacerdotisa fosse vista com maus olhos pela comunidade do culto africano em Salvador e contribuído para sua invisibilidade histórica.

Além de vencer as barreiras no matriarcal mundo do candomblé baiano, enfrenta as imposições sociais da época em uma Salvador, que buscava se modernizar, acabando assim com quaisquer praticas que a remetessem a um passado escravocrata, incluindo aí todas as manifestações religiosas legadas pelos africanos. A perseguição a casa de pai Procópio, o Ilê Ogunjá, na década de 20 do século XX, tem a sua frente o temido delegado Pedro Azevedo Gordilho, conhecido como Pedrito, personagem central da perseguição aos candomblés, era conhecido pela severidade e violência, e por apreender objetos rituais. A relação conflituosa entre Pedrito e pai Procópio repercutiu na sociedade baiana, rendendo até mesmo um samba de roda, (Luhning, 96, pág.196):

*“ Não gosto de candomblé
que é festa de feiticeiro
quando a cabeça me dóe
serei um dos primeiros
Procópio tava na sala
esperando santo chega
quando chegou seu Pedrito
Procópio passa pra cá
galinha tem força na aza
o galo no esporão
Procópio no candomblé
Pedrito é no facão.”*

(Alvarenga, 1946, p.200)

Procópio se deixou prender por diversas vezes pela policia baiana nas primeiras décadas do século passado, isso foi positivo na consolidação do candomblé atual com nos mostra Braga (pág. 42): “No que se refere às reações da comunidade afro brasileira contra as sucessivas incursões policiais aos seus sítios sagrados, essas tecnologias pacíficas de resistência foram, durante a primeira metade do século XX, frequentemente utilizadas e se revelaram de extrema eficácia na política de preservação dos bens religiosos afro brasileiros na Bahia”.

Jorge Amado, que ainda jovem receberá o título de Ogã das mãos de Pai Procópio (Tonon, 2006, p.9) também retratou as invasões policiais ao terreiro de pai Procópio, inclusive com todo o misticismo que envolveu o caso, que em algumas versões Pedrito vira de santo, e em outras um guarda que o acompanha, fazendo o delegado fugir do local. Pedrito tinha envolvimento com o candomblé, e segundo Lima (1987, p.153) irmão de santo do pai Procópio e com este tinha rixas pessoais. O saudoso Oluô Agenor Miranda, que conheceu pai Procópio pessoalmente, conta um pouco da história, (Filho, 1998, p.28):

“A perseguição da policia antigamente era tremenda e um dos pais-de-santo que mais sofreu com ela foi pai Procópio de Ogunjá, que tinha as costas inteiramente marcadas pelos chicotes dos policiais. Procópio enfrentava a Policia dizendo que enquanto fosse vivo iria festejar Ogum, o santo dele. A policia, que proibia o culto, ia na casa dele e o surrava. Pedrito os Gordilho era o delegado mais feroz naquele período. Entrava nos candomblés e levava os assentos dos santos e os orixás que dançavam no salão.”

Outro ponto importante, na vida de pai Procópio é que em seu barracão nasce o ritual da feijoada de Ogum, segundo o relato: “Um dia Procópio estava comendo em sua casa. Chegou um filho de santo, com quem ele tinha brigado. Então Procópio manda ele embora com outra briga. Com isso comete um grande erro para o candomblé: negar comida a um filho de santo. O santo pegou Procópio e falou que ele estava multado. Na semana seguinte ele deveria fazer uma feijoada no terreiro convidando todo mundo.” (Entrevista realizada com Mãezinha, afilhada de Procópio, por Ricardo Oliveira de Freitas), segundo Donald Person (1971, p.341) em um trabalho etnográfico feito na década de 50, reuniu em uma cerimônia em seu barracão mais de 400 pessoas, na feijoada de Ogum. Portanto a reconstrução biográfica da sua história de vida é o que nos guiará as reflexões e na busca investigativa.

Propomo-nos também, a fazer um capítulo sobre o barracão, reconstruindo assim o seu desfecho e as condições atuais do espaço físico do terreiro, investigando o que foi feito com espaço outrora sagrado.

Tomando como objeto de estudo a vida de pai Procópio de Ogunjá, é nosso objetivo possibilitar a problematização e discussão desse contexto histórico. A falta de pesquisas em cima do tema nos leva a um trabalho de campo rigoroso, trabalhando comumente em cima da oralidade, fato comum na antropologia, como já relatava Vivaldo Costa em sua análise sobre as pesquisas de Carneiro sobre o candomblé do Engenho Velho, “A documentação dessa tradição- bem como em tantos outros casos da interpretação antropológica- se baseia quase que exclusivamente em fontes orais. Resta esperar que os instrumentos mais amplos de pesquisa numa reavaliação da análise da tradição oral daquele terreiro pelos métodos integrados da etno-linguística e da historiografia, possam melhor esclarecer a questão”.

Pensando na construção teórica do presente trabalho, é importante um mergulho na história do candomblé, que Braga (1999, p.58) coloca da seguinte forma: “Mas as histórias do candomblé da Bahia é a história de resistência do negro contra a opressão e o cerceamento de sua liberdade religiosa, As batidas policiais não conseguiram jamais macular o conteúdo mais sagrado da religião afro brasileira”. A reconstrução de uma era da história da religião de matriz africana é inerente, principalmente em se tratando de repressão e resistência negra, para entendermos em que contexto se deu a vida de pai Procópio de Ogunjá.

No decorrer da história das religiões de matrizes africanas no Brasil, vários terreiros fecharam suas portas por diversos motivos, partindo das perspectivas de

Prandi: (2000, p.176) “mesmo quando morre um sacerdote dirigente do terreiro, há grande dificuldade para os ritos funerários, sobretudo naquelas situações em que a morte do chefe leva ao fechamento da casa, provocadas tanto por disputas sucessórias como por apropriação da herança material do terreiro pela família civil do falecido. Vale contar que se pode contar nos dedos os terreiros em que, por todo o Brasil, sobreviveram a seus fundadores”, a construção da pesquisa de campo visa apurar quais os fatores de fato levaram a extinção do ilê Ogunjá.

Os acontecimentos que sucederam a morte e ao fechamento do terreiro de pai Procópio, foram relevantes para todos os membros que tinham sido iniciados naquela tradição, a “família de santo” que como nos mostra Lima (2003, p.143) não era só formada por seus consanguíneos: “Os antigos terreiros, que deram como se viu, a norma mais ou menos seguidas pelos grupos que se formavam depois, reconheciam, antes de tudo, a descendência no santo, isto é, no sistema da família religiosa, em que a mãe de santo(no nosso caso pai) era o chefe da família, e seus filhos eram todos aqueles que foram iniciados e não apenas aqueles que ela tivera”. A reconstrução antropológica dos acontecimentos será apoiada nas pesquisas já existentes dos autores aqui expostos, bem como em trabalhos etnográficos de Donald Person, Nina Rodrigues e similares.

Como metodologia de pesquisa, a história oral, a pesquisa bibliográfica e de campo se detém na ocupação de conhecer, investigar, aprofundar e problematizar aspectos sobre determinada realidade, como as relações culturais, as estruturas sociais, os processos históricos ou os laços do cotidiano. A ideia central do projeto é pensar e problematizar a vida de Pai Procópio de Ogunjá, numa perspectiva de resgate de sua história. Pensar de que forma as relações sociais, religiosas e biológicas eram construídas e como influenciaram o candomblé atual.

Diehl (2002, p.116) afirma que: “*A memória pode constituir-se de elementos individuais e coletivos, fazendo parte de perspectivas de futuro, de utopias, de consciências do passado e de sofrimentos. Ela possui a capacidade de instrumentalizar canais de comunicação para a consciência histórica e cultural, uma vez que pode abranger a totalidade do passado num determinado corte temporal*”.

Utiliza-se nesse sentido, as narrativas orais dos integrantes, ainda vivos da comunidade do Ilê Ogunjá que revelam e nos dão a oportunidade de resgatar os fatos diretamente dos agentes que a viveram. Nesse aspecto, suas práticas discursivas nos fazem pensar na execução do projeto a partir de suas narrativas, analisando a coerência dos fatos descritos pelos diferentes sujeitos.

A imprensa escrita, que divulgou os acontecimentos nas primeiras décadas do século passado, é uma fonte rica, a repressão as comunidades da religiosidade de matriz africana foram comumente noticiadas, Braga, apud Ortiz (1999p55) ainda diz que “... a história da repressão policial aos terreiros ainda não foi escrita e que ela se esconde no dossiê da policia a espera de alguém para decifra-la”, isso nos leva a uma pesquisa de campo pela imprensa e arquivos policiais.

O levantamento das condições atuais do espaço físico do Ilê Ogunjá é importante para entendermos as mudanças e termos a ideia de como foi sua estrutura original.

Já começamos nossa pesquisa de campo, entrevistando e levantando dados sobre pai Procópio Ogunjá, a busca de solucionar os questionamentos inerentes a sua vida, nos levou a casas de algumas pessoas iniciadas por pai Procópio , bem como a de dois parentes consanguíneos ainda vivos, um deles iniciado como ogã no terreiro, bem como sua afilhada Edna, que atualmente, apesar da idade avançada, é quem toma conta dos objetos sagrados que ainda existem.

A partir da análise dessa documentação, podemos avaliar e pensar como se deu a extinção do Ilê Ogunjá, de forma que a reflexão desse estudo perpassa pelas seguintes

perspectivas: análise das narrativas orais dos membros do Ilê Ogunjá, suas memórias em relação as experiências vivenciadas, o resgate da história de pai Procópio e catalogação do material sobre sua vida, com ênfase na repressão policial vivida por ele e dos enlaces sociais que levaram ao fechamento de seu terreiro.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMADO, Jorge. **Tenda dos Milagres**. Rio de Janeiro: Record, 1995.

BRAGA, Júlio. **Candomblé da Bahia: repressão e resistência**. P.53 a 59 Revista da USP. São Paulo: Editora da USP.

DIEHL, Astor Antônio. **Cultura historiográfica: Memória, identidade e representação**. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2002.

FILHO, Diógenes Rebouças. **Pai Agenor**. Salvador: Corrupio, 1998.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A. 1967.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo das relações intragrupo** 2 ed. Salvador: Corrupio, 2003.

LUHNING, Angela. **Revista USP**. São Paulo (28) págs 194-220 Dezembro/Fevereiro 1995/96.

PEREIRA, Cláudio Luiz. **O mundo do Assobá Gravador Hélio de Oliveira**. Hélio de Oliveira, herói cultural afro-brasileiro- Museu Afro-Brasileiro da Universidade Federal da Bahia. UFBA

PIERSON, Donald. **Branços e Pretos na Bahia (Estudo de Contato Racial)**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1945.

PRANDI, Reginaldo. Faraimará- **O caçador Traz Alegria**. Org. Cléo Martins e Raul Lody, p.174 a 184 Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

TONON, Tiziana. Dendê, Atabaques e Berimbau. A Herança Cultural Africana na Obra de Jorge Amado. I Congresso Internacional “ Mitos prehispánicos em la literatura latino-americana” Univesidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 23, 24 y 25 de noviembre de 2006.

AMPLIANDO O ATLÂNTICO NEGRO: MANUEL R. QUERINO E BOOKER T. WASHINGTON

Sabrina Gledhill
Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia
(CEAO/UFBA)
Orientador: Prof. Dr. Jeferson Afonso Bacelar
Email: sabrina.gledhill@gmail.com

RESUMO

Graças à ampla disseminação da obra e das opiniões de seu grande rival, W.E.B. Du Bois, a memória do educador negro norte-americano Booker T. Washington (c. 1856-1915) que persiste entre os estudiosos no Brasil é de um “Pai Tomás”. Este trabalho resgata a vida e obra de Washington, que foi elogiado pelo intelectual afro-brasileiro Manuel Raimundo Querino (1851/1923) em 1916 como “o grande cidadão americano [...], o educador emérito, o orador consumado, o sábio, o mais genuíno representante da raça negra na União Americana”. Uma pesquisa de jornais brasileiros demonstra que Washington era conhecido no Brasil no início do século XX e visto como referência na educação do negro. Também mostra como o conhecimento da língua francesa e a tradução de textos do francês para o português ampliaram as margens do Atlântico negro anglófono idealizado por Gilroy.

Palavras-chave: Booker T. Washington; Manuel R. Querino; educadores negros.

Manuel Raimundo Querino (1851/1923) foi uma figura multifacetada cuja vida e obra fornecem subsídios para as mais diversas pesquisas em várias áreas e disciplinas – foi artista, abolicionista, jornalista, líder operário, político, professor de desenho industrial e pesquisador, fundador da historiografia da arte dos artistas da Bahia, defensor dos terreiros de Candomblé, sócio-fundador do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, aluno fundador da Escola de Belas Artes, inspiração de Pedro Archanjo (protagonista de *Tenda dos Milagres*) e o primeiro intelectual afro-brasileiro a destacar a contribuição do africano à civilização brasileira. Mas segundo um dos vários obituários sobre Querino, publicado na primeira página do jornal cachoeirense *A Ordem* no dia 21 de fevereiro de 1923:

*Operário nasceu, tornou-se operário e operário morreu.
Nos últimos anos de sua existência, não importava ter deixado os seus
aparelhos e instrumentos de profissional, porque operário continuou a ser,
sempre cercado das melhores estimas e considerações do povo.
Era assim o professor Manuel Querino, um dos vultos mais queridos da
Bahia.*

Por estas palavras, podemos verificar que, apesar de ter se tornado um político e líder operário, e o autor de vários livros de suma importância para nosso conhecimento

da história da arte e culinária, e da cultura, costumes e contribuições do africano na Bahia, Querino nunca se esqueceu de suas raízes ou deixou de se identificar com a luta do operário negro. Portanto, é interessante notar que, quando optou para homenagear uma figura negra norte-americana, escolheu justamente um personagem que hoje é polêmico, porque é visto por muitos pesquisadores – inclusive por militantes negros – como um “Pai Tomás” ou até um “vendido”. Porque será que Querino teria caracterizado esse tal de “Judas negro” com estas palavras, que fazem parte de sua defesa apaixonada do valor do africano na apresentação de *A raça africana e os seus costumes na Bahia*, lançado em 1916: “Quem desconhecerá, por ventura, o prestígio do grande cidadão americano Booker Washington, o educador emérito, o orador consumado, o sábio, o mais genuíno representante da raça negra na União Americana?” (QUERINO 1988, p. 23).

Podemos indagar também como Querino, que falava sua língua vernácula e o francês, mas provavelmente não sabia inglês, teve conhecimento da vida e obra de Washington – ainda mais porque seu trabalho mais conhecido, a autobiografia *Up from Slavery*, só seria traduzido no Brasil quase duas décadas depois da morte do pesquisador baiano em 1923.¹¹⁰ Já que Querino sabia de Washington, deveria ter conhecimento também das trajetórias de outros líderes negros da diáspora no Atlântico Negro, como Frederick Douglass, Marcus Garvey e W.E.B. Du Bois. Neste caso, porque será que o intelectual baiano escolheu justamente Washington como “o mais genuíno representante da raça negra” nos Estados Unidos?

Segundo David Brookshaw, autor de *Raça & cor na literatura brasileira*, “Querino [...] estava particularmente interessado na reabilitação do mestiço urbano alfabetizado; de aspirações pequeno-burguesas, e seu papel pode ser comparado ao de Booker Washington nos Estados Unidos, de quem era fervoroso admirador” (1983, p. 55). Mas também podemos traçar semelhanças entre Querino e Du Bois. Washington quase sempre optou por uma estratégia de evitar uma confrontação com os brancos, preferindo uma atuação discreta para enfrentar o racismo – o que Du Bois chamava de “acomodação” – e neste sentido, a postura de Querino era muito mais parecida com a atitude confrontante de Du Bois.

Hoje, Booker T. Washington é mais conhecido no Brasil como o alvo de uma crítica devastadora da autoria de Du Bois intitulada “Sobre o Sr. Booker T Washington e outros”, o terceiro capítulo de sua obra clássica, *As almas da gente negra* (1999), lançada em 1903. Segundo Du Bois, “Seu programa de educação industrial, conciliação do Sul, e submissão e silêncio quanto aos direitos civis e políticos não era totalmente original[...] Mas o sr. Washington logo vinculou para sempre essas coisas[...]” (1999, p. 94-95). Du Bois acreditava que a filosofia de auto-suficiência de Washington tirava o fardo de responsabilidade dos brancos em relação ao futuro dos negros escravizados por eles e o colocava diretamente nos ombros dos libertos (1999, p. 317). Para Du Bois, seria a “Décima Parte Talentosa” – os intelectuais negros com formação universitária, a elite da qual ele fazia parte – que deveria liderar a massa de negros recém-egressos da escravidão.

Como vimos, na época de Querino, nem a obra de Du Bois nem os vários trabalhos de Washington – estavam disponíveis em português, mas uma das primeiras traduções de *Up from Slavery*¹¹¹ saiu na língua francesa um ano e meio depois do original, em 1902, graças ao empenho e os cuidados acadêmicos de Othon Verlack,

¹¹⁰WASHINGTON, Booker T. *Memórias de um negro*. Tradução de Graciliano Ramos. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

¹¹¹Uma tradução literal deste título seria “Superando a escravidão”.

tradutor e Professor de Línguas Românicas da Universidade de Cornell (HARLAN 1972, p. xxxiv-xxxv). E foi graças a uma resenha da autoria da jornalista e escritora francesa Th. Bentzon (*nom de plume* de Marie Thérèse Blanc), serializada no jornal *Diário da Bahia* em 1902, que seus leitores lusófonos tiveram a oportunidade de conhecer o conteúdo de *Up from Slavery* (título ainda sem tradução na época). Portanto, de alguma forma ou outra, Querino teve acesso a informações sobre a vida e a obra de Washington há muito esquecidas no Brasil, o que mostra que as margens do Atlântico Negro idealizado por Paul Gilroy (2001) foram muito além do mundo anglófono. Vamos conhecer melhor essa epopéia.

VIDA E OBRA DE BOOKER T. WASHINGTON

“Ninguém sabe o dia, nem ao certo o ano, do nascimento de Booker T. Washington; mas a data de sua morte foi anunciada por telégrafo e telegrama em várias partes do mundo”. Essas palavras, do obituário de Booker T. Washington publicado na primeira página do prestigioso jornal *The New York Times*, resumem uma trajetória fenomenal.

Filho de pai branco desconhecido e mãe negra e escravizada, Jane, Booker Taliaferro Washington nasceu escravo em Hales Ford, uma pequena cidade na comarca de Franklin, no estado da Virgínia. Como muitos escravos norte-americanos, não se sabe por exato a data de seu nascimento, mas a data oficial adotada pelo Instituto Tuskegee para comemorar o aniversário de seu fundador é 5 de abril de 1856.

Quanto à sua paternidade, não era incomum em qualquer escravocracia que os brancos tivessem filhos com escravas negras. Nos Estados Unidos o filho de uma negra escravizada nascia escravo também e a alforria dos filhos mestiços pelos pais brancos era um fato raro. Segundo seus biógrafos Harlan e Norell, a filha de Washington sempre afirmou que seu avô paterno seria Ben Hatcher, um “ferreiro beberrão” (NORELL, 2009, p. 18), mas levantam várias outras possibilidades, uma vez que os homens brancos da vizinhança faziam com as escravas o que bem entendiam. A realidade é que, se Washington sabia o nome de seu pai biológico, nunca quis revelá-lo.

Surgiu uma terrível ironia para o menino escravizado chamado Booker e apelidado “Book” (“livro”): “Sendo escravo, não recebi nenhuma instrução. Fui muitas vezes até a porta da escola, carregando os livros de uma das pequenas donas da gente – e algumas dúzias de meninas e meninos numa classe, estudando, muito me impressionaram: aquilo era um céu” (WASHINGTON, 1940, p. 5).

Suas autobiografias fornecem exemplos de humilhações e privações sofridas durante sua infância escrava, algumas delas, segundo Harlan, “emprestadas” das experiências de seu irmão mais velho.¹¹² Mas por muito que Harlan queira minimizar seu sofrimento no cativeiro, quando nos baseamos nos relatos de outros ex-escravos, a pressão psicológica sobre um menino inteligente como Booker deve ter sido extrema. Segundo o liberto e abolicionista Frederick Douglass (c. 1819/1895), não importava se ele fosse tratado bem ou mal. O simples fato de ser escravo lhe tirava qualquer satisfação da vida (1845, *passim*).

A moradia de Booker e sua família quando escravizados – uma cabana rústica com chão de terra batida – era também a cozinha da fazenda. Jane trabalhava como cozinheira dia e noite, produzindo refeições para a família do senhor e os escravos.

¹¹²Segundo Harlan: “As escritas autobiográficas posteriores de Washington continham elementos de mito e ficção que animavam a narrativa, mas criaram problemas para quem busca a verdade” (1975, p. 15).

Segundo Washington: “Naquela cabana mal construída o frio era duro no inverno, mas o calor do fogo era horrível no verão” (1940, p. 3). Booker e seus irmãos dormiam “no chão, numa esteira, ou melhor, deitados e enrolados em farrapos sujos” (WASHINGTON, 2000, p. 3).

Talvez o pior trauma para Booker – que não incluiu em *Up from Slavery* (a autobiografia dirigida a leitores brancos)¹¹³ mas sim em *The Story of My Life and Work* (para leitores negros) – foi o castigo sofrido por seu tio Monroe, que, despido e amarrado a uma árvore, levou várias chibatadas enquanto implorava ao seu senhor por piedade (WASHINGTON, 1900; HARLAN, 1975, p. 16). Castigar um escravo diante de sua família, para aumentar sua humilhação, deve ter sido uma prática generalizada nas escravocracias, uma vez que Reis relata a mesma política no Recôncavo baiano em *Domingos Sodré, um sacerdote africano* (2008, p. 77-78). De qualquer forma, segundo Washington, essa terrível cena foi a que mais marcou seu coração quando garoto e ficaria com ele até o túmulo (WASHINGTON, 1900).

Washington também teria visto escravos vencer os senhores com a astúcia e relatou um exemplo numa palestra em Boston em 1903 (possivelmente apócrifo, uma vez que costumava ensinar com lições indiretas): um escravo chamado Jerome S. McWade teria aparecido um dia vestindo o colete de veludo vermelho que seu senhor usara no seu casamento. Explicou que não o roubara, mas comprara do ladrão. Seu senhor disse que comprar produto roubado também era crime, mas McWade retrucou que ele mesmo fora roubado da África e o senhor o comprara – isso também seria crime? (HARLAN, 1975, p. 16-17). Seja verídico ou apenas um conto edificante para os brancos, a argúcia e dissimulação do escravo foram armas que Washington usaria contra todos seus opositores e inimigos – negros e brancos – durante toda a sua vida. Hoje sabemos que usava subterfúgios e até “laranjas” e espiões para promover sua agenda, a plena liberdade do negro, enquanto o sistema de segregação das raças se instaurava depois do fim da Guerra de Secessão, paulatinamente revogando os direitos fundamentais adquiridos na época da Abolição, inclusive o direito ao voto e à propriedade da terra.

Após a Abolição nos Estados Unidos em 1865, Jane levou Booker e dois outros filhos (de pais diferentes), John e Amanda, para a Virgínia Ocidental numa viagem de várias semanas para se reunirem com seu padrasto, Washington ou “Wash” Ferguson. Atravessaram centenas de quilômetros a pé, com a mãe, já com a saúde fragilizada por sua vida escrava, viajando de carroça. Quando chegaram, Booker e John foram obrigados a trabalhar numa fábrica de sal e numa mina de carvão na Virgínia Ocidental para ajudar no sustento da família.

Como muitos libertos, Washington tinha sede de aprender. Ele mesmo observa que, “Muito cedo me veio um forte desejo de aprender leitura. Pensei que, se nada conseguisse na vida, isso me daria pelo menos a satisfação de ler jornais e livros ordinários” (1940, p. 20). Com a ajuda da mãe, Booker superou a oposição de seu padrasto e conseguiu freqüentar a escola. Foi aí que descobriu que todos os seus colegas, menos ele, tinham nome e sobrenome. Em vez de adotar o sobrenome do padrasto, optou pelo primeiro nome deste – também o sobrenome de um dos “pais

¹¹³O título da autobiografia mais conhecida de Washington – escrita em colaboração com o *ghost writer* branco Max Bennett Thrasher – foi traduzido por Graciliano Ramos como *Memórias de um negro*. Acreditamos que uma tradução melhor seria “Da escravidão para cima”, uma vez que a ascensão social e econômica do negro é um tema constante na obra de Washington. O livro *The Story of My Life and Work* foi escrito com um *ghost writer* negro, Edgar Webber.

fundadores” dos Estados Unidos. Depois, quando descobriu que sua mãe considerava Taliaferro seu próprio sobrenome, o adotou também.¹¹⁴

Sem certidão de nascimento e com os sobrenomes que ele mesmo escolheu, o jovem liberto estava construindo sua própria identidade. Dera o primeiro passo na sua trajetória como um “self-made man”. De fato, “Washington personificava o poder de um homem de se educar” (NORELL, 2009, p. 3), mas isso não significa que o fez sem ajuda. Graças, novamente, à interferência de sua mãe, conseguiu emprego como criado doméstico na casa de Viola Ruffner, a esposa “Yankee” de um general sulista que nunca deixara para trás os valores calvinistas de sua cultura de origem.

Durante o que Washington chama sua “luta pela educação” (o título do terceiro capítulo de *Memórias de um negro*), a mulher que mais o influenciou foi Jane, seguida por Viola. Segundo Norell, “Jane foi a figura mais responsável pela formação do caráter de seu filho” (2009, p. 21). Como escrava, furtara as galinhas do senhor para alimentar seus filhos, um delito justificável – justificado inclusive pelo próprio Washington – mas como liberta, “aplicava um código rigoroso de honestidade em tudo. Ela incutiu os valores do trabalho e da frugalidade” (Ibidem). Quanto à ex-preceptora que tornou-se sua primeira patroa, ainda de acordo com Norell: “Viola Ruffner incutiu em Booker a essência daquilo que o sociólogo alemão Max Weber depois chamaria de ética protestante, que ensinava que os valores de indústria, sobriedade, frugalidade e auto-suficiência levaram ao sucesso das sociedades capitalistas modernas” (2009, p. 26).

As autobiografias de Washington também descrevem sua luta para chegar no Instituto Hamilton, na Virgínia, em 1872, depois de uma odisséia que incluiu viagens de trem, carroça e a pé, e noites passadas no abrigo da calçada na cidade de Richmond. Foi aceito e conseguiu um emprego como zelador no instituto para pagar seus estudos porque impressionara outra senhora Yankee com a meticulosidade que aprendeu com Viola Ruffner – segundo ele, “Meu exame de admissão no colégio consistiu num exercício de varredela – e nunca estudante de universidade, Harvard ou Yale, teve provas que lhe dessem tanto prazer” (1940:39). Formou-se em 1875, e depois foi estudar por um ano no Seminário Weyland em Washington, DC (de 1878 a 1879). Em 1879, Washington voltou para o Hampton, onde passou dois anos trabalhando como professor do turno noturno e monitor dos alunos indígenas.

Indicado por General Samuel Chapman Armstrong (1839/1893) – o fundador e diretor do Instituto Hamilton –, Washington foi contratado para estabelecer uma escola normal e industrial para negros no estado de Alabama em 1881. Com a ajuda de seus alunos e de patronos ricos, construiu o Instituto Tuskegee numa *ex-plantation*, onde tiveram que confeccionar até os ladrilhos utilizados para erguer as paredes. Dedicou sua vida à arrecadação de dinheiro para construir o instituto, deixando-o com mais de 80 prédios, inclusive uma biblioteca que levava o nome de seu patrocinador, o magnata Andrew Carnegie. Washington dedicou quase todo seu tempo à arrecadação de fundos para o Tuskegee. Por muitos anos, sem esses esforços constantes, a instituição podia ter falido em qualquer momento. Quando seu diretor parou de viajar por três meses para cuidar de sua segunda esposa, Olivia, já no seu leito de morte, foi obrigado a tomar dinheiro emprestado do General Armstrong para a manutenção do instituto (HARLAN, 1975, p.155).

O currículo de Tuskegee foi criticado por W.E.B. Du Bois e os outros intelectuais negros que se auto-intitulavam a “Décima Parte Talentosa”, porque faltavam as

¹¹⁴Taliaferro (pronunciado Tóliwer) era o sobrenome de um grande proprietário que morava na mesma região onde Washington cresceu.

disciplinas tradicionais de uma educação liberal, como grego e latim.¹¹⁵ Washington sempre defendeu o acesso do negro à educação liberal, mas o Instituto Tuskegee enfatizava a teoria e a prática dentro do contexto rural. Por exemplo, quando os alunos estudavam a matemática, faziam seus cálculos baseados nas realidades da fazenda. Mas primeiro, aprendiam a dormir numa cama com lençóis, comer com garfo e faca, escovar os dentes – enfim, tudo que o próprio diretor do Tuskegee teve que aprender quando entrou no Instituto Hampton. Essa abordagem pedagógica pode ser comparada com o modelo educativo das Casas Familiares Rurais, introduzidas na França na década de 1930 e hoje sendo reproduzidas em várias regiões do Brasil, inclusive no Baixo Sul da Bahia. Lembremos que, a Abolição nos Estados Unidos resultou no súbito influxo no mercado de trabalho livre de mais de 4 milhões de libertos, quase todos analfabetos – por lei –, muitos sem qualquer ofício. Isso sem contar com as pressões das tentativas de re-escravização (através da peonagem), cassação de direitos civis, segregação e violência racialista que enfrentariam nas décadas que seguiram à Reconstrução. Para Washington, a abordagem que adotara seria a melhor maneira de estabelecer as bases de uma futura classe média negra. Não estava apenas formando agricultores e carpinteiros mas principalmente professores que poderiam estabelecer outras escolas profissionalizantes e normais, as chamadas “Little Tuskegees” (Tuskegeezinhos ou Tuskegees Mirins), que faziam parte da rede de influência – que também incluía várias organizações e instituições negras, principalmente o National Negro Business League (Liga Nacional de Negócios do Negro) – alcunhada pelos seus inimigos e alguns biógrafos como a “Máquina de Tuskegee”.

Booker T. Washington ficou conhecido nacionalmente pelo seu talento como orador, quando proferiu uma palestra na Exposição de Atlanta em 1895, onde declarou que os negros e os brancos poderiam viver à parte mas trabalhar juntos, como os dedos da mesma mão – “Em todas as coisas que são puramente sociais, podemos ser tão separados quanto os dedos, mas unidos como a mão em todas as coisas essenciais para o progresso mútuo”. Desde esse primeiro momento de destaque nacional, foi criticado duramente por W.E.B. Du Bois porque, durante a maior parte de sua vida, teria preferido evitar uma confrontação com os brancos, sendo acusado de aceitar uma “acomodação”.

A maioria dos intelectuais da “Décima Parte Talentosa” eram mulatos, assim como Washington, que rejeitava a idéia que seu “sangue branco” fizesse deles de qualquer forma superior aos negros “de puro sangue africano”. No capítulo de *My Larger Education* intitulado “O que aprendi com homens negros” (WASHINGTON, 2008), o educador faz questão de apresentar uma relação de nomes e biografias resumidas de “negros puros”, inclusive o educador Major R. R. Moton, George W. Clinton, bispo da igreja Africana Metodista Episcopal Sião, e uma das mais ilustres figuras da história da ciência agrônoma, George Washington Carver (1864/1943), que morou e lecionou no Instituto Tuskegee de 1896 até o final de sua vida (KREMER, 2011).

Washington consolidou sua fama entre negros e brancos no mundo todo com o lançamento de *Up from Slavery* em 1901 – o assunto da resenha de Th. Bentzon que possivelmente o levara à atenção de Manuel Querino. No mesmo ano, foi convocado para jantar na Casa Branca pelo Presidente dos Estados Unidos, Theodore Roosevelt. Insuflados pela imprensa racialista do Sul, muitos denunciaram essa “ousadia”, e tanto Washington como Roosevelt receberam ameaças de morte. Na análise de Harlan, o fato

¹¹⁵Na época, conhecimento dessas línguas e da literatura clássica era considerado a marca de uma pessoa verdadeiramente culta(GOINGS, s.d.).

de ter jantado na Casa Branca foi a “culminação de sua luta para ir ‘da escravidão para cima’” (1975, p. 324) e silenciara seus principais críticos negros – “profissionais com formação universitária” – que achavam suas posturas e seus objetivos modestos e humildes demais para o líder de sua raça (Ibidem, p. 305).

Outra ótica seria que, na época em que Washington vivia, quando seguia sua estratégia de formar parcerias com aliados brancos – patronos ricos e políticos poderosos – só havia a opção entre racistas “relativamente brandos e benevolentes” e aqueles que acreditavam no linchamento como instrumento de controle, rejeitavam a instrução do negro como um esforço inútil e nem o receberiam pela porta dos fundos.

Sua influência chegou até a África. Em 1900, seguindo um acordo com uma delegação de alemães que visitaram o Instituto Tuskegee no ano anterior, três formandos e um professor dessa instituição viajaram para Togo – na época uma colônia alemã – para supervisionar o desenvolvimento do cultivo de algodão naquele país. Esse empreendimento durou até 1909 (NORELL, 2009, p. 201-201; ZIMMERMAN, 2010, p. 7-8). Embora ele possa ter consentido a se juntar com os colonizadores alemães em Togo, Washington recusou um convite para visitar o Rei dos Belgas devido ao regime colonial brutal instaurado no Congo Belga e denunciou os relatos de trabalhos forçados e violência policial que surgiram em 1904 (NORELL, 2009, p. 203).

Embora sua formação só chegasse ao magistério de segundo grau, recebeu títulos honorários de duas eminentes faculdades dos Estados Unidos: um mestrado da Harvard em 1896 (NORELL, 2009, p. 148) e um doutorado de Dartmouth College em 1901 (BTW SOCIETY, s.d.).

Chegou a ser considerado o “presidente negro” de seu país e o sucessor do ex-escravo e abolicionista Frederick Douglass, o que gerou ressentimentos e rivalidades dentro da sua própria “nação”. Por exemplo, foi alvo de tentativas de sabotagem de suas palestras, principalmente a dita “Tumulto de Boston” de 1903, organizada por um intelectual negro, William Monroe Trotter, nascido no norte, de família abastada (DU BOIS, 1995, p. 135). Também Washington não fez por menos – usou todos os meios possíveis para sabotar (com a manipulação da imprensa, espíões e subornos) os esforços de seus inimigos, brancos e negros, quando vinham de encontro aos seus interesses. Trotter e outros participantes do tumulto passaram um mês na cadeia.¹¹⁶

O poder do “Mágico de Tuskegee”¹¹⁷ entrou em declínio quando os tumultos que eclodiram nas cidades de Atlanta e Brownsville em agosto e setembro de 1906 mostraram que sua estratégia de combater o racismo com a formação de uma classe média negra digna, sóbria e trabalhadora – enfim, que incorporava todos os valores da ética protestante – não conseguira estancar a histeria gerada pelos jornais de Atlanta que ataçaram uma onda de violência com manchetes sensacionalistas relatando crimes – supostos e verídicos – cometidos por negros contra brancos (principalmente alegações de estupros de e agressões a mulheres brancas) (HARLAN, 1983, p. 295-296). Outro golpe severo à reputação e liderança de Washington foi o “caso Brownsville”: os soldados do regimento negro daquele município foram acusados, com provas forjadas, de participar no tumulto, matar um barman e ferir um policial (acusações anuladas muitos anos depois, quando foi comprovado que nem saíram do quartel). Quando o

¹¹⁶ Trotter se uniu a W.E.B. Du Bois em 1905 para organizar o Movimento Niágara, o precursor da NAACP, para combater a segregação, a cassação dos direitos políticos do negro e a “política de acomodação e conciliação” de Booker T. Washington.

¹¹⁷ Washington recebeu título depreciativo de “the Wizard of Tuskegee” (“o Mágico de Tuskegee”) ou simplesmente “the Wizard”, de seus opositores, numa referência a “o Mágico de Oz” – uma figura aterradora e toda-poderosa que, no final do romance de Frank L. Baum, lançado em 1900, é revelada como uma fraude, um homenzinho desprezível escondido por trás da cortina.

Presidente Roosevelt decidiu castigá-los com baixa desonrosa, sem direito a pensão, Washington sofreu a humilhação pública de tentar convencê-lo a voltar atrás, sem sucesso.

Entretanto, Washington nunca perdeu o apoio dos negros comuns, servindo-lhes como um exemplo de fé, bom humor, coragem e resistência. De acordo com R.S. Baker, o autor de *Following the Color Line* (Seguindo a linha da cor), quando se deparava com: “[...]um próspero empreendimento negro, um negócio florescente, um bom lar, quase sempre encontrava o retrato de Booker T. Washington acima da lareira ou um pequeno quadro contendo um de seus lemas sobre seu evangelho de trabalho e serviço” (1908). O jornalista branco caracterizou Washington como um oportunista e otimista, acima de tudo um homem realista que enxergava e lidava com o mundo do jeito que ele era, e Du Bois como um idealista, agitador, e pessimista que via o mundo como deveria ser e clamava por uma transformação imediata (NORELL, 2008, p. 383).

Em 1911, Washington foi vítima de violência na cidade de Nova York, levou 16 pontos na cabeça e foi preso, sem receber socorros médicos, até que pudesse provar que realmente tratava-se do famoso Dr. Washington. Seu agressor principal, o zelador branco Albert Ulrich, foi julgado por agressão e inocentado. Pelo menos, Washington teve a parca satisfação de vê-lo condenado por abandono do lar. Mas sua humilhação continuou depois do veredicto, exacerbada pela imprensa e por seus inimigos, brancos e negros. Consideravam mal contada a explicação que ofereceu sobre seus motivos para estar num bairro residencial branco num dia de domingo, próximo ao Tenderloin, uma zona notória da cidade de Nova York.

Nos últimos anos de sua vida – a partir de 1912 – Booker T. Washington adotou uma postura mais aberta e agressiva na contestação da cassação dos direitos políticos dos negros e da segregação. Ele nunca explicou essa mudança na sua estratégia, mas é possível que um dos motivos foi que sentira literalmente na pele que, mesmo sendo o negro mais famoso do mundo, não podia escapar da violência que todos os membros de sua raça podiam sofrer a qualquer momento nas mãos dos brancos nos Estados Unidos, sob o mais tênue pretexto e com quase total impunidade. Num artigo intitulado “My View of Segregation Laws” (Minha visão das leis da segregação, publicado após sua morte em 1915), Washington sintetizou sua posição assim: A segregação é desaconselhável porque é injusta, leva a outras medidas injustas, não tem resultados positivos, é desnecessária, é incoerente (o branco pode misturar-se com o negro mas não o contrário) e só tende a aumentar a distância entre as raças (WASHINGTON, 1915).

Segundo Norell, o estilo de vida de Washington tinha algo de obsessivo-compulsivo, “principalmente sua necessidade constante de atravessar os Estados Unidos para pregar o evangelho de progresso racial e angariar fundos para o Instituto Tuskegee” (2009, p. 417). O corpo de Washington não resistiu ao estresse de suas incessantes viagens e grandes preocupações. Desenganado pelos médicos em Nova York, sofrendo de hipertensão e falência dos rins devido a diabetes,¹¹⁸ insistiu em ser transferido para Tuskegee, onde morreu a 14 de novembro de 1915. Deixou Margaret Washington, sua esposa em terceiras núpcias, e três filhos dos primeiros dois casamentos. Seu obituário no *New York Times* contém notas de pesar do ex-Presidente da República Theodore Roosevelt e de Julius Rosenwald, um de seus maiores patrocinadores, fundador da rede de lojas e vendas por catálogo Sears, Roebuck, mas seus biógrafos não deixam de mencionar a emoção dos negros idosos que foram a pé

¹¹⁸Um dos seus médicos avisou à imprensa que Washington sofreria de problemas de saúde devido às suas “características raciais”, o que foi interpretado erroneamente por muitos como sendo uma doença venérea (NORELL, 2009, p. 418-419).

para o enterro de Booker T. Washington, indo de muito longe para vê-lo pela última vez (HARLAN, 1983, p. 456; NORELL, 2009, p. 420).

CONCLUSÃO

A resenha de Th. Bentzon informou aos leitores do *Diário da Bahia* sobre a vida de Washington, baseada na sua própria autobiografia semi-romanceada, mas também faz menção de W.E.B. Du Bois e outros eminentes negros norte-americanos (pelo menos, seus sobrenomes). O sétimo e último capítulo começa assim:

É indiscutível a influência poderosa exercida pela autobiografia de Booker Washington editada pela revista The Outlook. Assume as proporções de milagre a ascensão de um escravo, filho de raça desprezada, à esfera em que pairam os personagens superiores de um país de elevada civilização. Entretanto Booker Washington não é o único, em torno de seu nome predestinado agrupam-se os Bruce, Price, Douglass, Revelt [sic], Paine, Simmons,¹¹⁹ professores, médicos, advogados, ministros, negros que preenchem cargos oficiais, dirigem com vantagens bancos, fábricas, empresas agrícolas. Infelizmente são individualidades que podem ser chamadas – excepcionais (BENTZON 1902).

Bentzon caracteriza o autor de “O negro na América: o que foi, o que é e o que será”, W. H. Thomas, como “um homem de cor traidor à sua raça”. Seu livro foi lançado na mesma época que a autobiografia de Washington e reforçava os estereótipos negativos do negro (principalmente a predisposição ao roubo e os maus costumes). Em seguida, a autora francesa apresenta Du Bois – quem chama simplesmente de “Bois” – como “o eminente homem de cor [...] laureado pela universidade de Harvard”, cuja obra *Philadelphia Negro* (O Negro da Filadélfia) indicou a força do preconceito naquela cidade e a dificuldade que o negro instruído enfrentava quando procurava uma justa recompensa pelo seu trabalho (Ibidem).

Depois de citar exemplos de linchamentos de negros em diversas partes dos Estados Unidos, e o incêndio de uma escola e várias casas habitadas por negros em Nova Orleans, Bentzon conclui sua resenha assim:

[...] o que se não nega é que o papel do negro é mais difícil do que nunca. Então para ser tratado humanamente bastava-lhe ser honesto e fiel servidor; hoje se quiser guardar papel de homem livre, cumpre-lhe ter demasiada prudência, política sutil e virtudes de santo.

Os Booker Washington serão sempre raros e o desenvolvimento da raça precisa de milhares deles, como disse candidamente um pastor negro: “Sim, milhares de Washington – um em cada curva da estrada, uns em cada montanha”.

Da mesma sorte ser-nos-ia preciso tê-los para a cruzada do “desdobramento da indústria sob as condições de moralidade”, e transformação dos nossos bacharéis medíocres em bons agricultores (grifo nosso, 1902).

¹¹⁹Blanche Kelso Bruce (1841 - 1898), senador; Frederick Douglass (c. 1818-1895), abolicionista, orador e escritor; Hiram Rhoades Revels (c. 1827-1901), primeiro senador negro dos Estados Unidos; Daniel Alexander Paine (1811 - 1893), bispo, educador e autor; William J. Simmons (1849-1890), educador, historiador e biógrafo. Quanto a Price, talvez Bentzon estivesse se referindo a John Price, o escravo fugitivo que foi pivô do caso Resgate de Oberlin Wellington, que mobilizou os abolicionistas norte-americanos em 1858, inclusive o avô do poeta Langston Hughes (HAGGARD 2010, p. 193-194).

Um jornal carioca também divulgou uma nota sobre Washington, relatando uma visita que o educador afro-americano fez a Paris em 1903. É possível que Querino não tenha visto a edição do *Correio da Manhã*, de 26 de outubro de 1903, que publicou o seguinte relato na seção intitulada “Carta Parisiense”:

Encontra-se neste momento em Paris o negro mais inteligente da America, o único negro, que o presidente Roosevelt admite no seu palácio. É o famoso Booker Washington, o novo Messias preto. [...]

Graças a Booker existe já na livre America a Universidade negra de Tuskegee onde 1,400 pretos recebem uma solida instrução que lhes é administrada por 100 professores também pretos.

- Os negros, diz Booker, devem ser um grande fator da vida americana. A União tem necessidade do preto. É preciso que eles sejam excelentes trabalhadores manuais, rivalizando com o branco no amor ao trabalho.

Quando aparecerá no Brasil um outro Booker para elevar o nível do negro e salvar aqueles que a abolição da escravidão lançou no vácuo, na incerteza... (grifo nosso).

Mesmo assim, o *Almanaque Brasileiro* de 1905 reproduz a mesma nota – suprimindo apenas o último parágrafo – portanto não é de descartar a hipótese que a notícia tenha chegado ao conhecimento de Querino. Mas não era necessário suprimir a indagação de quem salvaria “aqueles que a abolição da escravidão lançou no vácuo, na incerteza...”¹²⁰ Deve ter sido uma pergunta que Querino e outros que compartilhavam sua preocupação com o futuro do liberto no Brasil faziam com frequência, uma vez que aqui, nas palavras da historiadora Kátia Mattoso, “Os abolicionistas limitaram-se a libertar o escravo, sem pensar em sua reinserção econômica e social” (1982, p. 240).

Manuel Querino nasceu livre, mas pobre. Booker T. Washington nasceu escravo. Ambos tiveram que trabalhar duro para conseguir o que mais almejavam na vida – uma boa formação – e nunca se esqueceram de suas origens. Sabemos que Querino defendeu a elevação do negro liberto pela instrução e que foi um dos que mais criticaram a falta de formação profissionalizante para jovens das classes mais necessitadas – a maioria negra – durante a Primeira República (GLEDHILL s.d.). Seu meio era urbano, seu enfoque principal, o mundo do artesão, do artista, do profissional da construção. Para Washington o meio era rural, seu enfoque principal, o agricultor, o comerciante e o educador. Mas ambos compartilhavam a filosofia que a instrução é o caminho para um bom futuro individual e coletivo. Uma filosofia válida e relevante na sua época e ainda mais nos tempos de hoje.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

¹²⁰ Segundo o jornal carioca *Gazeta de Notícias*, teria surgido um outro Booker no Brasil – o educador e jornalista maranhense Hemetério dos Santos (1858/1939), o “Toussaint Louverture da pedagogia nacional”, autor de uma crítica polêmica sobre Machado de Assis publicado no mesmo jornal no dia 29 de novembro de 1908: “Como os Estados Unidos, temos o nosso ‘Booker Washington’. Mas infelizmente para Hemetério ainda não apareceu por aqui um Roosevelt que, contra a opinião geral, o guindasse para uma posição de destaque. Podíamos muito bem mandar o obscurecido professor para a Abyssinia, ensinar os descendentes de Menelick” (15 de janeiro de 1916, p. 2).

BAKER, Ray Stannard. **Following the Color Line: An Account of Negro Citizenship in the American Democracy**. Nova York: Doubleday, Page & Company, 1908. (livro eletrônico)

BTW SOCIETY. “Honorary Doctor of Laws Degree conferred by Dartmouth College”. Disponível em: <<http://btwsociety.org/library/honors/02.php>> Acesso em: 19.02.2012.

BOOKER T. WASHINGTON PAPERS. Disponível em: <<http://www.historycooperative.org/btw/>> Acesso em: 23.02.2012.

BROOKSHAW, David. **Raça e côr na literatura brasileira**. Traduzido por Marta Kirst. Porto Alegre: Série Novas Perspectivas 7, 1983.

BWI ALUMNI ASSOCIATION OF NORTH AMERICA. Disponível em: <http://www.bwitiger.org/bwi_history.html> Acesso em: 19.02.2012.

Correio da Manhã. “Carta parisiense”. 26 de outubro de 1903, p. 3.

DOUGLASS, Frederick. **Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave, Written by Himself**. Boston: Anti-Slavery Office, 1845. (Livro eletrônico)

DU BOIS, W.E.B. **As almas da gente negra**. Tradução, introdução e notas de Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda Editora, 1999.

_____. “William Monroe Trotter”. In Lewis, David Levering. *W.E.B. Du Bois: A Reader*. Nova York: Henry Holt and Company, 1995. P. 135-137.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. São Paulo: Editora 34, 2001.

GLEDHILL, Sabrina. “Representações e Respostas: Táticas no Combate ao Imaginário Racialista no Brasil e nos Estados Unidos na Virada do Século XIX.” In *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, vol. IV, no. 7, Julho 2011:44-72.

_____. “Manuel Querino: operários e negros diante da desilusão republicana”. In **Gente e Política na Primeira República em Salvador**, organizado por Bacelar, Jeferson Afonso e Pereira, Cláudio Luiz. Salvador: EDUFBA (no prelo).

GOINGS, Kenneth. “They Dared to Call their Souls their Own”. Disponível em: <<http://people.cohums.ohio-state.edu/goings14/TheyDared.htm>> Acesso em: 19.02.2012.

HAGGARD, Dixie Rae (org.). **African Americans in the Nineteenth Century: People and Perspectives**. Santa Bárbara, CA: ABC-CLIO, 2010. (Edição Kindle)

HARLAN, Louis R. (org). **Booker T. Washington Papers Volume 1: The Autobiographical Writings**. Chicago: University of Illinois Press, 1972.

_____. **Booker T. Washington: The Making of a Black Leader, 1856-1901**. Nova York/Oxford: Oxford University Press, 1975.

_____ **Booker T. Washington: The Wizard of Tuskegee, 1901-1915.** Nova York/Oxford: Oxford University Press, 1983.

KREMER, Gary R. **George Washington Carver: A Biography.** Santa Bárbara, Denver e Oxford: Greenwood, 2011.

LEWIS, David Levering. **W.E.B Du Bois, Biography of a Race 1868-1919.** Nova York: Henry Holt and Company, 1993.

LONG, Carolyn Morrow. **A New Orleans Voodoo Priestess: The Legend and Reality of Marie Laveau.** Gainesville: University of Florida Press, 2006.

LOSCH, Paul S. Dr. Henry W. Furniss, “Cônsul afro-norte americano na Bahia, 1898-1905”. In **Afro-Ásia** no. 40 (2009)

LUKER, Ralph E. **The Social Gospel in Black and White: American Racial Reform, 1885-1912.** Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998.

MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil.* Tradução: James Amado. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

NATIONAL Association for the Advancement of Colored People (NAACP). **NAACP: celebrating a century: 100 years in pictures.** Layton, Utah: Gibbs Smith, 2009.

NEW YORK TIMES. “Dr. B.T. Washington, Negro Leader, Dead”. 15 de novembro de 1915. Disponível em <<http://btwsociety.org/library/honors/03.php>> Acesso em 13.02.2012.

NORELL, Robert J. **Up from History.** Cambridge, Massachusetts/Londres: Belknap Press of the Harvard University Press, 2009.

QUERINO, Manuel. **Costumes africanos no Brasil.** Segunda edição ampliada e comentada. Prefácio, notas e organização de Raul Lody. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 1988.

REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SANTOS, Hemetério dos. **Machado de Assis.** Carta a Fábio Luz. *Gazeta de Notícias.* 21.11.1908, P. 2.

SMOCK, R. W. **Booker T. Washington: Black Leadership in the Age of Jim Crow.** Chicago: Irvin R. Dee, 2009.

WASHINGTON, Booker T. **The Story of My Life and Work.** Cincinnati, Ohio: W.H. Ferguson Company, 1900. (livro eletrônico)

_____ “My View of Segregation Laws”, 4 de dezembro de 1915. Disponível em: <<http://teachingamericanhistory.org/library/index.asp?document=1152>> Acesso em: 06.03.2012.

_____ **Memórias de um negro**. Tradução: Graciliano Ramos. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

_____ **Up from Slavery**. Nova York: New American Library (Grupo Penguin), 2000.

_____ **My Larger Education**. Radford, VA.: Wilder Publications, 2008 (edição Kindle).

WORMSER, Richard. National Negro Business League. Disponível em: <http://www.pbs.org/wnet/jimcrow/stories_org_business.html> Acesso em: 20.02.2012.

ZIMMERMAN, Andrew. *Alabama in Africa: Booker T. Washington, the German Empire, and the Globalization of the New South*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

A ORDEM. “Morreu o professor Manuel Querino”. 21 de fevereiro de 1923, p. 1.

ALMANAQUE BRASILEIRO. “Booker Washington”. 1905, p. 393.

BENTZON, Th[érèse]. A auto-biografia de um negro. Parte VII. *Diário da Bahia*. 15 de abril de 1902, p. 2.

GAZETA DE NOTÍCIAS. Nota sobre Hemetério dos Santos (sem título). 15.01.1916, P. 2.

ASPECTOS HISTÓRICOS E DIDÁTICOS DAS POLÍTICAS PÚBLICAS EDUCACIONAIS DE INCLUSÃO DO POVO NEGRO NO BRASIL

Shayana Busson
Pós-Graduanda em História Social do Poder
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Email: shayanabs@gmail.com

RESUMO

Este trabalho busca apresentar alguns aspectos históricos da condição dos negros no Brasil e o conseqüente surgimento das políticas públicas educacionais a partir do século XXI. Elencaremos todas as políticas públicas relacionadas à educação para negros, lançadas pelo governo federal brasileiro a partir de 2003, bem como ressaltaremos os montantes de investimentos voltados a essas políticas com suas prováveis conseqüências. O presente trabalho se baseia em fragmentos do último relatório publicado em 2012 pela Fundação Latino Americana de Ciências Sociais, denominado “Educação e População Afrodescendente no Brasil: Avanços, Desafios e Perspectivas”, dos autores Pablo Gentili, ShayanaBusson, Mirian Abramovay e Mary Castro.

Palavras-Chave: Políticas Públicas; Educação; Negros.

Historicamente o racismo aparece no Brasil associado ao modo de produção escravista, mas toma fôlego enquanto discurso social e teoria política após a abolição da escravatura (1888) quando, reforçado por justificativas biológicas e políticas de inferioridade da “raça” negra, o contingente de mão de obra livre não foi aproveitado nos novos setores da economia. (AZEVEDO, 1987)

As vagas de trabalho do século XIX criadas com o novo campo industrial e de serviços foram preenchidas por uma enorme leva de imigrantes europeus, atizados pela crise europeia e pelas vantajosas ofertas de emprego e renda no Brasil. Estima-se que entre 1850 e 1932, quatro milhões de europeus tenham se dirigido ao Brasil (GUIMARÃES, 2002), e que, em 1901, 90% dos operários em São Paulo eram imigrantes (CARVALHO, J.J. 2004). Por conta dessa ideologia racista, que após a abolição negou aos negros o acesso ao sistema produtivo, a condição social forçosamente estabelecida a essa população foi de extrema miséria e pobreza. Sem possibilidade de prover sua subsistência, a maioria dos africanos livres eram enviados para o trabalho braçal em construções de ferrovias, fábricas e estradas, ou tinham que trabalhar por conta própria como vendedores ambulantes. Em termos culturais prevaleceu também a europeização dos costumes, e a restrição das várias formas de expressões afro descendentes, nesse período.

Conhecido como “projeto de branqueamento brasileiro”, ou, “imigrantismo”, o racismo pós-abolição durou até os anos 30 do século XX, sendo mais tarde substituído por um discurso apaziguador e mais folclórico sobre a relação entre negros, brancos e mestiços, popularizado como “democracia racial”.

A “democracia racial” preconizava a harmonização das raças brasileiras, a valorização da miscigenação e do mulato. A ideia essencial era fundamentada numa nação de conflitos sócio-raciais impossíveis, devido à dinâmica da miscigenação e a

típica natureza pacífica dos povos misturados. A raça não foi colocada como um obstáculo na trajetória social dos negros, ainda que existissem constrangimentos e discriminações reconhecidas por partes dos próprios negros. Em termos gerais, os artistas e literatos da Semana de Arte Moderna (1922), as ciências sociais através das obras de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, e Caio Prado Junior, bem como a substituição da mão-de-obra estrangeira por brasileira na Revolução de 1930, contribuíram para a negação da existência de um problema racial no Brasil, também para a invenção de um Brasil moderno que teoricamente buscava colocar em sintonia a cultura erudita com a popular, e, desse modo a “democracia racial” deu conta de acobertar e silenciar as inúmeras desigualdades sócio-econômicas entre brancos e negros deste período (GUIMARÃES, 2002).

Ainda hoje é possível observar manifestações categóricas que defendem que o Brasil é um país que se pautaria por uma “democracia racial”, o que se explicita em muitos meios de comunicação e algumas literaturas sobre negros.

Porém, a partir das últimas décadas do século XX uma gama de críticas ao discurso da “democracia racial” foi lançada, e, embasada justamente nas análises sobre desigualdades raciais e mecanismos discriminatórios, bem como nos protestos sociais de movimentos engajados (THEODORO et al, 2008). Veio se constatando não somente a dura condição de pobreza intuída nas estatísticas, mas também o estigma negativo direcionado ao povo negro, que atrofia e suprime os ideais de igualdade e liberdade em nossa sociedade. Na introdução do primeiro documento entregue pelo movimento negro ao presidente da república, em 1995, foi colocado: “Já fizemos todas as denúncias. O mito da democracia racial está reduzido a cinzas”.

Nesse sentido, o início do debate sobre política para negros no governo brasileiro tem como marco a entrega de uma pauta de reivindicações em 1995 denominada “Programa de Superação do Racismo e da Desigualdade Racial”, produzida pelo movimento negro, organizador da primeira “Marcha Zumbi dos Palmares Contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida”. O processo de preparação para participação na III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e a Intolerância Correlata, em Durban (2001) e a I Conferência Nacional contra o Racismo e a Intolerância no Rio de Janeiro (2001) são também considerados marcos relevantes por terem contribuído para dar visibilidade à causa negra. Nesse período inicial, o presidente Fernando Henrique assina o Decreto 4.228 – 2002 que institui o Programa Nacional de Ações Afirmativas, onde prevê muitos incentivos financeiros e administrativos para população negra.

Todavia, avaliação realizada em 2006 diagnosticou que “durante praticamente todo o século XX, o poder público no Brasil isentou-se da responsabilidade de produzir políticas voltadas à promoção das condições de vida específicas da população afro descendente” (PAIXÃO, 2006, p. 151).

Sob pressão dos movimentos negros, em 1995, o atual presidente Fernando Henrique Cardoso iniciou publicamente o processo de discussão das relações raciais brasileiras, admitindo oficialmente pela primeira vez na história brasileira, que os negros eram discriminados. Apesar desse primeiro passo, o reconhecimento oficial do racismo no Brasil pode-se dizer que até agosto de 2000 o governo brasileiro não havia empreendido grandes esforços para que a discussão e implementação de ações afirmativas entrassem na agenda política e/ou nacional brasileira (SANTOS, 2005, p. 15, apud, MACHADO; SILVA, 2008 p. 102).

Contrário à carência do século passado, balanços recentes dão conta de que o Estado brasileiro, organizações não governamentais, organizações internacionais, e sociedade civil têm assumido compromissos que envolvem direta ou indiretamente a eliminação de práticas de racismo e das diversas formas de discriminação. O enfrentamento a essas questões étnico-raciais tem se dado com o foco na elaboração, realização e luta por políticas públicas afirmativas para negros, bem como na criação de leis e decretos oficiais que corroborem com essas práticas.

Assim é que na primeira década deste século XXI, as denunciadas desigualdades sociais entre negros e brancos e a atuação do movimento negro nacional e internacional induziram o Estado brasileiro a construir estratégias de combate às disparidades étnico-raciais que vêm se institucionalizando através de diferentes ações governamentais no campo da saúde, demarcação territorial, reconhecimento cultural, trabalho, educação, legislação anti-racista, segurança pública, etc., vide Paixão (2006; 2011), Jaccoud (2002), Theodoro et al (2008), entre outros. As políticas para negros têm tido crescentes investimentos também por parte dos governos municipais, segundo Boletins de Políticas Sociais - acompanhamento e análise nº 19 IPEA (2011):

Ao se analisar o elenco de ações executadas pelo órgão gestor de direitos humanos, presente em um quarto dos municípios brasileiros, constata-se que 29% deles têm ações voltadas para a promoção da igualdade racial. A maior parte dessas estruturas tem ações voltadas para crianças e adolescentes (89%); idosos (77%), pessoas com deficiência (68,7%) e mulheres (65,6%), públicos contemplados em políticas mais consolidadas, que se desenvolvem inclusive por meio de pactos e programas integrados.

Assim, ainda que a existência de órgãos municipais de direitos humanos seja restrita – apenas em 25% dos municípios –, refletir sobre uma maior articulação desta rede com a política de igualdade racial pode ser uma estratégia promissora. Entre os 1.043 municípios que dispõem de estrutura específica para políticas voltadas às mulheres, 21% realizam ações direcionadas para a população negra (IPEA, 2011, p. 307).

Já no Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil: 2009-2010 (PAIXÃO et al , 2011) se faz uma análise detalhada sobre o “orçamento da equidade racial” para os anos 2008 e 2009. Considera-se que:

O montante total autorizado para as políticas de promoção da igualdade racial foram de cerca de R\$ 172 milhões, para o ano de 2008, e de cerca de R\$ 194 milhões para o ano de 2009. Na comparação entre um ano e outro, os valores em termos reais, tiveram um aumento relativo de 12,7% (PAIXÃO et al 2011, p. 268)

Analisa-se nesse trabalho, o aplicado efetivamente e se conclui que foi relativamente baixo o percentual do orçamento dedicado às políticas em prol da equidade racial efetivamente liquidados nos anos de 2008 e 2009 - cerca de 33% em 2008 e 43,1% em 2009.

No contexto a que se propõe esse estudo, verificamos que as políticas públicas afirmativas para negros neste século XXI, voltadas especificamente ao campo educacional, têm início marcante a partir do ano 2003, com a criação da primeira Secretaria de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR, na gestão presidencial do governo Lula, e são elas:

- ✓ FIES - financiamento em instituições de ensino superior (desde 1999, a partir de 2004);
- ✓ Lei 10.639 (desde 2003);
- ✓ Programa Afroatitudo (de 2004 à 2006);
- ✓ Programa Brasil Quilombola (desde 2003);
- ✓ Programa de Ações Afirmativas para a População Negra nas Instituições Federais e Estaduais de Educação Superior - Uniafro (desde 2005);
- ✓ Programa Diversidade na Universidade (de 2002 à 2007);
- ✓ Programa Universidade para Todos - Prouni (desde 2004);
- ✓ Sistema de reserva de vagas para negros nas universidades públicas (desde 2002);
- ✓ Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica para Afro descendentes (desde 2009)

Esse reconhecimento, ainda que tardio, das necessidades de implantação das políticas sociais afirmativas voltadas para negros no Brasil, resgata o fato de que as propostas e desenhos de políticas sociais atualmente disputam certa hegemonia enquanto melhor modelo a ser aplicado, e de tal modo, se dividem em duas principais vertentes: a universalista e a focalizada, correspondendo à duas visões ideológicas distintas. Nesse conjunto, as políticas de ações afirmativas para negros sugerem a perspectiva focalizada, porém caminham lado a lado com o princípio universalista, pois defendem a hipótese da concessão de tratamento desigual a pessoas socialmente desiguais, compreendendo que essa visão não contradiz a perspectiva que aponta para expansão dos serviços públicos de qualidade a toda população. Em outras palavras, as políticas de igualdade racial exigem a concomitante transformação do cenário nacional rumo à distribuição, controle, acesso e participação de todos, porém combinam ações e reparações locais e específicas aos negros.

Uma possível, e hoje inexistente, efetiva universalização das políticas sociais sem atentar para os problemas mais específicos dos negros e demais grupos discriminados corre o risco de não atender plenamente essa população, que de um modo ou de outro pode ser excluída desses programas. O maior exemplo nesse sentido é o que ocorre atualmente no espaço escolar, em que as crianças negras, vitimadas pelas condições de estudo mais precárias e pelo racismo presente no ambiente escolar, acabam tendo um aproveitamento escolar menor. O mesmo vale para a saúde, quando sabemos da existência de especificidades no perfil de morbidade e mortalidade dos diferentes grupos de raça e sexo da população brasileira. Assim, mesmo no âmbito das políticas universais, em nome de sua eficiência e capacidade de promoção da justiça social, é preciso que ocorra a adoção de políticas específicas para negros e indígenas, evitando-se que tais contingentes se vejam excluídos das ações do poder público (PAIXÃO, 2006, p. 137-138).

Em sociedades cuja distribuição de bens e direitos já se encontra um perfil equitativo e homogêneo, qualquer redistribuição universal torna-se uma política possível e eficaz. No entanto, em sociedades muito desiguais, como a brasileira, as demandas trazidas pelos grupos minoritários apenas confirmam a teoria de que políticas universais de cunho liberal somente tendem a perpetuar as desigualdades já distribuídas (BRANDÃO, 2007, p. 17).

Não ao contrário, mas, com abordagem conceitual baseada originalmente no primeiro documento sobre política para negros organizado e entregue ao presidente em 1995 pela “Marcha Zumbi dos Palmares Contra o Racismo, pela Cidadania, e a Vida”, as autoras Beghin e Jaccoud (2002) formulam que políticas sociais focalizadas em negros denominam-se políticas de ações afirmativas, e têm as seguintes peculiaridades:

São caracterizadas pelo fato de serem temporárias e focalizadas, ou seja, visam tratar de forma diferenciada e privilegiada por um espaço de tempo restrito os grupos historicamente discriminados. Seu objetivo é buscar garantir a igualdade de oportunidades adotando um tratamento preferencial para permitir que tais grupos alcancem um nível de competitividade similar aos demais grupos sociais. Outras características podem ainda ser observadas: as ações afirmativas podem ser produto de iniciativa do Estado ou da iniciativa privada e podem ter um caráter espontâneo ou compulsório (BEGHIN e JACCOUD, 2002, p.47).

Deve-se salientar igualmente que as políticas de ações afirmativas não podem minimizar práticas do âmbito subjetivo, onde opera o preconceito, os estereótipos e as discriminações. O novo fenômeno das iniciativas públicas de combate às desigualdades raciais precisa legitimar seus métodos não apenas com a produção de leis anti-racistas, ou com ampliação de acessos a bens públicos, mas enfrentar o terreno da iniquidade identitária vivida por negros e negras, com ações que desnaturalize a posição subordinada desse grupo social. A esse respeito, dado curioso revelou que no Censo 2010 houve um acréscimo significativo de pessoas que se auto-declararam negras no Brasil, o que para muitos reflete a diminuição da baixa auto-estima e negação identitária, um novo paradigma cultural, ideológico e educacional vivido por brasileiros, resultado das políticas afirmativas desse século.

Dentre as políticas educacionais recentes, a nível federal, com benefício exclusivo e ou direto para população negra temos: Prouni, FIES, sistema de cotas, Afroatitude, Lei 10.639, Uniafro, apoio ao desenvolvimento da educação nas comunidades remanescentes de quilombos - Programa Brasil Quilombola, Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica para afro descendentes e Programa Diversidade na Universidade (PDU). Outras políticas como PROJOVEM e EJA apesar de beneficiarem, em sua maioria, jovens e adultos negros, não são direcionadas especialmente aos mesmos, daí não entendê-las como política pública de ação afirmativa para negros, e, portanto não discuti-las nesse trabalho.

Destacamos dados do período de 2000 a 2007 onde o Brasil aumentou 66% em gastos com educação, segundo o estudo *Education At A Glance* (EAG) 2010, publicação da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico- OCDE. De acordo com o Observatório da Educação no Brasil “A Conferência Nacional de Educação (Conae) aprovou a ampliação de 1% do Produto Interno Bruto (PIB) do país destinado à educação ao ano, de forma que se atinja o patamar de 7% do PIB em 2011, e 10% em 2014”. Porém a campanha internacional que teve início em 1999 denominada “Campanha Global pela educação” reivindica que “que pelo menos 20% do orçamento nacional ou 6% do Produto Nacional Bruto (PNB) sejam destinados à Educação, e que esses fundos sejam devidamente aplicados”. Atualmente o Brasil conta com mais de 53 milhões de estudantes em seus diversos sistemas, níveis, e modalidades de ensino, sendo 3,5 milhões de universitários (IBGE-PNAD 2010).

Por tudo isso, almejamos apresentar alguns aspectos históricos, sociológico-didáticos e estatísticos sobre as condições de implementação das políticas públicas educacionais para negros no Brasil. Baseados em fragmentos do relatório publicado pela

Fundação Latino-Americana de Ciências Sociais, qual seja, “Educação e População Afrodescendente no Brasil: Avanços, Desafios e Perspectivas”, dos autores Pablo Gentilli, Shayana Busson, Mirian Abramovay e Mary Castro, intentamos trazer a tona questões pertinentes à História e memória do racismo no Brasil.

FONTES E REFÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Ondanegra, medo branco: o negro no imaginário das elites- século XIX**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BEGHIN, Nathalie e JACCOUD, Luciana. **Desigualdades raciais no Brasil: um balanço da intervenção governamental**. Brasília: IPEA, 2002.

BRANDÃO, André Augusto (Org.). **Cotas raciais no Brasil: a primeira avaliação**. Rio de Janeiro: DP & A, 2007.

BRASIL. INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). **Boletins de Políticas Sociais - acompanhamento e análise nº 19**, 2011.

BRASIL. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA ESTATÍSTICA (IBGE). **Pesquisa Nacional de Amostra Domiciliar 2010**.

CARVALHO, José Jorge de. Ações afirmativas como base para uma aliança negro-branco-indígena contra a discriminação étnica e racial no Brasil. In GOMES, Nilma Lino; MARTINS Aracy Alves. **Afirmando direitos: acesso e permanência de jovens negros na universidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Classes, raças e democracias**. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Ed 34, 2002.

MACHADO, Vera Lúcia de Carvalho e SILVA, Sônia Querino dos Santos e. **Políticas públicas educacionais: antigas reivindicações, conquistas (Lei 10.639) e novos desafios**. Ensaio: aval. públ. Educ., Rio de Janeiro, v. 16, n. 58, p. 95-112, jan./mar. 2008.

ORGANIZACIÓN DE ESTADOS IBEROAMERICANOS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA (OEI)– **2021 Metas Educativas. La educación que queremos para la generación de los bicentenarios**, CEPAL, OEI E SECRETARIA GENERAL IBERO-AMERICANA, Madrid, 2010.

PAIXÃO, Marcelo. **Manifesto anti-racista: idéias em prol de uma utopia chamada Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A; LPP UERJ, 2006.

PAIXÃO, Marcelo; ROSSETTO, Irene; MONTOVANELE, Fabiana; CARVANO e Luis M.(Orgs.) **Relatório anual das desigualdades raciais no Brasil 2009-2010: Constituição Cidadã, seguridade social e seus efeitos sobre as assimetrias de cor ou raça**. Rio de Janeiro: Laboratório de Análises Econômicas, Históricas, Sociais e Estatísticas das Relações Raciais, 2011.

THEODORO, Mário (org); JACCOUD, Luciana; OSÓRIO, Guerreiro Rafael e SOARES, Sergei. **As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil 120 anos após a abolição**. Brasília, IPEA, 2008.

MÃE HILDA JITOLU: A TRAJETÓRIA DE UMA LÍDER ESPIRITUAL BAIANA

Valéria Lima
Centro de Estudos Afro-Orientais – CEAO
Universidade Federal da Bahia – UFBA
Orientadora: Profa. Dra. Ângela Figueiredo
Email: valerialima.ba@uol.com.br

RESUMO

“Mãe Hilda Jitolu: A trajetória de uma líder espiritual baiana” pesquisa a trajetória de uma mulher negra, que através da religião e da cultura afro contribuiu para a construção da identidade da mulher negra na Bahia e no Brasil, e para a preservação de uma tradição. Ela se tornou conhecida internacionalmente e foi reconhecida por todo o trabalho realizado no Curuzu, principalmente pela contribuição dada na concepção de um importante bloco afro do Brasil, o Ilê Aiyê. A pesquisa está focada na década de 1970, período importante para o Movimento Negro brasileiro, com o surgimento de instituições importantes, como Ilê Aiyê e MNU – Movimento Negro Unificado, em 1974 e 1978 respectivamente. Nesse processo se destaca o papel de uma liderança religiosa negra, tendo em vista que para as religiões de matriz africana, as mulheres tem um papel fundamental.

Palavras chaves: Mulher; Negra; Religião.

A busca por uma identidade feminina na Bahia é o fio condutor da pesquisa, que dialoga com as questões de gênero e raça, essa intersecção tão presente na sociedade brasileira. Identificar o que essa mulher negra fez, através de ações, dentro do candomblé e no Ilê Aiyê é de grande valia para que possamos enxergar a contribuição de tantas outras mulheres, que vem desenvolvendo um grande trabalho na construção da identidade da mulher negra na Bahia e no Brasil.

A pesquisa visa construir a biografia de Mãe Hilda, dentro das ciências sociais, dando enfoque a década de 1970, período importante para o Movimento Negro brasileiro, com o surgimento de instituições importantes, como Ilê Aiyê e MNU – Movimento Negro Unificado, em 1974 e 1978 respectivamente. Nesse processo se destaca o papel de uma liderança religiosa negra, tendo em vista que para as religiões de matriz africana, as mulheres tem um papel fundamental, além de serem importantes formadoras de opinião.

O resgate dessas histórias pode abrir um novo caminho para as mulheres negras, muitas vezes excluídas do processo histórico brasileiro. Tendo em vista que a contribuição de muitas mulheres negras para a história recente ainda não foi devidamente avaliada e reconhecida. Esta pesquisa objetiva realizar um estudo sobre a trajetória de Mãe Hilda, através de registros, entrevistas, memórias dela e dos que tiveram a oportunidade de conviver com ela.

As pesquisas acerca da questão racial no Brasil ressaltam a contribuição masculina, e ao mesmo tempo, sabe-se que a participação feminina foi muito grande, faz-se necessário que pesquisas nesse sentido sejam desenvolvidas. Essa ausência está acentuada ainda mais na segunda metade do século XX. É possível resgatar a trajetória da mulher nesse período, e apontar quais as suas contribuições na busca da construção da identidade de mulher negra:

Como as experiências específicas de mulheres de grupos étnicos ou raciais definidos são muitas vezes obscurecidas dentro de categorias mais amplas de raça e gênero, a extensão total da sua vulnerabilidade interseccional ainda permanece desconhecida e precisa, em última análise, ser construída a partir do zero. (CRENSHAW, 2002 p. 174)

Apesar do aumento do número de pesquisas voltadas as questões de gênero, podemos dizer que este é um campo em ascensão, dessa forma, é possível aliar o tema da pesquisa as ciências sociais, e construir uma biografia, unindo essas questões em um único trabalho. Assim, a escolha do tema do projeto, surgiu porque nota-se um raro e novo leque de estudos sistemáticos a respeito da presença feminina negra na sociedade baiana (SOARES, 2006).

Nos últimos anos houve um aumento significativo na atuação feminina no movimento negro em diferentes esferas sociais. Assim, apesar de um grande avanço nas questões de gênero, as questões de raça e gênero ainda é um campo aberto e tem muito a ser explorado. A pesquisa está fixada na segunda metade do século XX, mais precisamente nas décadas de 1970 até a atualidade, tendo em vista os grandes acontecimentos deste período. Como a ascensão da cultura afro-brasileira de modo geral, e particularmente os avanços das religiões de matriz africana.

Segundo Sandra Azeredo (1994), a questão racial permanece silenciada em grande parte de nossa produção teórica e prática, contrastando com os Estados Unidos, onde a questão racial tem sido incorporada em cheio nas produções feministas:

Os estudos étnicos nos Estados Unidos foram criados a partir da pressão de movimentos sociais em finais da década de 1960 e são vistos como resultado direto de políticas de afirmação da identidade e não como uma expressão dos problemas epistemológicos dentro das ciências sociais. (...) são vistos como um apêndice injustificado das ciências humanas e, (...) como incapazes de ultrapassar interesses alegadamente reacionários, pela afirmação de uma identidade negada. (TORRES, 2006, p. 106)

Um fator importante levantado por Figueiredo (2008) é que grande parte da bibliografia utilizada nas investigações sobre gênero e raça neste país é oriunda dos estudos das relações raciais, mais do que dos estudos sobre mulheres e dos estudos feministas. Quando se trata de associar essas questões a lideranças femininas negras de religião de matriz africana, se torna ainda mais complexo. Um fator importante quando se fala em lideranças feministas negras é o papel que as mesmas ocuparam nos debates iniciais, já que essas questões não estavam na pauta do movimento:

(...) grande parte das integrantes do movimento feminista negro, ou do movimento de mulheres negras atuou no movimento da esquerda brasileira, fortemente influenciado por uma perspectiva marxista. Talvez, isso nos ajude a entender o porquê da relativa ausência da incorporação da experiência das lideranças femininas negras nas religiões afro-brasileiras,

nos primeiros textos que buscaram refletir sobre a articulação de gênero e raça no Brasil (FIGUEIREDO, 2008, p. 245)

A partir da década 70, as instituições negras ressurgem de forma organizada (FREITAS, 2006). Esta década constitui-se como um marco para a atuação do Movimento Negro, sobretudo na Bahia. Grandes mobilizações de representatividade históricas, no que diz respeito à construção da identidade negra, luta e resistência contra o racismo, foram retomadas pelos negros. “As experiências de mulheres étnica e racialmente identificadas são por vezes obscurecidas ou marginalizadas nos discursos sobre direitos” (CRENSHAW).

O ressurgimento do Movimento Negro, nos anos 1970, demarca um processo específico de construção de uma identidade negra, no sentido de luta e resistência. O Movimento Negro traz consigo muitas marcas ditatoriais do período, as marcas da escravidão que despersonaliza homens e mulheres, transformando-os em peças do mercado internacional, além de fortes referências às lutas, levantes, insurreições, quilombos, crenças, mitos, criação de associações culturais e recreativas. Que fornecem o elo entre o ontem e o hoje do Movimento Negro (FREITAS), daí surgem as várias lutas cotidianas:

(...) necessidade de dar expressão a diferentes formas de experiência de ser negra (vivida “através” do gênero) e de ser mulher (vivida “através” da raça), o que torna supérfluas discussões a respeito de qual seria a prioridade do movimento de mulheres negras – luta contra o sexismo ou contra o racismo? (BAIROS, 1995, p. 461)

A década de 1970 foi o período em que surgiram várias entidades negras em Salvador, a nível cultural e político. Em 1974 foi criado por Manoel Almeida e outros, o núcleo cultural afro-brasileiro, onde eram estudadas as questões raciais do Brasil. Nesse mesmo ano, um grupo de jovens que viviam no bairro da Liberdade, no terreiro Ilê Axé Jitolu, influenciados pelo Movimento Negro Americano criaram a Associação Cultural e Bloco Carnavalesco “Ilê Aiyê”. Nesse período, “a participação do negro no carnaval baiano era marcada pela presença de Afoxés, blocos de Índios e Escolas de Samba, que, segundo Laclau (1991) e Morales (1991), já demonstravam a utilização de costumes e crenças afro-brasileiras” (FREITAS, 2006 p.117).

Nos anos 1980 também surgiram entidades significativas para o Movimento Negro. “O bloco Afro Malê Debalê, do bairro de Itapuã, deu origem ao Núcleo Cultural Niger Ókàn, que nasceu também da tentativa de juntar questões políticas e culturais” (FREITAS, 2006 p.131). De cunho religioso, é criada a APNs – Agentes de Pastoral Negros, buscando unir manifestações culturais à religiosidade e à questão política. Outra entidade fruto desse momento histórico é a União de Negros pela Igualdade – UNEGRO. O surgimento desse movimento não significa necessariamente algo importante para as mulheres negras, pois a grande maioria não estava interessada na intersecção raça e gênero, mas em trabalhar essas duas questões isoladamente:

No Brasil, este período foi caracterizado não só pela abordagem do tema, mas também pela consolidação dos movimentos sociais que emergiram no período da redemocratização, alguns deles assumindo uma pauta reivindicatória voltada, sobretudo, para a defesa dos direitos das mulheres, enquanto outros denunciavam o racismo existente na sociedade brasileira. (FIGUEIREDO, 2008, p. 238)

O PAPEL DA MULHER NEGRA

Nossa especificidade de ser mulher, sendo negra, exige de nós, cotidianamente, resposta também específica, quando a essas duas categorias gênero e cor, soma-se o dado igualmente fundamental: A Pobreza. (...) A mulher negra realiza no processo de formação histórica do país um exercício cotidiano de administrar contradições. (SIQUEIRA, 1994, p. 20)

Apesar do avanço dos Movimentos sociais como um todo, a mulher negra ainda é a última classe favorecida pelos mesmos. Para Sueli Carneiro ainda há muita dificuldade para se falar deste tema no Brasil, “seja pela escassez de fontes, seja pela imagem estereotipada da mulher presente nas poucas abordagens da temática da mulher negra na sociedade brasileira” (Carneiro, 2004):

Na realidade, tem ocorrido um “duplo silêncio”, ao silêncio as mulheres em geral (“a história é masculina”) soma-se o silêncio sobre as classes exploradas (“a história é a história sobre as classes dominantes”). Sobre o segundo silêncio, muito já foi dito. Quanto ao primeiro, ele aparece travestido na mitologia sobre a natureza doce e patriarcalista do escravismo brasileiro. Mas é interessante notar que essa mitologia não se limita a produzir uma imagem deformada da relação senhor - escravo. Isto porque, na sua lógica a mulher escrava ocupa um lugar central: “ponte entre duas raças”, “embaixadora da senzala na casa-grande”, e vice-versa, e outras coisas do gênero. Em outras palavras: as relações senhor-escrava, senhora-escrava, filhos brancos-escrava jogam um papel estratégico das teorias sobre o patriarcalismo da escravidão brasileira (GIACOMINI, 1988 apud CARNEIRO, 2004 p. 286)

Apesar disso, a atuação das mulheres foi e é de fundamental importância para fatos importantes na conjuntura do movimento. Dessa maneira, da década de 1970 até os dias atuais as mulheres negras avançaram na construção de uma identidade dentro do movimento negro e feminista, aumentando assim as discussões acerca da mulher negra na formação e liderança das entidades. Esse avanço é de grande importância, não apenas ao que se refere à inserção da mulher negra nas esferas de poder e narrativas, mas, principalmente, para mudanças a respeito de assuntos do cotidiano como a violência doméstica, políticas públicas que busquem acesso à educação, à saúde, melhores condições no mercado de trabalho, bem como as especificidades do gênero:

A segunda metade dos anos 80 representa o esprit du temps. Mais precisamente, à medida que os estudos sobre o feminino no Brasil se desenvolveram, a temática da mulher na religião, especialmente no candomblé, cujo papel de grande sacerdotisa é destacado, torna-se foco privilegiado de pesquisa. (BERNARDO, 2003)

Historicamente o papel reservado a mulher negra na sociedade brasileira é o quarto na escala social. Ela está posicionada após o homem branco, a mulher branca, e o homem negro. E é a partir dessas diferenças sociais que as questões de gênero são

introduzidas como tema de pesquisa. É um tema extremamente contemporâneo, e traz consigo uma série de conflitos pertencentes às mulheres negras, principalmente as brasileiras. Aí estão questões de dominação, em suas várias formas de manipulação:

O Movimento de Mulheres, em especial os segmentos feministas apresentam dificuldades de entender que a discriminação racial, a história da escravidão, a vida sempre vivida como chefe de família, confere às mulheres negras particularidades que o feminismo tradicionalmente branco não conseguia abordar, com profundidade (...) A outra face desse conflito estava na negação da necessidade ou importância da organização das mulheres negras pela maior parte do Movimento Negro. (GUILHERME, 1993, P. 23)

Quando se fala em identidade brasileira, há certa complexidade, tendo em vista como se deu a formação desta nação. E no caso da mulher negra, há uma dupla complexidade: A multiplicidade de realidade, o que caracteriza uma diversidade dessa identidade feminina negra brasileira. Segundo Luiza Bairros “de acordo ao ponto de vista feminista, portanto, não existe uma identidade única, pois a experiência de ser mulher se dá de forma social e historicamente determinada.” Dessa forma:

(...) é possível afirmar que o feminismo negro, constituído no contexto de sociedades multirraciais, pluriculturais e racistas – como são as sociedades latino-americanas – tem como principal eixo articulador o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero, uma vez que ele determina a própria hierarquia de gênero em nossas sociedades. (CARNEIRO, 2004)

Faz-se necessário buscar as características dessa identidade negra. Mãe Hilda se destacou em meio a uma sociedade machista, racista e intolerante, quando se fala em religião de matriz africana. Para Luiza Bairros a contribuição de mulheres como ela, que dedicaram suas vidas a causas que consideravam importantes, e que, muitas vezes inconscientemente praticaram o feminismo negro:

(...) considera como contribuição intelectual ao feminismo, (...) principalmente aquele produzido por mulheres que pensaram suas experiências diárias como mães, professoras, líderes comunitárias escritoras, empregadas domésticas, militantes pela abolição da escravidão (...) (BAIROS, 1995, p. 463)

Durante toda a sua vida Mãe Hilda desenvolveu um extenso trabalho de conscientização na comunidade negra. Tanto através de projetos como a Escola Mãe Hilda, idealizada por ela e instalada nas dependências do seu terreiro no bairro do Curuzu, quanto através do seu trabalho como Iyalorixá e matriarca do Ilê Aiyê, ou liderança religiosa:

(...) trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. (...) como as ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento. (CRENSHAW, 2002 p. 177)

O papel de líder religiosa de uma religião de matriz africana, como o candomblé, tem um significado muito particular no Brasil e na Bahia. Em uma religião que pode ser considerada matrifocal, bem como as mulheres de algumas etnias africanas, citadas por Bernardo (2003) “as mulheres africanas pertencentes às etnias fons e iorubás exerceram em seus respectivos reinos um poder político importante”.

No candomblé a liderança está diretamente associada a figura feminina, em sua maioria:

Outro aspecto que deve ser destacado para iluminar o fato de a mulher vir a ser a sacerdotisa-chefe do candomblé diz respeito à densidade do sentimento materno da africana. Esse sentimento, por sua vez, tem muito a ver com a noção de Terra-Mãe. (BERNARDO, 2003, p. 51)

Para Mãe Hilda, que foi líder de um importante Terreiro Jêje do Curuzu, o Ilê Axé Jitolu, este papel se estendeu por toda a comunidade. Ela foi mãe, conselheira e tudo mais que coube a ela durante os mais de 50 anos a frente da casa. Sua trajetória pode se justificar através das pesquisas de Bernardo (2003):

Se o candomblé representa a Terra-Mãe, que, por sua vez possui os seus significados ligados ao feminino, essa expressão religiosa, ao representá-la, ganha todas as suas significações. É nesse sentido que a grande sacerdotisa do candomblé é chamada de mãe-de-santo. Essa denominação não é casual. (BERNARDO, 2003, p. 52)

BREVE HISTÓRICO SOBRE MÃE HILDA

Aos 6 de janeiro de 1923, apenas 35 anos após a abolição da escravatura no Brasil, nasce Hilda Dias dos Santos. Neta de africanos, Hilda é filha de negros nascidos no país. Seus pais são Benta Maria do Sacramento e Aniceto Manoel Dias. Assim como boa parte da população negra do país, a única filha do casal é mais uma criança pobre e sem perspectivas para o futuro.

Esta mulher negra trilhou seus caminhos e construiu a sua própria história. Filha de Obaluaê, gerou seis filhos biológicos, o primogênito Antonio Carlos Vovô, Dete Lima, Vivaldo Benvindo, Hildelita dos Santos (in memória), Hildemaria Georgina (in memória) e a caçula Hildelice Benta (a nova iyalorixá do Ilê Axé Jitolu). Porém teve centenas de filhos espirituais.

Contribuiu para o surgimento de uma das mais importantes instituições culturais do Brasil, o Ilê Aiyê, em 1º de novembro de 1974. Desde sua concepção Mãe Hilda abençoou e colaborou com o trabalho dos seus filhos, que ultrapassaram muitas barreiras, entre elas a discriminação, e expandiram os seus ideais para toda a comunidade. Hoje com 36 anos, este bloco é conhecido em todo o mundo por todo seu trabalho, principalmente o social. A Escola Mãe Hilda é um deles, idealizada e criada por ela, inicialmente funcionou no barracão do seu terreiro, e após este, surgiram muitos outros, como o projeto de extensão pedagógica, os cursos profissionalizantes e a Band'erê.

Recebeu muitas homenagens durante os seus 86 anos de vida. Foi indicada ao *Nobel* pelo trabalho realizado na comunidade, recebeu prêmios como a *Medalha Zumbi dos Palmares*, o *Prêmio Nacional de Direitos Humanos*, a *Medalha Dois de Julho*, e muitos outros, mas a maior e mais importante para ela foi o reconhecimento dentro de sua casa. Foi tema do Ilê no ano em que o mesmo completou trinta anos. As festas deste

[Anais Eletrônicos do IV Encontro de História da Ufal](#) ISSN 2676-784X

aniversário foram especiais para ela, já com oitenta anos de idade. O carnaval de 2003 foi em sua homenagem.

Sua história se tornou conhecida, e é referência para os adeptos das religiões de matriz africana. Por esses e outros motivos as mulheres negras brasileiras, e provavelmente de todos os países onde os negros foram escravizados, são fundamentais para entender os processos que cercam a cultura e a religiosidade afro-brasileira. Mãe Hilda Jitolu, pode não ter percebido a importância de ter aceitado essa religião como sua e conseqüentemente de toda a sua família, porém, somente hoje, é possível perceber sua relação com a religião como uma conquista do Movimento Negro na Bahia.

Seu principal papel enquanto mulher negra foi manter viva a chama da história do povo negro do Brasil. Com muito cuidado e dedicação, ensinou não só seus filhos biológicos, mas também os espirituais. Sua contribuição é de fundamental importância para a religiosidade baiana. Ela, assim como muitas outras iyalorixás baianas, como Mãe Stella, Mãe Menininha do Gantois entre outras enfrentaram o preconceito e venceram sua principal batalha: difundir a religião de matriz africana na Bahia, no Brasil e no mundo. A contribuição dela na valorização da raça e em defesa das religiões de matriz africana é um fato.

Além dos títulos e homenagens recebidas ainda em vida, Mãe Hilda foi citada em inúmeras publicações por todo o mundo. Entre elas, podemos destacar “Mãe Hilda – História da minha vida”, coordenado por Maria de Lourdes Siqueira e Ana Célia da Silva, o caderno de educação do Ilê Aiyê, que faz parte do projeto de extensão pedagógica do bloco; “1000 Peacemen: Across the Globe”, publicado pela Scalo; “Mulheres Negras do Brasil”, de Schuma Schumacher e Érico Vital Brazil; entre muitas outras.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZEREDO, Sandra. Teorizando sobre Gênero e Relações Raciais. In: **Estudos Feministas**, 1994.

BAIROS, Luisa. Nossos Feminismos Revisitados. In: **Estudos Feministas**. 1995.

BERNARDO, Teresinha. **Negras, mulheres e mães** – Lembranças de Olga de Alaketu – São Paulo / Rio de Janeiro: EDUC, 2003.

CADERNO DE EDUCAÇÃO: Mãe Hilda Jitolu – Guardiã da Fé e da Tradição Africana. Projeto de Extensão Pedagógica – Ilê Aiyê. Volume XII. Salvador, 2004.

CARNEIRO, Sueli. A mulher na sociedade brasileira – o papel do movimento feminista na luta anti-racista. In: **Negro na sociedade Brasileira: Resistência, participação, contribuição**. Brasília, março de 2004 – uma publicação da Fundação Cultural Palmares – Minc com apoio da CNPq.

_____. **Enegrecer o Feminismo: A situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de Gênero**.

CRENSHAW, Kimberlé. **Documento para o Encontro de especialistas em aspectos da Discriminação Racial relativos ao Gênero**.

FIGUEIREDO, Ângela. **Gênero:** Dialogando com os estudos de Gênero e Raça no Brasil. In: Raça: Novas Perspectivas antropológicas, Edufba, 2008.

GUILHERME, Sandra Maria. **Fala o Movimento.** Revista Presença da Mulher. 1993, p. 23 e 24.

JOVCHELOVITCH, Sandra & BAUER, Martin W. **Entrevista Narrativa.** In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George. Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som. Um manual prático. Petrópolis: Vozes, 2002.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. História de Vida e Depoimentos Pessoais. In: Textos CERU – **Pesquisa em Ciências Sociais:** Olhares de Maria Isaura Queiroz. Humanitas, 2008.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **Quando falam as Iyabas.** Revista Presença da Mulher. 1993, p. 20, 21 e 22.

_____, Maria de Lourdes; SILVA, Ana Céliada. Mãe Hilda – **A História da Minha Vida.**

SOARES, Cecília C. Moreira. **Mulher Negra no século XIX** – Salvador: EDUNEB, 2006.

TORRES, Nelson Maldonado. **Pensamento crítico desde a subalteridade:** Os estudos étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das Humanidades e das Ciências Sociais no século XXI.

**SIMPÓSIO TEMÁTICO 2 –
HISTÓRIA SOCIAL E POLÍTICA**

*Coord. Ana Paula Palamartchuk(Ufal),
Oswaldo Batista Acioly Maciel (Ufal),
Célia Nonata OSilva (Ufal) e José Alberto
Saldanha de Oliveira (Ufal)*

POLÍTICA E SUA RELAÇÃO COM O ESTADO: A CONSTRUÇÃO SÓCIO-HISTÓRICA DOS CLÁSSICOS E A PEDAGOGIA CRÍTICA

*Geisa Carla Gonçalves Ferreira
Graduanda em Pedagogia
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Email: geisacarla2420@gmail.com*

*Vanessa Sátiro dos Santos
Graduanda em Pedagogia
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Email: vanessasatiro82@gmail.com*

*Orientador: Prof. Dr. Ciro Bezerra de Oliveira – UFAL
Email: ciro.ufal@gmail.com*

RESUMO

Este artigo é fruto de um estudo feito na disciplina de Fundamentos Políticos da Educação, do Curso de Pedagogia Licenciatura da UFAL, esclarece o conceito de Política e Estado defendido por Bobbio (1998), estreita a relação entre as principais ideias relacionadas ao conceito de Estado dos clássicos: Karl Marx (2010), John Locke (1994) e Nicolau Maquiavel (1996). Nossos estudos proporcionam o entendimento da constituição do homem dentro do contexto sociopolítico, visando estabelecer novos padrões sociais de formação docente, baseados na pedagogia crítica de emancipação do sujeito de Freire (1996), para que, portanto possamos analisar o papel da educação e do professor dentro da perspectiva de educação política. Para tanto estudamos as obras: O Manifesto do Partido Comunista (2010), Segundo tratado sobre o governo civil (1994), O Príncipe (1996) e o clássico, Pedagogia da Autonomia (1996).

Palavras-Chave: Política; Estado; Pedagogia crítica.

INTRODUÇÃO

A política é um elemento histórico que vem ao longo da trajetória da humanidade inculcando na sociedade novas perspectivas sobre os atos sociais. Política é de todo modo um exercício de poder. Existem três tipos de poder, que se manifestam sempre em relações entre superiores e inferiores dentro de uma organização estatal, a partir disto se configuram tipos de poder, como o econômico que se relaciona à propriedade de bens (ricos e pobres), o ideológico relacionado ao saber, às ideias (sábios e ignorantes) e ainda o político que se baseia na posse que exerce a força física, a exemplificar a partir das relações de coação entre (fortes e fracos). O termo política tem dois significados relevantes que são construções históricas, são eles o conceito clássico que se refere ao conceito de Aristóteles que trata de funções e divisões do estado, a arte de governar, e o conceito moderno referente ao conjunto de atividades relacionadas ao Estado.

Ao longo da história da humanidade a constituição do Estado sofreu grandes mudanças, primeiramente porque devido à expansão das ideologias atreladas ao neoliberalismo da classe burguesa que rumaram para a efetivação e ascensão do

capitalismo, e contribuíram para as mudanças socioculturais como um todo, houve a necessidade do Estado se configurar por um corpo que seria responsável pela população. Temos como dados históricos alguns tipos de Estado, o autocrático onde um único homem detém o poder supremo, que se diferencia do Estado laico, onde se mantém neutro e imparcial no que se refere aos temas religiosos, temos o Estado coletivista onde os bens de consumo e produção são igualmente distribuídos para cada membro da sociedade que antagonicamente se contrasta com o liberal clássico onde se coloca a ênfase na soberania do indivíduo e nas liberdades individuais em relação à propriedade, temos ainda o modelo de Estado totalitário onde o Estado é controlado normalmente por uma única pessoa, os cidadãos comuns não tem participação significativa na tomada de decisões referentes ao Estado, este modelo se diferencia do modelo de Estado democrático que concerne à garantia e o respeito da liberdade civil, respeito aos direitos humanos e a proteção jurídica.

O Estado é visto de forma distinta por diferentes estudiosos da área das ciências sociais e políticas. Com isso, apresentamos alguns conceitos básicos sobre o pensamento de clássicos como Bobbio (1998), Maquiavel (1996), Locke (1994) e Marx (2010).

BOBBIO, MAQUIAVEL, LOCKE E MARX: OS PILARES DE SEUS PENSAMENTOS

Na perspectiva de Bobbio (1998) o Estado sofreu mudanças significativas inclusive quanto a sua constituição, pois se na antiguidade o Estado era visto como grandes porções de terra conquistadas que implicava numa configuração dispersa, atualmente é visto como demarcação de território, independentemente dos limites/fronteiras.

Para ele o Estado sempre estará interligado a dois eixos: o da política e o do poder, o da política no sentido de governar, ou seja, saber governar, e o do poder no que se refere à relação de governantes e governados. Existem três categorias de poder, o econômico relacionado à propriedade de bens, o ideológico, através da intervenção feita pelo conhecimento advindo das ideias e o poder político que é o exercido pelo Estado, este poder se utiliza das características de exclusividade, universalidade e inclusividade e imprime isso na sociedade.

Bobbio esclarece política como um conjunto de atividades que tem como referência o Estado. Atividade tal que está diretamente ligada à atividade do homem, estabelecida por meio de relações de poder, do homem sobre outro homem. Existem várias formas de poder, onde o sujeito ativo estabelece o comportamento do sujeito passivo, para melhor distinguir, Bobbio (1998) esclarece três classes: o poder econômico, o poder ideológico e o poder político. Essas classes de poder são responsáveis por dividir a sociedade entre ricos e pobres, sábios e ignorantes e entre os fortes e fracos, fazendo haver assim os superiores e os inferiores. Nas teorias da sociedade atual essas classes de poder aparecem como fundamentais na organização de forças produtivas, organização de consenso e de coação.

Diante de tais definições e da teoria hobbesiana que fundamenta a teoria do Estado moderno, podemos dizer que o que configura o Estado político é a renúncia dos indivíduos ao uso da própria força para a confiarem a uma única pessoa, que será o único autorizado a usar a força contra os que a renunciaram. Como esclarece Bobbio (1998):

O que caracteriza o poder político é a exclusividade do uso da força em relação à totalidade dos grupos que atuam num determinado contexto social, exclusividade que é o resultado de um processo que se desenvolve em toda a sociedade organizada, no sentido da monopolização da posse e uso dos meios com que se pode exercer a coação física.

A natureza do poder político não é o poder pelo poder, a finalidade mínima da política é estabelecer a ordem, mesmo existindo outros fins, a ordem, por meio do poder coativo, é o único capaz de impedir o regresso ao estado da natureza, estado primário.

Maquiavel (1996) concebe o Estado como algo que deve partir de uma ação deliberada, planejada. Para isso ele de fato escreve um manual de como um governante deve chegar e se manter no poder, elenca inclusive que o modo mais seguro de se manter no poder é através da destruição, pois se o governante não agir dessa maneira ele pode ser surpreendido pelo povo, ressalta ainda que um bom governante deva manter amizade com o povo, mais também com os poderosos, pois o fato é que um bom governante não chegará ao poder e nem se manterá nele se não conseguir atender mesmo que de forma parcial os interesses das duas classes. Quanto ao Estado em seus escritos é possível verificar que ele atenta para o fato de que o governante deve ser hábil e pensar na maneira pela qual possa fazer com que seus cidadãos sempre tenham necessidade do estado e assim do próprio governante, do contrário a configuração do Estado não se fará mais necessária para sociedade.

Nicolau Maquiavel, em seu livro O Príncipe, traz conselhos políticos para a manutenção do poder, afirmando que a conquista do poder se dá pela utilização da força e da destruição, pois se tais fatos não ocorrerem, acarretará em uma rebelião contra tal liberdade concedida. Mas que mesmo diante da força, o príncipe necessita da amizade do povo, e assim agindo, terá a fidelidade desse povo. Maquiavel não define claramente a concepção de Estado, sua obra está voltada para o estabelecimento de formas para a tomada e manutenção do poder.

Locke (1994) viveu em uma época transitória do fim do absolutismo a instauração do parlamentarismo, é um dos percussores do pensamento político liberal, incita as ideias acerca de Estado e democracia liberal. Para ele é através do mercado que as relações sociais são mediadas, as relações com a propriedade privada são basilares para a constituição da ordem social, mais em sua perspectiva apesar de o homem nascer em pé de igualdade para com os outros indivíduos o que distingue o direito a propriedade é o trabalho. Em sua visão é dever do Estado propiciar a todos o direito à propriedade, é imanente a sua obra ainda a ideia de que a desigualdade social é algo natural e extremamente necessário à sociedade, elenca isso como necessário, pois é através desse fator que o homem reafirma sua propriedade em relação aos outros sujeitos.

A concepção de Estado definida por John Locke estabelece a condição da propriedade privada, afirmando que todos nascemos iguais e que, portanto, temos os mesmos direitos, cabendo a cada um, por seu próprio esforço, encontrar meios de adquirir bens. Ao Estado, cabe a condição de estabelecer leis que defendam a propriedade privada. Locke foi o pai do liberalismo, seus ideais consolidaram o poder político da burguesia, e para relativizar tais ideais, afirmava que todo cidadão tem direito natural à liberdade e à propriedade privada.

Marx (2010) percussor da crítica à sociedade capitalista, defensor do socialismo para se chegar ao comunismo, critica dubiamente a forma como a sociedade burguesa se divide em classes sociais entre exploradores (burguesia) e explorados (proletariado), é estritamente contra a exploração da força de trabalho que se fará em mercadoria

principalmente porque percebeu a relação da mais-valia inculcada nas relações de trabalho, abomina as ideologias que passaram a ser transmitidas na sociedade capitalista tanto a da alienação, quanto a do fetiche da mercadoria. A base de seu pensamento é a crítica ao modo como a riqueza social é construída e não partilhada entre os indivíduos, estigmatiza o modo como o Estado se posiciona em favor do capitalismo e se omite das obrigações com a população explorada, graças ao seu pensamento concebeu a ideia de que o Estado a favor da hegemonia do capitalismo se tornou apenas um comitê de negócios, negócios estes que de modo algum asseguram o bem estar social da classe menos favorecidas economicamente.

BOBBIO, LOCKE, MAQUIAVEL E MARX: ENCONTROS POSSÍVEIS, DISCREPÂNCIAS EVIDENTES

De fato a contribuição histórica e cultural das obras desses pensadores é de total importância para a constituição das sociedades e inclusive para as formas de governo, o fato é que à luz desses pensamentos estabelecemos ligações por vezes distintas entre o pensamento de cada um deles.

Acreditamos que desses pensadores apresentados a correlação mais dicotômica seja de fato a estabelecida entre o pensamento de Locke e Marx, se por um lado Locke que é precursor do liberalismo e defende o direito a propriedade como algo visto como a lei natural da sociedade e incita como necessário inclusive a desigualdade social, Marx defensor do socialismo e crítico ferrenho da sociedade burguesa é a favor dos bens sociais em proveito de toda uma sociedade e renega o modo como a sociedade capitalista divide os bens produzidos socialmente é inclusive contra a desigualdade social principalmente porque não acha justo que apenas uma classe desfrute de boas condições de vida enquanto para isso outra classe precisa ser explorada para nutrir essas boas condições.

Outra diferença possível de ser verificada é entre o pensamento de Maquiavel e Marx, no fato de que enquanto Maquiavel concebe o Estado como algo necessário e que o governante precisa ser hábil para continuar fazendo com que o Estado se faça necessário, Marx não só estigmatiza o Estado como um comitê de negócios como também propõe sua abolição, pois em sua perspectiva ele é de fato um dos principais responsáveis pela proliferação do capitalismo, pois além de se omitir de suas obrigações fundamentais para com a população ainda deixa a cabo do capitalismo as relações de livre concorrência que apenas estimulam a permanência da classe burguesa como dominantes e fazem com o que os indivíduos (classe trabalhadora) passem cada vez mais a se alienar dos bens produzidos e fortalecer as relações entre o ser e o ter. Como esclarece Marx (1848 p.57) “O que demonstra a história das ideias senão que a produção espiritual se modifica com a transformação da produção material? As ideias dominantes de uma época sempre foram às ideias da classe dominante.”.

Outra distinção é possível de ser feita analisando o pensamento de Locke é que em sua obra é afirma que todos os homens ao nascer possuem direitos naturais, à vida, à liberdade e principalmente a propriedade, mais o fato é que nas sociedades os homens criaram governos mais se esses governos não respeitassem os direitos inerentes à vida eles podiam e deveriam ser contestados, logo o povo tinha direito de se revoltar contra eles, isso incita o aspecto contrario do pensamento de Maquiavel que em sua obra deixa claro que o governante ao manipular o povo tem que se fazer necessário para a sociedade para que o povo não se revolte contra ele próprio, outro aspecto é que para

Locke é o povo que constitui os governos em função de suas necessidades e não o governo que tem que se fazer necessário ao povo como acredita Maquiavel.

POLÍTICA NA FORMAÇÃO DOCENTE

Diante deste estudo, pensamos na formação docente pautada na reflexão crítica, partindo do pressuposto que a ação pedagógica é uma prática que reflete várias ações coletivas para cumprir certo fim educativo específico, e diante disto entender a relevância da política na ação docente, no agir cotidiano como parte da reflexão crítica sobre a prática, que Paulo Freire (1996, p. 39) aponta como:

Por isso é que, na formação permanente dos professores, o momento fundamental é o da reflexão crítica sobre a prática. É pensando criticamente a prática de hoje ou de ontem que se pode melhorar a próxima prática. O próprio discurso teórico, necessário à reflexão crítica, tem de ser de tal modo concreto que quase se confunda com a prática.

O estudo da política proporciona aos educandos, uma ação reflexiva, uma aproximação entre os fundamentos da sociedade atual, fazendo com que se pense desta forma em uma educação que se permita politizar aos educandos, dentro do ideal da pedagogia emancipatória. Freire (1996, p. 68), aponta que

O melhor ponto de partida para estas reflexões é a inclusão do ser humano de que se tornou consciente. Como vimos, aí radica a nossa educabilidade bem como a nossa inserção num permanente movimento de busca que, curiosos e indagadores, não apenas nos damos conta das coisas, mas também delas podemos ter um conhecimento cabal. A capacidade de aprender, não apenas para nos adaptar, mas, sobretudo para transformar a realidade, para nela intervir, recriando-a. Fala de nossa educabilidade a um nível distinto do nível do adestramento dos outros animais ou do cultivo das plantas.

Não se pode ao certo delimitar que política (ou que concepção política) servirá de pano de fundo para ações dos educadores em suas práticas, mas o que pode ser ao menos pensado é a postura ideológica que o educador irá assumir, para o desenvolvimento da ação de ensino – aprendizagem, frente às necessidades existentes em seu contexto de atuação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De modo geral percebe-se que as contribuições desses teóricos paraundantes, suas articulações, entendendo que muitos acontecimentos não são naturais ao homem, e que, portanto podem ser reestruturados, de forma que estabeleçam de forma concreta os interesses das classes populares, e assim desenvolver políticas reais de emancipação humana a trajetória da política é de suma importância, apesar das discrepâncias entre os pensamentos de ambos, cada um ao seu modo contribuiu de forma significativa para que a história da política se consolidasse na sociedade. Sendo assim, o estudo destes clássicos, possibilitou um olhar mais amplo no que dizem respeito à constituição do sistema capitalista, suas bases fana dentro do contexto educacional, entendendo que cabe a escola e aos processos e às instituições educacionais estabelecerem parâmetros que venham a contribuir de fato com a real

necessidade de construção de uma sociedade mais igualitária. É dentro desta perspectiva que este trabalho se funda, na perspectiva da análise crítica da sociedade, pautada na reflexão ativa e prática da ação docente.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOBBIO, Norberto. **Dicionário de política**. Trad. Carmem C, Varriale. 11 ed. Brasília: UNB, 1998.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: Saberes necessários à prática Educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996 (Coleção Leitura).

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil**. Petrópolis: Vozes, 1994.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Trad. Maria Lucia Cumo. 21. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **O manifesto do partido comunista**. Porto Alegre: L&PM, 2010.

QUESTÃO AGRÁRIA EM ALAGOAS: AS OCUPAÇÕES DE TERRAS NA ZONA DA MATA ALAGOANA

Joselane da Silva Tenório
Pós-Graduanda da Especialização em História Social do Poder
Universidade Federal de Alagoas - Ufal
Orientadora: Prof^a Dr. Célia Nonata da Silva
Email: lanex.tenorio@hotmail.com

RESUMO

Trata-se de um estudo sobre o processo reivindicatório pela terra caracterizado pelas ocupações e pelos mecanismos adotados, e/ou a ausência destes, para ação do Estado para a coerção deste processo. Esta temática traz uma análise das ocupações de terra acontecidas na Zona da Mata de Alagoas, a partir do ano de 1999, baseada nos processos sobre os conflitos agrários do Centro de Gerenciamento de Crises, Direitos Humanos e Polícia Comunitária, vinculado a Polícia Militar do Estado.

Palavras-chave: Reforma Agrária; Alagoas; Conflitos agrários.

A necessidade de entender o processo de ocupações e reintegrações de posse perfaz o entendimento do latifundiário, da acumulação de terra, discussões e a estrutura de poder no Estado de Alagoas. A construção deste objeto de estudo deu-se após análise e acesso ao arquivo administrativo da Polícia Militar de Alagoas sobre conflitos agrários no Centro de Gerenciamento de Crises, Direitos Humanos e Polícia Comunitária, no qual fazem parte os processos de reintegração de posse. O corte temporal é justificado pela datação dos processos administrativos caracterizados por mandato de reintegração de posse abertos pelas comarcas municipais de Alagoas. A microrregião da Zona da Mata de Alagoas¹²¹ é a que maior figura as ações de esbulho possessório de acordo com os relatórios do CGCDHPC anexados em cada processo aberto anteriormente pelo Juiz de cada comarca.

Também, a escolha deste objeto de pesquisa surgiu da constatação da escassez bibliográfica do assunto na história de Alagoas. A questão agrária é um campo vasto e vale salientar que o tema proposto dentro da grande área é o processo reivindicatório pela terra caracterizado pelas ocupações e pelos mecanismos adotados, e/ou a ausência destes, para ação do Estado para a coerção deste processo.

Salienta Diégues Júnior¹²² que, o engenho de açúcar constitui a base econômica brasileira. Porém, não só no campo econômico deixou verdadeiras raízes, no que é política, relação de poder de um indivíduo ou grupo de indivíduos sobre outro. Esta estrutura constitui uma sociedade hierárquica, latifundiária, exploratória e aristocrata.

¹²¹ Enquadra-se neste estudo os municípios de: Murici; Atalaia; Joaquim Gomes; Flexeiras; São Luiz do Quitunde e Porto Calvo.

¹²² DIÉGUES JÚNIOR, MANUEL. **O engenho de açúcar no nordeste**. Edufal. Maceió. Alagoas. 2006. p. 16.

A partir do século XIX, diante do aumento da população, da divisão da propriedade surgem contestações sobre a legalidade das posses. Percebe-se que mesmo com a suspensão das sesmarias por Dom Pedro, em 1822, o Brasil sofria com a ausência de uma lei que regulamentasse a distribuição de terras. O período que vai desde este decreto do imperador até a criação da lei nº 601, de 18 de setembro de 1850 que dispõe das terras devolutas do império, a sociedade testemunha que muitos impasses foram resolvidos pela força física e ideológica, ou aquele que sendo o mais forte toma ou aquele que sendo mais forte pode conservar a terra. Mesmo quando os casos iam a instância judiciária, deparavam-se com juízes inexperientes e sem disposição nem tempo para perder com certas diligências.¹²³

Daí por diante até o final do período imperial, nos últimos anos do século XIX a questão agrária não existiu de fato porque a terra era abundante e privilégio de poucos. Nem mesmo a edição da Lei das Terras Devolutas, em 1850, seria suficiente para gerar mudanças nessa estrutura secular da terra no recém independente Estado Brasileiro. O projeto Saquarema de governo previa, dentre outras coisas, o monopólio da terra pelo Estado, bem como a mudança do trabalho escravo. Assim, a Lei de Terras de 1850 seria uma reorganização dos Saquaremas frente às exigências do capitalismo e a necessidade de operacionalizar as mudanças promovendo um reordenamento jurídico sobre a posse da terra¹²⁴. As menções quanto às mudanças ficariam na manutenção da moeda colonial e na vocação agrária do país¹²⁵. Nessa longa fase, os quilombos e outras modalidades de comunidades agrárias marginais ao sistema de produção escravista sobreviveram graças ao seu anonimato, que muitas vezes foi perturbado pelos senhores e as autoridades, sendo os lavradores o exemplo típico. Algumas dessas comunidades se envolveram em conflitos de grandes proporções como foi o caso dos cabanos e balaios nas regiões de fronteira.

Essa nova tentativa de disciplinar o direito agrário no país acabou como muitas outras propostas enfrentando grandes problemas de natureza política e a resistência dos grandes proprietários. Além disso, a decisão de revalidar as sesmarias que fossem produtivas, ou seja, cultivadas, permitiu que a estrutura agrária ficasse ileso não modificando em nada o sistema de posses. Outro aspecto de grande importância na manutenção de privilégios foi o tipo de alienação de terras públicas que fixava um preço unitário muito alto para os lavradores que quisessem adquiri-las. Desse modo, dificultando a compra das terras devolutas pelos pequenos, os latifundiários impediam a formação das pequenas e médias propriedades. Com fronteiras ainda mal definidas e terras de sobra, o país entraria na fase republicana sem a escravidão que foi extinta um ano antes, em 1888. A imigração que trouxe ao país os imigrantes europeus e um pouco mais tarde os asiáticos reforçou as estruturas agrárias apoiadas no latifúndio, apesar de alguns casos terem resultado na formação de núcleos de colonização que receberam terras em diversos pontos do território, especialmente, no Sul.

Postos à disposição de quem os quisessem como trabalhadores livres, os ex-escravos ficaram na dependência de uma sociedade que os viam como inúteis e inferiores. A historiografia brasileira que vem estudando as transformações do trabalho escravo em trabalho livre indica sérias dificuldades para a absorção dos ex-escravos nos postos de trabalho no campo. Quanto às cidades, a própria natureza da escravidão que

¹²³ MOTTA, Márcia M. Menendes. **Posseiros no oitocentos e a construção do mito invasor no Brasil (1822-1850)**. In: MOTTA, Márcia e ZARTH, Paulo (Orgs). **Formas de resistência camponesa: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da história, v. 1: concepções de justiça e resistência nos Brasis**. Editora Unesp, São Paulo; Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, NEAD, 2008.

¹²⁴MATTOS, Ilmar. **O Tempo Saquarema**. Rio de Janeiro: Acces, 1994.

¹²⁵PRADO JR. Caio. **Historia econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1945.

gerou um crescimento da figura do escravo de ganho e de aluguel, pode-se afirmar que tiveram papel de grande importância na absorção do ex-escravo como trabalhador livre assalariado.¹²⁶

Já na República, em 1891, a nova Constituição passava ao domínio dos Estados da Federação as terras devolutas ficando com a União somente o suficiente para garantir a defesa das fronteiras, construções militares e ferrovias. O Código Civil de 1917 tratou de estabelecer a via judicial para discriminar as terras particulares e as terras devolutas, ou seja, estabelecendo finalmente os critérios para discernir as propriedades do Estado e de particulares. Estavam a partir dali proibidas a revalidação das sesmarias e a revalidação de posses exigindo a regulamentação de todas as terras indicando àqueles que não o conseguissem pela falta da documentação o dispositivo legal de solicitar usucapião. Essa mesma Lei proibia os Estados de alienar ou conceder terras públicas com área superior a dez mil hectares e ainda, permitia que os posseiros de terras devolutas que nelas residissem habitualmente a preferência da compra de até 25 hectares. Estavam isentas de imposto territorial as propriedades com até 20 hectares que fossem exploradas pelos seus donos e parentes.

É necessário salientar que paralelamente a esses fatos a Igreja passava por um processo de revitalização na segunda metade dos oitocentos, fruto de iniciativas da Hierarquia e do Papa, que estavam inquietos com a situação política desde a Revolução Francesa e seus reflexos em todo o mundo.¹²⁷ Esse processo de reforma entre 1840 a 1962 ficou conhecido como romanização. A Igreja nesta fase procurou impor a obediência a Trento, impedindo qualquer desvio na doutrina da Igreja e outras manifestações que pudessem deturpar as orientações da Santa Sé. A romanização no país procurou certificar-se das exigências de uma Igreja conservadora e tradicional, afastando o padre do povo e das possíveis causas de escândalos, que eram numerosas. O nordeste se viu abarrotado de padres estrangeiros no intuito de levar a boa fé e as virtudes católicas da Igreja ao sertão.

A República, pois, não modificou o quadro histórico de completo desinteresse por mudanças na estrutura agrária do país, e tal não poderia realmente acontecer porque a grande demanda política pelo fim da monarquia recebeu apoio de frações importantes das elites agrárias, que ficariam mais conhecidas durante o primeiro período republicano como oligarquias. Essas oligarquias eram originadas historicamente da aristocracia imperial, que haviam se desencantado com o centralismo político do regime monárquico e pediam insistentemente autonomia para cuidar dos seus negócios. O que significava também poder criar em cada província e depois estado da federação, sua própria estrutura de poder garantindo amplo domínio regional sem a interferência do governo central.¹²⁸

Os episódios históricos envolvendo a terra são registrados pela historiografia brasileira do período da primeira República, destacando-se o evento de Canudos, talvez porque parece ter aproximado uma espécie de milenarismo e de messianismo cristãos nas comunidades camponesas do sertão nordestino. No Sul do país outro movimento de cunho religioso também chamava a atenção, ficando mais conhecido como Contestado.

Nessa longa fase da história agrária do país o sistema de colonato, substituído da parceria, prevaleceria ileso até a década de 1940 quando começavam a surgir os primeiros sinais de mudanças na legislação trabalhista e, muito embora Getúlio Vargas

¹²⁶ FRANCO, Maria Sílvia de Carvalho. **Homens Livres na Ordem Escravocrata**. 3 edição. São Paulo: Kairós, 1983.

¹²⁷ AZZI, Riolando. **O movimento de Reforma Católica durante o século XIX**. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1974, n. 34, p. 646-661.

¹²⁸ CARVALHO, José Murilo de. **Os Bestializados**. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

tenha fechado os olhos aos camponeses não estendendo a eles as leis que protegiam os operários, havia uma perspectiva de que cedo ou tarde isso acabaria ocorrendo. De fato, o Estatuto do Trabalhador Rural começou a ser gestado na Constituição de 1946, bem como a reforma agrária. Ambos iriam gerar ao longo das décadas seguintes as lutas políticas de maior intensidade. Além disso, não se pode aceitar no período de 1890 a 1955, uma passividade dos camponeses. Mesmo que se consiga demonstrar sua falta de condições para se organizar, é de se supor que houvesse outras formas de resistência que se traduzem em exemplos tais como: Canudos, Contestado, Pau de Colher, Caldeirão e porque não o próprio fenômeno do Padre Cícero.

A retomada dos movimentos rurais se deu na década de 1960, sofrendo um hiato durante o período do regime militar e retomando suas atividades nos anos de 1990, depois do regime militar. Dentre os principais movimentos existentes, vamos destacar as atividades e ações realizadas por dois expoentes de maior representatividade no cenário alagoano: o MST e a CPT. Vale salientar aqui, que não constam todos os excluídos do campo ou pobres nos movimentos rurais, e para diferenciá-los foram adotados alguns ícones emblemáticos como as foices e enxadas nas mãos, camiseta branca com o emblema do Movimento e o boné vermelho¹²⁹.

Segundo Gohn (2008),

O MST é um ator político porque atribui qualidade aos atores sociais que compõem suas bases ao inseri-los num plano que vai além da luta pelo acesso à terra, que é a luta pela democracia, pela igualdade, contra a exclusão. Ele se formou ao redor de uma identidade-ser sem terras e luta para alterar a qualidade desta identidade passando a ser um com-terra. Mas ao buscar esta reversão atinge eixos centrais nas relações capitalistas que é a propriedade. O grande problema é que ele quer ser com-terra, um “igual”, sem passar pelo funil divisório que é a compra. Que acesso à terra pela posse com direitos iguais aos que detêm a sua propriedade e com isto ele perturba a lógica e a ordem das relações demarcadas na sociedade. (p. 145)

O governo de Fernando Henrique assume a presidência após 11 anos da fundação do MST como sendo um movimento de âmbito nacional que garantia a luta pela terra e por uma reforma agrária urgente. Este governo teve seu início marcado por uma política neoliberal, gerando desempregos, privatizações, juros altos, tudo para o mantimento do Plano Real. Dois fatores foram cruciais para o governo tomar posição quanto à reforma agrária no país: O primeiro citado por Medeiros (2003) revelam os fatos dos massacres de Corumbiana, de Eldorado do Carajás; e o segundo citado pelo mesmo autor retrata a retomada das ocupações de terra, não só pelo MST, como por outras entidades de luta pela terra, que trouxeram à tona o tema da questão agrária.¹³⁰ Pressionando o governo a criar os assentamentos rurais.

Nesta segunda metade dos anos 90, as ocupações se intensificaram e em resposta o governo começou um processo para criminalizar estas reivindicações, várias regulamentações foram tomadas a fim de retrain a ação dos trabalhadores rurais. “A criminalização das ocupações”, como era chamada à época tinha entre os seus objetivos

¹²⁹ GOHN, Maria da Glória. **Movimentos sociais e redes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo**. Editora vozes, Petrópolis, 2010.

¹³⁰ MEDEIROS, Leonilde. **Reforma agrária no Brasil: História e atualidade da luta pela terra**. São Paulo: Perseu Abramo, 2003. In: Carvalho, Lenise de Jesus. **O MST e a questão agrária: os atos de ocupação de terra de FHC a Lula**. Disponível em <http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinppII/pagina_PGPP/Trabalhos2/Lenise_Jesus_carvalho303.pdf>

a não vistoria de uma propriedade se ela fosse ocupada, e nos casos de órgãos públicos as negociações eram suspensas até a retirada dos reivindicantes do imóvel, até mesmo negar recursos públicos para entidades que fossem suspeitas de participarem de ocupações, ou até mesmo que só incentivassem, dentre outros.

Luís Inácio Lula da Silva, membro do Partido dos Trabalhadores (PT). E opositor ao governo presidencial “tucano”, elegeu-se a Presidente da República, impulsionando os corações mais cansados de que a mudança não tardaria a acontecer. Em seu início de governo os planos foram muitos e as promessas também, já que os Movimentos Sociais estiveram diretamente ligados a campanha de Lula. Entretanto o estabelecido pelo Plano Nacional de Reforma Agrária não foi efetivado a contento.

No que diz respeito a Alagoas o problema agrário sempre permaneceu como estrutura de poder autoritário no campo, firmado pelos interesses locais, gerando conflitos e formas violentas em se lidar com o problema. O território alagoano, antes de sua emancipação era pertencente à capitania de Pernambuco, desenvolveu com eficiência o cultivo do “ouro” econômico. Terras férteis, inexploradas, nomes fortes para “tomar de conta” e demarcar território.

O Estado de Alagoas tem sua história enraizada no engenho de açúcar, como nos afirma Diégues Junior, em Bangüê das Alagoas¹³¹. O açúcar foi o maior dos fatores para tais avanços econômicos. *“os seus dias de esplendor são os dias áureos da terra – vila, comarca, capitania, província ou Estado.”* (DIÉGUES JUNIOR, 1980) O solo alagoano era propício para o cultivo do produto, que foi se alastrando em todo território em tão grande escala que faltava “chão” para plantar os condimentos básicos a alimentação da região: arroz, feijão, mandioca...

A monocultura açucareira reuniu uma vasta população que era explorada e que vivia da exploração canavieira. Com exceção de Penedo e uma parte de Atalaia, os demais focos populacionais do território alagoano viviam nesta base econômica, tendo hoje uma amplitude maior no que Dirceu Lindoso chama de Alagoas Boreal, ou Zona da Mata Alagoana e Litoral Norte.¹³²

Diégues Júnior aponta que nosso Estado deve tudo ao açúcar. Este autor resume-se na maioria das vezes, em analisar somente os fatos dignos de pompa e inebriantes¹³³. Porém, ao se dever tudo, não nos esqueçamos do quão crítico nosso território se tornou por conta desta economia aristocrática, feudal, coronelista e exploratória dos senhores de engenho. O latifúndio deixou marcas que se estendem até nossos dias, século XXI. Marcas que para alguns são fatos passados, que não existem ou não deveriam existir em uma sociedade moderna e adepta da tecnologia. Mas a realidade é crua, e o desenrolar do “rico cada vez mais rico e o pobre cada vez mais pobre” atingi ainda proporções descabidas. O pobre, preto e escravo do sistema engenho, subordinado ao senhor de terras passou com a chegada da mecanização dos engenhos, posteriormente usina, a ser o trabalhador livre que se subordina ao trabalho canavieiro por um preço baixíssimo.

Ao tempo que o avanço da técnica industrial tomava forma no meio rural, houve a abolição do escravo.

“Com a nova técnica de produção e de trabalho – a do trabalho livre em substituição ao trabalho escravo – surge igualmente nova técnica de relações econômicas e sociais entre o senhor e os trabalhadores, entre o senhor de engenho e os moradores, entre o usineiro e os

¹³¹ DIÉGUES JUNIOR. Manoel. **O bangüê das Alagoas**. Maceió. EDUFAL, Coleção Nordeste, 2002

¹³² LINDOSO, Dirceu. **Formação de Alagoas Boreal**. Edições Catavento, Maceió, 2000.

¹³³ DIÉGUES JUNIOR. Manoel. **O bangüê das Alagoas**. Maceió. EDUFAL, Coleção Nordeste, 2002

lavradores, aparecendo um novo tipo humano na paisagem da área açucareira: o fornecedor”¹³⁴.

O bangüê como fornecedor não atendia a necessidade usineira. Então a dicotomia agricultura e indústria teve que ser rompida efetivando a usina como a detentora de ambos os lados. Apenas alguns poucos tentaram resistir até o século XX, na sua primeira metade.

O engenho é o centro da formação social de Alagoas, e outros Estados nordestinos. E este obedecia a uma hierarquia do alto para o baixo. O português é a figura dominante, o indígena e o escravo o que garante que o lusitano se mantenha no poder, com sua mão-de-obra. A formação social do *pars borealis* não vai muito além de uma sociedade senhorial agrária. De um lado o senhor de engenho e o escravo e por outro, trabalhadores mecânicos e colonos pobres. A base econômica do engenho era proveniente do caldo extraído da cana-de-açúcar.

Para garantir que o poderio da terra se estendesse nas gerações do clã familiar, a repartição das terras era feita entre a parentela, pois assim a influência daquele sobrenome não cessaria. Isso explica a concentração de extensões territoriais nas mãos de poucas famílias. Esse processo foi perpassando de século a século, de geração a geração. De uma maneira tão intrigante que até os hebraicos do Antigo Testamento sempre preocupados com sua descendência sentiriam inveja.

Diante das informações preliminares obtidas nos arquivos do CGCDHPC, a zona da mata alagoana apresenta a maior quantidade de mandados de reintegração de posse. Cerca de 65% das ocupações do ano de 1999 foram realizadas nesta região, como constam nos processos sobre conflitos agrários. Só no município de Murici foram 12 mandados de reintegrações de posse.

A monocultura açucareira reuniu uma vasta população que era explorada e que vivia da exploração canavieira. Com exceção de Penedo e uma parte de Atalaia, os demais focos populacionais do território alagoano viviam nesta base econômica, tendo hoje uma amplitude maior no que Dirceu Lindoso chama de Alagoas Boreal, ou Zona da Mata Alagoana e Litoral Norte.¹³⁵ Vale ressaltar na História de Alagoas desde o período dos cabanos esta região é foco de grandes conflitos de terras.

Pela concepção Weberiana o Estado Moderno é definido em sua constituição por dois elementos: o monopólio legítimo da força e o aparato administrativo de prestação de serviços públicos. Isto justificaria a redução do Estado as suas funções mínimas, isto é, coativo, do qual um setor da sociedade exerce poder sobre outro.¹³⁶ Este poder coativo como defini Bobbio (2007) é o poder do qual todo grupo social necessita para se defender dos ataques externos ou para impedir a própria desagregação interna. Somente o emprego da força para garantir a subordinação e obediência, mesmo diante da expropriação dos meios de produção, nem de uma classe dominante e seus valores. “o instrumento decisivo para impor a própria vontade é o uso da força, isto é, a guerra” (BOBBIO. 2007. p. 83)

Ao Estado é garantido o uso da força, tanto política quanto militar, aos tidos como inimigos sociais. Porém, isto não tira o direito de reivindicação, de resistência e desobediência quando os integrantes da sociedade julgam injusto, ilegal ou ilegítimo o Estado ou o governo.

Os três poderes exercem influência em dimensões decisivas para o grupo social: riqueza, saber, força. O poder econômico resumi-se na posse de bens que sejam

¹³⁴ Idem.

¹³⁵ LINDOSO, Dirceu. **Formação de Alagoas Boreal**. Edições Catavento, Maceió, 2000.

¹³⁶ BOBBIO, Norberto. **Estado, Governo, Sociedade. Para uma teoria geral da política**. Paz e Terra. São Paulo. 2007.

necessário para o grupo social. Sua tese corresponde na propriedade, no poder que o que tem exerce sobre o que não tem. Este tipo de poder é exemplificado pelo sistema latifundiário presente no Brasil e a influencia que o “dono” da terra exerce aos outros.

Em qualquer sociedade onde existem proprietários e não proprietários, o poder do proprietário deriva da possibilidade que a disposição exclusiva de um bem lhe dá de obter que o não proprietário (ou proprietário apenas da sua força-trabalho) trabalhe para ele e nas condições por ele estabelecidas. (BOBBIO. 2007. p. 82)

O poder ideológico é exercido na linha do saber e é responsável por garantir códigos, informações que influencie o comportamento alheio, induzam o que é normal ou amoral. Também se vale da posse do saber, das doutrinas, do conhecimento. Já o político, considerado como o sumo poder, não seria diferente, este distingue os que o possuem como os dominantes.

O conceito de propriedade difere do de posse. O primeiro sendo a relação jurídica criada pelo direito burguês para garantir que mesmo a distancia o domínio sobre a terra se consolidasse. O segundo, seria a relação de fato entre o homem e a terra.¹³⁷ Somente com a transição do feudalismo para o capitalismo, no Ocidente, sentiu-se a necessidade de o proprietário se ater de todas as formas legais para assegurar o domínio de suas terras.

Sobre as ocupações vale ressaltar que: “*Uma das características da ocupação coletiva é a ruptura que provoca sobre o contratualismo, essência do regime burguês de venda e compra [...] anote-se a quebra do conceito de propriedade privada.*” (BALDEZ, 2002.)

Mas o que seria ocupação? Seria o ato de apoderar-se de algo legalmente, de coisa móvel ou bens semoventes, isto é constituído por animais, sem dono ou que ainda não foi apropriada ou por haver sido abandonada. E a invasão? É o esbulho possessório ou a alteração de limites com a utilização de violência. Desta forma, a conduta do agente do esbulho é substancialmente distinta da consulta dos interessados na efetivação da Reforma Agrária.¹³⁸

A ocupação para os movimentos rurais e seus membros é uma forma legítima de reivindicar e apressar os processos de desapropriações de terras. A visão do Estado, o Direito Agrário, a Constituição Federal garante que a terra sendo considerada um bem privado ou publico (sendo do Estado), mesmo que ociosa, não garante a liberação para a ocupação, fazendo com que o ato seja visto como uma invasão, e um atentado a propriedade privada. Sobre estes mesmos argumentos a propriedade é reintegrada ao seu legítimo proprietário, constando este da escritura do imóvel.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZZI, Riolando. O movimento de Reforma Católica durante o século XIX. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1974, n. 34, p. 646-661.

¹³⁷ BALDEZ, Miguel Lancelotti. **A terra no campo: a questão agrária**. In: MOLINA, Mônica Castagna; SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. TOURINHO NETO,, Fernando da Costa. (Orgs) **Introdução crítica ao Direito Agrário**. Brasília, UnB, Decanato de Extensão, Grupo de Trabalho de apoio à Reforma Agrária. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002

¹³⁸ SIRQUEIRA, Cecilia P. G e HIRAYAMA, Viviane V. **Ocupação: modo de realizar a promessa, constitucional de Reforma Agrária**. In: *Idem*

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou O Ofício do Historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BOBBIO, Norberto. **Estado, Governo, Sociedade. Para uma teoria geral da política**. Paz e Terra. São Paulo. 2007.

CARTER, Miguel (Org.). **Combatendo a desigualdade social: o MST e a reforma agrária no Brasil**. Editora UNESP, São Paulo, 2010.

CARVALHO, Cícero Pericles de. **Formação Histórica de Alagoas**. Maceió. Alagoas. Grafitex. (sem data)

CARVALHO, José Murilo de. **Os Bestializados**. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

CLINFORD, A. Welch *et al* (Orgs.). **Camponeses brasileiros, v. 1: leituras e interpretações clássicas**. Editora Unesp, São Paulo; Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

DELGADO, Lucilia de A. Neves e PASSOS, Mauro. *Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970)* In. FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de A. Neves (Org.) **O Brasil republicano: o tempo da ditadura – regime militar e movimentos sociais em fins do século XX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. **O engenho de açúcar no Nordeste: documentário da vida rural**. Maceió. EDUFAL, Coleção Nordestina, 2006.

_____. **O bangüê das Alagoas**. Maceió. EDUFAL, Coleção Nordestina, 2002.

FERNANDES, Bernardo Mançano; MARQUES, Marta Inez Medeiros; SUZUKI, Julio Cesar (orgs). **Geografia Agrária: teoria e poder**. 1ª Ed. Expressão Popular, São Paulo, 2007.

FERNANDES, Bernardo Mançano; MEDEIROS, Leonilde Servolo de; PAULILO, Maria Ignez (Orgs.). **Lutas camponesas contemporâneas: condições, dilemas conquistas, v. 1: o campesinato como sujeito político nas décadas de 1950 a 1980**. Editora Unesp, São Paulo; Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

_____. **Lutas camponesas contemporâneas: condições, dilemas conquistas, v. 2: a diversidade das formas das lutas no campo**. Editora Unesp, São Paulo; Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

FRANCO, Maria Sílvia de Carvalho. **Homens Livres na Ordem Escravocrata**. 3 edição. São Paulo: Kairós, 1983.

GODOI, Emilia Pietrafesa; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Azevedo (Orgs.). **Diversidade do campesinato: expressões e categorias, v. 1**. Editora Unesp, São Paulo; Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

GOHN, Maria da Glória. **Movimentos sociais e redes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo**. Editora vozes, Petrópolis, 2010.

_____, (org.). **Movimentos sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais**. Editora vozes, Petrópolis, 2003.

LINDOSO, Dirceu. **Formação de Alagoas Boreal**. Edições Catavento, Maceió, 2000.

MATTOS, Ilmar. **O Tempo Saquarema**. Rio de Janeiro: Acces, 1994.

MEDEIROS, Leonilde. **Reforma agrária no Brasil: História e atualidade da luta pela terra**. São Paulo: Perseu Abramo, 2003. In: Carvalho, Lenilse de Jesus. O MST e a questão agrária: os atos de ocupação de terra de FHC a Lula. Disponível em http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinppII/pagina_PGPP/Trabalhos2/Lenise_Jesus_carvalho303.pdf

MOLINA, Mônica Castagna; SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de; TOURINHO NETO, Fernando da Costa. (Orgs) **Introdução crítica ao Direito Agrário**. Brasília, UnB, Decanato de Extensão, Grupo de Trabalho de apoio à Reforma Agrária, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

MOTTA, Márcia e ZARTH, Paulo (Orgs). **Formas de resistência camponesa: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da história, v. 1: concepções de justiça e resistência nos Brasis**. Editora Unesp, São Paulo; Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, NEAD, 2008.

_____. **Formas de resistência camponesa: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da história, v. 2: concepções de justiça e resistência nas repúblicas do passado (1930-1960)**. Editora Unesp, São Paulo; Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, NEAD, 2008.

PRADO JR. Caio. **Historia econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1945.

TARROW, Sidney. **O poder em movimento: movimentos sociais e confronto político**. Editora Vozes, Petrópolis, 2009.

WELCH, Clifford A; MALAGODI, Edgard; CAVALCANTI, Josefa S. B.; WANDERLEY, Maria de Nazareth B. (Orgs). **Camponeses brasileiros. V. 1** Editora Unesp, São Paulo; Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, NEAD, 2009.

MITOS, HISTÓRIAS E INICIATIVAS QUE AJUDAM A PENSAR QUE CONTEMPORANEIDADE QUEREMOS.

Kleide Iraci Marques Silva

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade

Universidade do Estado da Bahia – UNEB

Orientador: Prof. Dr. Marcos Luciano Messeder

Email: kleideiracimarques@hotmail.com

RESUMO

O presente texto tem como objetivo provocar reflexões sobre a contemporaneidade que tem sido caracterizada como palco de tensão na disputa pelo poder no processo civilizatório. Trazemos a contribuição de dois mitos, um grego e outro da tradição Nagô para ilustrarmos histórias que mostram como o cristianismo e a educação escolar tem servido aos interesses do poder imperial, histórias de dominação étnica, excludente e perversa e o contraponto de iniciativas emancipatórias que estão dando certo como a Teologia da Libertação e o PRODESE – Programa de Descolonização e Educação, ambas de orientações diferentes, mas que convergem para a emancipação social. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica básica, cujas considerações estão abertas ao diálogo.

Palavras-chave: Contemporaneidade; Teologia da Libertação; PRODESE.

INTRODUÇÃO

A contemporaneidade, no pensamento corrente, tem se caracterizado como palco de tensões na disputa pelo poder entre civilizações. Essa luta constitui-se um espaço onde os indivíduos estão engessados dentro de uma lógica que separa religião e seita, língua e dialeto, cabeça e coração, sujeito e objeto, negro e branco, oralidade e escrita.

Para Cixous (apud WOODWARD, 2000), nesses dualismos um dos termos é sempre mais valorizado que o outro: um é a norma e o outro é o outro-visto como desviante e de fora. Sendo algo demarcado poderíamos fazer uma listagem sobre a quem ou a quais indivíduos, etnias ou povos são atribuídas tais categorias. É o eterno “nomos” normatizador, destacando que nome significa, segundo Luz (2009) O Reencantamento do Mundo, perspectiva utilizada nos primórdios para medir solos do planeta com o propósito de fincar domínios e territórios. A Europa é o continente central ordenando, através da fé, do conhecimento científico e da liberdade econômica, o resto da terra.

Há porém, novos processos históricos em curso que trazem para a discussão sobre contemporaneidade outras lógicas de elaboração da realidade, culminando em crise paradigmática para o pensamento científico ocidental que, até então era a fala uníssona, ecoando como única possibilidade de verdade. Tudo que foge a essa norma é torpe, falso, sub-reptício, contra a qual toda cautela deve ser tomada. O que há é a incapacidade de convivência e diálogo com o diferente e é mais cômodo esconder essa fragilidade negando o outro, excluindo, exterminando, escravizando.

Quanta gente ainda precisa morrer, quantas civilizações precisam ser recalçadas por medo da ameaça que a simples visibilidade do outro impõe! Para discutirmos essas questões trazemos a contribuição de dois mitos, um grego e outro da tradição Nagô para ilustrarem as histórias que mostram como o cristianismo e a educação escolar tem servido aos interesses do poder imperial, histórias de dominação etnocida, excludente e perversa e o contraponto de iniciativas emancipatórias que estão dando certo como a Teologia da Libertação e o PRODESE – Programa de Descolonização e Educação, ambas de orientações diferentes, mas que convergem para a emancipação social. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica básica, cujas considerações estão abertas ao diálogo. Começemos com a narrativa da mitologia grega que parece o colonizador a contar sua própria história. Aguenta ouvir?

O MITO DE PROCUSTO OU A CAMA DE FERRO

Procusto, um homem que vivia na floresta construiu, sob sua medida, uma cama de ferro com o objetivo de capturar os desavisados que viviam na floresta – caçadores, lenhadores e os que se perdiam na mata densa – eram então arrastados à força para a casa desse protagonista macabro para submetê-los ao padrão da cama de ferro. Eram feitos alongamentos a ferro e arame, caso a presa faltasse a sua medida e os maiores eram mutilados para caber naquela engenharia perversa.

Essa história de horror que chega a causar frio na espinha dorsal serve aos nossos propósitos para pensarmos como a contemporaneidade ocidental enquanto Projeto Cama de Ferro tem lidado com o diferente. Culturas e civilizações inteiras têm sido recalçadas em favor da dominação, exclusão e morte do outro.

O homem branco, europeu, heterossexual, civilizado tem sido “a medida de todas as coisas”. Assim, “o para mais ou o para menos” é aberração que deve ser corrigida como os fatos narrados a seguir.

A história real dos aborígenes australianos sob o pesado jugo dos ingleses que pode ser conferido no filme *Geração roubada*¹³⁹ que começa com a Austrália sendo invadida em 1788 pelos ingleses que acabavam de perder suas colônias americanas, carecendo, portanto de colonizar outros territórios. Uma história de desventura para os aborígenes que, a partir das políticas de eugenia em voga experimentaram a modernidade europeia às avessas – viu-se de repente submetidos a política de branqueamento da população com desdobramentos hediondos pois, sendo “selvagens” eram separados dos “civilizados”, separados também de suas crianças, cujo erro foi terem nascidas mestiças e viram sua população diminuir, seja através de doenças trazidas pelos brancos para as quais não tinham imunidade, seja pela adoção de métodos eficazes de extermínio de gerações.

Para o bem dos aborígenes que “mesmo contra a vontade deles precisam ser ajudados”, em nome de Deus, da civilização e para o bem de toda humanidade, a federação Australiana criou leis para retirarem as crianças mestiças de suas famílias para aprenderem a viver a vida decente e civilizadas dos brancos. Para tanto, deviam esquecer seus dialetos, assumir a condição de órfãos, ser catequisados e esquecer suas crenças ou superstições, comer sem repugnar e deviam aprender fazer trabalhos forçados sem qualificação e sem reclamar. Passado esse estágio eram enviadas às famílias australianas para adoção e depois encaminhavam-nas para casamentos forçados

¹³⁹ Filme de direção de Phillip Noyce, produção de Phillip Noyce, Chistine Olsen e Jonh Whinter, trilha sonora de Peter Gabriel.

comos brancos para limpar a raça que, segundo evidências científicas era possível a partir da terceira e quartageração.

Outro problema que os ingleses causaram foi o fato deles levarem coelhos para aquela região que, contando com condições ambientais adequadas proliferaram, forjando o governo a construir cerca, à prova deles, cortando a Austrália de uma ponta a outra. Assim, os aborígenes foram empurrados para terras longínquas e inóspitas, precisando de esmolas em forma de ração e vestuários do governo.

Na cidade, a circulação dos nativos era restrita a áreas onde não pudessem encontrar com os civilizados. A cama de ferro tem sido experimentada da forma mais cruel por esses povos, cujas famílias foram privadas do convívio com os filhos mestiços e assim foram segregados de três formas – com cercas; quando chegavam na cidade e separados também de suas crianças. A eles foi tolhida a chegada de uma terceira geração, produzindo dessa forma, desigualdade, exclusão e extermínio.

Para Santos (1995), há profundas diferenças entre desigualdade e exclusão. Se desigualdade é fenômeno sócio econômico, a exclusão é um fenômeno cultural e social, um fenômeno da civilização. Trata-se de um processo histórico, pelo qual uma cultura através de um discurso de verdade, cria a interdição [...]. O sistema de desigualdade se assenta no caráter da igualdade; o sistema da exclusão se assenta nas diferenças. O grau máximo da exclusão é o extermínio, o grau máximo da desigualdade é a escravidão.

Na história contada fica difícil saber quem são os civilizados e quem são os bárbaros. Afinal não foram os civilizados os torturadores, os assassinos, traficantes, escravocratas e genocidas?

Esse modelo voraz de civilização tem longo alcance e a história é soberba de exemplos como o que ocorreu no Congo belga. O rei Leopoldo II incumbiu aos padres e pastores uma sublime missão em 1883 com muitas atribuições, quais sejam: difundir os princípios cristãos que fossem capazes de suscitar nos negros virtudes de submissão e obediência, se eximirem de sentimentos de vingança, não alimentar ambição pelas riquezas que estavam naquele subsolo, incentivo à crença e não ao raciocínio lógico, ensinar-lhes a confissão para que os missionários se transformassem em exímios detetives, fazer com que eles esquecessem o passado para adorarem os santos cristãos e, dentre outras recomendações, infantilizarem os negros.

Dessa forma, o cristianismo tem se configurado como instrumento da cama de ferro pois, colonizar territórios pode ser conquista efêmera, caso não colonizassem os territórios simbólicos dos colonizados. É preciso reunir esforços para colonizar a consciência individual e coletiva, trabalhar o terreno da subjetividade que envolve inserir novas crenças, novos valores, novo modo de ser e de viver. Para tanto, foi necessário também construir educação escolar.

A escola também contribuiu como instrumento da cama de ferro à medida que se sustenta numa retórica de verdade a partir do discurso científico. Foi esse discurso que, a partir do racismo epistêmico, no contexto do tráfico de pessoas da África submetidas à condição de escravos, confrontou brancos e negros, um como civilizado e o outro como não passível de civilização, um dotado de inteligência e o outro destituído de razão, um homem nato, de bem e o outro no estágio de outros animais, pois tiveram a coragem de tirar-lhes a alma também sob o jugo de tais evidências científicas foi representado como assassino em potencial, a partir da anatomia de sua face.

Assim, a instituição escolar tem omitido muitas verdades, socializado muitas mentiras, haja vista o tipo de homem/mulher que precisa formar para a demanda da expansão imperialista.

Desta forma, ainda no Brasil Imperial, era preciso legitimar a racionalidade do poder pautada nos valores ocidentais denotando sintonia com as mudanças que o mundo moderno exigia.

Um exemplo ilustrativo foi a criação da escola normal na Bahia inspirada no modelo de educação francesa que, na análise de Luz (2009), não respeitou modos de ser e de viver das comunidades africanas que ocupavam e ainda ocupam o território baiano. Nesse projeto o povo negro se viu privado do direito à educação para não ter conhecimento da escrita.

Segundo a autora supracitada, a meta era criar corpos dóceis para atender às demandas de um mercado voraz e a criação dessa escola em 1836, não por mera coincidência, corresponde a um ano depois da revolta dos Malês que teve, em nível nacional, a maior expressão de insurreição urbana.

Há uma premente necessidade de criar uma contemporaneidade que não macule o diferente, que prolongue nossas gerações, não as roube, que valorize a episteme do diferente, validando-a tanto quanto aquilo que se convencionou como ciência e que dê abertura a outras formas de expressão humana como as artes, a filosofia, a oralidade das sociedades ágrafas, a sabedoria oriental, a mitologia, dentre outras infinitudes de sistemas de referência tomados para elaborar a realidade, de forma que possam mobilizar todos os sentidos, não apenas o esquema olho-cérebro. É o que discutiremos a seguir.

QUEBRANDO A CAMA DE FERRO

Se a cama de ferro é a linguagem da colonização e do império para fazer reinar a dor e o sofrimento dos povos que, temporariamente se encontraram/encontram subjogados, precisamos reinventar a contemporaneidade.

Oportunamente trazemos o mito de Ajakar para podermos dialogar sobre um projeto de sociedade que contemple outras contemporaneidades em que o ser humano seja, de fato, prioridade, de forma a trocar controle e a ganância pelo poder por amor e solidariedade, tornando sem efeito os decretos que roubam nossa memória, intervêm na nossa cultura, para a partir daí, criar novos dispositivos legais que possam anunciar a liberdade grafada só no coração, mas que se fará entender nas relações entre civilizações, bem como nas relações interpessoais que, em cada ser humano está a mesma matéria prima que gerou a humanidade inteira, à medida que trazemos as iniciativas que valorizam a vida e despontam como protagonismo do nosso povo, cujo presente já está prenhe dessa semente que eclodirá a qualquer momento.

AJAKÁ – INICIAÇÃO PARA A LIBERDADE

Este mito africano foi adaptado pela doutora Nascimária Luz do auto-coreográfico de Descoredes Maximiliano dos Santos, Juana Ellen dos Santos e Orlando Sena. Vamos ser o mais fiel na reprodução.

Oduwa que é o orixá patrono da criação da terra e princípio criador, vive no palácio na cidade de Ifé, de onde se origina a cultura nagô e a linhagem real dos diferentes reinos do império nagô.

Oduwa fica doente e pode ficar cego e isso põe a existência em perigo. A esperança é encontrar a folha da vida, planta sagrada cujo sumo permite ao rei recuperar

a visão e a força da vida. Folha representa descendência e renovação. É difícil ser encontrada mesmo pelos caçadores mais experientes.

No desespero, o babalawo, sacerdote inicial dos mistérios oraculares e capaz de indagar sobre o futuro, comenta: “A folha da vida é uma solução. Quem pode encontrá-la? Quem sabe reconhecer uma coisa na outra? Quem sabe adivinhar o que não se vê e o que não se toca? Quem pode sentir o impossível? Quem?”

Diante da indagação apresenta-se Ajaká, o primogênito, o primeiro neto do rei. Capaz de dar continuidade e recriar os valores inaugurais legado dos ancestrais, ele é a representação mítica do orixá Ogun, que é desbravador, caçador e conhecedor profundo da floresta. Ao se oferecer para ajudar ele assegura a continuidade e dinamismo da existência na terra.

Os ancestrais estão assim representados: Akalá é um pássaro que representa as mães ancestrais; Aroni, o orixá das folhas que se torna irmão de Ajaká e seu guia; aparecem os espíritos da água e da palmeira e os ancestrais masculinos são os Egunguns.

Assim Ajaká faz a sua iniciação da adolescência para se tornar um adulto e durante essa busca absorve conhecimentos ancestrais infinitos.

No seu encontro no coração da floresta com Iyá mi Agbá, a mãe ancestral, ela lhe orienta dizendo: “terá de aprender em seu próprio corpo. Com a cabeça, as mãos, os pés e o coração. Ori, Okan, Owo. Com o estômago, com as vísceras e com a saliva, o esperma e o sangue, com a pele e o pensamento. A folha está em alguma parte, em qualquer lugar, no mais profundo recanto da floresta, na zona mais difícil e oculta.

Depois de beber ovinho da palmeira, Ajaká torna-se irmão de Aroni, o orixá das folhas que também lhe orienta: “você pode aprender os mistérios das folhas, das raízes, da flor e dos frutos, os mistérios que eu sei e os mistérios que eu sou. Você, meu irmão, pode aprender a multiplicar, pode aprender a eternidade. As plantas podem curar, proteger e revelar uma nova sabedoria, um conhecimento infinito.

Em Aroni, Ajaká identifica o saber sobre plantas, medicina, o segredo da luz que abraça cada semente, grãos, pétalas, fibra vegetal. Apesar de todo esse conhecimento Ajaká percebe que Aroni não conhece a folha e nem mesmo sabe onde ela está. Para Aroni, os mistérios não estão só nas plantas, terá que aprender com seu próprio corpo. Os mistérios estão em outros pontos da natureza como em certas partes animais. Para sabê-los você terá que aprender a transformar-se em bicho. Mas esse é um segredo profundo e agudo como a ponta de uma espada, um segredo das mães ancestrais.

Ajaká invoca a mãe ancestral Akalá e ela diz da necessidade de conhecer o corpo dos bichos. Imagine a estranha, mas maravilhosa inteligência dos macacos, guardião da ancestralidade, o que fala com os mortos. Você precisa da força do búfalo, da ferocidade e agilidade da pantera e da serpente que lhe dirá como é possível renascer, renascer, renascer. Você será se souber a magia multicor do camaleão. O macaco fala com os mortos, os que sabem. Egun, Egun, Egun. O corpo do macaco é feito de dor, dor, dor.

E lá se vai Ajaká. Transformação dolorida no macaco e agora é capaz de encontrar Egunguns, os espíritos ancestrais. Sabe que a folha da vida está no ponto mais secreto da parte desconhecida da floresta, a região mais escura e úmida, a mais sagrada protegida pelos espíritos que impedem a passagem. E pergunta a Egunguns como penetrar. Aí, um forte ciclone o leva para os recantos da floresta. Assim Ajaká se aproxima da folha que ainda assim não se revela imediatamente. Ajaká canta para a folha:

Ewe, ê asa kojé
Ewegbogbonisegun.
Ewe, ê asa kojétantan

Ewegbogboni ti torisól
Folha da vida!
A folha da vida revelando-se responde:

Encontre-me, ofereço-me àquele que pode levar a vida aos olhos do rei. Só um descendente indicado pelo Exé, uno, que tendomostroado bravura, persistência, sabedoria e um imensurável amor pelos ancestrais, uno, que sabe utilizar e honrar o que lhe é dado. Sou a cura, a descendência, a renovação, sou o que não pode ser encontrado senão por uno que venceu todos os sofrimentos e venceu todos os obstáculos, grande aprendiz, grande iniciado.

E assim, Ajaká volta ao palácio para devolver a visão e a vida à existência ao orixá patrono da terra.

Ajaká retorna um homem depois de todo processo de iniciação vivido na floresta. É ser permanente em mutação.

Forte como búfalo, veloz como a pantera, leve como pássaro, com sentidos de camaleão e instinto de peixe, mais sábio que o macaco e senhor dos segredos que se instala em cada planta, em cada semente.

Por esse amor e fidelidade ancestral, Ajaká recebe a espada Agadá que lhe dá o poder do desbravamento e recebe o título de Awasaju – o que vai à frente de tudo e de todos.

O mito trás os valores da arkhè da civilização africana, ocuidado e respeito com os elementos da natureza como fonte de sabedoria profunda, o respeito à ancestralidade, fidelidade, amor, entre outros. Tem um princípio educativo que valoriza o processo da busca que envolve toda iniciação. Diferente dos valores da modernidade que privilegia apenas o resultado. É na busca que Ajaká cresce, compreende infinitos mistérios e para tanto, tem que usar todos os sentidos, não somente olho-cérebro.

A poesia que permeia todo mito traz uma riqueza de elementos simbólicos. Ajaká é expansão civilizatória enquanto a cama de ferro, contempla poucos elementos simbólicos, cuja mutilação é tributária da modernidade ocidental, dicotômica e eliminadora das diferenças. Ajaká é o que precisa ser socializado na escola para que esta possa se chafurdar na umidade da existência e conhecer outras lógicas e perceber que os princípios inaugurais da existência precisam ser reconhecidos como saberes e conhecimentos de referência. A educação para os valores precisa reascender o sentido da vida.

A mesma criatividade africana que elabora mitos, cujas narrativas nos ensinam a pensar a vida sob outra perspectiva, espalhou-se pelo mundo e pode-se fazer notar em iniciativas que levam em conta a continuidade da existência na terra. Faremos a seguir considerações sobre a Teologia da Libertação e o PRODESE. Ambos como contraponto ao mau uso do cristianismo e ao modelo de educação discutidos anteriormente que servem à expansão imperialista que ceifa a perspectiva de futuro para muitas civilizações.

A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

A Teologia da Libertação¹⁴⁰ é um movimento religioso e político e se sustenta em teorias históricas sobre a América Latina que desmistifica, através das próprias vítimas

¹⁴⁰ Saiba mais em www.leonardoboff.wordpress.com. Acesso em 09/09/2012.

do colonialismo e imperialismo, o projeto desumano de sociedade no qual, o colono tinha uma relação amistosa com o missionário.

Inspiração principalmente na Bíblia, livro sagrado para os cristãos, proporcionou um racha na Igreja católica, sobretudo no Vaticano, por tomar a profecia de Simeão a respeito do menino Jesus, qual seja: será motivo de queda e elevação, será um sinal de contradição (Lucas 2, 34).

Essa é uma mensagem de esperança para os desfavorecidos deste mundo pelas possibilidades de construir uma nova sociedade a partir do pobre, bem como pensar um novo modelo de Igreja, politizando o Evangelho e evangelizando a política.

Assim, a Teologia da Libertação faz opção por aqueles que estão à margem da economia de mercado e fazendo opção pelos pobres, declara guerra à pobreza à medida que prima pela justiça social.

Sua voz conchama os pobres - entendidos nessa perspectiva como aqueles que tem força histórica que podem mudar o estado de dominação a que foram submetidos - Incluindo povos desprotegidos como os indígenas, negros, mulheres e outras minorias estigmatizadas socialmente. Inclui também as religiões difamadas e marginalizadas, reconhecendo os muitos rostos dos oprimidos que chamam Deus por vários nomes: Deus, Olorum, Tupã, Alá, entre outros.

A Teologia da Libertação não encontra guarida nos poderes deste mundo e no Vaticano é combatida por grupos de padres e bispos que esqueceram, que a maior mensagem salvífica de Jesus foi ele próprio, experiência encarnada de que não poderia ser rei, sendo pobre e operário e sua mensagem de libertação pagou o mesmo preço do pecado – a morte e morte de cruz.

PRODESE – PROGRAMA DE DESCOLONIZAÇÃO E EDUCAÇÃO.

O PRODESE é uma experiência de pesquisa e educação sediada em Salvador que surge, nas palavras da coordenadora Luz (2007, p 41), “como forma de ação para expandir novos valores da Civilização Africano-brasileira em Educação”. Este programa adota, de forma muito lúcida, a herança africana como opção política que reverencia os princípios inaugurais da existência como as mães e os pais ancestrais.

Nesse projeto de descolonização, o que se descoloniza de fato são as mentalidades, evitando e combatendo o recalque da continuidade de processos civilizatórios milenares.

A ação do PRODESE tem alcance abrangente à medida que seus discursos não constitui segredo de um grupo de pesquisa seletivo, contemplando produções de material didático como SEMENTES – Caderno de Pesquisa, Projetos de extensão como o Odemodé Egbé Asipá (1999-2003); O DAYO – Compartilhando a Alegria Sócio-existencial em Comunalidades Africano-Brasileira, com o objetivo de envolver iniciativas na área de educação nas comunalidades de base africana na Bahia.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

A Contemporaneidade como categoria analítica tem dividido opiniões, por ser utilizada no singular, sendo sinônimo da modernidade ocidental que recalca outras formas de elaboração da realidade, não sendo reconhecido portanto, como contemporâneas por serem consideradas atrasadas, necessitando entrar na lógica da cama de ferro.

Abordamos alguns instrumentos da cama de ferro como a expansão do cristianismo a serviço dos interesses do Império como o caso do Kongo-belga e a Austrália e discorremos também sobre a educação necessária à expansão imperialista.

Como um contraponto, trouxemos o mito africano de Ajaká como instrumento de descolonização de pensamento para apresentarmos iniciativas emancipatórias como a teologia da libertação e o PRODESE. É preciso pontuar que há uma infinidade de iniciativas como a escola plural de Belo Horizonte e a Gestão Participativa de Porto Alegre, entre outras, pois a história não morreu e está sendo construída por homens e mulheres e é rica de movimentos emancipatórios que precisam ser dados a conhecer. É preciso que se diga, um mundo melhor não se sustenta apenas no discurso, é necessário ações concretas.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LUZ, Nascimária Correia do Patrocínio (org.). **Tecendo Contemporaneidades**. Salvador: EDUNEB, 2007.

_____. **O Reencantamento do Mundo: perspectiva de análise para compreendermos o nosso tempo**. In: MENEZES, Jaci et ali (orgs). **Educação e Contemporaneidade**. Rio de Janeiro: Quartet, 2009.

_____. “Oropa, França, Bahia” – Insurgência negra e a pedagogia do embranquecimento. In: HETKOWSKI, Tânia *et ali* (org). **Desenvolvimento Sustentável e Comunicação**. Salvador: EDUFBA, 2009.

WOODWARD, Kathryn IN: SILVA, Tomás T da (org). **Identidade e Diferença – a perspectiva dos estudos culturais**. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A construção Multicultural da Igualdade e da Diferença**. Trabalho apresentado no VII Congresso Brasileiro de Sociologia. Rio de Janeiro, 1995.

O PROGRESSO DA FÉ E A FÉ NO PROGRESSO: A AÇÃO MISSIONÁRIA DOS PROTESTANTES BRITÂNICOS NO BRASIL NO SÉCULO XIX

Wilton da Silva Rocha
Graduando em História-Licenciatura
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Prof. Dr. Alberto Vivar Flores
Email: wilton_silvarocha@hotmail.com

RESUMO

O trabalho propõe demonstrar como a ação missionária dos protestantes britânicos serviu para propagar a ideia de progresso nos moldes das sociedades capitalistas protestantes modernas da Europa Ocidental e os Estados Unidos. Vê-se que essa pregação é ideológica na medida em que propõe algo, abraçado pela classe dominante, que desejava moldar a realidade brasileira pelos critérios dessas nações. Esse processo levou aos protestantes à luta por direitos civis e políticos; a uma visão de si como ‘salvadores’ do Brasil, que lhe tirariam da ignorância e do atraso; a conflitos com os grupos radicais católicos; e, finalmente, a uma ação que, ancorada pelo políticos do Partido Liberal, trabalharia pela secularização do Brasil, que se concretaria com a República. Junto com os construtores de estradas de ferro esses pregadores levavam o progresso não com os trilhos de trem, mas pela ideologia de um Brasil que lançasse ao progresso.

Palavras-chave: Ideologia; Protestante; Progresso.

Este trabalho pretende mostrar como a pregação dos protestantes britânicos foi um meio de, ideologicamente¹⁴¹, fomentar entre os brasileiros, a ideia de progresso e desenvolvimento ligado às sociedades protestantes e capitalistas da Europa ocidental edos Estados Unidos. A própria implantação do protestantismo no Brasil se dá por motivos de cunho econômico e político, muito longe de possíveis motivações religiosas que se possam alegar. Na segunda metade do século XIX os protestantes imigrados, juntamente com os conversos brasileiros, e os liberais lutaram pela separação da Igreja com o Estado, contribuindo para o conflito entre ambos, nos anos de 1870, o processo de secularização da sociedade brasileira que se consumaria, definitivamente, com a República em 1889 e a luta por direitos civis e políticos, já que só os católicos tinham plenos direitos civis e políticos.

Assim sendo, num primeiro momento, tratar-se-á de como foi implantado o protestantismo britânico no Brasil no século XIX, no contexto da vinda da corte real portuguesa e os acordos comerciais firmados pelo príncipe-regente D. João e a Inglaterra. Posteriormente, trabalhar-se-á a pregação específica de um missionário

¹⁴¹ Segue-se aqui o conceito de ideologia proposto por Marx e Engels de que “as ideias dominantes não são mais do que a expressão ideal [*ideell*] das relações materiais dominantes, as relações materiais concebidas como ideias; portanto, das relações que precisamente tornam dominante uma classe, portanto as ideias do seu domínio” In: MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 67.

britânico como exemplo do modo de pensar e agir desses missionários no Brasil, Dr. Robert Reid Kalley. Em seguida, se demonstrará como essa ideia de progresso, já manifesta nessas duas partes, se esboça nas ideias desses missionários.

Esta exposição busca apontar as principais ideias dos missionários britânicos, sua posição político-ideológica-religiosa, suas ligações políticas, particularmente com os membros do Partido Liberal. Como já dito, se destaca a pregação do Dr. Robert Reid Kalley, fundador da primeira igreja protestante brasileira voltada para brasileiros e defensor da luta pelos direitos civis e políticos dos protestantes frente aos católicos ultramontanos¹⁴² que promoviam perseguições e pressões políticas contra os grupos não católicos.

Por fim, na conclusão, se expõe as considerações sobre a pregação “progressista” desses missionários e seu papel na construção de uma ideologia do desenvolvimento.

IMPLANTAÇÃO DO PROTESTANTISMO BRITÂNICO NO BRASIL NO SÉCULO XIX

A implantação do protestantismo britânico no Brasil no século XIX se dá no contexto da fuga da família real portuguesa do exército de Napoleão Bonaparte em 1808. Como é sabido, a escolta e a estrutura montada para essa fuga foi patrocinada pelos ingleses que em troca dessa proteção negociou um acordo bilateral, que se concluiria em 1810, de comércio e amizade entre o regente português D. João e o embaixador britânico Lord Strangford. Dentre os conteúdos desse acordo constava a questão religiosa, já que a Inglaterra era um país protestante e Portugal um país católico. Segundo Allan K. Manchester:

Foi a cláusula religiosa, [...], a mais difícil para Stragford. O Núncio declarou que a frase do tratado estabelecendo que os súditos britânicos podiam fazer cultos públicos em “Honra de Deus Todo-Poderoso” parecia-lhe um abuso escandaloso de linguagem. As preces dos hereges eram consideradas pelo Todo-Poderoso como um insulto, e não ficava bem ao príncipe-regente, como soberano católico, estabelecer um princípio contrário. Para fortalecer sua opinião, continuou a ameaçar D. João com as mais severas punições de Roma, se ele assinasse tal cláusula. Um favorito na corte afirmava que “uma total tolerância da religião protestante era tudo o que faltava para tornar o Brasil uma colônia inglesa”. A melhor forma de assegurar uma distinção, que achava necessária, entre estrangeiros e nativos no Brasil, era estabelecer severas restrições em matéria de religião. Contudo, apesar da formidável oposição às cláusulas, Strangford fez prevalecer seu ponto de vista¹⁴³.

Como visto, mesmo diante das pressões na corte e da Igreja Católica, o acordo foi assinado em sua integralidade, incluída a cláusula religiosa. Seria o motivo de tanta discórdia realmente religioso? Aparentemente não. O que fez passar a cláusula foi a força política, econômica e militar da Inglaterra, que para alguns temia-se pela própria

¹⁴² Católicos ultramontanos: “termo usado desde o século XI para descrever os cristãos que buscavam a liderança de Roma (“do outro lado da montanha”), em que defendiam o ponto de vista dos papas [em detrimento aos imperadores ou reis], ou davam apoio à política dos mesmos” In: VIEIRA, David Gueiros. O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil. Brasília: Editora da UnB, 1980, p. 32.

¹⁴³ MANCHESTER, Alan K. Preeminência inglesa no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1973, pp. 85-86.

conservação do Brasil como colônia portuguesa. Manchester nos indica como foi elaborada a referida cláusula religiosa,

*O artigo XII [do Tratado] concedia aos ingleses tolerância religiosa e o direito de culto em suas casas ou nas igrejas e capelas construídas por eles, desde que essas capelas ou igrejas se assemelhassem a domicílios particulares, e não se tocassem sinos, para anunciar o culto público. Ninguém seria perseguido por causa da sua crença, a não ser que discursasse contra a religião católica, ou procurasse converter pessoas para sua própria fé. Os infratores, entretanto, deviam ser tratados pela polícia e não por tribunais religiosos, e ser punidos com multas ou confinamentos em seus domicílios*¹⁴⁴.

Dessa forma, mantinha-se o Estado católico e a exceção religiosa se fazia aos estrangeiros, a princípio aos britânicos. Todavia, de uma forma geral, como nos mostra Richard Graham, “antes de meados do século XIX, nenhuma atividade missionária [destinada aos brasileiros] fora levado a efeito no Brasil; muito embora a Igreja Anglicana já estivesse estabelecida desde 1810, congregava apenas ingleses ou outros estrangeiros, sem ter procurado em absoluto converter brasileiros”¹⁴⁵.

A Constituição Imperial de 1824 seguiu os parâmetros estabelecidos por esse tratado na questão da religião e estabelecia logo no seu início que

*Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo*¹⁴⁶.

E mesmo garantindo que ninguém seria perseguido por motivação religiosa e teria liberdade de culto, desde que respeitasse a religião oficial e não ofendesse a moral pública (Título 8º, Artigo 179, Inciso V), restringia os direitos civis e políticos, afirmando, por exemplo, sobre as eleições, que os que não professassem a fé católica não poderiam ser eleitos (Título 4º, Capítulo VI, Artigo 95, Inciso III).

Esses termos foram estritamente respeitados pelos missionários estrangeiros ligados as igrejas tradicionais e que foram enviados por acordo entre os governos. Até mesmo a interpretação corrente entre os juristas brasileiros era de que, se o culto protestante era destinado apenas e tão somente aos estrangeiros, logo esse deveria ser ministrado na língua daquele grupo estrangeiro. E, assim, aconteceu com ingleses, americanos e alemães¹⁴⁷ que para aqui imigraram na primeira metade do século XIX. Também se pode ter em conta o cunho oficial das nomeações eclesiásticas, mesmo a dos estrangeiros – anglicanos e luteranos – numa espécie de “padroado protestante”, o que impossibilitava e, mesmo causaria problemas diplomáticos entre as nações, se as

¹⁴⁴ MANCHESTER, Alan K. Preeminência inglesa no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1973, p. 87.

¹⁴⁵ GRAHAM, Richard. Grã-Bretanha e o início da modernização no Brasil (1850-1914). São Paulo: Brasiliense, 1973, p. 288.

¹⁴⁶ Título 1º, Artigo V. In: CONSTITUIÇÃO POLITICA DO IMPERIO DO BRAZIL (DE 25 DE MARÇO DE 1824). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm. Acesso em: 23 Jul. 2011.

¹⁴⁷ É notável que a presença desses grupos imigrantes mostra o processo de branqueamento da população brasileira baseada nas teorias racialistas de seleção natural correntes na Europa, principalmente das interpretações de Spencer e Darwin. Para fazer o progresso era necessário trazer aqueles que já haviam progredido e, assim, demonstravam a sua força e ensinariam aos brasileiros o caminho do progresso – tanto pelas teorias, quanto pela prática, nos fornecendo as ideias e a tecnologia –, além de “purificar” a raça brasileira.

referidas leis fossem descumpridas. Contudo, “em contraste, os ramos evangélicos e não conformistas da religião britânica se esforçaram na conversão de brasileiros, durante a segunda metade do século XIX, organizando com este propósito sociedades religiosas. [Sendo] o primeiro missionário inglês¹⁴⁸ Robert Reid Kalley (1809-88)”.

Sobre a importância e o papel do Dr. Kalley na ação missionária e na luta por direitos civis e políticos dos protestantes entre os brasileiros, tratar-se-á a seguir.

DR. ROBERT REID KALLEY, O CONGREGACIONAL¹⁴⁹

O “Dr. Robert Reid Kalley (1809-1888) é geralmente conhecido como o missionário que estabeleceu a mais antiga igreja protestante, com serviços religiosos em português no Brasil”. A biografia do Dr. Kalley é bem conturbada. Filho de uma rica família escocesa formou-se em medicina em Glasgow e logo em seguida fez-se ordenar ministro da Igreja Livre da Escócia. No entanto, “apesar de Kalley ter sido ordenado ministro da Igreja Livre da Escócia, foi missionário por conta própria, e de forma alguma era ligado a qualquer sociedade ou organização missionária ou dela dependente”¹⁵⁰. Esse seu caráter de ação missionária independente, juntamente com sua esposa Sara Kalley, lhe deixava livre de quaisquer amarras políticas, como as do tratado firmado entre Brasil e Inglaterra, para agir entre os brasileiros. E assim ele o fez. Em 1839 vai a uma missão na Ilha da Madeira, em Portugal, onde também atuou como médico voluntário no atendimento a pessoas pobres da região. Sua pretensão inicial era ir evangelizar na China, entretanto, a saúde frágil de sua esposa não lhe permitiu e ele foi para a Madeira. Lá “em poucos anos, conseguiu reunir um grande número de convertidos numa igreja de Teologia Calvinista¹⁵¹”. No entanto, sua pregação foi frustrada diante da perseguição que sofreu alguns anos após ter se estabelecido em território português. Com risco de morte, ele e um grupo de calvinistas portugueses seguem para Illinois, nos Estados Unidos. Logo após, em 1855, ele embarca no Brasil, onde fixará residência em Petrópolis, com uma atividade missionária que ultrapassou os limites dessa cidade e alcançou várias regiões do Brasil.

No Brasil, a princípio, Dr. Kalley não tencionava a pregação aos nativos e sim as comunidades estrangeiras residentes em Petrópolis. No entanto, com a vinda de alguns dos portugueses calvinistas da Ilha da Madeira à cidade do Rio de Janeiro, surge um problema constitucional, já que os mesmos eram estrangeiros, mas falavam a mesma língua que se falava no Brasil e a interpretação corrente aceitava que apenas se oficiassem cultos protestantes na língua materna desses protestantes. Aqui tem início a

¹⁴⁸ GRAHAM, Richard. Grã-Bretanha e o início da modernização no Brasil (1850-1914). São Paulo: Brasiliense, 1973, p.289. Segundo VIEIRA, David Gueiros. O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil. Brasília: Editora da UnB, 1980, o Dr. Kalley era escocês de uma localidade próxima a Glasgow e não inglês, como informa Graham.

¹⁴⁹ Segue-se, nessa síntese biográfica, ao relato de VIEIRA, David Gueiros. O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil. Brasília: Editora da UnB, 1980.

¹⁵⁰ VIEIRA, David Gueiros. O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil. Brasília: Editora da UnB, 1980, pp. 113-114.

¹⁵¹ VIEIRA, David Gueiros. O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil. Brasília: Editora da UnB, 1980, p. 123. A tese de que a teologia dessa igreja é calvinista é, em parte, refutada por Graham que afirma existir uma liberdade teológica das igrejas protestantes brasileiras não vinculadas às igrejas estrangeiras. Posição que será exposta mais a frente e com a qual se concorda aqui, sem, no entanto, negar as raízes reformadas da teologia dessas igrejas, vistas mais como referencial que como norma ou dogma.

luta do Dr. Kalley pelos direitos civis dos protestantes. E agora, poderiam esses portugueses, celebrar seus cultos diante da interpretação vigente da lei? Dr. Kalley resolveu consultar três juristas de época, a saber, Caetano Alberto Soares, José Tomaz Nabuco de Araújo e Urbano Sabino Pessoa de Melo que fizeram uma releitura da Constituição e romperam com aqueles que “sustentavam que o protestantismo era algo apenas destinado para os estrangeiros e que seu culto só podia ser realizado na intimidade do lar ou numa casa de oração sem forma exterior de templo. [...] Esses portugueses eram estrangeiros e, no entanto, a língua que falavam era a mesma do Brasil¹⁵²”.

Todavia, as perseguições religiosas sofridas na Ilha da Madeira se repetiram no Rio de Janeiro em 1861, em Niterói em 1864 e em Recife em 1873. Ainda assim, a Igreja Congregacional se expandia entre os brasileiros. E, ainda segundo Vieira,

[...] devem-se interpretar as perseguições levadas a efeito contra os portugueses calvinistas, nas décadas de 1860 e 1870, não apenas como mais um exemplo do exclusivismo e do preconceito religioso dos ultramontanos, mas também como um problema constitucional válido. Ademais, a ação violenta do populacho, que ocorreu contra os portugueses calvinistas e seus convertidos brasileiros, assim como contra Kalley, deveria ser interpretada não apenas como preconceito religioso, porém deveria ser também julgado à luz do sentimento anti-português e anti-britânico que existia no Brasil àquela época¹⁵³.

Logo se percebe que não era, exclusivamente, o motivo religioso, em si, o causador desses distúrbios, mas, uma questão ideológica nacional. Em larga medida, de um nacionalismo em construção que se via às voltas com seu passado de dominação colonial portuguesa e do seu presente de dominação econômica inglesa. Que Brasil se desejava construir? Os católicos ultramontanos e conservadores, que incentivavam e patrocinavam essas perseguições, queriam um Brasil conservador, católico e agrário, acima de quaisquer reivindicações por direitos de qualquer grupo que fosse. Já os liberais e os grupos que lhes apoiavam, desejavam um Brasil liberal, moderno e industrial, mas que resguardasse os privilégios das classes mandatárias brasileiras. Dois projetos de Brasil e de poder, mas um mesmo objetivo: manutenção do *status quo*. Fica explícito também que a revolta da população frente aos ingleses que com seus acordos de comércio e amizade e seu liberalismo, em nada favoreciam ao Brasil e traziam sérios problemas econômicos com a falta de concorrência.

A ação do Dr. Kalley em defesa dos direitos civis dos grupos protestantes motivou os liberais, que em 1874, encabeçados por Tavares Bastos¹⁵⁴, Quintino

¹⁵²VIEIRA, David Gueiros. O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil. Brasília: Editora da UnB, 1980, p. 123.

¹⁵³VIEIRA, David Gueiros. O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil. Brasília: Editora da UnB, 1980, p. 123.

¹⁵⁴ Autor da série de artigos “Cartas do solitário” publicadas pelo jornal carioca Correio Mercantil no início da década de 1860, depois editado em livro sob esse mesmo título. Nesses artigos ele expunha as posições dos liberais referentes às questões como, liberdade de religião, educação laica, secularização, abertura de portos, livre trânsito no rio Amazonas, dentre outras. Sobre a questão religiosa, aqui tratada, o artigo de 10 de janeiro de 1862, intitulado: “O Estado e a Igreja. Liberdade religiosa” deixa claro seu ponto de vista, conforme o seguinte trecho: “Mas a tese que sustento nada tem que ver com os dogmas, com os princípios, com as bases católicas. Disse eu: - Em teoria, não há religião privilegiada, como não as pode haver inspecionadas. Ou, por outra, não há o que se chama de religião do Estado, culto estipendiado e requerido como condição para o exercício de certos cargos; ao contrário, a teoria consagra a liberdade e a igualdade para todos os cultos, assim como exige que cada qual pague, de sua bolsa, os serviços do

Bocayúva e os membros da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, lançaram a Campanha para a Separação da Igreja e do Estado, que tinha o seguinte programa de propostas:

- a) A plena liberdade e igualdade de todos os cultos;
- b) A abolição da igreja oficial e sua emancipação do estado, com supressão dos privilégios aos sectários dessa igreja;
- c) O ensino da escola pública separado do ensino religioso, [...];
- d) A instituição do casamento civil obrigatório, [...];
- e) O registro civil de nascimentos e óbitos; e,
- f) A secularização dos cemitérios, e sua administração pela municipalidade¹⁵⁵¹⁵⁶.

Veem-se nas propostas apresentadas, pelos direitos civis que a campanha pregava, o quanto era difícil para os não católicos viverem no Brasil naquela época. Pode-se ver também o papel dos liberais na defesa dessas propostas, mais por causas ideológicas, – acreditando que essas medidas atrairiam mais protestantes dos países capitalistas desenvolvidos que fariam o desenvolvimento brasileiro – que propriamente, humanitárias. É, a partir, dessa ótica que Graham pôde afirmar que,

O protestantismo também teve seu papel secularizante na mudança nos costumes da sociedade, o que poderia ser considerado como uma situação irônica, pelos hábitos austeros e a religiosidade demonstrada pelos missionários. A pluralidade da situação, imposta pela simples presença de uma seita protestante, quase sempre enfraquecia as convicções religiosas de uma sociedade tradicional, [...] É bastante significativo saber-se que os missionários protestantes

padre, e do padre que lhe convier, como se pagam os do médico, do advogado, do professor”. In: TAVARES BASTOS, Aureliano Cândido. Cartas do solitário. 2ed. Rio de Janeiro: Typographia da Actualidade, 1863.

¹⁵⁵VIEIRA, David Gueiros. O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil. Brasília: Editora da UnB, 1980, pp. 284-285.

¹⁵⁶Essas propostas só foram atendidas após a proclamação da república e a nova Constituição de 1891 que estabelecia o seguinte:

Art 11 - É vedado aos Estados, como à União:

2°) estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos;

Também atendia a todas as reivindicações propostas pela Campanha para a Separação Igreja e do Estado, garantindo a plena igualdade civil e política, independente de religião, e secularizava muitas áreas antes dominadas pela Igreja oficial.

Art 72 - A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes:

§ 3° - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum.

§ 4° - A República só reconhece o casamento civil, cuja celebração será gratuita.

§ 5° - Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis.

§ 6° - Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.

§ 7° - Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados.

§ 28 - Por motivo de crença ou de função religiosa, nenhum cidadão brasileiro poderá ser privado de seus direitos civis e políticos nem eximir-se do cumprimento de qualquer dever cívico. In: CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL (DE 24 DE FEVEREIRO DE 1891). Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao91.htm>. Acesso em: 23 Jul. 2011.

Anais Eletrônicos do IV Encontro de História da Ufal ISSN 2676-784X

*e as pessoas por eles convertidas contribuíram e pressionaram fortemente as esferas governamentais, em busca de liberdade de culto, contribuindo também para incrementar em 1870, o conflito Igreja-Estado e consolidar as atitudes anticlericais dos modernizadores*¹⁵⁷.

Vale ressaltar o papel das Sociedades Bíblicas Britânica e Americana, que na sua pregação e distribuição de Bíblias levavam, de certa forma, a pregação da modernidade, ao se por em atrito com as autoridades eclesiásticas católicas, principalmente, em Pernambuco e no Pará – palcos da Questão Religiosa¹⁵⁸ – e que manifestava os brios conservadores desses religiosos ultramontanos e das elites conservadoras, que viam essa pregação como uma preparação para uma invasão do território brasileiro, particularmente a Amazônia.

Por fim, analisar-se-á o objetivo central deste estudo, já esboçado em grandes linhas, que é a questão da ideia de progresso/modernidade, bem presente entre os liberais brasileiros, e a pregação protestante britânica.

A IDEIA DE PROGRESSO E O PROGRESSO DAS IDEIAS

A pregação britânica e americana, aqui se focou na primeira, tinha um cunho, altamente ideológico. Propunha uma sociedade que vivesse segundo os parâmetros das sociedades de capitalismo desenvolvido da Europa Ocidental e Estados Unidos. Os liberais brasileiros ou “os Amigos do Progresso”, como ficariam conhecidos, também estavam convictos de que o Brasil só se desenvolveria industrialmente caso abrisse as portas à imigração generalizada e ao capital estrangeiro dos povos das nações protestantes e capitalistas. Antes mesmo de Max Weber e sua *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*¹⁵⁹, os liberais brasileiros acreditavam que o espírito capitalista se coadunava com o espírito do protestantismo, particularmente aos de cunho reformado, daí sua luta pela abertura de fronteiras a esses imigrantes, especialmente ingleses, americanos e alemães. Com esse intuito, chegou-se a se criar uma Sociedade de Imigração, que facilitaria a captação de imigrantes no estrangeiro, particularmente, os sulistas derrotados na Guerra de Secessão Americana (1861-1865), para compor os quadros que promoveriam o desenvolvimento do Brasil. A pregação dos missionários protestantes também não deixava dúvida do papel desses imigrantes e de sua cultura desenvolvida e progressista frente à brasileira, que fica claro no seguinte trecho:

Os missionários não tinham a menor dúvida de quantos aos benefícios proporcionados pelo protestantismo. "Onde a influência da Igreja de Roma predomina", diziam, "também o analfabetismo e a ignorância das coisas do mundo correspondem na mesma proporção, e quando esta diminui, a cultura logo se desenvolve. [...] A medida em que o povo sul-americano começa a abandonar a religião católica, seu país

¹⁵⁷ GRAHAM, Richard. Grã-Bretanha e o início da modernização no Brasil (1850-1914). São Paulo: Brasiliense, 1973, p. 307.

¹⁵⁸ Conflito que envolveu o Império e a Igreja Católica entre 1872 e 1875, dado a posição dos bispos ultramontanos do Recife e Pará que entraram em conflito com a Maçonaria, que tinha o apoio do imperador e grande influência, inclusive, dentro da Igreja.

¹⁵⁹ Lançado como ensaio entre os anos de 1904 e 1905 na revista alemã *Archiv für Sozialwissenschaft e, posteriormente, em 1920, sendo revisado e com várias notas acrescentadas.*

dá logo demonstração de um início de progresso em todos os setores”. A convicção de alguns ingleses no Brasil de que todo progresso aqui – das estradas de ferro, à abolição da escravatura – era consequência única da contribuição britânica não era suficiente para os missionários; estes alegavam que tudo o que fora feito de bom devia-se aos esforços do protestantismo¹⁶⁰.

Para Graham, o protestantismo britânico pregado no Brasil além de lançar e alimentar a ideia de progresso e desenvolvimento industrial atrelado a ele próprio lançou bases das ideias de individualismo, estabelecendo nas novas relações sociais, de cunho anglo-saxão, em contrariedade ao modo de vida típico dos latinos. Deixar-se-ia de lado as relações de compadrio e se passaria a relações mais capitalistas, onde o que contaria era a qualificação profissional. Também seria diferente o papel da mulher, mais valorizada e atuante que no mundo conservador católico, isso desde a igreja ao campo de trabalho. Não se vê um papel tão atuante assim neste protestantismo e discorda-se aqui de Graham, afinal é pequeno o número de protestantes no Brasil que ainda hoje é majoritariamente católico, ao menos nominalmente. Por outro lado, a expressividade dessas manifestações se concentrariam, a nosso ver, entre os imigrantes e seus descendentes, que de certa forma, em muitos casos, criaram uma barreira em torno de si e dos seus costumes. Até mesmo entre os conversos brasileiros isto seria questionável.

Em um ponto concorda-se com Graham: a liberdade teológica das igrejas protestantes brasileiras pensa-se aqui nas igrejas congregacionais no século XIX e pentecostais e neopentecostais no século XX. O maior exemplo seria a igreja fundada pelo Dr. Kalley, que, mesmo tendo uma orientação calvinista, mescla elementos de outras teologias protestantes, como os batistas, com o batismo de adultos. Ou seja, as igrejas protestantes brasileiras que não eram ligadas a uma denominação estrangeira sempre forjaram sua teologia e visão de mundo a partir da realidade deles, daí ser congregacionais. No entanto, a ideia que marca aí é a liberdade de ação, pensamento e empreendimento, típica da sociedade capitalista e liberal que esses missionários representavam e de certa forma anunciavam.

Entende-se com Graham que “o missionário britânico, a despeito de seu limitado propósito e ponto de vista antiliberal – cego perante sua própria obstinação, mas apontando-a em outros – foi sem dúvida um agente do modernismo, como o foram também os construtores de estradas de ferro¹⁶¹”.

Dessa forma, a pregação protestante britânica, para além das suas limitações e abrangência, atendia a ideia de progresso que se fazia propagar no Brasil no século XIX, inspirado no liberalismo econômico inglês. Consciente ou inconscientemente esses pregadores levavam com a sua palavra, além do evangelho que pretendiam ensinar, também os ideais postos como superiores pela “dona do mundo”, a Inglaterra. Também o esporte e a cultura serviram a esse fim, no que se poderia chamar de um processo de “britanização” do mundo, frustrado pelo declínio inglês no século XX e a ascensão dos Estados Unidos.

¹⁶⁰ GRAHAM, Richard. Grã-Bretanha e o início da modernização no Brasil (1850-1914). São Paulo: Brasiliense, 1973. p. 294.

¹⁶¹ GRAHAM, Richard. Grã-Bretanha e o início da modernização no Brasil (1850-1914). São Paulo: Brasiliense, 1973. Entende-se este antiliberalismo, como sendo contra o liberalismo religioso, movimento surgido na Alemanha com o luterano Friedrich Schleiermacher (1768-1834), autor de *Der Christliche Glaube* (A Fé Cristã, 1831) e que pelo seu ataque aos dogmas tradicionais do cristianismo teve grande resistência nas Ilhas Britânicas. Não do liberalismo político e econômico inglês, que esses pregadores, consciente ou inconscientemente levavam com sua fala como “agente do modernismo”.

CONCLUSÃO

Conclui-se, afirmando o conteúdo ideológico da pregação protestante britânica no Brasil no século XIX, que difundiu a ideia de progresso e desenvolvimento abraçada pelos liberais de forma convicta e atuante politicamente. Que a essa ideia de progresso, e a conseqüente secularização da sociedade tradicional brasileira, se contrapuseram os grupos conservadores católicos ultramontanos brasileiros de forma agressiva, tanto política quanto fisicamente. Seria um conflito que ultrapassaria a questão da religião e mesmo o quesito constitucional; um conflito de visões de mundo e ideário de nação que o Brasil deveria tomar para o seu futuro.

Também nota-se que, a presença e atuação protestante britânica no Brasil, contribuiu para a conquista de direitos civis e políticos, ao menos no campo legal, com a Constituição Republicana de 1891, contando com a força política e do ideário do Partido Liberal. E é nesse contexto que tem-se a figura do Dr. Kalley. Pois, afora sua visão coerente com a pregação do progresso já comentada, sua luta pelos direitos de liberdade de culto e consciência, típicas do pensamento liberal que ele representava, ainda que inconscientemente às vezes, mostra a realidade de exclusão que vem acompanhando a sociedade brasileira na questão religiosa, veja-se os embates que ainda hoje travam os grupos que professam religiões de matriz africana e os espíritas pela livre manifestação de sua expressão religiosa.

Finalmente, a pregação protestante britânica no Brasil, com a ideologia que traz em si, mostra a hegemonia de ação da capitalista Inglaterra do século XIX e como ela buscou, propagar seu ideário liberal de desenvolvimento, sua cultura e, juntamente com tudo isso, suas mercadorias. E como o Brasil, sempre aberto às novas ideias que corriam pelo mundo, aderiu, ao ideário britânico inclusive na questão religiosa, como fonte de desenvolvimento da nação, sendo abraçada com fé religiosa pelos membros mais exaltados do Partido Liberal.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GRAHAM, Richard. **Grã-Bretanha e o início da modernização no Brasil** (1850-1914). São Paulo: Brasiliense, 1973.

MANCHESTER, Alan K. **Preeminência inglesa no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1973.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

VIEIRA, David Gueiros. **O Protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil**. Brasília: Editora da UnB, 1980.

TAVARES BASTOS, Aureliano Cândido. **Cartas do solitário**. 2ed. Rio de Janeiro: Typographia da Actualidade, 1863.

CONSTITUIÇÃO POLITICA DO IMPERIO DO BRAZIL (DE 25 DE MARÇO DE 1824). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm. Acesso em: 23 Jul. 2011.

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL (DE 24 DE FEVEREIRO DE 1891). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao91.htm. Acesso em: 23 Jul. 2011.

**SIMPÓSIO TEMÁTICO 3 –
RELAÇÕES DE PODER, ESCRAVIDÃO E
DIMENSÕES CULTURAIS
NO BRASIL DO SÉCULO XVI AO XIX**

*Coord. Antonio Filipe Pereira Caetano (Ufal),
Gian Carlo de Melo Silva (Ufal)
e Sheyla Farias Silva (Ufal-Delmiro Gouveia)*

CHOQUE DE REDES NO PERNAMBUCO COLONIAL: O CASO DAS FÁBRICAS DE COURO NO SÉCULO XVIII

Alex Silva de Moura
Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE
Orientador Prof. Dr. George Félix Cabral de Souza
Email: alexmoura07@yahoo.com.br

RESUMO

Este artigo pretende contribuir para o crescimento dos estudos na área da história econômica do período colonial da América portuguesa, especificamente Pernambuco. Sem perder de vista a atuação dos homens de negócio que faziam da produção e comércio do couro mais do que seu meio de vida, mas critério importante de definição e de reconhecimento sociais. Para tanto foram analisados majoritariamente documentos do Arquivo Histórico Ultramarino, a obra Informação Geral da Capitania de Pernambuco 1749 e os Anais Pernambucanos, obra riquíssima e de uso obrigatório para os estudos do Pernambuco colonial. Através de um breve exercício prosopográfico, busca-se nas trajetórias de João e Luís da Costa Monteiro subsídios para melhor entendimento da dinâmica do comércio e produção do couro na capitania de Pernambuco no século XVIII, com ênfase para seus primeiros cinquenta anos.

Palavras-chave: Comércio; Pernambuco; Couro.

INTRODUÇÃO

As mais recentes contribuições da historiografia, sobre o período colonial da América portuguesa, têm permitido uma grande abertura de novas possibilidades de abordagem da época colonial. Com isso, os estudos referentes a este período histórico vêm se avolumando. Contudo, muitos aspectos da época colonial ainda carecem de melhor esclarecimento. Um deles é a história da produção e comércio do couro na porção Nordeste da América portuguesa, sobretudo em Pernambuco.

O interesse pelo tema exposto surgiu no decorrer das pesquisas desenvolvidas na Iniciação Científica (PIBIC 2009-2011 UFPE/CNPq), ocasião em que encontrou-se um número sugestivo de homens de negócio da praça comercial do Recife – 61 para o todo o século XVIII – envolvidos de alguma forma, com a produção e/ou comércio deste gênero. Entre eles destacavam-se José Vaz Salgado, os irmãos João e Luís da Costa Monteiro e Julião da Costa Aguiar.

Buscando subsídios na historiografia, é possível observar um grande vazio de estudos que aprofundem a temática da produção e comércio do couro para Pernambuco e o Nordeste da América portuguesa durante o período colonial. Encontra-se com mais facilidade estudos sobre a produção e comércio do tabaco e algodão, sobre a expansão da pecuária e de sua importância para a penetração no sertão e consolidação das novas fronteiras. No entanto, o couro, produto em essência bovino, é muitas vezes esquecido.

Como hipótese para a carência de estudos específicos sobre o couro, atribui-se ao fato da produção deste gênero colonial estar voltado para, como se supunha, para o abastecimento interno. Visto que, durante muito tempo o objetivo da historiografia brasileira foi debater a macroeconomia colonial, tendo por base a discussão da grande lavoura monocultora e as dinâmicas sociais, políticas e econômicas que gravitavam em seu redor. Neste cenário limitado, estudos sistemáticos do couro sofriam serias restrições.

Diversos autores em seus trabalhos seminais fizeram referência à relativa importância que o couro possuía tanto para o cotidiano colonial como para a economia. Capistrano de Abreu nos relata de maneira detalhada a importância do couro para o cotidiano no sertão colonial,

De couro era a porta das cabanas; rude leito aplicado ao chão, e mais tarde a cama para os partos; de couro todas as cordas, a borracha para carregar água, o mocó alforje para levar comida, a mala para guardar e a roupa, a mochila para milhar cavalo, a peia para prendê-lo em viagem, as bainhas de faca, as brocas e os surrões, a roupa de montar no mato, as banguês para curtumes ou apanhar sal; para os açudes o material de aterro era levado em couros por juntas de bois, que calcavam a terra com o seu peso; em couro pisava-se tabaco para nariz¹⁶².

Roberto C. Simonsen também se refere à extrema necessidade do couro como produto base para muitos momentos do cotidiano. “Nessa época, (...) em que a vida urbana era diminuta, fazia a população rural grande consumo do artigo (...) não se conheciam então tecidos impermeáveis, papelões e outros produtos que eram suprimidos pelo couro¹⁶³.” Ou seja, o couro era utilizado largamente e para resolução de muitos problemas com a falta de tecidos grossos. Isso revela a importância que o couro possui para dinâmica econômica interna da colônia.

Sem deixar de reconhecer sua importância, mas relativizando seu impacto, Caio Prado Júnior, em *Formação do Brasil Contemporâneo*, se refere à produção e comércio deste gênero com as seguintes palavras:

Relativamente à criação do gado vacum, é preciso lembrar ainda os subprodutos, sobretudo couros, de que se faz um comércio de certo vulto. Em todos os portos do Norte, desde o Maranhão até a Bahia, eles figuram nos dados da exportação em proporções importantes: couros salgados, curtidos, solas, vaquetas¹⁶⁴.

De toda forma, Caio Prado Júnior diminui a importância que o produto possuía. Afinal refere-se ao couro como um subproduto da criação de gado, e não como um produto em si. Acredita-se que o desinteresse de temas voltados à dinâmica interna e o pensamento desenvolvido por Caio Prado Júnior tenha contribuído para a escassez de estudos sobre este gênero no contexto da economia colonial.

¹⁶² ABREU, Capistrano de. *Capítulos de História Colonial & Os caminhos Antigos e o Povoamento do Brasil*, Brasília: Ed. 5, Brasília. Editora Universidade de Brasília, 1963. Pág. 147

¹⁶³ SIMONSEN, Roberto C. *História Econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional; 3º Ed. P. 475; ANDRADE, Manuel Correia de – “A pecuária e a produção de alimentos no período colonial”, in: SZMRECSÁNYI, Tamás (Org.) – *História Econômica do Período Colonial* – 2ª ed., São Paulo: Hucitec, Edusp, 2002, pp. 99-108.

¹⁶⁴ PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo: colônia*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000. p. 197-198. *Grifo nosso*.

Porém, encontrou-se em Roberto C. Simonsen uma importante assertiva em relação à importância que a produção e o comércio do couro possuíam para Pernambuco e a América portuguesa. Em conclusão de sua análise do comércio que os vários tipos de couro auferiam relativamente a América portuguesa, Lê-se:

*Computando-se o consumo de carne no país, o uso do gado bovino como elemento trator, o largo emprego industrial do couro e os aspectos sociais e políticos decorrentes da atividade pecuária, compreende-se o valor da contribuição anual e permanente para a formação política e econômica nacional*¹⁶⁵.

Neste trecho o autor deixa clara a importância econômica e social que a produção e comércio do couro possuíam. Em Pernambuco o interesse no comércio e produção do couro era considerável. Os irmãos João e Luís da Costa Monteiro, personagens centrais deste trabalho, solicitaram ao rei a concessão de 10 anos do privilégio para construção de fábrica de solas e atanados no Recife e Paraíba¹⁶⁶. Além da existência significativa de donos de fábricas de solas e atanados, vinte e sete, para a primeira metade do setecentos como pode-se observar na tabela 1¹⁶⁷. No universo dos vinte e sete fabricantes há duas mulheres, e um licenciado. A documentação infelizmente não oferece pistas sobre qual é a formação do licenciado. A hipótese mais plausível para a existência de mulheres é a continuidade do trabalho do marido, talvez para o licenciado uma herança ou mesmo interesse pessoal, porém sem deixar sua profissão de lado para assumir o lugar de comerciante. Se esse for o caso, é muito interessante. Afinal, por que não querer ser identificado como produtor de couro ou comerciante?

Por essas enunciações, vê-se que a História do couro é fragmentada e lacunar. Necessita ser escrita e descrita de maneira minuciosa. Porém não se deve empreender apenas numa análise quantitativa da produção e do comércio. Também é muito importante dar atenção às trajetórias dos produtores e comerciantes. Desta forma, ampliando-se o campo analítico poderá ser possível rastrear as estratégias mercantis, as redes de parentesco e compadrio, as redes que estes homens acionavam para contraírem empréstimos, angariar privilégios, concessões junto à monarquia portuguesa e desmobilizar outros grupos concorrentes. Além disso, saber quais produtos mantinha relação com a produção do couro, para assim entender melhor as estratégias usadas pelos homens de negócio da praça do Recife. É fundamental verificar até que ponto os homens de negócio envolvidos com o couro participavam dos quadros da política local, com isso pode-se vislumbrar toda a dinâmica que envolvia a produção do couro em Pernambuco.

A elucidação destes pontos poderá demonstrar como se deu a inserção de Pernambuco nas diferentes redes atlânticas que ligavam as distintas partes do Império Português. Contribuindo para a apreciação de um Pernambuco mais dinâmico, sem as limitações de uma análise meramente econômica e voltada para os grandes proprietários de terras. Desta forma, será possível fornecer subsídios para novas abordagens político-econômicas e sociais do Pernambuco colonial, que possam contribuir positivamente para o avanço da historiografia relativa ao tema.

¹⁶⁵ SIMONSEN, Roberto C. *História Econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional; 3º Ed. P. 172.

¹⁶⁶ AHU_ACL_CU_015, Cx. 59, D. 5060. Este documento será trabalhado mais a frente.

¹⁶⁷ Informações recolhidas em breve análise da *Informação Geral da Capitania de Pernambuco em 1749*, in: Anais da Biblioteca Nacional, v. XXVIII, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1908 e reunidas na tabela 1.

OS IRMÃOS COSTA MONTEIRO ORIGENS E PRESTÍGIO SOCIAL

Nascidos no lugar de Vaqueiros, termo da Vila de Santarém, região de Beira Litoral. Filhos de um casal simples, Luís Mendes e Vitória da Conceição, em Pernambuco dedicaram-se ao comércio e a fabricação de couros. Alcançando grande fortuna e prestígio, fizeram parte do principal círculo de comerciantes da praça do Recife. Casando seus filhos e filhas com os principais homens de negócio da praça do Recife e/ou seus herdeiros. Envolveram-se na arrematação de contratos e na vida militar. A trajetória destes irmãos revela muito das estratégias empreendidas por muitos homens de negócio da praça do Recife. Sujeitos adventícios do reino chegavam a Pernambuco jovens e sem dinheiro. Por meio de muito esforço e serviços prestados ao rei conquistavam prestígio e ascendiam socialmente.

O historiador George Félix Cabral de Souza em sua tese de doutorado¹⁶⁸, através de detido estudo prosopográfico, tratou de analisar os componentes da câmara municipal do Recife durante todo o período colonial. Concluiu que era formada por homens de negócio de grosso trato, sendo muito seletivos os mecanismos de acesso ao poder via câmara municipal. Nesse estudo encontramos preciosos detalhes da vida de João e Luís da Costa Monteiro.

Segundo Cabral de Souza, João da Costa Monteiro em 13 de julho de 1709 aparece como *coronel de infantaria das ordenanças do Jaguaribe*, capitania de Pernambuco. Posto afastado do centro, mas próximo das fazendas de gado. Ainda não se pode determinar se foi com a obtenção deste posto que João teve o primeiro contato como a economia do gado e, por conseguinte do couro, ou já foi para lá em consequência de sua atuação neste ramo. O certo é que ocupa uma alta patente, coronel, o que reforça a ideia de que ele a época fosse uma figura destacada. Afinal as altas patentes militares eram reservadas aos grandes homens de negócio. Mesmo sendo um posto no sertão, tal lugar representava uma grande janela de oportunidade, pois daria a seu possuidor a brecha para prestar serviços à coroa, sobretudo, combate a índios arredios. Estes serviços frequentemente eram evocados para livrar defeitos mecânicos ou receber rendas, pensões e até mesmo ofícios.

Contudo, a atuação de João da Costa Monteiro nas ordenanças não se restringe a esse posto, em 1738 recebeu o posto de *coronel da cavalaria das ordenanças da freguesia do Rio Grande de São Francisco do Sul*¹⁶⁹. Lugar de muitas fazendas de gado. No Recife, de 1745 a 1748, foi capitão mor da vila¹⁷⁰. Para aumentar a suspeita de que esses postos no sertão não foram gratuitos, Cabral de Souza afirma que João da Costa Monteiro possuía sesmarias no Ceará¹⁷¹. Já seu irmão, Luís da Costa Monteiro, não galgou carreira tão brilhante quanto o irmão. Foi confirmado em 10 de outubro de 1721 como *capitão de uma das companhias de infantaria das ordenanças do distrito da cidade de Olinda*.

Se Luís da Costa Monteiro não se destacou nas ordenanças, não se pode dizer o mesmo da vida política. Ele foi Vereador da Câmara do Recife em duas oportunidades. A primeira em 1732 como 3º vereador, juntamente com Francisco Álvares Peixoto, João

¹⁶⁸SOUZA, George Felix Cabral de. Elite y ejercicio de poder en el Brasil colonial: la Cámara Municipal de Recife (1710-1822), Salamanca, 2007. Tese de doutorado. Pag.937

¹⁶⁹AHU_ACL_CU_015, Cx. 52, D. 4576.

¹⁷⁰AHU_ACL_CU_015, Cx. 68, D. 5749.

¹⁷¹SOUZA, George Felix Cabral de. Elite y ejercicio de poder en el Brasil colonial: la Cámara Municipal de Recife (1710-1822), Salamanca, 2007. Tese de doutorado. Pag. 789

Nunes da Cunha Soto e João da Fonseca de Oliveira¹⁷². Foi eleito por uma segunda vez em 1766, mas não chegou a assumir. Houvesse exercido o mandato, atuaria como juiz ordinário. Seu irmão também compôs uma vereação na câmara do Recife, antes mesmo dele. Foi no ano de 1728 como 2º vereador, seus pares foram, Filipe Paes Barreto, Tomás Fernandes Caldas, Manuel Dias Azedo e por barrete Baltasar Gonçalves Ramos.

A inserção destes grandes homens de negócio na política local não deve ser desprezada. A câmara configurava-se para a monarquia pluricontinental portuguesa¹⁷³ um importante elo unificador. Além de ser o centro decisório da vida colonial, não servindo apenas de mero cumpridor das ordens régias. Inseridos na câmara esses homens poderiam mais facilmente criar e acionar redes políticas e econômicas. Nas trajetórias dos irmãos Costa Monteiro esse traço é marcante, segundo demonstra Cabral de Souza, “Los dos hermanos y sus descendientes en las 4 generaciones siguientes sumaron un total de 10 *homens bons* nombrados 13 veces para los puestos de *vereadores*”¹⁷⁴. Os mandatos iniciam-se em 1728, com João da Costa Monteiro e se estendem até 1822, quando um terceiro neto, João Lúcio da Costa Monteiro Júnior, ocupou a cadeira de juiz vereador. Portanto, se percebe que se tratava de uma estratégia muito bem posta para que sempre estivessem nos grandes circuitos do poder local, para desta maneira angariar mais prestígio junto a seus pares e poder de barganha junto à Coroa portuguesa.

TECENDO REDES CRIANDO OPORTUNIDADES

Não foi apenas nas ordenanças e na câmara que os Costa Monteiro souberam desenhar sua atuação. Na tessitura dos casamentos também. João casou-se com Paula Monteiro de Lima, natural de Recife, filha de Antônio Álvares Lima, homens de negócio da Praça do Recife, natural de Outeiro, paróquia de São Mamede de Arcozelo, Braga, com Mariana Monteiro. Luís por seu turno contraiu matrimônio com Ana Maria Bandeira, em 4/6/1719 na Matriz do Corpo Santo do Recife. Natural do Recife é filha de Francisco Gonçalves da Silva e de Maria Diniz. O pai, sogro de Luís, era comerciante e fabricante de sola¹⁷⁵, assim como o sogro de João seu irmão¹⁷⁶. Talvez venha dos casamentos a opção pela fabricação e comércio de couro herdada dos sogros.

Os casamentos dos filhos foram de maior impacto para tessitura da rede de parentesco. Essas imbricada formação de parentela muitas vezes se confundia com a formação de redes políticas e clientelares. Conforme descreve Cabral de Souza, João casou o filho homônimo, João da Costa Monteiro Júnior, com a filha de um dos maiores comerciantes da praça do Recife, Julião da Costa Aguiar, Teresa Maria da Santíssima Trindade. Deste casamento nasceu Teresa Josefa da Costa, que casou com o desembargador do Tribunal da Relação da Bahia Antonio Ferreira Gil. Antes de ser desembargador do supremo tribunal colonial Ferreira Gil serviu como *ouvidor geral* de

¹⁷² Idem, pag. 916.

¹⁷³ Termo cunhado por Nuno Monteiro e apresentado rapidamente A “Tragédia dos Távora”. Parentesco, redes de poder e facções políticas na monarquia portuguesa em meados do século XVIII. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.). *Na trama das redes: política e negócios no Império Português* (séculos XVI-XVIII). São Paulo: Civilização Brasileira, 2010. 602p.

¹⁷⁴ Idem, pag. 358

¹⁷⁵ AHU_ACL_CU_015, Cx. 23, D 2102.

¹⁷⁶ Vive de negócio e de administrar alguns escravos seus curtidores, 1696, fso roberto de jesu m1 d4

Paraíba. É provável que a partir daí os Costa Monteiro tenham recrutado-o para sua rede clientelar¹⁷⁷.

Se por um lado João casou um filho com a filha de um dos maiores homens de negócio da praça do Recife, Luís casou seu filho, Domingos da Costa Monteiro com a filha de José Vaz Salgado, Maria Tereza Salgado. Além de casar a filha, Teresa Maria de Jesus Bandeira, com José Inácio da Cunha, 3º Vereador em 1757, Barrete de 3º Vereador em 1762 e 1º Vereador em 1764, 1768 e 1778. Com isso, José Inácio era primo por afinidade de João da Costa Monteiro Júnior e cunhado de Domingos da Costa Monteiro¹⁷⁸. Desta forma consolidava sua posição sua posição entre as famílias mais ilustre de Pernambuco e grande negociante.

As escolhas dos maridos e esposas, genros e noras, não eram feitos de maneira gratuita. Os Costa Monteiro, por suas escolhas matrimoniais, puderam construir uma articulada rede de parentesco na capitania e supracapitania. Estas alargadas redes familiares renderiam a eles grandes vantagens, visto estarem inseridos nas famílias dos maiores homens de negócio do Recife e sendo eles também avantajados comerciantes. Estas uniões familiares reforçavam o mando e preservavam o poder na mão das mesmas famílias, contribuindo para a perpetuação do *status quo* e a manutenção da posse quase exclusiva dos postos na câmara e a prevalência no comércio e produção do couro.

HOMENS BONS, HOMENS DE BENS

Ao deter-se nas ações comerciais de João e Luís da Costa Monteiro observa-se uma relativa uniformidade de suas ações. Era comum os grandes comerciantes diversificarem suas atividade econômica para reduzir as perdas de uma com os ganhos da outra. Os Costa Monteiro, por outro lado, procuraram manter sua atividade mercantil voltada para a fabricação e comércio do couro. Mesmo quando arrematavam contratos, estes eram diretamente relacionados à sua atuação na produção e comércio do couro, as fazendas que possuíam eram de criação de gado. Uma das testemunhas no processo de habilitação Familiar do Santo Ofício de João da Costa Monteiro diz que ele é “Homem de negócio, fazendeiro no sertão, proprietário de curtumes no Recife, arrematante do contrato do subsídio das carnes”¹⁷⁹. Aí encontramos a totalidade da “linha de produção” do couro. A matéria prima – fazenda de gado e contrato do subsídio das carnes – a fabricação – curtumes – e o comércio.

Esse comportamento não era exclusivo de João da Costa Monteiro. Outro homem de negócio Antônio da Cunha Ferreira possui traço similar. Antônio requer em 1745 o ofício de escrivão da Alfândega e Almoxarife¹⁸⁰. Alegando suas qualidades e que sempre o escrivão da Alfândega foi ao mesmo tempo almoxarife. O rei assim concede, mas um ano depois, o mesmo Antônio Cunha Ferreira pede para nomear serventuário no ofício¹⁸¹. Alega que está muito atarefado em cuidar das suas cinco fazendas de gado e seus engenhos, o engenho Monjope e o engenho Inhamã. Além de possuir um curtume de sola. Este curtume era composto de 40 tanques de curtir com casca; 15 palames de curtir com cal; 1 tanque de lavar e contava com 14 escravos para fazer o trabalho.

¹⁷⁷ SOUZA, George Felix Cabral de. Elite y ejercicio de poder en el Brasil colonial: la Cámara Municipal de Recife (1710-1822), Salamanca, 2007. Tese de doutorado, p. 358.

¹⁷⁸ Idem, pag. 826

¹⁷⁹ HFSO maço 114 diligencia 1843

¹⁸⁰ AHU_ACL_CU_015, Cx. 61, D. 5258.

¹⁸¹ AHU_ACL_CU_015, Cx. 67, D. 5679.

Observa-se nesse sujeito estratégia semelhante aos dos irmãos Costa Monteiro. Afinal fecha todo o círculo, passando pela matéria prima, produção e comércio, fechando com o ofício na alfândega. Entretanto, não abriu mão de ser senhor de terras, homens e mercadorias.

João e Luís da Costa Monteiro conseguiram amearhar grande fortuna com o comércio do couro, o historiador George Félix Cabral de Souza estima que a fortuna de Luís seja algo em torno de 40 a 50 mil cruzados¹⁸². Uma das poucas vezes que se aventuraram fora do comércio do couro a experiência não foi das melhores. Luís da Costa Monteiro foi acionista da malograda companhia de exploração de ouro do Cariri em 3 de agosto de 1756. Segundo Pereira da Costa, a instalação dessa companhia, cuja incorporação foi promovida pelo governador Luís Diogo Lobo da Silva, teve lugar no palácio do governo, sob a presidência do próprio governador, em presença dos seus respectivos acionistas, e com assistência do ouvidor-geral da comarca Dr. João Bernardo Gonzaga, do ouvidor da Paraíba Dr. Domingos Monteiro da Rocha, do juiz-de-fora Dr. João Rodrigues Colaço, do provedor da fazenda real o coronel João do Rego Barros, e do seu respectivo procurador Dr. Caetano Ribeiro Soares.

Juntamente com Luís também foram acionista, o mestre de campo José Vaz Salgado, sargento-mor Manuel Correia de Araújo, capitão Domingos Marques, Capitão Antônio José Brandão, capitão Félix Garcia Vieira, capitão Henrique Martins, capitão Antônio da Jacó Viçoso, Manuel Gomes dos Santos, Antônio Silveira Loureiro, Antônio Pinheiro Delgado (Salgado), Patrício José de Oliveira, sargento-mor Antônio da Cunha Ferreira, José Silvestre da Silva, Luís Ferreira de Moura, capitão Manuel Leite da Costa, Antônio Gomes Ramos, Domingos Pires Teixeira, Guilherme de Oliveira, sargento-mor Domingos Pires Teixeira (Ferreira), Guilherme de Oliveira, sargento-mor Domingos Ribeiro de Carvalho, e o sargento-mor Miguel Alves Lima. Este último também possuía uma fábrica de atanados na Boa Vista, mesmo lugar onde João e Luís da Costa Monteiro possuíam as suas.

Ainda segundo Pereira da Costa, como constava de um documento com o título de Lembranças das Entradas, que fizeram para a Companhia das Minas de S. José dos Cariris, o capital subscrito foi na importância de 7:651\$000, sendo 1:360\$000 em dinheiro, e 6:291\$000 no valor de 66 escravos, cujos preços variavam de 70\$000 a 120\$000. No mesmo dia da instalação da companhia, e em ato contínuo, foi lavrado e assinado por todas as pessoas presentes, um documento contendo todas as cláusulas do contrato, e a estipulação das diversas condições com que se estabeleceu a empresa. Mas em 12 de maio de 1758, a companhia, pelos prejuízos que dava, foi extinta¹⁸³.

Entretanto este pequeno revés foi rapidamente superado. Afinal, como dito anteriormente, o seu principal ramo de atuação era a fabricação e comércio do couro. Ambos possuíam fábricas de atanados e curtumes de sola no Recife. Uma única fábrica de Atanados de João da Costa Monteiro – ele possuía três¹⁸⁴ – somava 49 tanques de curtir com casca, 22 tanques de água, 8 tanques de curtir com lixo, 8 tanques de casca de molho, 1 tanque de molho, 3 palames de cal, 1 palame de molho, além de 31 escravos de trabalho¹⁸⁵. Chama atenção o número de escravos, observando a tabela 1 conclui-se que a média da relação fábrica/escravos era de 11 escravos. Em relação às

¹⁸² SOUZA, George Felix Cabral de. *Elite y ejercicio de poder en el Brasil colonial: la Cámara Municipal de Recife (1710-1822)*, Salamanca, 2007. Tese de doutorado, p. 851.

¹⁸³ PEREIRA DA COSTA, Francisco Augusto – *Anais Pernambucanos* – 2ª edição, Coleção Pernambucana, prefácio, aditamentos e correções de José Antônio Gonsalves de Mello, Recife: Secretaria de Turismo, Cultura e Esportes / FUNDARPE / Diretoria de Assuntos Culturais, 1983, vol. 6, pág. 147, 148.

¹⁸⁴ AHU_ACL_015, CX.72,D.6047.

¹⁸⁵ Informação geral, pág. 479

demais fábricas, a de João da Costa Monteiro possuía muitos escravos, 31, e em números absolutos tinha o segundo maior plantel, ficando atrás apenas de Domingos Ribeiro de Carvalho com 49 escravos. Contudo, a tabela 1 nos revela outro ato intrigante. Três fabricantes não possuíam escravos. O que parece é que a base do trabalho nas fábricas e curtumes de Pernambuco foi o trabalho escravo. Sendo assim, como o trabalho era realizado e quem o realizava nessas outras três fábricas? A quantidade de escravos era pequena, média ou grande para a produção de couros?

A fábrica de Luís da Costa Monteiro, relativamente à quantidade de escravos, era mais modesta, contava com 8 escravos, abaixo da média, que era de 11 escravos. Contudo, possuía 65 tanques de curtir com casca, 4 palames de curtir com cal, 6 palames de curtir com lixo e apenas 1 tanque de lavar. Mesmo assim não era uma fábrica modesta relativamente à seus pares. Ainda não tem-se elementos suficientes para demonstrar se as fábricas dos Costa Monteiro eram de grande, médio ou de pequeno porte. Para tanto seria necessária uma comparação com fábricas de outras partes produtoras.

Segundo o autor dos Anais Pernambucanos, Pereira da Costa, o preparo das peles era feito com a casca de mangues ou cal, de infusão, em grandes tanques, mas o uso da casca do manguê era preferentemente observado, pois ela é riquíssima em tanino¹⁸⁶, vindo daí a sua utilidade industrial. Compreende-se, portanto, a proibição do corte de mangues pelo alvará de 9 de julho de 1760. Proibia o corte de mangues nas capitânicas do Rio de Janeiro, Pernambuco, Santos, Paraíba, Rio Grande e Ceará, pelo prejuízo que causava às fábricas de atanados e curtumes, salvo daqueles que estivessem descascados, sob pena de 50\$000 e três meses de prisão, e no dobro no caso de reincidência. Baixou-se este alvará em virtude da representação dos fabricantes de sola e atanados das referidas capitânicas, pelos prejuízos que causava as fábricas o corte dos mangues para lenha, cuja devastação se fazia, aproveitando-se as toras para lenha, que é de boa qualidade, por manter um fogo lento e muito ativo. Ainda esclarece Pereira da Costa que servem também para os curtumes as cascas do cajueiro, da jurema e do angico, e no sertão as do açoita-cavalos, tiliácea que vegeta nas margens do rio São Francisco e outros lugares¹⁸⁷. Portanto, Pernambuco possuía todos os elementos para potencializar a produção de couros. Possuía recursos naturais em abundância, pois o manguezal era um bioma vastíssimo – hoje se encontra degradado – e um grupo mercantil forte e ativo.

Vendo o promissor ramo do couro, no ano de 1744 os irmãos Costa Monteiro solicitaram ao rei, por meio de seu procurador em Lisboa, José Mendes da Costa, o privilégio de exclusividade de dez anos para edificarem as suas custas fábricas de atanados e sola na capitania de Pernambuco.

O privilégio foi concedido, e segundo a cláusula primeira, eles ficariam livres para construir as fábricas onde fosse mais conveniente. As fábricas já existentes não seriam afetadas pelo privilégio, mas as que se erigissem depois necessariamente deveriam ter autorização dos irmãos Costa Monteiro ou serem os fabricantes seus sócios.

Entre os argumentos para convencer a coroa a conceder-lhes o privilégio, estava a confiança no alto rendimento do comércio dos couros. Os irmãos se comprometeram, com a coroa, que suas solas seriam de melhor qualidade do que as solas que Portugal importava de outros países europeus. Pagariam além dos tributos aduaneiros de entrada, mais quarenta por cento sobre tais imposições. Não satisfeitos resolveram que os couros

¹⁸⁶ Substância encontrável em vários organismos vegetais, que deixa as peles mais resistentes ao processo de putrefação. Portanto excelente para as fábricas de couro.

¹⁸⁷ COSTA, Pereira da. Anais Pernambucanos Página 203, volume 6.

que mandassem para fora do reino pagariam as saídas e se mesmo assim a fazenda real atingisse prejuízo eles, de suas posses, pagariam a diferença¹⁸⁸.

A cláusula segunda da concessão lhes dava o privilégio de carregarem a sola para o reino e para onde quer que eles achassem mais conveniente. Com isso, pode-se inferir que os couros saídos de Pernambuco não eram carregados exclusivamente para o reino. Os Costa Monteiro tiveram o cuidado de garantir outros mercados consumidores demonstrando assim, a existência de outros destinos atlânticos para os couros produzidos em Pernambuco. Resta desvendar esses destinos e quanto eram significativos.

Porém, a cláusula terceira, os obrigava a vender a sola pelo preço praticado no reino. Isso poderia ser uma faca de dois gumes, pois, se o preço em Portugal não cobrisse os custos de impostos e frete tomariam um grande prejuízo. Contudo, se os preços fossem favoráveis o lucro poderia ser imenso.

Mesmo com tantas limitações tributárias e de preço, os irmãos Costa Monteiro – que neste negócio eram sócios – não desistiram. Todavia, nem tudo foi fácil como parece. O contrato do subsídio da carne era fundamental para os fabricantes de couro, pois o produto final do contrato era reduzido a couros em cabelo e não a carne como o nome sugere. No ano de 1751, em requerimento ao Conselho Ultramarino, os irmãos João e Luís da Costa Monteiro, requereram, por meio de seu procurador em Lisboa, Baltazar Simões Viana, que se anulasse a arrematação feita no Conselho Ultramarino dos subsídios da carne. Alegavam que uma oposição de “invejosos” homens de negócio da praça do Recife, fez com que eles perdessem a arrematação do dito contrato, pois o interesse deles era lhes destruir e acabar com as fábricas de atanados e curtumes, fonte de sua riqueza. O preço comumente praticado era de 137 mil cruzados e 100 mil réis livres para fazenda real. Mas um grupo concorrente de homens de negócio de Pernambuco arrematou o contrato por 160 mil cruzados. Os irmãos então tentaram dissuadir o Conselho Ultramarino. A fazenda real poderia pelo espaço do contrato – três anos – ter ganhos maiores com estes contratadores que nos anos anteriores. Todavia, perderiam ao longo prazo, pois o produto deste contrato era reduzido a couro em cabelo. Segundo os irmãos os novos arrematantes não eram fabricantes de couro. Arremataram o contrato apenas para prejudicá-los. Sem o contrato em suas mãos se tornaria impraticável a fabricação de solas e atanados, pois os novos contratadores venderiam a matéria prima e eles não poderiam arcar com esse custo em sua produção, e fatalmente iriam à falência. O objetivo dos opositores estaria satisfeito e a fazenda real perderia os rendimentos das solas e atanados vindos de Pernambuco, tendo que voltar a comprar mais solas e atanados de outros países europeus. Alegando estarem pensando no Bem Comum e na fazenda real, pediram que o contrato fosse anulado e voltasse a sua posse até o fim de seus 10 anos de privilégios da construção de fábrica. Este privilégio acabaria em 1754, pensando em longo prazo, os irmãos pediram renovação de mais 10 anos deste privilégio, e foram atendidos. Logo, pela proposta dos Costa Monteiro o contrato só sairia de suas mãos em 1764.

Diante de toda essa celeuma, o Conselho decidiu recomendar ao rei que se anulasse o contrato arrematado por 160 mil cruzados e que voltasse às mãos dos Costa Monteiro por 137 mil cruzados e 100 mil réis, mas por um período de dois triênios, ou seja, seis anos. Os conselheiros ainda recomendam ao rei que se estudasse a possibilidade de retirar o contrato das mãos dos irmãos sem causar prejuízo para o

¹⁸⁸ AHU_ACL_015, CX.72,D.6047

funcionamento das fábricas e para a fazenda real e o rei atendeu a recomendação do seu Conselho¹⁸⁹.

Deste episódio pode-se perceber a força que os irmãos Costa Monteiro consolidaram ao longo de sua vida comercial e a força que possuíam para desmobilizar um grupo concorrente. A importância das redes de apoio fica evidenciada neste caso. Movimentaram seus agentes em Lisboa e em Pernambuco para convencer o Conselho Ultramarino que o contrato do subsídio das carnes deveria ficar em suas mãos. Também percebesse o jogo duplo que a monarquia portuguesa adotava. Respondeu positivamente ao pedido dos irmãos, mas não exatamente da maneira que eles desejavam. Além de questionar a ideia de Bem Comum instrumentalizada pelos irmãos Costa Monteiro, que não era compreendida da maneira que a entendemos hoje. À época estas palavras são entendidas como o bem dos grandes homens de negócio, o Bem Comum era o bem deles. É fundamental apresentar a dinamicidade dos grupos mercantis, as disputas pelo poder muitas vezes suplantavam e extrapolavam os interesses meramente econômicos. Neste episódio, fica clara a atuação de um grupo para a derrubada de outro, apelando inclusive para o arruinamento de um ramo da produção.

Por fim, pode-se ver que a história do couro em Pernambuco no século XVIII tem muito a nos oferecer. Potencializada pelas análises prosopográficas, o campo histórico se alarga e consegue enxergar não apenas números, valores absolutos, mas também rostos e estratégia que revestem de dinamicidade as abordagens econômicas. Ainda a muito que se fazer, existem mais perguntas que conclusões, a quanto era a produção, os lugares de destino, quem foram os homens de negócio envolvidos neste ramo, eram muitos, eram significativos, e mais o que essas coisas nos oferecem de análise e contribuição histórica. Pensar assim eleva as expectativas e abre um infinito de possibilidades.

Tabela 1 –Relação de fabricantes de atanados e curtumes e número de escravos de suas respectivas fábricas

	Fábricas de Atanados/Curtumes	Número de escravos
01	Luís da Costa Monteiro	08
02	Domingos Ribeiro de Carvalho	49
03	João da Costa Monteiro	31
04	Miguel Alves Lima	23
05	Antônio Gomes Ramos	00
06	Dona Antônia de Lima Melo	08
07	Antônio da Cunha Ferreira	14
08	Gonçalo Ferreira da Ponte	00
09	Inácio Ferreira da Rocha (Licenciado)	10
10	André Fernandes	08
11	João Fernandes Campos	09
12	Matias Diniz	10
13	José Correia	14
14	Laurentino Antônio	10
15	Francisco Correia	14
16	Tereza de Jesus (Viúva)	06
		00
17	José Oliveira Martins	04
18	João da Silveira	15
19	Antônio Gonçalves	06

¹⁸⁹ AHU_ACL_015, CX. 72, D. 6047.

20	Bento da Costa	07
21	João Ferreira da Rocha	14
22	José Gomes da Silveira	14
23	Marcos Carneiro Rios	06
24	Paulo de Medeiros	12
25	José Soares	06
26	José Luís Cabral	04
	Total	302

Fonte: Informação Geral da Capitania de Pernambuco, 1749.

**IMPrensa E Abolição em Recife:
“VIVA O 25 DE MARÇO”!**

*Ana Patrícia Silva dos Santos
Pós-Graduanda da Especialização em História e Cultura Afro-brasileira
Universidade Católica de Pernambuco -UNICAP
Orientador: Prof. Dr. Flávio José Gomes Cabral
Email: acs2009@bol.com.br*

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo, fazer uma revisitação histórica as comemorações no Recife, de 25 de março de 1884, dia da abolição “total” do Ceará, primeira província a abolir a escravidão no Brasil. Mediante a análise do discurso da imprensa, buscamos entender as relações de poder tecidas entre os grupos participantes das comemorações, seus representantes e a força que esta mídia teve, no século XIX, como propagadora deste movimento social em Pernambuco.

Palavras-chave: Abolição; Imprensa; Recife.

A década de oitenta do século XIX no Brasil, foi revestida por discussões quemobilizaram o país, entre elas, o movimento abolicionista, que de Norte a Sul ansiava pela liberdade dos escravos ainda existentes. Também, será uma década onde fugas constantes de escravos, aumento do número de agremiações abolicionistas, bombardeio na imprensa de artigos referentes a questão da propriedade escrava, do atraso do país em conservá-la e, não podia deixar de citar, a insegurança dos escravocratas diante de uma abolição sem indenização (EISENBERG, 1977:85) e o desumano tráfico interprovincial de cativos.

É este o cenário de comoção nacional que se encontrava a década de oitenta e para o Norte do país, a situação se agravava ainda mais. Pois, ao findar a década de setenta do século XIX, agricultores, comerciantes e governo imperial não se entendiam diante da crise política e econômica entre Norte e Sul. Províncias do nortistas, ainda sofriam com as consequências da seca de 1877 e os agricultores solicitavam crédito agrícola (concedidos mais às províncias do Sul), não só para salvar suas lavouras, mais também para modernizá-las. Esta foi uma das temáticas abordadas no Congresso Agrícola do Norte em 1878.

Diante dos fatos acima, podemos afirmar que entre os anos de 1883 e 1884, recorte histórico que aqui será trabalhado, os ânimos abolicionistas encontravam-se

aguçados, bem como, as intenções escravocratas de retardar o movimento. Será neste cenário que se fará a abolição na Província do Ceará em 25 de março de 1884, abolição esta paulatina e anunciada. Paulatina, por abolir sua escravidão por municípios até chegar finalmente à capital da província, Fortaleza. Anunciada, pelo fato da imprensa local e nacional, ter divulgado antecipadamente a data e convidado todos para uma grande festa. O 25 de março, dia da “abolição total do Ceará”, foi festejado em todo Brasil.

Após 1871, com a Lei do Ventre Livre, o ano de 1884 apresenta-se como um marco divisor na história do país (CASTILHO, 2011) e neste cenário, a província do Ceará se fará presente como “*Quadro de Luz*” e pano de fundo deste trabalho. Entendendo que na época os jornais são responsáveis de mostrar o pulsar da cidade e o pensamento em vigor, propomo-nos a estudar como a imprensa pernambucana atuou nas comemorações da abolição cearense, como foi a resposta do povo diante dos inúmeros anúncios da festividade que se fará na capital pernambucana e como a “*açucarocracia*” local se comportou diante do fato.

Para entender os fatos aqui narrados, será necessária uma revisitação histórica ao Ceará de outrora, pois a situação desta província, não era igual ao resto do país, nem mesmo de algumas províncias do Norte, razão pela qual se deu a abolição prematura.

A Província do Ceará, com a seca de 1877, foi uma das províncias do Norte que mais sofreu. A fome, fez morrer parte do gado, perdera plantações de algodão e fez famílias inteiras, junto com seus cativos migrarem para urbanidade cearense. Em consequência, o fim do tráfico de escravos com o continente africano em 1850, propiciou um aumento do tráfico interprovincial, encontrando no Ceará terra fértil para os traficantes e comerciantes de escravos, pois restavam em alguns casos, apenas os escravos das famílias, como subsistência.

A venda de cativos para o sudeste, em especial para as fazendas de café de São Paulo e o Rio de Janeiro, a preços baixos para suprir as necessidades de sobrevivência, o escravo no Ceará, em alguns casos, era o que restava como propriedade negociável. Isso fez com que, a província reduzisse em muito, o número de cativos nos anos posteriores a década de setenta do século XIX, dando caminho ao abolicionismo. Em 1880, um sulista afirmava que o escravo “*era a única moeda em circulação no norte*” (CONRAD, 1975:213), mostrando o quanto a região estava debilitada.

Entre os anos de 1872 a 1881, foram 914 negociações no comércio de Fortaleza, os anos em que mais se venderam escravos. A situação era tão calamitosa em 1877 que, há entre os inventários cearenses, o caso de uma senhora de escravos que vende seus cativos para matar a fome (ASSUNÇÃO, 2009: 108-122). Quando os jangadeiros cearenses, em 1881, negaram levar os cativos até os navios que iriam transportá-los ao sudeste, afirmando que “*no porto do Ceará, não se embarcam mais escravos!*”, o movimento abolicionista, que já estava forte, tornou-se um movimento de massa e uma grande festa foi realizada pela Sociedade Cearense Libertadora, em apoio aos jangadeiros. Segundo a imprensa local, até a Corte estava abaixo do Ceará (CONRAD, 1975:218-219).

Após este fato, a Província do Ceará, com os ânimos abolicionistas e contando com os poucos escravos que ainda restavam, (pós tráfico interprovincial), iniciou seu processo de emancipação e em 1883, Acarape, hoje Redenção, foi a primeira cidade a abolir sua mão de obra escrava, iniciando a abolição paulatina até chegar, finalmente, à Fortaleza em 25 de março de 1884.

É necessário lembrar que, apesar de todo alarido do abolicionismo cearense e dos fatos aqui expostos de caráter social e econômico, a mão de obra escrava não é de toda abolida no Ceará, ainda sobraram resquícios escravocratas na província que, se

afirmava “ *terra deluz*”. Partindo da idéia que a liberdade era negociada, um ex-escravo, mesmo com sua alforria em mãos, poderia ter sua liberdade perdida, principalmente se esta foi presenteada pelo seu senhor/senhora, na condição de ficarem com eles até a morte e também tiverem bom comportamento. O que não ocorreria se a liberdade fosse comprada pelo cativo. Esta, era umas das possibilidades de liberdade presentes nos artigos da Lei do Ventre Livre – o peculato .

Robert Conrad (1975) mostra, citando dados do relatório do Ministério da Agricultura, o Ceará ainda possuía 108 escravos em 14 de maio de 1888 (CONRAD, 1975; 229), comprovando então a não existência de uma abolição total. Também, COSTA (1884), cita a existência de um livro de ouro, que recolheu donativos durante as comemorações do 25 de março em Recife. Livro este, que seria enviado ao Ceará, para libertar escravos (apud ANDRADE, 2001:59). Ora, se os escravos cearenses tivessem sido libertos em sua totalidade, não necessitaria que este livro ouro fosse enviado para lá. Mesmo assim, o pioneirismo cearense levantou poeira e foi sentido nas demais províncias do Império.

AS COMEMORAÇÕES DA ABOLIÇÃO CEARENSE EM RECIFE

As comemorações da abolição cearense na capital da Província de Pernambuco, não ficaram a desejar em relação às outras províncias do Império. Ao contrário, foi uma das comemorações mais instigantes e comentadas. Ao analisar os periódicos locais, vimos que a população atendeu às solicitações dos organizadores e participou da festa do 25 de março de 1884 em Recife.

Recife em fins da segunda metade do século XIX, foi palco de uma série de acontecimentos importantes. Entre eles, a realização do Congresso Agrícola do Norte em 1878 (já citado), organizado pela Sociedade Auxiliadora da Agricultura de Pernambuco- SAAP e Associação Comercial de Pernambuco- ACP, que abrigavam agricultores e comerciantes era duas entidades representativas de escravocratas e emancipacionistas, que detinham em Pernambuco um forte controle político (COUCEIRO, 1988:37). Neste congresso, foi discutido além de verbas para as províncias do Norte, o destino da mão de obra escrava na região, lei do ventre Livre, etc. Faz necessário citar essas entidades aqui, por serem grupos que confrontaram com as ideias abolicionistas na província.

Com o surgimento dos Clubes da Lavoura em 1883 em Pernambuco, os municípios mais importantes, foram representados pelos senhores de engenhos das localidades, onde se juntaram às vozes da SAAP e ACP, ampliando o discurso escravista. Neste sentido, para entendermos o processo da emancipação escrava no país, deve-se atentar para o conflito entre escravistas, defensores do sistema, os emancipacionistas, defensores da abolição gradual e lenta e os abolicionistas partidários da libertação imediata e sem indenização, o conflito entre estas partes definiram os ritmos da escravidão no país (PRIORE, 2001:249). De fato, é o que observamos quando os discursos destes grupos, em suas representações, estão no campo de batalha, cada um em defesa de sua causa. E norteando tudo isso, está a defesa da propriedade escrava, que é um capital em via de ser perdido pela abolição.

De um lado escravista e emancipacionistas representados por suas entidades de classe e de outro os abolicionistas, também representados por suas entidades, os *clubs*. Essas classes antagônicas, vão tecer suas relações, em debates cotidianos nos periódicos e no espaço urbano das ruas e salões pernambucanos, em defesa de seus interesses. Segundo Bourdieu (2006), numa perspectiva regionalista, a classe existe na medida em

que os mandatários podem ser e sentir-se autorizados a falar em nome dela, e fazê-la existir como uma força real no campo político.

O surgimento de inúmeras agremiações abolicionistas, principalmente na década de oitenta, muitas delas, nascidas na Faculdade de Direito do Recife, fez com que a campanha abolicionista na província tivesse como integrantes pessoas das famílias abastadas locais e de outras províncias aqui instaladas, uma vez que, a faculdade era referência na região. Junto a estas agremiações, estavam jornais e folhetins fundados pelas mesmas, de circulação local onde divulgavam suas atividades. É necessário frisar que, alguns jornais de circulação mais ampla, abraçou a causa abolicionista e procurou também publicar as atividades destas agremiações. Pensando assim, este é o momento do amadurecimento do movimento em prol a abolição, pela sua organização, integração, propaganda e participação popular. Pois é neste momento que:

“Cada luta se desenvolve em torno de um foco particular de poder, denunciá-los, falar deles publicamente é uma luta... Os intelectuais ao passarem a trabalhar pontos específicos, ganharam uma consciência mais concreta das lutas porque se tratava de lutas reais, materiais e cotidianas” (FOUCAULT, 2001:09, 75-76)

Partindo da análise da conjuntura regional das atividades dos grupos organizados, já citados, e fazendo um paralelo com a abolição cearense, verificamos que o fato ocorrido no Ceará interferiu no cotidiano de Pernambuco em 1883 e principalmente em 1884, abalando as estruturas de sua *açucarcracia*. O que de início era um assunto dos proprietários de escravos, discutindo os rumos da mão de obra na província e emancipando, a medida do possível, alguns escravos, tornou-se a partir de 1884, um movimento popular devido a abolição “total” do Ceará.

A imprensa pernambucana divulgou desde o início do ano de 1884, que em 25 de março daquele mesmo ano, a abolição da Província do Ceará estaria concretizada com a emancipação de Fortaleza. Os pernambucanos desde então, acompanharam todo o desenrolar da abolição cearense pela imprensa. Ao aproximar-se o mês de março, os artigos dos jornais convidam, diariamente, toda a população a participar de uma grande festa em comemoração a abolição do Ceará a realizar-se em Recife. Muitas foram as palavras de ordem, exaltando e dando vivas ao Ceará. A convocação contínua, pela imprensa para a festa pode ser apontada como um dizer ideologicamente marcado, onde não há sentido, o dizer sem repetição. Pois nele, estão sendo tangenciados o novo, o possível e o diferente regidos pelas relações de poder (ORLANDI, 2012:38).

A comemoração durou todo o dia 25 de março, desde o alvorecer e com a noite as atividades comemorativas continuaram, relatam os jornais. Organizada pelas agremiações abolicionistas *Nova Emancipadora* e *Club Abolicionista*, a festa contou com saraus, sessão literária, sessão musical, discursos e festa noturna no jardim do Campo das Princesas (apud ANDRADE, 2001:59). Além do Campo das Princesas, os espaços urbanos utilizados para a realização da festa foram o Teatro Santa Izabel (espaço interno) e as ruas do bairro de Santo Antônio e bairro do Recife.

Foi divulgada na imprensa, no dia 07 de março, a programação da festa pela *Sociedade Nova Emancipadora*, representada pelo Dr. Barros Sobrinho, com início às 05h, sendo, das 18h às 21h sua apoteose. A comissão da festa do 25 de março em Recife, solicitou aos habitantes da cidade e “*especialmente aos moradores da Praça Conde d’Eu, rua do Imperatriz, Nova, Cabugá, Primeiro de Março e Imperador*”

¹⁹⁰, que as famílias fizessem ornamentação em suas varandas e as iluminassem durante a noite, e que as mesmas, estivessem presentes ao que a comissão chamou de “*feição verdadeiramente popular*”¹⁹¹.

Vale salientar que, no dia 25 de março é comemorado o dia do juramento da Constituição do Império, (naquele dia estava fazendo 60 anos) e Anunciação de Nossa Senhora. Dias importantes para o povo brasileiro. Os cearenses não poderiam ter escolhido data mais apropriada, possibilitando uma forma dos brasileiros associar a data ao feito cearense com mais facilidade e como mais uma data de importância em nosso calendário. Um artigo assinado pelo Jornal do Recife explicita bem este momento:

*“fazem sessenta annos que foi jurada a Constituição do Império [...] falseando nella o principio de igualdade entre os brasileiros. Nunca aquelle facto político teve um anniversario tão festejado como o de hoje, com a completa libertação dos escravos na província do Ceará[...]”*¹⁹²

Ao trabalharmos com os periódicos, Jornal do Recife (1884) e Diário de Pernambuco (1884), observamos que os artigos publicados, ao convidar o povo para a festa do 25 de março, adesão foi tanta que F.A.Pereira da Costa(1884) afirma:

“O tranzito pelas ruas principaes, por aquellas que vão desembocar nos Campos das Princesas, era extraordinário e formava um vae-vem immenso, constante, e animadissimo. Os trens dos caminhos de ferros, e os carros da companhia Ferro Carril transportaram grande numero. de passageiros durante as festas”(COSTA,1884:19)

É de perceber que foi uma comoção total e a circulação de pessoas na capital, “*em poucas vezes se viu o Recife assim*” (COSTA, 1884). Ruas iluminadas (prédios públicos e particulares), embandeiradas, cheias de gente eufórica. As palavras de ordem de “*Viva o Ceará Livre*”, “*Viva o 25 de Março*”, “*Ceará Terra de Luz*”, foram escritas em panfletos e cartazes, bem como, ditas durante o festejo. O povo estava na rua, festejando os seus desejos, comemorando uma abolição. Os discursos são necessariamente sustentados a posteriore a media que, sempre um discurso aponta para outros que o sustentam, mesmo que sejam realizados, imaginados ou possíveis (ORLANDI, 2012:39). Sendo assim, não seria uma festa participativa se o discurso abolicionista pernambucano, não se reconhecesse no discurso abolicionista cearense, e em suas atitudes. As pessoas que se sentiram convidadas pela imprensa, a participar da festa, materializaram a sustentação do discurso abolicionista cearense em terras recifenses. Isto é, o discurso abolicionista tinha valor, inserido no momento histórico.

Muitos nomes importantes estão em livros que foram assinados na festa, a exemplo do Livro de Ouro, dos que ali libertaram gratuitamente seus escravos e os que subscreveram em honra a emancipação cearense¹⁹³. Libertar escravos em festejos familiares ou não, eram atitudes comuns à época, buscavam status aqueles que faziam. Além destes, estavam presentes os anônimos que lotaram os trens e bondes, vindos de longe, durante todo dia.

¹⁹⁰ Jornal do Recife, 07/03/1884, Recife,p.01.

¹⁹¹ Idem

¹⁹² Idem

¹⁹³ De acordo com artigo no Jornal do Recife, só em março foram 125 cartas de liberdade.Recife: Jornal do Recife, 10/04/1884, p.01.

Uma parcela do povo pernambucano estava na rua saudando o novo e demonstrando complacência a abolição. Para as comemorações, foram usadas expressões como entusiasmo, delírio, imensa aglomeração, “*era o povo, saudando seu irmão - o povo*” (COSTA,1884). Já Mello (1999), a chamou de “*tumultuária*”. Mesmo com essa aglomeração de pessoas, não está registrada nenhuma ocorrência policial¹⁹⁴. O século XIX, é um período que tinha a todo custo, evitar a rua investindo contra o poder (FOUCAULT, 2001:217-218). É bom lembrar que, a repressão policial no século XIX, no Brasil, era implacável. A estrutura montada tinha como objetivo garantir a segurança das elites e a manutenção da ordem (MOREIRA,2006:74). Será que diante de tanta euforia e gente, ninguém burlou a ordem?

Sendo assim, que povo foi este que participou das comemorações do 25 de março em Recife? Quem foram aqueles que lotaram os trens rumo ao Recife, para festejar? De acordo com a historiografia dos anos oitenta do oitocentos, não só uma parte da elite letrada e urbana corroboram com a idéia de abolição, mais também, os libertos e pobres livres. É fato que, o uso de transportes coletivos, mais rápido e seguro no espaço urbano facilitou a propagação de ideias e a circularidade das notícias. Segundo Emília Viotti (2008), a modernização dos transportes neste período, foi um dos responsáveis pela abolição.

Partindo da circulação e da importância da notícia e de sua divulgação, não só compareceram deputados provinciais, abolicionistas, agricultores, comerciantes, etc., nas cerimônias da festa do 25 de março na cidade, como também a presença dos anônimos. Estes, acredito, foram de fato os responsáveis de seguir cortejos e lotar os bondes. É bom salientar que, ainda nos anos sessenta, Recife será uma das capitais do país com um moderno sistema de transporte e a primeira no mundo a usar locomotivas em vias urbanas.

Na segunda metade do século XIX, o Recife ainda tinha uma das maiores economias do país. Seu desenvolvimento urbano em detrimento do porto, das casas comerciais, da Faculdade de Direito, das linhas férreas e dos bondes, fazia da cidade um celeiro de idéias e de movimentos libertários. Pensar nos usuários dos bondes em 1884, é pensar naquele homem livre e forro que poderia (ou não) pagar o bilhete, inteiro ou meia das viagens. Também, aquele escravo de ganho que circulava nas vias e procurava ter conhecimento dos assuntos cotidianos na urbe, os fugidos temporários¹⁹⁵ e os letrados. Bem como, aqueles que, nos espaços de recreações de Áfricas (MOREIRA, 2006:123-152) discutiam, a sua maneira, o país. Todos de uma certa forma, mobilizados direto ou indiretamente, com a campanha abolicionista.

Apesar de a rua, “*portas de fora,*” ser vista como espaço de liberdade, porém uma liberdade ainda masculina, onde assenhoras ditas de respeito não circulavam, atendendo as orientações de uma cultura patriarcalista (CARVALHO, 2003:52) da época, é de admirar que muitas mulheres participaram da festa. O *Club Abolicionista Aves Libertas*, fundado por senhoras da alta sociedade recifense, segundo Costa (1884), distribuiu flores ao povo. Em sua obra, há uma relação de mulheres que contribuíram com a causa (128), não especificando se todas elas compareceram fisicamente. Contudo, este o número de mulheres apoiando, é considerável. A presença da elite feminina recifense,

¹⁹⁴ Secretaria da Polícia de Pernambuco, seção 2ª.,26/03,1884, Recife:Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano- APEJE.

¹⁹⁵ Para entender melhor o funcionamento e circulação de pessoas na urbe verrecifense no século XIX, ver CARVALHO, J.M.M, *Liberdade: Rotinas e Rupturas do Escravismo- Recife, 1822-1850*, Recife: Ed.Universitária da UFPE, 1998.

era esperada no festejo. Os organizadores reservaram cadeiras para elas, na sessão literária ocorrida no Teatro Santa Isabel, como afirma artigo¹⁹⁶ de periódico.

Nesta conjuntura, todos estavam eufóricos com as comemorações da abolição do Ceará. Em abril de 1884, quando a euforia amenizou, um agricultor veio a público, em artigo, mostrar os sentimentos escravocratas, criticando a forma como o Ceará libertou sua mão de obra e culpou o governo pelas atitudes dos abolicionistas:

“[...] é tempo de levantarmos um brado urgente contra a maneira atroz, com que certos indivíduos querem libertar os nossos escravos. O governo tem grande culpa da criminosa anarquia a que têm chegado esses insensatos, que empregam todos os meios de levarem os proprietários de escravos ao penoso extremo de defenderem a sua propriedade, a todo transe...”(JORNAL DO RECIFE, 08/04/1884:2).

A possível perda dos cativos sem indenização, é o medo constante dos escravocratas. Além disso, a partir da década de oitenta, as idéias libertárias vindas do Ceará, poderia propiciar uma haitinização no país. Ainda em 1883, o então presidente da Província de Pernambuco, pede ajuda ao governo central para barrar o avanço abolicionista cearense (que já estava em andamento) e afirmava que “ *o movimento era contagioso* ”(CONRAD,1975:207-231).

Para muitos, a ação abolicionista e emancipacionista era vista como o novo, o progresso, o moderno, o direito da liberdade individual. Já para os escravocratas, o direito à propriedade escrava era sagrado, “ *que a lei lhe outorgou de modo pleno e completo [...]*”¹⁹⁷, e estava sendo perigosamente roubada. Os agricultores estavam tão apreensivos que, afirmaram: “ *[...] agricultores acautelem-se, afim de não serem apanhados de surpresa*”¹⁹⁸. Segundo Jean Delumeau (2009), desconfia-se do homem comum, cujas emoções são imprevisíveis e perigosas. Afirma ainda que, quanto maior for o medo coletivo, mais se acreditará em conjurações (DELUMEAU,2009,12:217). A Constituição do Império, garantia a propriedade escrava, mas a emancipação cearense mostrou aos escravocratas seu rompimento, sem esperar pelo Parlamento. Sendo assim, numa sociedade como a do Brasil, as relações sociais são relações de poder, logo hierarquizadas e inseridas na história. Fazemos aqui referência ao “*medo branco da onda negra*” ou para muitos a haitinização do país. Bem como, a autoridade que o autor do artigo acima escreve, tem em seu dizer, quando cita a lei a seu favor. Quem a desrespeita está cometendo um crime, então, o discurso abolicionista, para o autor, é um discurso criminoso.

É notável a ausência do Imperador relacionado com os festejos e o caminhar abolicionista das províncias do Norte. Nos periódicos, a acusação de ausência de autoridade, da proteção policial à propriedade e uma ameaça de abolição sem indenização é uma constante. Para Jean Delumeau (2009), o vazio de poder é portador de incertezas e inquietações e nele aloja-se perigos reais ou imaginários (DELUMEAU, 2009:239-42). Os agricultores pernambucanos não estavam a brincar, ao defender sua classe, em artigo, solicitam união e força, afirmando “ *[...] não nos deixaremos espermear pelos ganhões cearenses, A união faz a força e seremos devidamente respeitados [...]*”¹⁹⁹.

¹⁹⁶ Jornal do Recife, 07/03/1884.

¹⁹⁷ Jornal do Recife. O abolicionismo, 08/04/1884, recife: Jornal do Recife.p.02

¹⁹⁸ Idem.

¹⁹⁹ Jornal do Recife, 08/04/1884.

É claro que em plena década de oitenta do século XIX, no auge do abolicionismo, o discurso escravocrata não vai ter muita repercussão, mesmo assim, esta categoriatambém estar unida. Unida para ter voz e fazer ouvir, produzir evidências e reforçar o discurso. Neste contexto, o reforço do discurso escravocrata é um resgate do trabalho ideológico, enfraquecido pelo momento. (ORLANDI, 2012:46-50).

Entre discursos abolicionistas e escravocratas apresentados, todos são ideológicos atendendo o pensamento de uma classe ou categoria. No caso destes discursos nos periódicos aqui trabalhados, foram escritos por pessoas de relevância na sociedade pernambucana. Não foram “vadios ou escravos” que eram discriminados, os que escreveram e publicaram os discursos. Daí a repercussão naquele momento histórico. O que não foi dito, naquele momento, foi porque não pôde ser dito, lembrando que vivíamos numa sociedade de censura, a exemplo dos abolicionistas não terem afrontado com veemência os escravocratas, utilizando um discurso brando e emancipacionista, quando solicitavam donativos para a realização da festa. Porém, isso não significa que o não dito se cristalizou, ele pode ter sido dito em silêncio.

ParaOrlandi (2012), quem diz, onde diz e quando diz, faz um efeito grande no espaço da história, pois reproduz sentidos mediante as ideologias. Não havendo um discurso puramente autoritário ou polêmico, o que há são misturas de discursos. Na sociedade do século XIX, uma sociedade ainda escravocrata, patriarcalista e em processo de urbanização, sabemos que o discurso autoritário era o que imperava. Contudo, o discurso abolicionista em Recife, ao menos nas comemorações do 25 de março, configurou-se em um discurso polêmico e possível, ocupando os espaços da *açucarocracia* pernambucana, mesmo sendo de resistência e afrontando. A festa em Recife, foi de fato, pela sua mobilização, uma *festa nacional*.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Manuel Correia de. **Pereira da Costa: O Homem e a Obra**. Recife:CEPE, 2001.

ASSUNÇÃO.Mariana A. “Escravidão e Liberdade em fortaleza, Ceará (Século XIX)”. Tese de Doutorado na Pós-Graduação da Universidade Federal da Bahia:Bahia,2009, [http://www.ppgh.ufba.br/IMG/pdf/tese - Mariana Almeida assunção.pdf](http://www.ppgh.ufba.br/IMG/pdf/tese_-_Mariana_Almeida_assunção.pdf),acesso 15/07/2012.

BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico.9ª. edição. Rio de Janeiro:Bertrand Brasil,2006. COUCEIRO, Sylvia.**O Discurso da Sociedade Auxiliadora da Agricultura de Pernambuco em Fins do Império (1875-1885)**. Dissertação de Mestrado em História do Brasil, Universidade Federal de Pernambuco. Recife:UFPE, 1979.

COSTA, F.A.Pereira da.**Pernambuco ao Ceará: O dia 25 de Março**. 2ª.Edição.Fortaleza:Secretaria de cultura e desporto, 1984.

COSTA, Emília Viotti da.**Abolição**.8ª, São Paulo: UNESP, 2008.

CONRAD, Robert. **Os Últimos Anos da Escravidão no Brasil (1850-1888)**.Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

CARVALHO, Marcus J. M. de. **Liberdade: Rotinas e Ruptura do Escravismo** - Recife, 1822-1850. Recife: Ed.Universitária da UFPE, 1998.

_____. **De Portas Adentro e de Portas Afora: Trabalho Domésticos e Escravidão no Recife, 1822-1850**, In revista Afro-Ásia, v.20-30, 2003.
http://www.afroasia.ufa.br/pdf/afroasia_n20_30_pdf/afroasia_n20_30_p4.pdf, acesso 15/7/2012.

CASTILHO, Celso. **O 25 de março e a radicalização dos embates abolicionistas em Recife**. Anais do XXIV Simpósio Nacional de História- São Paulo: ANPUH, 2011.
http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300628970_ARQUIVO_Castilho.ANPUH.25demarço.pdf, acesso 15/07/2012.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente** (1300-1800). São Paulo: Companhia da Letras, 2009.

EISENBERG, Peter L. **Modernização Sem Mudança: A Indústria Açucareira em Pernambuco** (1840-1910).Rio de Janeiro:Paz e Terra, 1977.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**.Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.

MELLO, Evaldo Cabral de. **O Norte Agrário e o Império** (1871-1889), Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

MOREIRA, Carlos Eduardo.[et al]. **Cidades Negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX**, São Paulo:alameda, 2006.

ORLANDI, Eni P. **Análise do discurso: princípios e Métodos**. Campinas: Pontes Editores, 2012.

Jornal do Recife 1884 (Divisão de Micro-filmagem Fundação Joaquim Nabuco – FUNDAJ)

Secretaria da Polícia de Pernambuco, 1884, secção 2ª. (Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano – APEJE)

MEDIAÇÃO CULTURAL E CATEQUESE JESUÍTICA NOS ESCRITOS DE MAMINAI

Ane Luíse Silva Mecenias Santos
Graduanda em História
Universidade de Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS
Email: anemecenas@yahoo.com.br

RESUMO

No alvorecer do século XVII a ação jesuítica intensificou-se no litoral da colônia lusitana do Novo Mundo. Paulatinamente, as aldeias indígenas foram transformadas em missões, nas quais a cultura e saberes locais foram sucumbindo diante da imposição da tradição cristã europeia. A ação catequética jesuítica nas terras situadas ao norte da capitania da Bahia resultou na produção de textos a respeito da língua e dos costumes dos povos que viviam às margens norte do Rio Real. Com isso, foram produzidos o Catecismo e a Gramática da Língua Kiriri, pelo inaciano Luiz Mamiani. Trata-se de escritos de fundamental importância para a compreensão da mentalidade dos jesuítas no período colonial e de suas ações na constituição de uma nova cristandade. Partindo da relevância de tais registros para a História da Educação no período colonial, este trabalho tem o propósito de apontar alguns sinais da catequese e do método utilizado por Mamiani. O catecismo foi encomendado pela Ordem, e só foi concluído vinte e cinco anos depois, elaborado graças, de acordo com o autor, aos seus doze anos de observação do comportamento. A mentalidade jesuítica emerge nas linhas da gramática e do catecismo, vislumbrando ao mesmo tempo a doutrina cristã e as normativas da língua kiriri. A pesquisa desenvolveu-se a partir da análise desses dois textos, que podem ser vistos como exemplares da ação catequética jesuítica nas capitanias do norte da colônia. Elementos como o medo passam a ser então o elo necessário para promover a aproximação do índio com os jesuítas. Os padres defendiam a ideia de que deviam preparar a alma dos nativos para que esses pudessem receber a fé cristã. A preparação era feita incutindo a necessidade do índio consentir a catequese como forma de manter sua segurança. A dialética conquistador-conquistado eclode nas entrelinhas dos textos. Além disso, a escrita de Mamiani também reflete a influência da retórica barroca, com imagens dissimuladas, cenários que mesclavam o vivido entre dois mundos distintos. Para Mamiani a língua é embaraçada nas frases, havendo divergências entre os próprios jesuítas quanto a sua escrita. Na escrita dos jesuítas da aldeia sergipana do Geru, a Europa cristã defronta-se com a América portuguesa indígena. Dois mundos aparentemente distantes se entrecruzam nas prédicas dos inacianos. A conquista da América lusitana não se fez somente com armas de fogo, mas também por meio das palavras e do ensino.

Palavras-chave: catequese; educação jesuítica; Sergipe.

Ao refletir sobre o período colonial, muitas vezes, pensamos nos deparar com um período marcado pela homogeneidade, tratado apenas como uma longa temporalidade em que a América portuguesa seria apenas um apêndice da sua metrópole. Essa errônea

visão contribuiu para a simplificação dos estudos que se encontram mergulhados nessa temporalidade. A simplificação se encontra presente nos argumentos propostos para os trabalhos e nas pífias conclusões apresentadas, gerando a pulverização da pesquisa pela incipiente interpretação do historiador.

Nós, historiadores, devemos manter o espírito investigativo vivo nos nossos escólios, como também todos os sentidos. O tato apurado no tratamento das fontes, o olfato aguçado, o paladar sem exageros, nem adocicado nem salgado nas colocações, a audição em perfeito estado para poder escutar os murmúrios do passado e um olhar fixo na espacialidade e amplo no contexto. O nosso ofício é uma arte, então buscamos sempre avançar nos antigos limites e ir além. Para isso, necessitamos de todos esses sentidos em plena sintonia para podemos encontrar novos testemunhos, ou reinterpretar os antigos por uma nova lente. Para podermos também, compreender o universo que estamos estudando procurando as especificidades, evitando os anacronismos ou as simples interpretações.

As dificuldades estão presentes tanto nos servos de Clio que trabalham com o tempo presente e sentem em suas veias os fatos, como os que se debruçam por tempos tão distantes que os documentos se restringem aos ácaros. Mas apesar dos obstáculos este é um ofício apaixonante e para falar dos feitos dos Homens, o homem que estabelece essa conexão, que cria essa interpretação precisa atentar para as questões éticas do seu ofício e tomar constantemente o cuidado para que seu discurso não acabe se tornando panfletário. Convém destacar que sempre as nossas escolhas pessoais e a nossa formação repercutem diretamente no nosso discurso, já nos chamava atenção Certeau (2006. p. 67).

(...) toda interpretação histórica depende de um sistema de referência; que este sistema permanece uma 'filosofia' implícita particular; que infiltrando-se no trabalho de análise, organizando-o a revelia, remete à 'subjetividade do autor.

Por isso, nos caminhos das pesquisas, os historiadores, normalmente, estão preocupados em apresentar novas fontes. Entretanto como nem sempre isso é possível, muitas vezes devemos reinterpretar os documentos já divulgados. Por isso ficamos na constante procura, nos empoeirados arquivos, por brechas, lacunas, ditos e não ditos, que possam auxiliar na construção, reconstrução ou fabricação do tempo. Em uma passagem Ricoeur nos relembra da importância dos registros documentais para a pesquisa histórica como elemento que contribui para a observação do fato histórico:

(...) a apreensão do passado por seus vestígios documentais é uma observação no sentido pleno da palavra; pois observar não significa registrar um fato bruto. Reconstruir um acontecimento, ou antes, uma série de acontecimentos, ou uma situação, ou uma instituição, com base nos documentos, é elaborar uma conduta de objetividade de tipo próprio, mas irrecusável; pois essa reconstrução supõe que o documento seja perscrutado; obrigado a falar; que o historiador vá ao encontro de seu sentido, arremessando-lhe uma hipótese de trabalho; é essa pesquisa que simultaneamente eleva o vestígio à dignidade de documento significativo, e eleva o próprio passado à dignidade de fato histórico (RICOEUR, 1968, p. 25-26).

A interpretação histórica e principalmente a escolha pela temática dessa pesquisa se encontra permeada pelas minhas subjetividades. Há alguns anos venho estudando a

catequese jesuítica na aldeia Geru²⁰⁰. Inicialmente as pesquisas buscavam compreender a catequese a partir da cultura barroca materializada na construção jesuítica edificada na referida aldeia. Contudo, ao longo dos anos através da constante busca por novas fontes pude encontrar outros elementos utilizados na conversão do gentio materializados em outros suportes, como as cartas produzidas pelos loyolistas que viviam na referida aldeia, conto com dois textos produzidos pelo padre Luiz Mamiani durante o período em que foi superior na aldeia do Geru: *Catecismo da Doutrina Christãa na Lingua Brasilica da Nação Kiriri* e *Arte de Grammatica da Lingua Brasilica da naçam Kiriri*. Os resquícios desse trabalho são os murmúrios dos detentores do poder da escrita que tentam estabelecer a comunicação com os gentios. Para isso, o conhecimento da língua local²⁰¹ passa a ser imprescindível para o êxito da catequese. Através desses dois documentos pensamos ser possível perceber a importância do domínio da língua local para a comunicação e como instrumento de conversão na “arte de educar” o gentio. A palavra seria um canal para que o índio pudesse alcançar a salvação, sendo esse o papel fundamental da missão²⁰².

Através das obras apresentadas é possível notar como os jesuítas conseguiram efetivar a sua política de catequese. Tornaram-se hábeis na principal forma de “engendrar” as crenças dos gentios ao estabelecer a comunicação que passou a ser feita através da língua nativa. Essa observação não visa defender a figura do colonizador e negligenciar o massacre da cultura indígena ou santificar o gentio. O objetivo desse estudo não é esse. É obvio que, ao passo que a colonização alcançava seu êxito, a população gentílica era dizimada. Tal fato teve grande participação dos irmãos de Jesus que contribuíram para essa destruição no ponto crucial, isto é, na desarticulação dos costumes locais e na indução ao inserir os dogmas cristãos.

Trata-se de escritos de fundamental importância para a compreensão da mentalidade dos jesuítas no período colonial e de suas ações na constituição de uma nova cristandade. Partindo da relevância de tais registros para a História da Educação no período colonial, este trabalho tem o propósito de apontar alguns sinais da catequese e do método utilizado por Mamiani. A mentalidade jesuítica emerge nas linhas da gramática e do catecismo, vislumbrando ao mesmo tempo a doutrina cristã e as normativas da língua kiriri.

²⁰⁰Antiga aldeia kiriri, localizada próxima ao Rio Real ao sul da Capitania de Sergipe Del Rey. em 17 de janeiro de 1683 os inacianos compraram as terras do sítio chamado Ilha, dos membros da Ordem Carmelita pela quantia de quinhentos mil réis (Documentos Históricos, 1944. p.104-112). Mesmo não sendo exatamente nessa data que os jesuítas se fixaram na aldeia, esse foi o marco do início de sua presença no “sertão” da Capitania de Sergipe, e o estabelecimento de sua missão na Capitania. A permanência dos “soldados de Cristo” na localidade é interrompida em 1758, por determinação do Marquês de Pombal, quando a aldeia foi elevada à vila, com o nome de Tomar (COLÔNIA, Índios, maço 603, caderno 15. Dossiê sobre aldeamento e missões indígenas (1758-1759). Instrução para criação de vilas. s/d. Arquivo Público do Estado da Bahia). Atualmente, o local da antiga aldeia se encontra inserido no município de Tomar do Geru.

²⁰¹Desde os primórdios da colonização os jesuítas estiveram envolvidos em projetos que facilitassem a comunicação com os índios, através da elaboração de catecismos ou utilizando intérpretes, conforme salienta Castelnau-L’Estoile (2006, p.152-153). Convém ressaltar que a aldeia da Geru não é caso isolado, faz parte de um projeto de catequese elaborado desde a produção dos Exercícios Espirituais pelo fundador da Ordem, Inacio de Loyola, rediscutido a partir do Plano de Conversão do Gentio produzido por Nóbrega, e reavaliado pela ordem através da visita do Pe. Christóvão de Gouvea.

²⁰² Existe um trabalho de Maria de Lourdes Bandeira (BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Os kiriris de Mirandela*: um grupo indígena integrado. Bahia: Universidade Federal da Bahia. 1972) que faz uma análise da grafia da língua Kiriri presente na gramática do Padre Luiz Vicencio Mamiani com os remanescentes indígenas existentes no povoado Mirandela, município de Ribeira do Pombal-BA. Com esse estudo, Bandeira consegue perceber semelhanças quanto à grafia da língua Kiriri identificadas pelo padre jesuíta ainda presentes no grupo estudado.

A dialética conquistador-conquistado eclode nas entrelinhas dos textos. Além disso, a escrita de Mamiani também reflete a influência da retórica barroca, com imagens dissimuladas, cenários que mesclavam o vivido entre dois mundos distintos. Na escrita dos jesuítas da aldeia sergipana do Geru, a Europa cristã defronta-se com a América portuguesa indígena. Dois mundos aparentemente distantes se entrecruzam nas prédicas dos inacianos. A conquista da América lusitana não se fez somente com armas de fogo, mas também por meio das palavras e do ensino.

Desde a publicação do *Ratio Studiorum*²⁰³ nos idos de 1599, os jesuítas sistematizaram o ensino pautado principalmente a partir dos dogmas propostos no Concílio de Trento, num projeto de missão evangelizadora pautado em educar a partir da mesma fé, da mesma língua e dos mesmos costumes, graças a uma unidade espiritual e como consequência política (AZEVEDO, 1976. p. 15). A Companhia de Jesus conseguiu instaurar um sistema educacional eficiente que transcendeu os limites espaciais e temporais das aldeias, contribuindo para a formação cultural e educacional da colônia por muitos anos.

Os inacianos, ao difundir os dogmas católicos com o objetivo de levar a fé aos ditos “selvagens”, no seu processo de transmissão de uma “cultura católica” encontram a primeira dificuldade que remete à concepção que tinham do outro. Para eles, os gentios eram como tábuas rasas, perdão pela palavra, ou usando a seguinte comparação eram pessoas que tinham sua vida como uma folha em branco pronta para ser escrita.

A liberação do eu individual e coletivo era o mesmo, havia uma simbiose entre os dois “eu”. Nesse ponto se dá o embate. Quando o produtor do conhecimento menospreza as formas de apropriação do conteúdo transmitido ao outro, colocá-lo em cheque as representações que acreditava alcançar ao final do processo. Por isso, durante os primeiros anos de catequese no Brasil, Nóbrega percebeu que o projeto imaginado não era colocado em prática com êxito. A “folha em branco” que os padres pretendiam escrever estava repleta de códigos simbólicos que eles desconheciam. O projeto havia sido pensado no papel, já que se encontra nos Exercícios Espirituais, mas foi estruturado só na teoria, sem levar em consideração as especificidades locais.

No início do processo de colonização do Brasil, houve uma dificuldade em promover a incorporação dos valores cristãos pelo índio. O período inicial foi basicamente, de avaliação e experimentação, os jesuítas seguiram o plano franciscano de catequizar o índio *in situ*. Não obtiveram grande êxito, pois iniciavam a evangelização nas aldeias e quando saíam, acreditando na conversão dos gentios, descobriam que esses retomavam seus velhos costumes.

A doutrinação começou a ocorrer de forma intensa quando os índios foram retirados das antigas aldeias e passaram a viver junto dos padres nas missões, na recepção. Com isso, Manuel da Nóbrega passou a difundir a necessidade da utilização do medo na conversão do gentio de acordo com a concepção tomista de medo servil, proporcionando uma justificação teológica para a reforma das missões jesuíticas no Brasil (EISENBERG, 2000. p.108). Essa tese é defendida no Diálogo sobre a Conversão do Gentio (1556-1557) e no Plano Civilizador (1558). Convém ressaltar que o último foi o texto utilizado para legitimar a “reforma” na atividade missionária.

O Plano Civilizador defendia uma adaptação do sistema de encomienda²⁰⁴ muito utilizado na colonização da América Espanhola. O sistema tornava os índios subordinados à autoridade espanhola que era responsável em encaminhá-los ao trabalho

²⁰³ *Código Pedagógico dos Jesuítas*. Ratio Studiorum da Companhia de Jesus [1599] Regime escolar e curriculum de Estudos. Lisboa: Esfera do Caos, 2009.

²⁰⁴ Os espanhóis utilizaram a encomienda como instituição jurídica que visava designar um grupo de índios ou uma aldeia a exercer serviços compulsórios aos espanhóis.

junto aos colonos. Em troca os gentios recebiam salários e tornavam-se “protegidos” contra a escravidão. Na versão jesuítica, os nativos viveriam nos aldeamentos, seriam submetidos aos padres e em troca poderiam contar com a “proteção” contra a escravidão dos colonos. Não eram obrigados a se converterem ao catolicismo, mas teriam que viver sob a lei cristã. Em síntese, o Plano Civilizador preenchia as lacunas iniciais da doutrinação jesuítica no Novo Mundo calcando as bases da dependência do gentio perante a autoridade cristã. Nesse momento a cultura coletiva passou a ser levada em consideração. Só que ainda faltava algo. O impacto da representação simbólica que os aldeamentos e a doutrinação tinham perante o indivíduo.

O medo se tornou o elo necessário para promover a aproximação do índio com os jesuítas. Os padres defendiam a idéia de que deviam preparar a alma dos nativos para que esses pudessem receber a fé cristã. A “preparação” foi feita incutindo a necessidade de o índio consentir com a catequese como forma de manter sua segurança.

Manuel da Nóbrega acreditava que, através das diretrizes do Plano Civilizador, seria possível avançar a missão de propagação da fé cristã. Os aldeamentos formados pela propagação do medo servil seriam capazes de desarticular as tribos, surgindo, assim, agrupamentos diversos sem a antiga identidade. Dessa forma, o aspecto coletivo da cultura encontra-se fragmentando.

O processo é, então, reformulado e o medo passa a ser o elemento aglutinador entre os índios e jesuítas dentro de um espaço específico, a aldeia. O indígena passa a ser inserido num outro local, com obrigações diferentes e regidos pelas normas da Companhia de Jesus na localidade.

Dentre as diversas áreas de ocupação dos jesuítas, na Capitania de Sergipe Del Rey, está a missão de Geru. A aldeia kiriri nas proximidades do Rio Real passou a ser comandada pelos interesses de catequese da Companhia de Jesus, o que só foi possível após anos de divergências com “a gente da Torre”. Em janeiro de 1683 foi lavrado um recibo de compra e venda de um sitio chamado Ilha. Os carmelitas, antigos proprietários, venderam para os jesuítas as terras na proximidade do Rio Real. O sitio mudou de nome e passou a ser chamado de Geru. Os inacianos permaneceram na localidade até 1758, quando, por determinação do Alvará de 8 de maio daquele ano, ocorreu a elevação dos aldeamentos a condição de vila. Durante o período da ocupação jesuítica na Missão do Geru, os padres desempenharam as atividades de catequese e estudaram a forma de comunicação com os índios Kiriri.

Quando a colonização da Capitania de Sergipe Del Rey foi iniciada, em 1575, a Companhia de Jesus já havia adquirido experiência nos vinte e seis anos atuando na colônia portuguesa. O plano de catequese contava com as novas formas de conversão dos gentios, como já foi discutido anteriormente. No que se refere à aldeia do Geru, de 1683, ela pode ser inserida nas últimas décadas da presença dos jesuítas antes da expulsão determinada.

Percebemos que, após quase cento e cinquenta anos, da elaboração do Plano de Conversão do Gentio, obra em que Nóbrega tenta reorganizar a dinâmica da conversão nas missões, o processo de catequese ainda se encontrava em construção. Com os registros de êxitos e fracassos relatados nas cartas remetidas a Roma ou nos documentos enviados ao governo local, com sede na Bahia podemos discutir como efetivamente esse processo se tornou modelado a partir da dinâmica de cada localidade. Na aldeia do Geru, foram identificados três discursos de conversão.

O catecismo foi encomendado pela Ordem, e só foi concluído vinte e cinco anos depois, elaborado graças, de acordo com o autor, aos seus doze anos de observação do comportamento, dos hábitos, dos costumes e da pronúncia das palavras, evidenciando a importância da observação. Uma observação que não era apenas para entender e falar,

mas para chegar à raiz da língua. Isso nos mostra que o estudo das populações era constante, e cada gesto, cada palavra e, principalmente, a forma como era pronunciada era então anotada. Essa observação também passava por outro processo, o da comparação. Mamiani relata que na observação procurava fazer a relação com a sua sociedade, com o que lhe era familiar. De acordo com o aludido jesuíta já existiam outros catecismos, mas de outras línguas, não havia um para os kiriris²⁰⁵,

hum prodígio aos primeiros Missionarios do mundo, que faraõ os Apostolos, pareceo que já tem tempo de fe copor hum Catecismo também na língua Kiriri para facilitar aos novos Missionarios a conversão desses bárbaros
(MAMIANI, 1942 [1698].s/n.)

Na obra Mamiani salienta os empecilhos encontrados no processo de elaboração do material. De acordo com o autor, a língua kiriri tem muitas especificidades e, por conta disso, os missionários tinham dificuldades tanto na pronúncia como na escrita, mesmo já tendo seus próprios apontamentos. Para Mamiani a língua é embaraçada nas frases, havendo divergências entre os próprios jesuítas quanto a sua escrita. O superior da aldeia do Geru mesmo identificando que seu catecismo não era uma obra perfeita, destaca a sua importância, sendo imprescindível a sua publicação, ou como ele mesmo diz “o remédio das almas dos índios” (MAMIANI, 1942 [1698].s/n.)

Contudo mesmo identificando as limitações impostas pela dificuldade com a nova língua, o autor mostra ao leitor que fez tudo que lhe era “possível” para acertar, que a publicação se encontra permeada pelos doze anos de experiência, e que desde o primeiro ano vinha anotando, reparando e perguntando com a finalidade de não apenas entender, mas conhecer a raiz da língua. Outro elemento por ele indicado é que fez um estudo comparativo entre as outras aldeias, como também com outros religiosos da Companhia. E quando parecia ter terminado, o autor conferiu cada sentença do catecismo com os índios que conheciam tanto a língua kiriri como a do colonizador.

Constatamos dessa forma, que o inaciano desnuda ao seu leitor o seu método de análise. Mostra os passos da sua pesquisa pelo universo da língua kiriri. Um projeto possível graças aos estudos anteriores, a observação, a comparação e a repetição. Não se trata também de um aprendizado alcançado sozinho, teve o auxílio dos seus pares, como também do próprio gentio. Podemos salientar o que há algum tempo identificamos na historiografia a certa do processo de catequese, que não constitui (como se pensava há alguns anos) num processo de aprendizagem de mão única.

A catequese seria essa via de mão dupla entre indivíduo e grupo perante a transformação de cada um, pautada na forma específica de se apropriar dos dogmas apreendidos. Com isso, concluímos que não havia uma forma de conversão, nem um modelo único, pois esse modelo era ressignificado, apropriado por cada indivíduo da aldeia de forma impar. É uma troca, e dessa troca, as duas culturas se unem e se separam. Antes de iniciar a oração o padre apresenta advertências quanto ao uso da língua “vulgar”:

Para usar com propriedade desse Catecismo, e para ter entendido dos Indios, He muito necessario saber pronunciar os vocabulos, e para isso

²⁰⁵ Contudo observamos que nos idos e 1709 o padre capuchinho Bernard de Nantes já havia publicado um catecismo Kiriri. Esse é um indicio de que haveria peculiaridades específicas nos discursos apresentados e por isso uma nova publicação. Em nenhum momento na introdução da obra Mamiani faz referência ao catecismo de Nantes. Não sabemos precisar a quantidade impressa e como foi feita a distribuição desse material que foi oferecido ao rei de Portugal do período Dom João V.

declararei aqui brevemente umas regras necessárias, relervado o mais para a Arte da língua (...) (MAMIANI, 1942 [1698].s/n.)

Os empecilhos nessa árdua tarefa são apresentados no início da obra que se encontra dividida em três partes. Na primeira são apresentadas as orações e os princípios de fé. A segunda é composta pelos mistérios da fé, os mandamentos, os sacramentos e o que todo o Cristão é obrigado a saber. Por fim, na terceira parte, identificamos algumas instruções que devem servir aos padres.

Não é possível apresentar a recepção dessa obra perante a comunidade jesuítica ou se extrapolou os limites da ordem. Possuímos apenas indícios que constam no próprio catecismo, são as licenças e ordem que autorizam a publicação do material. É assinada por três padres. O primeiro é o padre Antônio de Barros, que no dia 2 de maio de 1697, na aldeia de Santa Tharefa, relata que não há nenhum problema, apenas observa a contribuição trazendo luz para “salvação das almas”, pois “poderão agora ser melhor doutrinadas nos mistérios da nossa Santa Fé” (MAMIANI, 1942 [1698].s/n.)

O padre João Matheus Fallesto, na missão de Nossa Senhora do Socorro, no dia 27 de maio de 1697, relata que a obra facilitará a comunicação entre os missionários e os índios, como também será útil na instrução e na salvação dos gentios. Destaca a língua local, o kiriri, como sendo de pronúncia bárbara, mostrando que é digno imprimir para os bons costumes da Ordem. O último a autorizar a publicação é o padre Alexandre de Gusmão, do colégio Jesuítico da Bahia. Sua autorização é lavrada no dia 27 de junho de 1697. Além dessas três autorizações, existem outras três lavradas em Lisboa, pelo Santo Ofício, pelo Ordinário e pelo Paço.

Já na gramática o padre Mamiani, de forma exaustiva, descreve cada pronome, como devem ser organizadas as frases além da pronúncia de cada fonema. O discurso de conversão encontra-se, na gramática, diluído nas formas práticas de como pronunciar e compreender as palavras. Percebemos que uma obra completa a outra, são frutos da observação simultânea. Primeiro identificando os fonemas da língua kiriri, procurando as semelhanças e o seu correlato na língua portuguesa. Em seguida se estabelece a constituição da gramática. E sabendo as formas de utilização das palavras o padre Mamiani consegue romper a longa barreira que os separava, os jesuítas e os índios kiriri. Não apenas na figura de um europeu, permeado pela cultura barroca e tridentina diante de índio com práticas culturais totalmente diferentes. Isso vem sendo a longos anos discutidos pela historiografia. Mas ele consegue nesse espaço de intercessão, construir um limiar entre as duas culturas e materializar uma língua falada em um código escrito. Criando assim, mais do que um veículo de difusão dos dogmas cristãos, mas o palco da confluência de saberes e práticas.

Falar a língua do indígena era de suma importância para poder, não só apresentar os dogmas Cristãos, como também para que o padre conseguisse entender a confissão dos pecados. Esse é um dos pontos que Mamiani ressalta mais uma vez a importância da sua obra: auxiliar principalmente os novos padres no contato com o nativo, e dentre as diversas contribuições que o conhecimento da língua poderia proporcionar aos jesuítas ele destaca, que a falta desse material dificultaria o acesso dos gentios aos “mistérios e cousas necessarias a hum Cristão”, bem como se redimir dos seus pecados. Ato necessário para o bom cristão, e estabelecido tanto no Concílio de Trento, como nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e também presente no mencionado catecismo. No Título XXXIV, das Constituições, intitulado da Contrição, confissão, e satisfação, que se requer para o sacramento da penitencia e dos efeitos que elle causa, são estabelecidas três regras básicas que o penitente é obrigado a cumprir para alcançar

a perfeita purificação dos pecados, são eles: a contrição, a confissão e por fim a satisfação da culpa pelo Confessor.

A segunda cousa, que deve fazer o penitente é a Confissão vocal, e inteira de todos os seus peccados com a circunstancias necessarias: e para que esta sua Confissão seja inteira, e verídica, deve tomar tempo bastante para examinar com diligencia, e cuidado a consciência antes da Confissão, discorrendo pelos Mandamentos da lei de Deos, e da Santa Madre Igreja, e pelas obrigações de seu estado, vícios, companhias, tratos, e inclinações, que tem; vendo como peccou por pensamentos, palavras, e obras, e fazendo quanto puder por distinguir, e averiguar as espécies, e numero dos peccados. O qual exame feito, procurarão Confessor, a quem hão de dizer todos os seus peccados, e os mais que depois do exame lhe lembrarem. E requeremos a todos os nossos súbditos da parte de deos nosso Senhor, que não deixem de confessar peccado algum por pejo, e vergonha, ou temos dos Confessores, ainda que o peccado seja o mais grave, e enorme, que se póde considerar, porque são muitas as almas, que por este principio se condemnão. (SEBASTIÃO, 2007, p. 57)

Nessa passagem das Constituições constatamos as necessidades e a importância dada à confissão. A necessidade da consciência do ato e o arrependimento são características necessárias para a “purificação dos pecados”. No entanto, a confissão para o branco, normalmente europeu era algo simples de se fazer, levando em consideração as normas estabelecidas tanto no Concilio como nas Constituições, mas o seria confessar índios que viviam nas aldeias jesuíticas e que falam uma língua totalmente diferente das conhecidas pelo colonizador? Ou ministra os sacramentos a alguém que não sabia afirma na conversão?

Mesmo não sabendo como eram as aulas de catequese desse período, temos um indicio apresentado por Mamiani. O mencionado jesuíta explica que o catecismo por ele produzido se encontra estruturado em forma de diálogo por ser o modo o mais usado e fácil para ensinar a Doutrina Cristã. Esse indício, até muito mais do que um indício, nos mostra que além da repetição o diálogo facilitava o aprendizado. E dessa forma, as aulas de catequese, usam de um recurso muito parecido como o teatro, como já era de costume desde a chegada dos primeiros jesuítas.

No seu discurso Mamiani também faz algumas ressalvas quanto a aprendizagem por parte dos gentios. Diz que não há necessidade que os índios saibam repetir todas as respostas, pois para ele, “os seus alunos” não são capazes disso. Entretanto, há uma lição que deve sim ser constantemente repetida e os índios devem conhecê-las as Orações. Prática que deveria ser feita indispensavelmente nos domingos e dias santos em geral. Dentre as orações presentes no catecismo podemos identificar a oração do final da Santa Cruz, o Padre Nosso, a Ave Maria, a Salve Rainha e o Credo. Percebemos que é apenas ensinar a oração, mas, sobretudo explicar a importância do ato para quem o pratica. Nos diálogos encontramos a seguinte pergunta “Como havemos de rezar” e a resposta “Há muitos modos, mas sobre tudo He bom rezar o Padre nosso, porque Jesu Christo ensinou esta oração aos seus disciplulos. He bom também ki rezar a Ave Maria, ou a salve Rainha, pois assim nos ensinou a rezar a santa Igreja; para q a May de Deos interceda por nós para o seu Divino Filho” (MAMIANI, 1942 [1698].s/n.). No Concilio de Trento o Culto a Virgem Mãe de Deus foi bastante divulgado, sendo que a sua imagem se encontra presente em quase todos os templos.

Com a efetiva organização das missões, os grupos indígenas deixaram, muitas vezes, suas antigas tribos para se fixarem em aldeias, locais esses que incorporavam

tribos diversas e as fixavam no mesmo espaço alterando as relações culturais, as crenças, a forma de adquirir alimento. Esse impacto entre duas culturas completamente incompatíveis resultou numa mescla de valores, ou seria melhor dizer, na extinção dos antigos conceitos. Os trabalhos pautados no encontro dos dois mundos abordam o etnocentrismo europeu, as alterações na cultura indígena e, ainda, a formação dos espaços coloniais.

Convém ressaltar que, no período em que a aldeia do Geru passou para a tutela dos jesuítas, Manuel da Nóbrega já havia questionado o projeto inicial de catequese através das suas obras já mencionadas. É possível que a atuação jesuítica na Capitania de Sergipe tenha sido elaborada de acordo com esta nova perspectiva acerca da forma de inculcar na população indígena a necessidade de viver sob a “proteção” dos irmãos de Jesus, com base na propagação do medo. Como essa ordem tinha sua base pautada principalmente na obediência, deveria existir também certa regularidade no modo de organizar e pensar as missões.

É nesse palco, nesse espaço do teatro, em que as peças antes descritas são encenadas, é o momento em que há a interação entre os dois discursos. Buscamos possibilitar rever, a partir da sua atuação dinâmica, que muda em cada localidade e também sofre mudanças ao longo do tempo e do contexto em que se encontra inserida. Nesse local os diversos pensamentos se encontram, encaixam-se e se ressignificam. Na aldeia do Geru, em 1700, cem famílias, quatrocentas pessoas, da nação Kiriri conviveram com pensamentos, hábitos e costumes do Velho Continente. Escutam nas missas os cânticos de fé, são transmitidos os ensinamentos catequéticos, as formas de proceder, aprendem quais as virtudes de um homem de bem, sentem o cheiro do incenso e convivem com um templo barroco, impregnado de alegorias de uma cultura que já não é mais totalmente a do outro, nem muito menos a sua, mas cria-se um ponto de intersecção. A circularidade então pode, acontecer.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arquivo Público do Estado da Bahia

1758, s/d

Notícia sobre a criação de vilas nas antigas aldeias de índios

APEB, Maço 603, Caderno 11.

1759, s/d

Instrução para criação de vilas

APEB, Maço 603, Caderno 15.

Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa

PROJETO Resgate Barão do Rio Branco. *Documentos Avulsos da Capitania de Sergipe* (1619-1822). Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa. 1999. CD-ROMs. Brasília: Ministério da Cultura, s.d.

Código Pedagógico dos Jesuítas. Ratio Studiorum da Companhia de Jesus [1599] Regime escolar e curriculum de Estudos. Lisboa: Esfera do Caos, 2009.

CONCÍLIO de Trento. **Decreto sobre a invocação, a veneração e as relíquias dos santos e sobre as imagens sagradas.** In: LICHTENSTEIN, Jacqueline (dir.). *A*

pintura: textos essenciais - v. 2: a teologia da imagem e o estatuto da pintura. Tradução de Magnólia Costa. São Paulo: Editora 34, 2004, p. 65-69.

DOCUMENTOS Históricos da Biblioteca Nacional. Vol. LXIV. Rio de Janeiro: Typografia Baptista de Souza, 1944.

LEITE, Serafim (org.). **Cartas dos primeiros Jesuítas no Brasil (1538-1553)**. São Paulo: Comissão do IV centenário da Cidade de São Paulo, 3 vols, 1954-57.

MAMIANI, Luiz Vincêncio. **Arte de Grammatica da Lingua Brasilica da naçam Kiriri**. 2. ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1877.

_____. **Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Kiriri**. Lisboa. Edição fac-similar. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1942 [1698].

VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia / feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007.

AZEVEDO, Fernando. **A cultura brasileira**. Tomo III – A transmissão da cultura. 5ª Ed. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: INL, 1976. p. 15.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**. Tradução de Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 2006 [2000].

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Trad. Maria de Lourdes Menezes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

DANTAS, Beatriz Góis. **Missão Indígena no Geru**. Aracaju: UFS, 1973.

EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas**. Belo horizonte: Ed. UFMG, 2000. p.108

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: essência das religiões**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001 [1959].

ELIAS, Norbert. **A sociedade da Corte**: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Tradução de Pedro Sússekind. Tradução de Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001 [1969].

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. A educação jesuítica nos Sete Povos das Missões (séculos 17-18). *Em Aberto*, Brasília, INEP/MEC, v. 21, n. 78, dez. 2007, p. 109-120. Disponível em: <<http://emaberto.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/viewFile/1244/11112>>.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Santa Inquisição**. Tradução de Maria Betânia Amorosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1987[1976].

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Lisboa: Livraria Portugália. 1938.

_____. **História da Companhia de Jesus no Brasil.** Tomo V. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. 1945.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, ANPUH, v. 22, n. 43, 2002, p. 11-32.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução:** missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. Bauru: EDUSC, 2003.

QUEVEDO, Júlio. **Guerreiros e jesuítas na utopia do Prata.** Bauru: EDUSC, 2000.

ESCRavidÃO, LIBERDADE E RESISTÊNCIA ESCRAVA: UMA ANÁLISE QUANTITATIVADOS PROCESSOS CRIMES NA PROVÍNCIA DE MATO GROSSO (1831-1888)

Antutérpio Dias Pereira

*Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal da Grande Dourados – Mato Grosso do Sul – UFGD*

Orientadora: Profa. Dra. Nauk Maria de Jesus

Email: antuterpioo@yahoo.com.br

RESUMO

Nesta proposta de comunicação abordaremos a resistência dos negros e negras escravas na Província de Mato Grosso, através da abordagem dos processos criminais existentes no Tribunal da Relação – Arquivo Público de Mato Grosso. Analisaremos as ações dos escravos, dos forros e suas relações sociais no mundo escravista e sua vinculação com as outras regiões do Brasil. O objetivo é entender através dos processos criminais o mundo no qual está inserido o escravo e o liberto. O nosso recorte temporal tem início em 1831 e o término em 1888. Percebemos que na Província algumas situações, geralmente, consideradas excludentes pelos enfoques totalizantes mostram-se complementares e esclarecedoras nesta abordagem historiográfica e na análise dos documentos.

Palavras-chave: Escravidão; Resistência; Liberdade.

Nesta comunicação apresento, de forma introdutória, o levantamento das fontes (processos criminais) realizado no Arquivo Público de Mato Grosso. Sendo que o nosso objetivo é entender através destas fontes como se construiu o universo sócio-cultural no qual está inserido o escravo. O recorte temporal tem início em 1831 e o término em 1888. O ano de 1831 foi escolhido, mais precisamente, pela aprovação da Lei, no dia 07 de novembro de 1831, que proibia o tráfico de escravos africanos para o Brasil. O ano de 1888, finaliza o nosso recorte temporal, por ser o fim oficial da escravidão negra no Brasil e este último ato da abolição marcou oficialmente o fim da escravidão no ocidente. Percebemos que na Província algumas situações, geralmente, consideradas excludentes pelos enfoques totalizantes mostram-se complementares e esclarecedoras nesta abordagem historiográfica e na análise dos documentos.

Ao iniciarmos as pesquisas sobre a História da Escravidão negra no século XIX, constatamos que há uma reduzida produção sobre o tema, na Província de Mato Grosso. Embora, as consequências socioeconômicas deste passado ainda se fazem sentir no presente.

No que diz respeito às fontes auferidas, encontra-se organizada e catalogada no Arquivo Público do Mato Grosso. Os fundos arquivísticos que foram parcialmente utilizados neste artigo foram: Poder Judiciário Estadual que contém documentação manuscrita, referente ao Período Imperial. O Fundo Poder Judiciário Estadual do Arquivo Público de Mato Grosso é composto por 2 grupos representados pelos cartórios de 1º e 2º Ofícios. Desta documentação cartorária pesquisamos em específico a

documentação do Tribunal de Relação no qual pesquisamos os processos criminais e algumas ações de liberdades referentes ao Período Imperial. Pesquisamos também 01 livro de Matrícula de africanos livres entregues pelo Governo Imperial à sociedade de Mineração da Província de Mato Grosso. Conseguimos localizar 72 processos, sendo que 50 foram catalogados – por se tratarem de processos crimes contra a pessoa, contra o patrimônio e contra a ordem, nos quais escravos, libertos e negros livres são identificados como réus, ou vítimas.

Como método de análise, a princípio utilizaremos o que Carlo Ginzburg, no seu livro *Mito Emblemas e sinais* (1997) chamou de método indiciário, que a grosso modo, consiste na análise dos pormenores reveladores, ou seja, a procura por meio dos indícios (pequenas pistas) lançar um olhar sobre uma visão de mundo mais ampla. Os trabalhos com os processos criminais nesta pesquisa propiciará uma a reconstrução das experiências de vidas dos agentes sociais envolvidos.

Os processos crimes são uma fonte produzida pela justiça e, por isso atendem a interesses de varias classes, ou dos “dominantes” ou dos dominados. Embora essa documentação traga em si a “fala” dos escravos, libertos e homens livres sobre as suas experiências de vividas no seu dia-a-dia, essas falas são mediadas pela “pena do escrivão”. Cabe ao historiados estabelecer um diálogo cuidadoso e criterioso com essas fontes, de maneira que se possa extrair delas o máximo possível de informações que permitam a reconstituição mesmo que parcial, do cotidiano das classes envolvidas.

Esses documentos são dotados de contradições, incoerências, construções ou ficções. Todavia é justamente nesses componentes que a análise dos processos crimes pode e deve ser pensada.

Os processos crimes revelam uma tentativa central da justiça em revelar, conhecer, dissecar os aspectos mais escondidos do cotidiano, e acreditamos que as visões de mundo, as práticas, as representações, as trocas culturais, o contato e a construção da vida se dão num processo diário, o que demonstra serem tais fontes fundamentais para a nossa proposta de trabalho que através desses fragmentos de textos que conseguiram chegar até nós procuraremos reconstruir, dentro do possível, as estratégias de resistências destes sujeitos históricos e a sua luta pela liberdade.

Mas, não queremos em hipótese alguma fazer uma apologia às relações escravistas baseadas no “paternalismo escravista”²⁰⁶, e muito menos “reabilitar a escravidão”²⁰⁷. Ela foi, sem nenhuma sombra de dúvida, violenta, horrorosa, desumana, um crime contra a humanidade de milhões de negros brasileiros e africanos, com consequências desastrosas para seus descendentes²⁰⁸. Uma visão simplista das formas básicas de relacionamento na sociedade escravista, tem sido sintetizada em uma dicotomia muito enraizada na cultura brasileira. Explicando a complexa realidade dos escravos a partir de dois pontos de vista: o escravo dócil e o escravo rebelde ou “De um lado, Zumbi dos Palmares, a Ira Sagrada, o treme-terra; de outro o Pai João, a submissão conformada.”²⁰⁹ Para explicitar esta ideia, há a necessidade de se fazer um balanço historiográfico, trazendo à tona os estudiosos que têm se dedicado ao tema, assim como os enfoques dados e os desenvolvimentos deste campo de estudos no Brasil.

²⁰⁶ FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. 34ª. Rio de Janeiro: Record, 1998

²⁰⁷ GORENDER, Jacob. **A escravidão reabilitada**. São Paulo – SP, Ática, 1990.

²⁰⁸ Ver NASCIMENTO, Flávio A. da Silva. **O negro, questões culturais e “raciais”**. UFMT/R-Depto História. 2001 e **Racismo Brasileiro, uma pequena introdução crítica**. UFMT/R-Depto História. 2000

²⁰⁹ REIS, João J. & SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito: a resistêncianegro no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 13.

Para Fernando Henrique Cardoso²¹⁰ os escravos se auto representavam como seres incapazes de ação autônoma ou seja, os negros seriam incapazes de produzir valores e normas próprias que orientassem a sua conduta social. Para Jacob Gorender, a teoria do escravo coisa tem prosseguimento ao defender a ideia de que o “oprimido pode chegar a ver-se qual a vê o seu opressor e o primeiro ato humano do escravo é o crime, desde o atentado contra o seu senhor à fuga do cativeiro”.²¹¹ Os negros oscilariam entre a passividade e a rebeldia e a única forma de negarem a coisificação social era o inconformismo.

Para Sidney Chalhoub, a luta desta corrente da sociologia paulista era combater o mito da democracia racial e este embate trouxe várias consequências positivas para análise da situação do negro contemporâneo. Michel de Certeau nos alerta que o historiador tem que escrever e pesquisar partindo do seu lugar social e reportando-se para os seus pares e para a sociedade da qual faz parte²¹² e para alcançar este objetivos ele precisa problematizar e criticar as suas bases teóricas e documentais.

A escravidão não transforma os negros, segundo Sidney Chaloub, em seres “incapazes de ação autônoma”; nem em passivos receptores de valores senhoriais e muito menos em rebeldes heróicos e indomáveis²¹³. Na construção e manutenção de suas estratégias de resistências, os escravos, alforriados criaram uma singular astúcia pessoal na exploração das brechas do poder escravocrata. Eles sabiam manipular as cartas certas no trato com os brancos. Para André Rosemberg os libertos tinham mais chance de explorar as várias possibilidades nesta negociação velada. Enquanto que cotidianamente para Maria Cristina Wissembach²¹⁴, os escravos e libertos, tiveram que sobreviver e improvisar respostas compatíveis à sua luta diária contra a escravidão. Transformando os mecanismos da discriminação, da segregação, da falta de recursos e da ausência de instituições que lhes amparassem, num árduo aprendizado da experiência da liberdade. Como nos mostram os exemplos de Negros como: José, o africano; José Antonio; Anna Nagô, Manoel, Inocêncio; Joaquina; Ricardo, nagô; Bonifácio; Florentino; Macário; Maria Benguella; Rita nagô, Apolinário; Mariana; Leocádia Benguella; Julião Congo; Cazemiro Congo; Firmino Benguela; Cláudio Congo; João Cabinda; Josefa; José, escravo e muitos outros²¹⁵.

Não podemos esquecer que a História do negro no Brasil e na Província de Mato Grosso, não pode ser compreendida sem a referência explícita ao preconceito racial que normatizou a organização da vida escrava e forra na colônia, no Império e na República e teve como um dos seus divulgadores Nina Rodrigues.²¹⁶

Existia, para a historiadora Silvia Hunold Lara, um clima acentuadamente discriminatório e discricionário alicerçado em uma política de vigilância constante

²¹⁰ CARDOSO, Fernando Henrique. **Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul**. Riode Janeiro: Paz e Terra. 1977

²¹¹ GORENDER, Jacob. **A escravidão reabilitada**. São Paulo – SP, Ática, 1990.

²¹² CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense, 1982.

²¹³ CHALHOUB, Sidney, op. cit

²¹⁴ WISSEMBACH, Maria Cristina C. **Sonhos Africanos, Vivências Ladinhas. Escravos e Forros no Município de São Paulo, 1850 -1880**. 2ª Ed. São Paulo: Editora HUCITEC, 2009.

²¹⁵ Levantamento baseado na documentação encontrada durante as pesquisas realizadas entre 2009 a 2011 no Arquivo Público de Mato Grosso (APMT) e no Núcleo de Documentação de História Regional da Universidade Federal de Mato Grosso (NDHIR/UFMT); Arquivo Público de Mato Grosso do Sul (APMS).

²¹⁶ RODRIGUES, R. N. **Os africanos no Brasil**, 2. ed., São Paulo, 1935 - SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças; cientistas, instituições e questões raciais no Brasil (1870-1930)**, São Paulo, Companhia das Letras, 1993 - FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classe**. São Paulo: Ática, 1984. Vol. 1 e 2- **E Significado do protesto negro**. São Paulo: Cortez e Associados (col. Polêmica do nosso tempo, volume 33), 1989.

sobre os escravos, redobrada nos alforriados e negros livres.²¹⁷ Para Maria Helena Machado, o Historiador não pode ignorar a complexa realidade multivariada da escravidão²¹⁸ e muito menos a capacidade dos cativos em criar artifícios de sobrevivência que, certamente, acompanhariam os ex-escravos no trajeto de integração ao universo dos homens livres.

Para o escravo havia a necessidade de reorganizar a escravidão em seus próprios termos, reordenar as relações escravistas entre eles e seus senhores, reafirmar valores étnicos entre seus iguais, são os objetos das lutas coletivas, entre ou individuais dos cativos. Porque o anseio maior era sobreviver e lutar com todas as armas disponíveis contra a ordem estabelecida pelo regime da escravidão. Na pesquisa realizada constatamos que 40% dos processos crimes eram de Homicídios, 24% eram de Roubo e 36% foram classificados como lesão corporal. (havia quadrilhas de escravos e ex-escravos que roubavam, furtavam e assaltavam).

A alforria segundo, Laura de Mello e Souza e Eduardo França Paiva, era um engodo, uma contradição e serviria para aplacar ódios e ressentimentos para os escravos era uma forma de resistência que atuava, para ela, “dentro do sistema sem procurar rompê-lo.”²¹⁹ Enquanto que para Roberto Guedes fica difícil de entender este pensamento dicotômico entre o engodo do senhor e a resistência escrava. Será que os escravos caíram em uma armadilha senhorial e contribuíram para a manutenção da escravidão? Ele afirma que a alforria era “basicamente uma concessão senhorial”²²⁰ seria no limite um acordo desigual, que foi estimulado pela pressão dos escravos e está situado, para Sidney Chalhoub no âmbito do “poder moral dos senhores.” 86% dos escravos que foram denunciados por algum crime eram homens e apenas 14% mulheres.

Na sociedade escravista, para Roberto Guedes, a desigualdade era o princípio básico e a alforria era o início da diferenciação social para os escravos. Por isso que a aceitação da concessão era uma atitude de submissão intencional (sem negar as tensões e os conflitos) e uma maneira de ascender socialmente. Para ele a alforria era um código de dominação paternalista que reforçava o poder senhorial e era vista de forma diferente pelos escravos que não negavam a negociação para consegui-la.²²¹ Ambas as formas coexistiram simultaneamente? E qual seria a visão que os escravos tinham da alforria? E os senhores como entendiam a alforria? Como os sujeitos históricos envolvidos utilizavam deste instrumento jurídico para conseguirem alcançar os seus objetivos?

Na historiografia regional que aborda a escravidão a Historiadora Lucia Helena Gaeta Aleixo²²², analisa a mão-de-obra escrava e livre em Mato Grosso no período de 1850 a 1888, ressaltando a necessidade do Capital Mercantil em criar um mercado livre produzindo para o mercado internacional. Para ela a economia mercantil, no período

²¹⁷ Ver LARA, Sílvia Hunold. **Campos da violência. Escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750 a 1808.** Paz e Terra, 1998. Na província de Mato Grosso este controle era oficializado por várias leis entre elas a LEI PROVINCIAL Nº 22, 02 DE SETEMBRO DE 1843: Fixa sanções sobre os escravos que saírem fora das Cidades, Vilas e Povoações sem estar portando uma cédula datada e assinada por seu Senhor. Fonte Assembléia Legislativa de Mato Grosso. <http://www.al.mt.gov.br/TNX/viewLegislacao.php?cod=446> acesso em 05/03/2011

²¹⁸ MACHADO, Maria Helena P.T. **O Plano e o Pânico: Movimentos sociais na Década da Abolição.** 2. ed. rev. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

²¹⁹ SOUZA, Laura deMello e. **Norma e Conflito. Aspectos da História de Minas no século XVIII.** Belo Horizonte: Editora da UFMG. 1999 p156 e PAIVA, Eduardo França. **Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII.** São Paulo: Annablume, 1995.

²²⁰ GUEDES, Roberto. **Egressos do cativo: trabalho, família, aliança e mobilidade social.** Porto Feliz/São Paulo 1798-1850. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2008. P 183

²²¹ GUEDES, Roberto. Op cit. p 182

²²² ALEIXO, Lucia Helena Gaeta. **Mato Grosso: Trabalho Escravo e Trabalho Livre – 1850 a 1888.** Brasília. Ministério da Fazenda. 1994

colonial e Imperial, estava baseada na mineração e no trabalho escravo. Mas, a acumulação de Capital/dinheiro acontecia principalmente através do comércio. Esses comerciantes, com o declínio da mineração diversificaram suas atividades produtivas “a lavoura de cana-de-açúcar, a criação de gado e o extrativismo.”²²³

Para Aleixo, o escravo era dominado através da violência e o braço escravo foi o responsável pela acumulação primitiva e ele estava inserido no plano da economia colonial e no da economia imperial. Esta ideia é reafirmada por Edvaldo de Assis²²⁴, o negro escravo não foi utilizado nas atividades extrativistas da poaia e da erva mate, o escravo negro foi substituído pelo negro forro, devido a natureza e a extensão das áreas, era impossível o controle sobre o escravo.

Segundo, Edvaldo de Assis, para a Coroa Portuguesa era importante o maior número de trabalhadores escravizados nos trabalhos auríferos “para aumentar a produtividade.”²²⁵ Ele aborda também a violência física e cultural que sofreram os escravos na Província de Mato Grosso e que os mesmos devido a sua precária situação, eram mais propensos a serem atingido pelas epidemias da região de garimpo. Os trabalhadores escravizados resistiram como podiam a escravidão criando inúmeras formas de luta, como o suicídio; o assassinato; a fuga e a organização dos quilombos.

Na fala de vários Presidentes de Província, constatam-se que eles sabiam da precariedade da Paz, em um sistema escravista, ela nunca é verdadeira, porque mascara uma guerra não declarada.²²⁶ Os escravos rompiam a dominação cotidiana por meio de pequenos atos de desobediência, manipulação pessoal e autonomia cultural. Os senhores sabiam da precariedade da acomodação que para Eugene Genovese tinha um sentido ambíguo “correntezas perigosas e fortes passavam sob aquela docilidade e ajustamento.”²²⁷ Dos Homicídios (40%) 16% eram a mando do senhor e, 2% a mando de outros (morte por encomenda); sendo que 6% dos assassinatos foram contra o seu senhor.

Luiza Rios Ricci Volpato identifica a figura do feitor como um intermediário das relações sociais o que preservava a imagem do senhor perante os seus escravos. E os movimentos de rebeldia escrava eram uma reação a ação violenta dos escravistas e faz referência a uma possível acomodação pacífica entre os escravos e senhores, tendo como base para tal argumentação as Cartas de Liberdades, que mostravam gratidão por parte dos senhores em relação ao afeto demonstrado pelo escravo para com o senhor. Porém, há passagens onde a autora denuncia a violência e a tensão nessas relações sociais em Cuiabá marcadas pelo aspecto cruel e violento. Os escravos que optaram pela liberdade tinha várias alternativas “ a fuga, a luta armada, a cooptação, a compra da alforria”.²²⁸ Na pesquisa auferimos que 2% dos assassinatos foram contra os feitores; enquanto que as lesões corporais chegaram a 12%.

A historiadora, Luiza Rios Ricci Volpato, ao escrever sobre os quilombos ressaltou que a resistência ocorreu na luta do dia-a-dia, em pequenos enfrentamentos ou em fugas para as terras espanholas (nas regiões de fronteiras), ou criando quilombos em terras matogrossenses, como os quilombos de Quariterê, do Rio Manso, do Piraputanga e do centenário Sepotuba, um dos mais antigos existentes em Mato Grosso. Ela

²²³ ALEIXO, Lucia Helena Gaeta. Op. Cit. P 88

²²⁴ ASSIS, Edvaldo de. **Contribuições para o estudo do negro em Mato Grosso**. Cuiabá.EdUFMT. 1888.

²²⁵ ASSIS, Edvaldo de. Op. Cit. P 28

²²⁶ REIS, João J. & SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito: a resistêncianegro no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. P33

²²⁷ REIS, João J. & SILVA. Op. Cit, p. 32.

²²⁸ VOLPATO, Luiza Rios Ricci. Op. Cit. P 109/110

analisa a expansão dos quilombos e a articulação dos quilombolas com os soldados desertores para obterem armas, informações táticas, no período da Guerra do Paraguai (1864-1870), chegando a atacar fazendas próximas de Cuiabá, Capital da Província.²²⁹

Oswaldo Machado Filho²³⁰, analisa, através do assassinato do Tenente –Coronel Lauriano Xavier da Silva, a história da criminalidade cuiabana, o aparato legal para coibí-lo e as deficiências do sistema policial, precário para investigar, identificar e punir os culpados. O historiador para construir a sua narrativa utilizou de uma vasta documentação (relatórios, boletins, de ocorrências policiais, correspondências de chefes de polícia e de presidentes da província) para suprir algumas lacunas sobre a história da Província de Mato Grosso. Ele analisa a formação e o funcionamento das estratégias que o poder, na sociedade escravista, utiliza para manter os privilégios e se retroalimentar do Ilegalismo, no jogo do poder.

A partir da descrição da Cuiabá do século XIX, o autor procura caracterizar a paisagem urbana vinculando-a com os fatos históricos, como a Guerra do Paraguai, aumento populacional, o progresso, o aumento da violência urbana e a falta de interesses das autoridades em relação as doenças que assolavam a população.²³¹ Ele faz uma reconstituição das relações sociais dos escravos ao citar em várias passagens o cotidiano dos escravos e suas relações sociais sendo a passagem mais rica a história do escravo Januário²³² e suas complexas redes de relacionamentos profissionais, amorosos e de interesses vários. E como o Estado Imperial, através da força policial, procurava controlar o lazer (principalmente o consumo da aguardente) para evitar a aproximação, através do uso da cachaça em ambientes comerciais, entre brancos e negros. “a aguardente, em cuja esteira vinham as brigas e a violência, mas que também era uma poderosa arma para nivelar as diferenças sócias e aproximar brancos e negros, livres e escravos.”²³³ Na pesquisa conseguimos perceber que 76% dos réus agiram sozinhos e 24% agiram em grupos.

Acreditamos que esta fundamentação teórica, em conjunto com as fontes selecionadas, nos permitirá reconstruir as estratégias criadas pelos escravos e negros forros para resistirem e lutarem contra a escravidão, como nos mostra a história de Anna Nagô, alforriada, que em 1831, busca na justiça a carta de liberdade dos dois filhos, pois seu antigo senhor não quitou algumas dívidas antes de morrer e o testamenteiro pede a penhora dos dois filhos de Anna²³⁴.

Neste processo que ocorreu em Vila Bela da Santíssima Trindade, percebemos que os negros agiam baseados em uma racionalidade própria, muito sutil e perspicaz, e que suas ações eram firmemente baseadas em conhecimentos e experiências que demonstram uma complexa e eficiente rede de solidariedade e de relações pessoais que nos levam a conjecturar sobre como uma escrava analfabeta teria acesso a um conhecimento específico sobre as leis? E como as suas relações sociais a levaram a encontrar alguém que a representasse contra o seu senhor, porque o escravo, por lei não poderia entrar diretamente contra o seu senhor.

²²⁹ REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos (orgs). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil. São Paulo, Cia das Letras, 1996.** In VOLPATO, Luiza Rios Ricci. Quilombos em Mato Grosso: resistência negra em área de fronteira. P. 215

²³⁰ MACHADO FILHO, Oswaldo. **Ilegalismos e jogos de poder: um crime célebre em Cuiabá (1872), suas verdades jurídicas e outras histórias policiais.** Cuiabá – MT: Carlini & Carniato:EdUFMT, 2006

²³¹ Ver CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril. Cortiços e epidemias na corte imperial.** São Paulo: Cia das Letras, 1996.

²³² MACHADO FILHO, Oswaldo. Op. Citp 175

²³³ MACHADO FILHO, Oswaldo. Op. Citp 176

²³⁴ Doc daprocuradoria geral dos ausentes – cartório do 2º ofício Cx 111 – ano 1881

Para a historiadora Silvia Hunold Lara, considerada por Alyson Luiz Freitas de Jesus a fundadora da nova historiografia brasileira sobre a escravidão, os forros e os escravos são agentes históricos que a partir do contato diário passaram por um intenso processo de trocas culturais. Mas como se deu esta troca cultural na Província de Mato Grosso? Quais foram as bases de negociação destas trocas? Como os sujeitos históricos perceberam estas mudanças e transformações?

Encontramos, outras formas de resistências mais agressivas legitimadas por Luis Gama e defendidas por Antonio Bento durante o movimento abolicionista²³⁵, os assassinatos e ferimentos aos senhores de escravos e feitores por escravos. No processo contra o José, o Africano²³⁶, que assassinou o seu senhor Manoel Gomes da Silva Marques, a facadas, porque fora castigado. Ou o contrário um processo contra o senhor por ter matado um escravo²³⁷.

Outro fator que nos chamou a atenção na análise das fontes foi a resistência coletiva que ocorreu através de fuga em massa para os quilombos relatados pelos presidentes de província ou de fugas e retornos dos fugitivos para negociações, como aconteceu na região do Alto Paraguai²³⁸ com um grupo de africanos livres²³⁹, que foram entregues pelo Governo Imperial à Sociedade de Mineração da Província de Mato Grosso em 1852, para realizarem trabalhos de casa, roças, carpintaria, mineração e desvios de rios.

Relatos sobre os africanos livres mostram que havia uma relação entre os habitantes do Arraial de São Pedro e alguns africanos que iam até o Arraial se divertir (embriagar). Conforme nos mostra a História de Domingos da nação Angola e Baliexto da nação Congo, que foram presos no mês de fevereiro 1853 para irem ao Arraial e voltarem embriagados. Porém, em março do mesmo ano eles fugiram da prisão, foram ao Arraial, voltaram apadrinhados e “prometeram não continuarem com os vícios que os motivou a prisão, e achou-se conveniente mantê-los soltos”²⁴⁰.

As histórias dos africanos livres, escravos, escravas, forros, livres, quilombolas, demonstram a complexidade das relações sócias na escravidão e de como os escravos utilizavam de suas relações de sociabilidades para resistir.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEIXO, Lucia Helena Gaeta. **Mato Grosso: Trabalho Escravo e Trabalho Livre – 1850 a 1888**. Brasília. Ministério da Fazenda. 1994.

²³⁵ AZEVEDO, Elciene. **Orfeu de Carapinha. A trajetória de Luiz Gama na imperial cidade de São Paulo**. Campinas- SP, Editora da Unicamp, Cecult, 1999. **O direito dos escravos: lutas jurídicas e abolicionismo na Província de São Paulo**. Campinas. SP, Editora da Unicamp, 2010. Ver Também MENDONÇA, José Maria Nunes. **Entre a mão e os anéis – a Lei dos Sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil**. Editora da Unicamp/Cecult, 1999.

²³⁶ Doc. 195- Juízo Municipal de Cuiabá- ano 1851 – local Cuiabá Processo 147 – APMT.

²³⁷ Doc 145- Juízo de Paz do 1º Distrito da cidade de Cuiabá – ano 1838 – Local: Cuiabá - APMT

²³⁸ Sobre o alto Paraguai e a região de Diamantino ver BARROZO, João Carlos. **“Em busca da pedra que brilha como estrela: um estudo sobre o garimpo e os garimpeiros do Alto Paraguai-Diamantino”**. Cuiabá EdUFMT; Editora Tanta Tinta, 2007. Ver também FERREIRA, João Carlos. **Mato Grosso e seus municípios**. Cuiabá: SEEM, 2001.

²³⁹ Sobre os africanos livres em Mato Grosso ver MOURA, Zilda Alves de. **Cativos nas terras dos pantanais. Escravidão e Resistência no Sul de Mato Grosso. Séculos XVIII e XIX**. Passo Fundo: EdUPF - Coleção Malungo 15, 2008.

²⁴⁰ Doc. 029. Livro de Matrícula dos Africanos Livres entregue pelo Governo Imperial à sociedade de Mineração da Província- 1852 – 1857. Ofício 063 - APMT

ASSIS, Edvaldo de. Contribuições para o estudo do negro em Mato Grosso. Cuiabá. EdUFMT. 1888

AZEVEDO, Elciene. **O direito dos escravos: lutas jurídicas e abolicionismo na Província de São Paulo**. Campinas SP, Editora da Unicamp, 2010.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território negro em espaço branco**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BRAZIL, Maria do Carmo. **Fronteira Negra: Dominação, violência e resistência negra em Mato Grosso 1718 a 1888**.

CARDOSO, Fernando Henrique. **Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1977

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

CHALHOUB, Sidney. **Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

FERNANDES, Florestan. **Significado do protesto negro**. São Paulo: Cortez e Associados (col. Polêmica do nosso tempo, volume 33), 1989.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. 34^a. Rio de Janeiro: Record, 1998.

GORENDER, Jacob. **A escravidão reabilitada**. São Paulo – SP, Ática, 1990.

GUEDES, Roberto. **Egressos do cativeiro: trabalho, família, aliança e mobilidade social. Porto Feliz /São Paulo 1798-1850**. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2008.

LARA, Silvia Hunold. **Campos da violência**. Escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750 a 1808. Paz e Terra, 1998.

MACHADO FILHO, Oswaldo. **Ilegalismos e jogos de poder: um crime célebre em Cuiabá (1872), suas verdades jurídicas e outras histórias policiais**. Cuiabá – MT: Carlini & Carniato: EdUFMT, 2006.

MACHADO, Maria Helena P.T. **O Plano e o Pânico: Movimentos sociais na Década da Abolição**. 2. ed. rev. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

MACHADO, Maria Helena P.T. **O Plano e o Pânico: Movimentos sociais na Década da Abolição**. 2. ed. rev. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

MENDONÇA, José Maria Nunes. **Entre a mão e os anéis – a Lei dos Sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil**. Editora da Unicamp/Cecult, 1999.

NASCIMENTO, Flávio A. da Silva. **O negro, questões culturais e “raciais”**. UFMT/R-Depto História. 2001.

PAIVA, Eduardo França. **Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII**. São Paulo: Annablume, 1995.

REIS, João J. & SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RODRIGUES, R. Nina. **Os africanos no Brasil**, 2. ed., São Paulo, 1935.

ROSEMBERG, André. **Ordem e burla**: processos sociais, escravidão e justiça, Santos na década de 1880. São Paulo: Alameda, 2006.

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças**; cientistas, instituições e questões raciais no Brasil (1870-1930), São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Laura de Mello e. **Norma e Conflito**. Aspectos da História de Minas no século XVIII. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 1999.

VOLPATO, Luiza Rios Ricci. **Cativos do sertão**: vida cotidiana e escravidão em Cuiabá – 1850a 1888. Cuiabá – MT. Marco Zero/EdUFMT, 1993.

WISSEMBACH, Maria Cristina C. **Sonhos Africanos, Vivências Ladinhas. Escravos e Forros no Município de São Paulo, 1850 -1880**. 2ª Ed. São Paulo: Editora HUCITEC, 2009

A FINTA DOS PALMARES:
NEGOCIAÇÕES E ATRITOS ENTRE OS GOVERNADORES DE PERNAMBUCO
E A CÂMARA DE LAGOA DO SUL (1668-1680)²⁴¹

Arthur Almeida Santos de Carvalho Curvelo
Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE
Orientador: Prof. Dr. George Félix Cabral de Souza
Email: arthurcurvelo90@hotmail.com

RESUMO

A comunicação tem por objetivo investigar a cobrança de fintas na vila de Santa Maria Madalena da Lagoa do Sul durante a Guerra contra Palmares através das atividades de governo, institucionalizadas na Câmara da Vila, voltadas à obtenção de mantimentos e escravos para carregar os comboios que acompanharam as tropas que fizeram as entradas aos Mocambos entre os anos de 1668 e 1680. Como a iniciativa de cobrar esta finta partia, na maioria das vezes, do Governador da Capitania de Pernambuco, busca-se evidenciar que a articulação entre um poder central (sediado em Olinda) e um poder local (representado em Santa Maria Madalena da Lagoa do Sul e sua Câmara) se fez necessária para a obtenção desses recursos. Entretanto, propõe-se a demonstrar que essa dinâmica foi marcada por negociações e resistência por parte dos poderes locais.

Palavras-chaves: Câmara; poder local; Guerra de Palmares;

Um levantamento do total dos recursos gastos com a Guerra contra Palmares ainda está por ser feito, salvo engano por escassez de fontes disponíveis. Este trabalho tem por objetivo fazer uma investigação a respeito de uma das principais formas de arrecadação de víveres para o abastecimento das tropas que fizeram as entradas nos Palmares: as fintas. Busca-se compreender como essa cobrança foi colocada em prática através de uma rede governativa, que envolve a cooperação interinstitucional entre os Governadores da Capitania de Pernambuco e a Câmara Municipal de Santa Maria Madalena da Lagoa do Sul ²⁴², tendo por base os atos de governo, termos de vereação, bandos e nomeações, contidos no Segundo Livro de Vereações da Câmara desta vila entre os anos de 1668 e 1680.

Como a iniciativa de cobrar esta finta partia, na maioria das vezes, do Governador, busca-se evidenciar que a articulação entre um poder central (sediado em Olinda) e um poder local (representado em Santa Maria Madalena da Lagoa do Sul e sua Câmara) se fez necessária para efetivar a cobrança das Fintas dos Palmares. Entretanto, propõe-se a questionar: Quais os limites do poder do governador ao cobrar estas fintas? Será que a Câmara acatou todas as ordens sem questionamento? Que impacto elas tiveram sobre os habitantes da vila? Ao longo do texto, tenta-se dar conta de respondê-los.

²⁴¹ Agradeço a CAPES pelo financiamento da pesquisa, e ao Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas pela disponibilização do 2º Livro de Vereações da Câmara de Santa Maria Madalena da Lagoa do Sul.

²⁴² Adiante, pede-se licença para simplificar o extenso nome de Câmara de Santa Maria Madalena da Lagoa do Sul para apenas “Lagoa do Sul”.

O governo das armas era a maior atribuição dos Governadores da Capitania de Pernambuco, na segunda metade do século XVII, e, certamente, um dos maiores desafios da carreira de qualquer um deles, já que lidavam com a “Guerra dos Bárbaros”, ao norte e a dos Palmares, ao sul de suas jurisdições. Estes agentes não poderiam estar presentes em todos os palcos de guerra, tendo que administrá-las à distância: a partir de Olinda. Isso significa que, nesse caso, suas principais atribuições estavam ligadas a: prover os postos militares, negociar a contratação de bandeirantes e sertanistas; servir de pólo articulador (e veiculador) de ordens e informações; e, administrar os recursos disponíveis para a equipagem, alimentação e municiação das tropas. Como fazer tudo isso à distância, ou melhor, como fazer para que sua autoridade fosse transformada em comando – leia-se prática governativa – fora de Olinda²⁴³? Naturalmente, a única possibilidade viável estava relacionada à ativação das redes de governo existentes na capitania visando à mobilização militar dos habitantes e das elites locais, por meio do envio de cartas às Câmaras e aos Capitães-Mores.

Nesse sentido, a procedimento mais utilizado para engendrar a mobilização nas vilas era o lançamento de bandos²⁴⁴. Os bandos expressavam uma ordem direta ou uma postura do Governador a ser registrada pelos Oficiais da Câmara nos Livros de Vereações, publicadas em edital e lidas no pelourinho da vila. Seu teor era variável: poderia ser um pedido de auxílio com mantimentos, um edital de recrutamento ou proibições, ou mesmo a imposição de uma finta²⁴⁵.

As fintas eram arrecadações *in natura* feitas com os moradores de uma dada jurisdição, seja para o provimento de carnes, de peixe, de farinha ou mesmo de escravos. As fintas não tinham um tempo de duração estabelecido e, é bem provável, que elas fossem cobradas até que se conseguisse ratear a quantia estipulada entre os habitantes. Segundo Evaldo Cabral de Mello, durante a Guerra de Restauração (1645-1654), elas “recaíram principalmente sobre o setor de subsistência, representando destarte uma técnica de transferência de parte do ônus da guerra para aquele segmento da população que vivia à margem do setor açucareiro”²⁴⁶. Ora, numa localidade que, em 1655, só possuía seis engenhos e, desde o *ante bellum*, se especializara como fornecedora de gêneros de subsistência (farinha, peixe, carne e gado *vacum*) à Olinda, essas contribuições deveriam ter uma abrangência significativa²⁴⁷.

²⁴³ Para uma diferenciação entre “autoridade” (teoria) e “comando” (poder exercido na prática), ver: VIVES, J. S. Vicens. A estrutura administrativa estadual nos séculos XVI e XVII. In: HESPANHA, António Manuel. **Poder e instituições na Europa do Antigo Regime**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, p. 208.

²⁴⁴ A definição mais aproximada de “Bando” que se pode ter para a época está no dicionário de Raphael Bluteau. Segundo ele: “Deriva-se do antigo vocábulo alemão, *Bam*, que significa *pregão*; do *Bam* dos alemães fizeram os italianos o seu *Bandire*, que quer dizer ‘*Publicar por bando*’, como quando se declara publicamente um decreto, uma lei”. In: BLUTEAU, Raphael. Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 v. <http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>. Acesso em: 22 mai. 2012, 18:55:30.

²⁴⁵ Já por “Finta”, Bluteau entende: “Tributo real pago do rendimento da fazenda de cada súdito [...] O que diferentes pessoas se obrigam a dar até chegar a uma certa soma de dinheiro, para um gasto comum.” Idem, *Ibidem*.

²⁴⁶ MELLO, Evaldo Cabral. **Olinda restaurada: guerra e açúcar no Nordeste (1630-1654)**. Rio de Janeiro/São Paulo: Forense Universitária/ Editora da Universidade de São Paulo, 1975. P. 154.

²⁴⁷ Para a lista desses seis engenhos, ver: “Uma relação dos engenhos de Pernambuco em 1655”. In: MELLO, José Antonio Gonsalves de. **Fontes para a história do Brasil Holandês**. V. I: A economia açucareira. Recife: Parque Histórico Nacional dos Guararapes, 1981, p. 233-243; quanto à primeira vocação econômica da localidade ser voltada à subsistência, ver: AZEVEDO, José Ferreira de. **Formação sócio-econômica de Alagoas. O período holandês (1630-1654)**. São Paulo, 2002 Tese (Doutorado) FFLCH/USP.

Segundo o mesmo autor, durante esse mesmo período, devido à “desorganização das atividades produtivas e a irregularidade dos contatos marítimos com o reino”, as fintas e os donativos prevaleceram sobre as “formas regulares” (leia-se: diversos impostos e subsídios cobrados pela Coroa, pelo donatário e pelas câmaras) da arrecadação de recursos para a guerra. Em outro livro, “A Fronda dos Mazombos”, ele afirma que “decorrida uma década da expulsão dos holandeses, o sistema produtivo ainda estava longe de se haver recuperado das consequências econômicas da guerra e de haver retomado os níveis de atividade do período *ante bellum*”²⁴⁸. Portanto, é válido afirmar que a cobrança das fintas e dos donativos ainda prevalecia na guerra contra Palmares. Mesmo que os contatos marítimos com o reino já tivessem sido restabelecidos com regularidade, não se conseguiu encontrar documentos que remetam a auxílios vindos da Coroa para o custeamento da guerra.

No que tange ao interesse deste trabalho, que é a arrecadação de mantimentos por meio das fintas, se apresenta um problema basilar: é uma arrecadação feita por uma sociedade não monetarizada, cujas formas de organização política não lidavam com registros numéricos muito precisos²⁴⁹. Se, nos bandos, estão registrados os montantes de recursos a serem cobrados, não se encontrou nenhum registro, nas atas da Câmara, sobre sua arrecadação efetiva. Em outras palavras: sabe-se o quanto os governadores exigiram, mas não se sabe exatamente o quanto as câmaras e os fintadores conseguiram recolher junto aos moradores. Esse problema limita as abordagens quantitativas que lidem com esforços de guerra²⁵⁰. Outro problema é que os recursos não eram arrecadados por uma única fonte: assim, as armas, a munição, os alimentos e os escravos, para carregar tudo isso, não provinham exclusivamente das arrecadações feitas pela Câmara e seus delegados, mas faziam parte de um esforço coletivo, que poderia partir de vários agentes²⁵¹. Por conta desses problemas em fazer uma avaliação quantitativa dos montantes arrecadados na mobilização, optou-se por levar em consideração as práticas de governo adotadas pela Câmara para colocá-la em prática.

Entre 1668 e 1680, há registro de quatro bandos estabelecendo a cobrança de fintas. Em 1668, Bernardo de Miranda Henriques lançou uma finta para o recolhimento de farinha. Em 1674, Dom Pedro de Almeida, lançou um bando aos oficiais da Câmara de Lagoa do Sul, ordenando a entrega de “trezentos alqueires de farinha mais todo o

²⁴⁸ MELLO, Evaldo Cabral. **A fronda dos mazombos. Nobres contra mascates, Pernambuco, 1666-1715**. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 47.

²⁴⁹ MELLO, Evaldo Cabral. **Olinda restaurada: guerra e açúcar no Nordeste (1630-1654)**. Rio de Janeiro/São Paulo: Forense Universitária/ Editora da Universidade de São Paulo, 1975. p. 131.

²⁵⁰ Dessa feita, alguns questionamentos como: a porcentagem do total da população que foi realmente mobilizada para o conflito e qual a porcentagem de recursos retirados do montante total da produção social, ainda ficam sem resposta.

²⁵¹ Evaldo Cabral destaca uma situação semelhante para as arrecadações feitas para o custeamento das guerras contra os holandeses, quando os recursos poderiam provir tanto de tributos (sejam eles municipais, donatários ou mesmo régios) quanto de “doações” (como as arrecadadas ordenadas por João Fernandes Vieira junto aos moradores para custear a restauração). MELLO, 1975, *Ibidem*, p. 132-137. No caso de Palmares, um dos muitos exemplos, que pode ilustrar essa situação, está contido nas folhas de serviço do Sargento-Mor Manuel Lopes, que diz ter ido em 1677 “à Vila de Serinhaém, Povoação de Una, e Vila do Porto Calvo, distância de 10 léguas, a fazer gente e mantimentos para se socorrer o Capitão Mor Fernão Carrilho” que nesse ano, já se encontrava dando combate aos mocambos, In: AHU, Pernambuco Avulsos, Cx. 12, D. 1230, fl.1. **“Informação do Conselho Ultramarino sobre Manoel Lopes que serviu em vários postos na capitania de Pernambuco, lutando na guerra contra os negros de Palmares”**. Ressalte-se que essa informação está relatando algumas passagens da trajetória desse personagem tão ativo no lado luso-brasílico, tendo em vista alcançar a propriedade dos ofícios de Escrivão dos Órfãos, Inquiridor e Distribuidor da Vila de Porto Calvo em 1696. Ver: AHU, Pernambuco Avulsos, Cx. 17, D. 1695.

peixe que se pudesse fazer” para a “entrada que intenta fazer sobre a guerra dos negros dos palmares”²⁵². Em 1677, esse mesmo governador, exigia à Câmara que arrecadasse escravos junto aos moradores para um comboio de mantimentos que partiria de Porto Calvo naquele mesmo ano. O último, e mais abusivo, é o de Ayres de Souza de Castro, de 1680, que exigia o envio mensal de 50 alqueires de farinha, “quinhentas arrobas de carne, quinhentos curimãs, duas mil tainhas e cinquenta negros para o carreto deles” para abastecer um Arraial que se formara na região dos Mocambos²⁵³.

O que significavam 300 alqueires de farinha para o abastecimento de uma tropa? Segundo Cabral de Mello, cada soldado consumia, em média, um alqueire de farinha por mês²⁵⁴. Na época, um alqueire correspondia a 32 litros, que correspondem a mais de 224 quilos de farinha! Logo, as 300 arrobas solicitadas por D. Pedro de Almeida poderiam abastecer 300 homens durante um mês de campanha, ou 150 durante dois meses. Mais à frente retomaremos os impactos que essas fintas poderiam ter no cotidiano da população.

Pode-se perguntar: além de receber as ordens e publicá-las, o que fazia a Câmara para dar cumprimento a elas? A principal medida era proceder à nomeação de fintadores para percorrer a vila e seus termos fintando os moradores. Havia dois benefícios para aqueles que serviam de fintadores: um econômico, já que recebiam uma “comissão” pelo serviço²⁵⁵; e um político, já que esta serventia proporcionava status e, com ele, mais condições para a perpetuação desses homens nobres no grupo da governança da terra.

A Câmara também ordenava, em vereação, que se procedessem às “vistorias” nas roças dos lavradores para que cada um contribuísse com uma quantia de macaxeira para fazer farinha. Entretanto, essa prática só foi registrada duas vezes, uma em 1669²⁵⁶ e outra em 1680²⁵⁷. Em 1680, a vistoria foi ordenada para dar cumprimento ao bando de Ayres de Souza de Castro. Nela, é interessante notar que não havia uma quota fixa por lavrador, mas variava “conforme as roças que se achassem no termo da vila”, sendo necessário fintar “os homens que tivessem roças suficientes para fazer farinha para a guerra dos Palmares, porquanto não [a] havia bem para o povo”²⁵⁸. É possível entrever que este gênero faltava mesmo para os habitantes!

Além dessas práticas, a vereança estabelecia penas às pessoas que se negassem a contribuir com as fintas. Na primeira vereação de março de 1678, o procurador da câmara requeria ao juiz ordinário que “desse execução a todas as pessoas que foram notificadas para darem negros e carne e peixe para o comboio dos Palmares daqueles que faltarão com negros e peixe e carne e farinha pelas penas que referidas foram nos mandados”, apesar disso, não há registro da aplicação dessas penas.²⁵⁹

²⁵² Arquivo do IHGAL 00006-01-02-01 2º Livro de Vereações da Câmara de Alagoas do Sul, fl.132.

²⁵³ Idem, Ibidem.

²⁵⁴ MELLO, Op. Cit., p.197.

²⁵⁵ Essa comissão fica evidente quando se observa um Rol da Finta que se fez na povoação do Cabo de Santo Agostinho, que além dos nomes de quase 350 moradores que contribuíram, traz a indicação de 30 réis (comissionados de um total de 996.780 réis) “Pelo que se deu ao comissário que Vossa Mercê foi consignado pelo trabalho de correr com esta finta dando quitações e tudo o mais”. Ver FREITAS, Décio. **República dos Palmares: pesquisa e comentários em documentos do século XVII**. Maceió: EDUFAL, Ideário, 2004, p. 57.

²⁵⁶ Arquivo do IHGAL - Documento Nº 00006-Cx. 01 Pac. 02. Segundo Livro de Vereações da Câmara de Alagoas do Sul, fl.5

²⁵⁷ Arquivo do IHGAL 00007. Cx-01-Pac-02-a-Diversos - 96 cópias extraídas do 2º Livro de Vereações da Câmara de Alagoas do Sul, fl.59-60.

²⁵⁸ Idem, Ibidem.

²⁵⁹ Arquivo do IHGAL 00006-01-02-01 2º Livro de Vereações da Câmara de Alagoas do Sul, fl.191v.

Ainda no cumprimento das ordens dos governadores, a Câmara se responsabilizava por institucionalizar acordos com as elites locais. Por exemplo, No dia 21 de agosto de 1677, Fernão Carrilho esteve na Câmara de Lagoa do Sul juntamente com o procurador da Câmara de Porto Calvo, João Pereira da Cunha, para se comprometer a pagar pelos escravos fintados aos moradores, que morressem transportando o comboio de mantimentos que estava levando.²⁶⁰ Na impossibilidade de se levarem carroças, ou mesmo cavalos (dada a natureza completamente arbórea e inclinada dos terrenos que os palmaristas escolhiam para levantar os Mocambos), os comboios de mantimentos deveriam ser carregados por escravos fintados junto aos moradores. Distribuir o peso da carga dos comboios entre um número, provavelmente, pequeno de pessoas acarretaria sua sobrecarga e, conseqüentemente, estafa e talvez a morte, daí se explica a preocupação dos oficiais da câmara firmarem um “Termo de obrigação” com Fernão Carrilho para que ele pagasse, com os palmaristas capturados, por cada escravo que morresse transportando esses comboios²⁶¹.

Essas situações mostram que não só as câmaras, mas os habitantes também tinham certa dificuldade para arcar com os custos das expedições e dar conta do cumprimento dos acordos que eram feitos. Portanto, preparar os carregamentos dos comboios não era tarefa fácil. Além da dificuldade de cobrar os alimentos junto aos habitantes, era necessário encontrar gente para transportá-los²⁶².

Da mesma forma que a câmara de Lagoa do Sul servia como principal instituição capaz de lidar com o cumprimento e o registro dos bandos dos Governadores na vila, ela também garantia o espaço para formalizar a relutância dos habitantes no cumprimento delas. O exemplo mais claro se deu em vinte de dezembro de 1677, quando os Oficiais da Câmara chamaram o “povo” da vila para mostrar uma carta do Governador, D. Pedro de Almeida, endereçada ao Capitão-Mor, João da Fonseca, pedindo que a vila mandasse escravos para um comboio de mantimentos que sairia de Porto Calvo. O termo de vereação, feito nessa sessão, representava, perante o governador, a vontade dos trinta e sete moradores ali reunidos. Estes diziam que “não davam negros para o tal comboio e sendo que os obrigasse a dar os seus escravos desprezariam a terra e iriam fora da terra”²⁶³.

Na “Relação das Guerras”, o autor anônimo afirma que os Mocambos ameaçavam a conservação de toda a capitania por se espalhar do Rio São Francisco até o cabo de Santo Agostinho, ficando “eminentes Ipojuca, Serinhaém, Alagoas, Una, Porto Calvo, São Miguel, povoações aonde se recolhem mantimentos para todas as mais vilas e

²⁶⁰Arquivo doIHGAL - Documento N° 00006 Cx. 01 Pac. 02. Segundo Livro de Vereações da Câmara de Alagoas do Sul, fl. 165 e 165 v.

²⁶¹ Arquivo do IHGAL 00007-Cx-01-Pac-02-a-Diversos - 96 cópias extraídas do 2º Livro de Vereações da Câmara de Alagoas do Sul, fl. 53v.

²⁶² O transporte é um dos problemas mais interessantes da Guerra contra Palmares. O autor anônimo da “Relação das guerras feitas aos Palmares de Pernambuco no tempo do governador D. Pedro de Almeida” enfatizava que uma das maiores dificuldades que se enfrentavam naquelas ocasiões era: “**a dificuldade dos caminhos**, a falta das águas, o descômodo dos soldados, porque como são monstruosas as serras, infecundas as árvores, espessos os matos, para se abrirem é o trabalho excessivo porque os espinhos são infinitos, as **ladeiras muito precipitadas e incapazes de carruagens para os mantimentos**, com que é forçoso que cada soldado leve às costas a arma, a pólvora, balas, capote, farinha, água, peixe, carne e rede com que possa dormir, com que a carga que os oprime é maior que o estorvo que os impede”. “Relação das guerras feitas aos Palmares de Pernambuco no tempo do governador D. Pedro de Almeida”. In: CARNEIRO, Op. Cit. p.163.

²⁶³ Idem, fl.184v. “**Termo de juntamento do povo sobre darem negros para os Palmares**”. A respeito de “desprezar” e “ir fora da terra”, Edison Carneiro entendeu que os próprios moradores estavam ameaçando deixar a vila. Mas ao que parece, estavam receosos de que seus escravos a desprezassem e, por ventura, escapassem para os mocambos. CARNEIRO, Op. Cit., p. 83.

freguesias, que são a beira mar”, estando os “gados, farinhas, açúcares, tabacos, legumes, madeiras, peixe e azeite” entre os principais²⁶⁴. Mesmo que a Capitania de Pernambuco fosse abastecida por essas vilas, havia queixa de que o peixe e a farinha poderiam faltar em Lagoa do Sul. No ano de 1674, o procurador apresentava uma queixa do “povo” à vereança, de que havia pessoas que compravam farinha e a “atravessam para a venderem por mais preço”²⁶⁵, o que os oficiais acordaram para que morador algum assim fizesse, sob pena de pagar 6.000 réis e ir preso. No ano seguinte outro procurador da câmara apresentou para pauta uma queixa de que o “povo” da vila “passava mal de mantimentos e se embarcava muita farinha para fora da terra”²⁶⁶, o que resolveram os oficiais da câmara que se pusessem editais na vila para que ninguém pudesse embarcá-la, sob pena de o proprietário ser preso, multado em 6.000 réis e a farinha confiscada, aplicando-se a mesma pena a qualquer um que a embarcasse. Em 1676, apresenta-se outra queixa dessa vez a respeito da falta de peixe, já que os “os homens que pescam com redes nestas lagoas não queriam vender peixe ao povo só pelo mandarem ao Recife”²⁶⁷. Da mesma maneira, se registram queixas contra o uso das redes de arrasto que, por serem lançadas nos canais em que entra o peixe, acabavam com ele²⁶⁸. Esses casos mostram que peixe e farinha eram gêneros que chegavam escassear em alguns anos e, por conta disso, tinham um valor considerável para os habitantes. Portanto, é bem provável que eles sofressem privações ao serem fintados nesses gêneros.

É interessante perceber que as queixas sobre a falta de peixe e farinha coincidem com os anos em que foram lançadas algumas fintas na vila (isto é, nos de 1674, 1675 e 1676). Isso leva à possibilidade de conectar as queixas sobre a falta desses gêneros com a arrecadação das fintas e, conseqüentemente, à possibilidade delas terem sido feitas num momento crítico, no qual a escassez era agravada, de um lado, pela comercialização de gêneros para fora da vila e, de outro, pelas fintas.

Para além do pagamento das fintas, feito *in natura*, os habitantes de Lagoa do Sul arcavam com as conseqüências da ocupação holandesa. Durante aquele período, a vila ocupava uma posição de passagem para as tropas, algo que, provavelmente, contribuiu para a destruição de muitas unidades produtivas locais²⁶⁹. Além destas, os oficiais da câmara atribuem aos holandeses a culpa pela destruição da Igreja Matriz. Dessa feita, em 1672, eles lançaram tributos sobre as aguardentes, vinho, azeite e sal para custear a obra.²⁷⁰ Além da reedificação da Igreja Matriz, pagavam uma despesa muito maior: o Donativo para o Dote da Rainha da Grã Bretanha e Paz com Holanda, que em alguns anos (no mínimo os de 1679 e 1680) fora revertido para o custeamento da Guerra contra os Palmares²⁷¹. Como se não bastassem essas contribuições, em 1678, o Ouvidor-Geral

²⁶⁴ "Relação das guerras feitas aos Palmares de Pernambuco no tempo do governador D. Pedro de Almeida". In: CARNEIRO, Op. Cit. p.161. Grifo meu.

²⁶⁵ Arquivo do IHGAL 00006-01-02-01 2º Livro de Vereações da Câmara de Alagoas do Sul, fl.140. Ao que parece, comprava-se farinha em alguma freguesia próxima e se acrescia o preço pela cabotagem.

²⁶⁶ Idem, fl.156 v.

²⁶⁷ Idem, fl.159 v.

²⁶⁸ AHU, Pernambuco Avulsos, cx. 130, D. 9837.fl.29 v.; para um entendimento mais aprofundado dos problemas causados pelas redes de arrasto, ver: CURVELO, Arthur Almeida S. de C. Pescaria e bem comum: pesca e poder local em Porto Calvo e Alagoas do Sul (séculos XVII e XVIII). In: CAETANO, Antonio Filipe P. **Alagoas colonial: construindo economias, tecendo redes de poder e fundando administrações (séculos XVII e XVIII)**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012, p. 41-86.

²⁶⁹Cf.: AZEVEDO, Op. Cit.

²⁷⁰ Arquivo do IHGAL 00007-Cx-01-Pac-02-a-Diversos - 96 cópias extraídas do 2º Livro de Vereações da Câmara de Alagoas do Sul, fl. 29.

²⁷¹ Idem, fl.62.

da Capitania de Pernambuco, Lino Camelo, deixou a cargo da câmara a arrecadação de mais uma contribuição: a reforma da cadeia pública, que se encontrava arruinada, para a qual, se tentou lançar uma finta. E no ano seguinte, os oficiais mandaram reunir dezenove homens bons da vila para notificá-los dessa decisão. Estes formalizaram o protesto num “termo de ajuntamento”, dizendo que:

*não estavam em tempo de fazerem a cadeia porquanto estavam devendo a finta da Senhora Rainha da Grã Bretanha e paz de Holanda e juntamente deviam muita parte do custo da Igreja Matriz porquanto o fez povo sem Sua Alteza dar ajutório para a dita obra e estava o povo muito atrasado com as entradas dos Palmares*²⁷².

Somando todas essas contribuições, tem-se um quadro de “sobrecarga tributária” na vila de Lagoa do Sul, característica do período subsequente à Guerra de Restauração Pernambucana, marcado pela intensificação de expedições contra os Mocambos e pela reorganização da vila. Diante disso, cabe a pergunta: será que as iniciativas de mobilização que partiam do governo da capitania tiveram completa eficácia e foram aceitas sem relutância? Certamente que não, e ao menos um governador reconheceu isso. Em fevereiro de 1678, D. Pedro de Almeida escrevia ao Conselho Ultramarino relatando seu procedimento em relação à Guerra contra os Palmares, e falando da iniciativa de solicitar mantimentos às câmaras. Relatava:

*tratei com diligência que as câmaras da jurisdição deste governo assistissem para uma nova guerra com os bãotimentos[sic] necessários para a gente que a ela enviasse; dificultoso me foi concordá-las neste voluntário pedido, por estarem costumadas a semelhantes despesas, e pelas impossibilidades com que no tempo presente se acham*²⁷³.

Mesmo reconhecendo as dificuldades, Almeida diz que suas “persuasões, com geral beneplácito” fizeram com que as câmaras “não duvidassem por respeito algum o que necessariamente lhes pedia para sossego e quietação destes povos, e serviço de Vossa Alteza”²⁷⁴. Dessa maneira, ele fez crer ao Conselho Ultramarino que suas iniciativas de movimentar a mobilização das vilas tinham sido bem sucedidas. No entanto, as queixas sobre a falta de suprimentos não são raras nas folhas de serviço daqueles que lutaram contra os Mocambos de Palmares, o que atesta um choque entre discursos dos governadores e dos veteranos da guerra²⁷⁵.

A essa altura, evidencia-se que para se mobilizar mantimentos, pessoas, interesses e comunidades para uma guerra na Capitania de Pernambuco, no último quartel do século XVII, a existência de uma rede de governos (que abarcasse a colaboração de vários eixos de ação, nomeadamente o Governador, seus subordinados, diversos militares e os poderes locais) era indispensável. Nesse sentido, tentou-se captar, ao longo do trabalho, um conjunto de relacionamentos políticos entre a vila de Lagoa do Sul e alguns Governadores da Capitania de Pernambuco tendo como pano de fundo a cobrança das “fintas dos palmares”, chegando-se à conclusão de que eram regidos em duas dinâmicas: a colaboração e a resistência ou, se preferir-se, a negociação e o atrito.

²⁷² Idem, Ibidem. E ainda assim, deixaram uma contribuição de 170.000 réis.

²⁷³ AHU, Pernambuco Avulsos, cx. 11, d. 1103.

²⁷⁴ Idem, Ibidem.

²⁷⁵ Só para citar alguns: Lázaro Coelho de Eça, Manoel Cubas Frazão, João da Fonseca, Manuel Lopes, Manoel Nunes. Cf. AHU, Alagoas Avulsos, cx. 2, d. 145.; AHU, Pernambuco Avulsos, cx. 10, d. 1022; cx.12, d. 1212 e d. 1230.

De um lado, a colaboração/negociação era indispensável para que a guerra pudesse acontecer, já que armas, munições, tropas e mantimentos, não poderiam ser mobilizados em um único espaço, ainda que se possa pensar que as iniciativas de organização pudessem partir de um centro, nesse caso, Olinda. Portanto, as ordens dos governadores precisavam ser levadas, transmitidas e efetivadas pela mediação de algum agente ou instituição que, no caso analisado, encarna-se na Câmara. Assim, constatou-se que as principais medidas tomadas pela vereança para dar cumprimento aos bandos eram: sua publicação no espaço da vila, a nomeação de fintadores, a realização das vitorias e a imposição de penalidades àqueles que se negassem a contribuir com elas. Está claro que essas ações permitiam a ressonância dos poderes do governador. Dito de outra forma: a reverberação do poder de comando dos governadores em espaços distantes de Olinda estava condicionada à disponibilidade de recursos locais e à possibilidade dos poderes locais, nesse sentido concorrentes com os dele, cumprirem ou descumprirem suas ordens²⁷⁶.

De outro, viu-se que a Câmara não atuava como uma mera correia de transmissão (involuntária, e acéfala) de ordens do Governador. Pelo contrário, quando alguma delas afetava os interesses dos habitantes, era a Câmara que recebia suas queixas e servia como um espaço para normatizar o descumprimento, muitas vezes causado pelos impactos das fintas sobre o abastecimento interno da vila e, conseqüentemente, sobre seus habitantes.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AHU, Alagoas Avulsos, Cx. 2, D. 145.

AHU, Pernambuco Avulsos, Cx. 10, D. 1022

AHU, Pernambuco Avulsos, Cx. 12, D. 1212 e D. 1230.

AHU, Pernambuco Avulsos, Cx. 17, D. 1695.

Arquivo do IHGAL - Documento Nº 00006-Cx. 01 Pac. 02. Segundo Livro de Vereações da Câmara de Alagoas do Sul.

Arquivo do IHGAL 00007-Cx-01-Pac-02-a-Diversos - 96 cópias extraídas do 2º Livro de Vereações da Câmara de Alagoas do Sul.

Uma relação dos engenhos de Pernambuco em 1655. In: MELLO, José Antonio Gonsalves de. Fontes para a história do Brasil Holandês. V. I: A economia açucareira. Recife: Parque Histórico Nacional dos Guararapes, 1981, p. 233-243

Relação das guerras feitas aos Palmares de Pernambuco no tempo do governador D. Pedro de Almeida. In: CARNEIRO, Edison. O quilombo dos Palmares. 5ª edição. São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2011

²⁷⁶VIVES, Op. Cit. 208.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário português & latino**: aulico, anatomico, architectonico. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 v. <http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>. Acesso em: 22 mai. 2012, 18:55:30.

AZEVEDO, José Ferreira de. **Formação sócio-econômica de Alagoas**. O período holandês (1630-1654). São Paulo, 2002 Tese (Doutorado) FFLCH/USP.

CABRAL, João Francisco Dias. **Narração de alguns sucessos relativos a Guerra dos Palmares de 1668 a 1680**. Revista do Instituto Archeologico e Geographico Alagoano, Volume I, número 7, Dezembro de 1873.

CAETANO, Antonio Filipe P. **Alagoas colonial**: construindo economias, tecendo redes de poder e fundando administrações (séculos XVII e XVIII). Recife: Ed. Universitária da UFPE.

CARNEIRO, Edison. **O quilombo dos Palmares**. 5ª edição. São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2011.

FRAGOSO, João e GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs). **Na trama das redes**: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

FREITAS, Décio. **Palmares**: a guerra dos escravos. 4ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

FREITAS, Décio. **República dos Palmares**: pesquisa e comentários em documentos do século XVII. Maceió: EDUFAL, Ideário, 2004.

GOMES, Flávio. (org.). **Mocambos de Palmares**: histórias e fontes (século XVI-XIX). Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.

_____. **Palmares**: Escravidão e Liberdade no Atlântico Sul. 2ª Edição. São Paulo: Contexto, 2011.

HESPANHA, António Manuel e SANTOS, Maria Catarina. **Os poderes num império oceânico**. In: HESPANHA, António Manuel. O Antigo Regime (1620-1810), volume IV da História de Portugal dirigida por José Mattoso. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993.

MAGALHÃES, Joaquim Romero. As estruturas sociais de enquadramento da economia portuguesa de Antigo Regime: os concelhos. In: _____. **Concelhos e organização municipal na Época Moderna**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

MELLO, Evaldo Cabral. **Olinda restaurada**: guerra e açúcar no Nordeste (1630-1654). Rio de Janeiro/São Paulo: Forense Universitária/ Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

_____. **A fronda dos mazombos**. Nobres contra mascates, Pernambuco, 1666-1715. São Paulo: Ed. 34, 2003.

SILVA, Kalina Vanderlei. **O miserável soldo & a boa ordem da sociedade colonial**. Recife: Prefeitura do Recife, Secretaria de Cultura, Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 2001.

_____. **Nas solidões vastas e assustadoras**: A conquista do sertão de Pernambuco pelas vilas açucareiras nos séculos XVII e XVIII. Recife: Cepe, 2010.

VIVES, J. S. Vicens. A estrutura administrativa estadual nos séculos XVI e XVII. In: HESPAÑA, António Manuel. **Poder e instituições na Europa do Antigo Regime**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

OFÍCIOS EM HERANÇA
A HEREDITARIEDADE DE CARGOS E A MANUTENÇÃO DE UMA ELITE
“ALAGOANA” ATRAVÉS DOS TESTAMENTOS (1689-1761)²⁷⁷

Dimas Bezerra Marques

Mestrando em História

Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Alagoas – Ufal

Orientador: Prof. Dr. Antonio Filipe Pereira Caetano

Email: dimas_yalek@hotmail.com

RESUMO

As regiões de Penedo, Porto Calvo e Santa Maria Madalena da Lagoa do Sul apresentavam especificidades que as destacavam na capitania de Pernambuco, fato esse comprovado por meio dos documentos do Arquivo Histórico Ultramarino. Alguns desses pontos remontam ao processo de distribuição de cargos nessas regiões. Tal prática fazia parte das relações de pacto entre o Rei e seus súditos. Nesse sentido, pretende-se abordar, tomando como base documentação primária, o que venha a ser um caso específico de concessão de cargos através de testamento, garantido por alvará real, usando como exemplo, o caso dos Álvares Camelo, família que deteve a propriedade de quatro ofícios durante vários anos. Eram eles, juiz e escrivão dos órfãos, tabelião do público e judicial e escrivão da Câmara da vila de Penedo. Com isso, levanta-se a hipótese de que esses indivíduos tinham seus cargos como a uma propriedade, a qual podia deixá-la de herança.

Palavras-chave: cargos; testamento; Alagoas.

Uma das características fundamentais para a compreensão da influência portuguesa em suas diversas conquistas no Ultramar foi a constituição de uma categoria de grande importância para esse desenvolvimento, ou seja, as elites coloniais. Responsáveis pelo desbravamento e desenvolvimento da terra, esse grupo social ficou marcado pelos serviços prestados à coroa portuguesa visando o alcance de mercês e privilégios que lhes pudessem conferir *status* na sociedade, num processo destacado por Maria de Fátima Gouveia como sendo uma *economia política de privilégios*²⁷⁸, onde, segundo ela, os laços de sujeição dos súditos eram intimamente ligados à estrutura política do Império. António Manuel Hespanha atribui essa sujeição a uma relação de expectativas mútuas entre Rei e vassalos, constituindo assim uma relação de pactos

²⁷⁷Esse texto é fruto de pesquisas que irão compor o trabalho final para o curso de Especialização em História Social do Poder pela Universidade Federal de Alagoas.

²⁷⁸GOUVEIA, Maria de Fátima S. “Poder político e Administração na formação do complexo atlântico português (1645-1808)”. In: FRAGOSO, João; GOUVEIA, Maria de Fátima; BICALHO, Maria Fernanda (Orgs.). **O Antigo Regime Nos Trópicos**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2001, p. 287. Há de se destacar que esse conceito fora criado, além de Maria de Fátima Gouveia, por João Fragoso e Maria Fernanda Bicalho.

entre ambos, onde os serviços prestados ao Monarca eram recompensados com mercês²⁷⁹.

Em Portugal, havia uma distinção, existindo a chamada *nobreza de sangue ou hereditária*, que consistia na verdadeira nobreza, a qual possuía seu *status* no sangue, e a *nobreza civil ou política*, que prestava serviços ao rei em troca de mercês e títulos²⁸⁰. Esse tipo de nobreza sanguínea não existia nos Trópicos, porém, pode-se lançar a hipótese do surgimento de uma nobiliarquia colonial com os senhores de engenho e a chamada *nobreza da terra*, categoria de maior *status* na colônia, como consta nas palavras de João Fragoso e Carla Maria Almeida:

*[...] mesmo não reconhecida pelo centro do império, a nobreza da terra inventou sua própria condição de fidalguia e conseguiu, de uma maneira ou de outra, obter o reconhecimento da maioria, em vez de o impor aos demais habitantes da América lusa. [...] Em outras palavras, mesmo não contando com o aval do príncipe, os avós e pais da nobreza principal da terra setecentista tinham iniciado no quinhentos a reinvenção de uma hierarquia social nos trópicos com ares estamentais*²⁸¹.

Dentro dessa visão de uma elite colonial, marcada pelos senhores de engenho e seu domínio sobre a economia açucareira²⁸², floresceu também uma categoria que ficou marcada pela ocupação de cargos administrativos, seja por nomeação ou por herança. Na Comarca das Alagoas não foi diferente. Sendo a região sul da Capitania de Pernambuco, as vilas de Penedo, Porto Calvo e Santa Maria Madalena da Alagoa do Sul constituíram suas câmaras, apresentando suas formas de distribuição de cargos, o que pode ser visto no catálogo de manuscritos avulsos referentes a Alagoas do Arquivo histórico Ultramarino²⁸³.

O que se pretende neste paper é fazer uma abordagem, de forma introdutória, sobre um mecanismo de concessão de cargos que se faz através de herança. Como mostra António Manuel Hespanha, *a patrimonialização dos ofícios existia, mas antes sob a forma de atribuição de direitos sucessórios aos filhos dos oficiais que tivessem servido bem [...]*²⁸⁴. A partir da análise de dois documentos, vê-se como se deu a hereditariedade de alguns cargos municipais como escrivães e juizes a partir de duas gerações encabeçadas pela figura de Francisco Álvares Camelo, destacando os elementos do processo, bem como os ditos cargos e seus funcionamentos.

²⁷⁹HESPANHA, António Manuel. “Por que é que foi “portuguesa” a expansão portuguesa? Ou o revisionismo nos trópicos”. In: BICALHO, Maria Fernanda Et. Al (Org.). **O Governo dos Povos**. São Paulo: Alameda, 2009, p. 55.

²⁸⁰SILVA, Maria Beatriz N. da. **Ser Nobre Na Colônia**. São Paulo: Ed UNESP, 2005, p. 16.

²⁸¹FRAGOSO, João Luis R; ALMEIDA, Carla Maria Et. al (Orgs.). “Introdução: Cenas do antigo regime nos trópicos”. In: **Conquistadores e Negociantes**. História de elites no antigo regime nos trópicos. América lusa, séculos XVI e XVIII. Rio de Janeiro: Ed. Civilização brasileira, 2007, p. 23.

²⁸²FERLINI, Vera Lucia A. **A Civilização Do Açúcar**. 11ª ed, 1ª reimpressão. São Paulo: Ed Brasiliense, 1998.

²⁸³Para entender a posição de Alagoas no período colonial: CAETANO, Antonio Filipe P. Existe uma “Alagoas Colonial”? Notas preliminares sobre os conceitos de uma conquista Ultramarina In: **Crítica Histórica**: Revista de História da UFAL. Centro de Pesquisa e Documentação Histórica. Número I, Ano I, Julho/2010. Maceió, CPDHis, 2010. <http://www.revista.ufal.br/criticahistorica/>

²⁸⁴HESPANHA, António Manuel. “A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes”. In: FRAGOSO, João; GOUVEIA, Maria de Fátima; BICALHO, Maria Fernanda (Orgs.). **O Antigo Regime Nos Trópicos**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2001, p. 183.

DUAS GERAÇÕES, O MESMO OBJETIVO

No estudo do processo de distribuição de cargos na comarca das Alagoas, alguns casos se fizeram presentes como concessões de cartas patentes, nomeações de indivíduos pelo Ouvidor. Outro ponto importante, e que se constituiu em um problema, foi a questão do acúmulo de cargos. Aliado a esse processo, tem-se a privatização dos ofícios públicos em nome de uma família. Houve um exemplo na comarca na qual alguns cargos públicos foram tratados como propriedade e passados de geração em geração. Foram dois casos de requerimento da propriedade de cargos administrativos como posse hereditária em uma mesma família. Passando por duas gerações, o primeiro é datado de oito de novembro de 1689 e o segundo de 19 de agosto de 1755.

No primeiro, vê-se uma consulta do Conselho Ultramarino sobre um requerimento de Dona Maria da Silveira à Coroa. Alegou ser viúva de Francisco Álvares Camelo, e que o mesmo fora proprietário dos ofícios de juiz dos órfãos, escrivão dos órfãos, tabelião do judicial e escrivão do conselho e câmara da vila de Penedo. Afirmou ainda que antes de falecer, seu marido nomeara por testamento os mesmos cargos para o seu filho mais novo, que possuía o mesmo nome, Francisco Álvares Camelo. Argumentava ela que:

[...] fez petição a Vossa Majestade por este conselho, em que diz e por sentença do juiz das justificações que apresentou, conta que foi legitimamente casada com Francisco Álvares Camelo, já falecido, [...] ficando-lhe deste matrimonio, só dois filhos, mais velho, Antonio Álvares Camelo, e Francisco Álvares camelo, e no qual nomeou seu pai os ofícios de juiz e escrivão dos órfãos, tabelião do judicial, e escrivão do conselho e câmara da vila de Penedo do rio de São Francisco, pela faculdade que tinha de Vossa Majestade para os nomear na pessoa que lhe parecesse, pelo qual lhe pertence querer a dita mercê²⁸⁵.

Como visto, foi do conhecimento da Coroa a propriedade dos cargos a Francisco Álvares Camelo, assim como seu testamento, passado ao seu filho. Ainda neste trecho é possível notar as justificações de Dona Maria da Silveira constando o merecimento dos ofícios. Uma delas é a ênfase na legitimidade do matrimônio, o que sugere uma união religiosa. Segundo Ronaldo Vainfas, *o casamento religioso significa o contrato reconhecido pela legislação civil de transmissão de herança²⁸⁶*. Já nas ordenações filipinas, consta que,

morto o marido, a mulher fica em posse e cabeça de casal, se com ele ao tempo de sua morte vivia, em casa teúda e manteúda, como marido e mulher: e de sua mão receberão os herdeiros do marido partilha de todos os bens²⁸⁷.

Foi o caso desta viúva, ainda mais que o documento alegava a menor idade de Francisco Álvares Camelo para a ocupação dos cargos, que segundo as próprias ordenações é a partir dos 25 anos de idade, 30 para o ofício de juiz dos órfãos²⁸⁸.

²⁸⁵ **Arquivo Histórico Ultramarino**, Alagoas Avulsos, Documento 2, Fl. 2.

²⁸⁶ VAINFAS, Ronaldo (Dir). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Ed Objetiva, 2000, p. 280.

²⁸⁷ **Ordenações filipinas**. Livro IV, título XCV. On line: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/14p949.htm> (Acesso em 13/08/2012, 10:34).

²⁸⁸ **Ordenações filipinas**. Livro I, títuloXCIV. On line: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/11p233.htm> (Acesso em 13/08/2012, 10:37).

Outra justificativa dada à necessidade dos ofícios foi seu estado de pobreza, pois *por morte do dito seu marido, ficou muito desamparada e pobre, sem ter com que se sustentar, e o dito seu filho*²⁸⁹. Ao que parece, era normal um indivíduo alegar miséria como uma forma de sensibilizar o rei, às vezes não condizendo com a realidade. Em seguida apresenta uma terceira e importante característica que se dá *por ser melhor das principais daquela terra*²⁹⁰, ou seja, era de família tradicional da Capitania de Pernambuco, o que é pertinente, e até curioso pensar em uma condição de pobreza, pois seu marido descendia de um proprietário de terras, Belchior Álvares Camelo. Entretanto, para Sheila Faria, ter prestígio não quer dizer ser rico, pois

*Pobreza e prestígio podiam, em muitos casos, andar juntos. A brancura da pele, a existência de fortuna anterior e parentes próximos ricos podem definir um lugar social melhor do que teriam, caso somente a fortuna individual fosse considerada*²⁹¹.

No caso de ser um dos principais, Sheila Faria caracteriza essa categoria afirmando ser

*necessário levar em conta condições fundamentais: brancura da pele, prestígio familiar, ocupação de postos administrativos importantes, atividade agrária, acesso à escolaridade e fortuna anterior ou no presente, se não dos envolvidos pelo menos de parentes próximos, principalmente no caso de serem herdeiros*²⁹².

Dentro dessa caracterização, podemos constatar os exemplos de Belchior Álvares Camelo e seu filho. Élcio Gusmão Verçosa cita o pai de Francisco Álvares Camelo como *proprietário de terras entre o rio Coruripe e o rio São Francisco*²⁹³. Manoel Dieguês Júnior ainda completa, além de grande proprietário, Belchior era Capitão Mor e Alcaide Mor do rio São Francisco e familiar do Santo Ofício²⁹⁴. Não é de se estranhar, Ernani Mero também cita Belchior Álvares, na qualidade de Alcaide Mor de Penedo, como um dos indivíduos que receberam sesmarias no território sul de Pernambuco, sendo a dele na foz do São Francisco²⁹⁵. Além disso, consta em documentação que Belchior já teve relações comerciais com Maurício de Nassau, no tempo da presença holandesa em Pernambuco, a quem fornecia gado²⁹⁶.

Francisco Álvares Camelo, por sua vez, é citado por Dirceu Lindoso como tendo participação na guerra de palmares²⁹⁷ a partir de um documento datado de seis de

²⁸⁹ **Arquivo Histórico Ultramarino**, Alagoas Avulsos, Documento 2, Fl. 2.

²⁹⁰ *Idem, Ibidem*.

²⁹¹ FARIA, Sheila de C. **A Colônia Em Movimento**. Fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1998, p. 207.

²⁹² *Idem, Ibidem*.

²⁹³ VERÇOSA, Élcio G. **Cultura e Educação Nas Alagoas**. História, Histórias. Maceió: Secretaria Estadual de Educação de Alagoas, 2001, p. 40.

²⁹⁴ DIUEGUÊS JÚNIOR, Manoel. **O Bangüê Nas Alagoas**. Traços da influência do sistema econômico de engenho de açúcar na vida e na cultura regional. 2º ed. Maceió: EdUFAL (Coleção nordestina), 2002, p. 96.

²⁹⁵ MERO, Ernani. **Templos, Ordens e Confrarias**. História religiosa de Penedo. Maceió: Sergasa, 1991, pp. 40-41.

²⁹⁶ "Documentos pela maior parte em português sobre vários assumptos". In: **Revista do Instituto Archeológico e Geographico de Pernambuco**. Nº 33, 1887, pp. 190-191.

²⁹⁷ LINDOSO, Dirceu. **O Poder Quilombola**. A comunidade mocambeira e a organização social quilombola. Maceió: EdUFAL, 2007, p. 71.

janeiro de 1685²⁹⁸, onde o mesmo se apresentava como capitão de Infantaria paga. Como se vê, além de alvará de nomeação apresentado, Francisco Álvares Camelo possuía um histórico de grandes serviços prestados a Coroa, o que com certeza exerceu importante influência para as ditas mercês. Seu filho, Francisco Álvares Camelo, herdeiro dos cargos aqui trabalhados, é citado por Maria Beatriz Nizza como tendo registrado, em 1735, cartas de Brasão de Armas em nome de sua família²⁹⁹. Não há fontes que comprovem a propriedade dos cargos aqui trabalhados em Belchior Álvares Camelo ou se seu filho era um senhor de engenho, porém, podemos notar que segundo a autora, esses casos eram freqüentes. Para ela,

*ricos senhores escravistas detinham cargos importantes na milícia colonial e em postos administrativos jurídicos. Eram alferes, ajudantes, capitães-mores, [...] sargentos-mores, juízes ordinários e de órfãos [...] e escravos da comarca*³⁰⁰.

Em carta de dezoito de fevereiro de 1689, o rei de Portugal confirmou a faculdade do parecer sobre o requerimento, tendo em seguida o ouvidor geral de Pernambuco à época, Doutor Joseph de Sá e Mendonça, apresentado as testemunhas³⁰¹, que nesse caso, constituíam em um elemento importante para o processo. Nas ordenações filipinas, no que se refere ao papel das testemunhas nos testamentos, vemos que,

*querendo alguma pessoa fazer testamento aberto por tabelião público, poderá fazer, com tanto que tenha cinco testemunhas varões livres, ou tidos por livres, e que sejam maiores de quatorze anos, de maneira que com o tabelião, que fizer o testamento, sejam seis testemunhas*³⁰².

O processo apresentado pela viúva continha apenas três testemunhas. Junto ao tabelião, tinham-se quatro, o que não condiz com a lei. Portanto, dialogando com o que foi afirmado acima, nos perfis dessas testemunhas, não podia constar um *varão menor de quatorze anos [...]; nem o furioso, nem o mudo e surdo, nem o cego, nem o prodigo [...], nem o escravo [...]*³⁰³. Ou seja, apenas pessoas livres, saudáveis dos sentidos podiam testemunhar. A esses indivíduos seriam perguntados seus nomes, idades e costumes.

No caso de Dona Maria da Silveira e Francisco Álvares Camelo, as três testemunhas apresentadas eram as seguintes:

Capitão Manoel de Álvares Henriques, cavaleiro, professor da ordem de cristo e morador nesta cidade de Olinda, de idade [...] de 47 anos, [...]. O Capitão Fernão Carrilho, morador nesta cidade de Olinda, de idade [...] de 55 anos [...]. O Capitão Mor Francisco Berenguer de Andrada, cavaleiro,

²⁹⁸FREITAS, Décio. **Republica De Palmares**. Pesquisa e comentários em documentos históricos do século XVII. Maceió: EdUFAL, 2004, p. 81.

²⁹⁹SILVA, Maria Beatriz N. da. *Op. Cit.*, pp. 31-32.

³⁰⁰FARIA, *Op. Cit.*, p. 212.

³⁰¹**Arquivo Histórico Ultramarino**. Alagoas Avulsos, Documento 2, Fls. 4 e 5.

³⁰²**Ordenações filipinas**. Livro IV, Título LXXX. On Line: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/l4p900.htm> (Acesso em 13/08/2012, 11:03).

³⁰³**Ordenações filipinas**. Livro IV, Título LXXXV. On Line: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/l4p919.htm> (Acesso em 13/08/2012, 11:07).

*professor da ordem de cristo, morador nesta cidade de Olinda, de idade [...] de 53 anos [...]*³⁰⁴.

As três testemunhas, juradas aos santos evangelhos, prometeram:

*dizer verdade e o costume disse nada e perguntado [...] pelo que constou na carta de sua Majestade, que Deus guarde, disse [...] que sabe que o proprietário dos ofícios de juiz e escrivão dos órfãos, tabelião do judicial e notas escrivão da câmara do Rio de São Francisco, vila de Penedo, era o capitão Francisco Álvares Camelo, o qual tinha escrito alvará de sua Majestade para poder nomear os ditos ofícios no filho [...] Francisco Álvares Camelo [...]*³⁰⁵.

Percebe-se que os indivíduos questionados testemunharam a favor do suplicante, mas o interessante está no perfil de cada um. Todos constavam ter idade acima de 45 anos, moradores em Olinda, onde também morava Francisco Camelo, e detentores de títulos importantes como cavaleiro professor da Ordem de Cristo. Dentre eles, vê-se a presença “ilustre” de Fernão Carrilho, que comandou uma das famosas expedições a Palmares em 1676. Além disso, dois deles tinham sobrenomes em comum como no caso de Manoel Álvares e Francisco Berenguer, mesmo sobrenome da esposa de seu filho, Francisca Luiza Berenguer. Desta forma, pode-se pensar na hipótese de relações de parentesco entre as famílias dos Berenguer junto aos Camelos, o que necessitaria de uma pesquisa mais aprofundada³⁰⁶.

Em treze de novembro de 1690, Dona Maria da Silveira recebeu a carta de aprovação, adquirindo assim os cargos já mencionados, podendo ainda nomear serventuário enquanto durar a menor idade de seu filho³⁰⁷.

No segundo caso, passaram-se mais ou menos 65 anos. Nesse tempo, Francisco Álvares Camelo, o filho, casou-se com Francisca Luiza Bringuel, obedecendo a uma lei prescrita nas ordenações de que um indivíduo só poderá tomar posse de qualquer ofício se for casado³⁰⁸. Assim, tornou-se Tenente Coronel, mas sem maiores informações. Vem a falecer, deixando um filho, José Camelo Bezerra de Andrade, que assim como seu pai, havia requerido a sucessão dos mesmos ofícios que pertenciam a esta família [juiz dos órfãos, escrivão dos órfãos, tabelião do judicial escrivão do conselho e câmara da vila do Penedo], como mostra a consulta do conselho ultramarino acerca do seu requerimento:

O capitão José Camelo Bezerra de Andrade fez petição a Vossa Majestade por esse conselho, em que diz que pela sentença do juízo das justificações do reino que juntava, se via ser o suplicante filho legítimo e mais velho do

³⁰⁴ **Arquivo Histórico Ultramarino.** Alagoas Avulsos, documento 2, Fls. 5-7. O tabelião e testemunha do caso foi Jorge da Costa Calheiros.

³⁰⁵ *Idem*, Fls. 5-6.

³⁰⁶ Vera Acioli classifica o que chamou de *intrincada oligarquia de parentela*, como *circunvoluções familiares*, onde parentes casavam-se entre si a fim de perpetuar os ramos de suas famílias e estender ainda mais seu poder. Tal prática influenciava na escolhas dos sobrenomes para os filhos. ACIOLI, Vera Lúcia C. **Jurisdição e Conflitos:** Aspectos da Administração colonial. Pernambuco – Século XVII. Recife: EDUFPE; Maceió: EDUFAL, 1997, pp. 57-58.

³⁰⁷ *Idem*, Fl. 8. Um dos serventuários, para os cargos de escrivão da Câmara e tabelião, que serviu no ano de 1732 foi Perestroles de Araújo Jemiam. **Arquivo Histórico Ultramarino.** Alagoas Avulsos, Documento 90.

³⁰⁸ **Ordenações filipinas.** Livro I, título XCIV. On line:

<http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/l1p233.htm> (Acesso em 13/08/2012, 11:33).

Anais Eletrônicos do IV Encontro de História da Ufal ISSN 2676-784X

*Tenente Coronel Francisco Álvares Camelo e de sua mulher Dona Francisca Luíza Bringuel, e que o dito seu pai é falecido, o qual foi em sua vida proprietário em cartado dos ofícios de juiz e escrivão dos órfãos, tabelião do judicial e escrivão do conselho e câmara da vila do Penedo, rio de São Francisco, como constava da carta que tão bem apresentada, e porque ao suplicante pertence a propriedade dos ditos ofícios pelo direito consuetudinário do reino*³⁰⁹.

A diferença deste requerimento para o de Dona Maria da Silveira, sua avó paterna, é de que neste caso, José Camelo mostrou-se como sendo o mais velho, dando a ênfase a sua legitimidade. Outro diferencial é que no lugar de um alvará testamentar apresentado no caso anterior, este invocou o direito consuetudinário³¹⁰ para justificar a posse dos cargos, pois seu pai *aos dois dias do mês de fevereiro de 1747 faleceu da vida presente [...] sem sacramento algum por morrer apressadamente [...] e não fez testamento*³¹¹.

Uma nova informação surge neste documento, referente a Francisco Álvares Camelo, o filho, e que não foi apresentado no caso anterior. Segundo uma cláusula de posse, seu pai, ao receber a propriedade dos cargos era obrigado a renunciar um deles. Tinha de optar entre os ofícios de juiz ou escrivão dos órfãos por ser os dois incompatíveis na execução, porém o mesmo não o fez:

*Ao conselho parece que como ao suplicante, pelo direito consuetudinário do reino lhe pertence a sucessão dos ofícios, de que Vossa majestade fez mercê a seu pai [...]. Por este como entre os mais ofícios, que nela se incluem se empreendem o de juiz e escrivão dos órfãos por direito incompatíveis, e por este motivo se acham a dita carta a cláusula de ser seu pai obrigado a renunciar um dos ditos ofícios e não o fizesse em sua vida [...]*³¹².

E continua:

*[...] não podia o conselho, sem a real resolução de Vossa Majestade, mandar passar o dito alvará ao suplicante com a repetição da mesma cláusula. Por quanto sendo a facultade de renunciar o ofício pessoal e não transmissível ao resoluto, parecia que não usando o pai do suplicante dela em sua vida, lhe não podia aproveitar para nele continuar a mesma graça sem Vossa Majestade assim o declarar, que pode ser servido conceder lhe para com efeito fazer a dita renuncia, antes que tire alvará de propriedade dos mais ofícios, ordenando Vossa Majestade se lhe passe o dito alvará com a cláusula [...]*³¹³.

Ao que parece, criou-se um problema para José Camelo por conta da falha de seu pai em não ter renunciado aos cargos. Porém, ao que consta no trecho acima, Francisco Álvares não chegou a exercer os ditos ofícios, tendo ficado somente em sua propriedade. Talvez pelo fato de ter se tornado Tenente Coronel que não precisou exercê-los, ou mesmo por conta de sua morte prematura. Como havia frisado, não há informações relativas ao acesso ao cargo militar. Tal hipótese entra em conflito com o título XCVII das ordenações filipinas quando este diz que:

³⁰⁹ **Arquivo Histórico Ultramarino.** Alagoas Avulsos, Documento 151, Fl. 1.

³¹⁰ HESPANHA, *Op. Cit.*, pp. 184-185.

³¹¹ **Arquivo Histórico Ultramarino.** Alagoas Avulsos, Documento 151, Fls. 22-23.

³¹² *Idem*, Fl. 1 verso.

³¹³ *Idem*, Fls. 1 verso-2.

*Pelos muitos inconvenientes, que se seguem de os oficiais não servirem seus ofícios per si, e os arrendarem per outrem, mandamos a todos oficiais de nossos Reinos e Senhorios, assim da Justiça, como da Fazenda, escrivães de nossa Câmara, que sirvam assim seus ofícios, e não ponham outras pessoas, que por eles os sirvam. E qualquer oficial, que por outrem perca o ofício [...]*³¹⁴.

Não que seja o caso de Francisco Álvares, até porque não há fontes disponíveis que atestem para o seu uso dos cargos, porém fica a questão do destino desses cargos na mão dele, assim como de seu pai.

José Camelo recebeu o dito *alvará de mercê dos ofícios*³¹⁵. Por conta disso, pensa-se que o fato de seu pai não ter exercido nenhum dos cargos possa ter influenciado e contornado o problema, porém fica claro que *não tem o suplicante dúvida que se lhe passe alvará com a cláusula de que quando for o passar se lhe a carta, mostrará ter feito a renúncia de um dos ofícios*³¹⁶, no caso, os cargos de Juiz ou escrivão dos órfãos, pois os mesmos eram incompatíveis³¹⁷. É sabido pelas ordenações que um indivíduo só poderia renunciar a um cargo mediante licença do rei³¹⁸, que foi o dito caso. Mas se não houvesse a renúncia, o rei poderia retirar-lhe os ofícios como pena³¹⁹.

Em relação às testemunhas deste processo, algumas diferenças em relação ao anterior se fazem presentes. Um exemplo é que nesse, as seis testemunhas prescritas nas ordenações estavam presentes. Além disso, tinham um perfil bem diferente dos anteriores:

*Manoel da Silva Costa, homem casado, morador no engenho novo, e nele lavrador de cana, e de sua idade [...] setenta e um anos, costumes nada [...]. Francisco Pereira, homem casado, morador na meia vila e lavrador de cana [...] idade [...] quarenta e nove anos, e do costume disse nada [...]. Custodio de Araujo Paes, homem casado, nomeador no tabuleiro do engenho do Pilar [...] idade [...] cinqüenta e oito anos [...]. Luis da Costa, homem solteiro, morador na freguesia de São Miguel, [...] idade [...] sessenta e cinco anos [...]. Gonçalo da Costa Ferreira, homem casado, morador nesta vila, [...] ofício de ourives, [...] idade [...] cinqüenta anos*³²⁰.

Todas disseram que sabiam *pelo ver e conhecer ser o justificante filho legitimo e de legitimo matrimonio, e o mais velho do Tenente Coronel Francisco Álvares Camelo e de sua mulher, Dona Francisca Luiza Berenguel*³²¹. Além disso, frisam no falecimento e, principalmente, na sua propriedade para os ofícios já citados. Ademais, vê-se uma mudança no perfil dessas testemunhas, enquanto que no primeiro caso, os

³¹⁴**Ordenações filipinas.** Livro I, titulo XCVI. On line: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/11p234.htm> (Acesso em 13/08/2012, 19:46).

³¹⁵**Histórico Ultramarino.** Alagoas Avulsos, Documento 151, Fl. 5.

³¹⁶*Idem*, Fl. 8.

³¹⁷*Idem*, Fl. 8 verso.

³¹⁸**Ordenações filipinas.** Livro I, titulo XCVI. On line: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/11p234.htm> (Acesso em 14/08/2012, 07:19).

³¹⁹**Ordenações filipinas.** Livro I, titulo XCIX. On line: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/11p237.htm> (Acesso em 14/08/2012, 07:21).[...] *a esta mercê lhe faço com declaração que havendo eu por bem de lhe tirar ou extinguir o dito ofício por qualquer coisa que seja minha fazenda lhe fizera por isso obrigado a satisfação alguma.* **Arquivo Histórico Ultramarino.** Alagoas Avulsos, Documento 151, Fl. 27 verso.

³²⁰*Idem*, Fls. 13 verso-16 verso. O tabelião neste caso foi Antonio Maciel de Lima, o qual certificou a legitimidade das testemunhas.

³²¹*Idem*, Fl. 13 verso.

indivíduos possuíam títulos e privilégios, estes se mostravam como simples trabalhadores, seja na cana, o que não tira seus prestígios, já que também eram proprietários de terra³²²; ou nos ofícios mecânicos, como é o caso do ourives. A média de idade se manteve, assim como os pareceres a favor do suplicante, José Camelo de Andrade.

O documento traz informações bastante interessantes e importantes para se traçar um perfil tanto de Francisco Álvares Camelo como, e principalmente, de seu filho José Camelo Bezerra de Andrade. Para citar alguns, traz, por exemplo, a data do casamento de Francisco Álvares Camelo e Maria Luiza Bringuel, de vinte e sete de agosto de 1695, bem como o nome de seus pais. Vê-se também o batismo de José Camelo, datado de três de março de 1700, bem como seus padrinhos³²³. Informação importante, que complementa o documento de sua avó, 65 anos antes, que é a cláusula de renúncia de um dos cargos de juiz ou escrivão dos órfãos, apresentada a Francisco Álvares Camelo no tempo em que estava requerendo a propriedade dos ofícios, como consta abaixo em carta do rei D. Pedro II:

Hei por bem fazer lhe mercê ao dito Francisco Álvares Camelo da propriedade dos ditos ofícios de juiz, escrivão dos órfãos, tabelião do judicial, e escrivão do conselho, e câmara da vila do Penedo do rio de São Francisco, com declaração que será obrigado a renunciar um destes ofícios de escrivão dos órfãos ou de juiz dos órfãos pela incompatibilidade que há em se servirem ambos juntos³²⁴.

Ao final do documento, não fica claro a conquista da propriedade dos cargos por parte de José Camelo, e sim que tanto ele como seu pai ficaram isentos de culpa pela não renúncia dos cargos já citados³²⁵. A dita informação acaba por aparecer no documento 174 em que seu filho pediu alvará do ofício de escrivão dos órfãos e nele constou a propriedade dos ofícios já citados a José Camelo bem como a escolha da renúncia do cargo acima mencionado³²⁶.

SOBRE OS CARGOS

Foi abordada anteriormente a questão da renúncia dos cargos de juiz ou escrivão dos órfãos. A justificativa dada para isso seria a incompatibilidade dos ofícios. Pois bem, analisando algumas das funções dos ditos cargos, vemos que juiz e escrivão, além de suas funções distintas, dialogavam juntos no que se refere a

elaborar um livro, onde constarão o nome de cada órfão, filiação, idade, local de moradia, com quem mora, tutor e curador, bem como o inventario de seus bens moveis e de raiz e o estado em que se encontram, [alem]

³²²Segundo Russel-Wood, mesmo na categoria de lavradores de cana, com terras arrendadas, esses sujeitos possuíam prestígio, riqueza e independência perante seus senhores. RUSSELL-WOOD, Anthony Jonh R. **Escravos e Libertos No Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 95.

³²³**Arquivo Histórico Ultramarino**. Alagoas Avulsos, Documento 151, Fls. 18 verso-19, 21.

³²⁴*Idem*, Fls. 26 verso-27.

³²⁵*Idem*, Fls. 33-35.

³²⁶*Idem*, Documento 174.

*avaliar [...] os bens pertencentes aos órfãos que estiverem em processo de [...] partilha*³²⁷.

Tratava-se de funções que requeriam atenção de ambas as partes. Com isso, pensa-se que uma pessoa só não teria condições de exercer os dois ofícios ao mesmo tempo. Contudo, os outros cargos também apresentavam funções complicadas e que exigiam dedicação por parte do indivíduo. O ofício de tabelião do judicial tem de *escrever tudo o que toca a seu ofício e lhe for mandado pelos juizes ou requeridos pelas partes, bem como fazer inventários [...] de pessoas ausentes ou que faleceram sem herdeiros*³²⁸. O de escrivão da Câmara tem de *fazer, anualmente, um livro em que conste toda a receita e despesa do Conselho*, assim como *escrever nas eleições dos vereadores e oficiais da Câmara e, o que pode ser o mais complicado,*

*Assentar, em livro próprio, a posse e entrega do governo. Com declaração do estado em que se encontram as fortalezas, povoações, navios, artilharia, armas e munições existentes com a assinatura de todos os presentes*³²⁹.

É difícil pensar que um indivíduo possa exercer todos esses cargos e dar conta de todas essas funções. Surgem com isso problemas sérios em relação a como os proprietários desses cargos se comportavam em relação aos mesmos. Um dos principais é a questão dos arrendamentos. Como visto nas ordenações, os proprietários de cargos públicos não podiam arrendar seus ofícios a outras pessoas, tendo o mesmo que exercê-los, porém, esses cargos não podiam ficar parados, pois prejudicariam o andamento das Câmaras. O que fica claro é o acúmulo de cargos por parte da família de Francisco Álvares Camelo, problema esse freqüente na comarca das Alagoas. Porém, o que os documentos não fazem menção, é como esses ofícios eram tratados por seus proprietários.

* * *

Discutiu-se nesse trabalho a questão da hereditariedade de cargos públicos, usando como fonte o caso dos Álvares Camelo, nos quais mantiveram a propriedade dos ofícios de juiz e escrivão dos órfãos, tabelião do judicial e escrivão do conselho e Câmara da vila do Penedo por três gerações, a começar por Francisco Álvares Camelo, seguido por seu filho de mesmo nome, e seu neto, José Camelo de Andrade.

É importante citar a possível importância que essa família teve como categoria de nobreza. Já foram citados por autores como Elcio Verçosa, Manoel Diegues Jr, Décio Freitas e Maria Beatriz Nizza, como tendo grandes prestígios e títulos, além de propriedades e serviços prestados a coroa, como a luta em palmares, o que pode ter contribuído para as concessões reais. Além da problemática que surgiu em relação a como os proprietários se comportavam acerca do uso de seus cargos, se exerciam, ou se arrendavam a outros indivíduos.

Pretendeu-se com isso fazer uma introdução a uma realidade da comarca de Alagoas no que se refere ao seu processo de distribuição de cargos, que, longe de ser uma especificidade, já que Nuno Gonçalo Monteiro já havia atentado para as questões

³²⁷SALGADO, Salgado (Coord.). **Fiscais e Meirinhos**. A administração no Brasil colonial. 2º ed. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1985, pp. 262, 263 e 266.

³²⁸*Idem*, pp. 135-136.

³²⁹*Idem*, pp. 138, 211.

da hereditariedade dos cargos públicos menores³³⁰, essa característica contribuiu para uma concepção dessa categoria das elites administrativas para essa localidade.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arquivo Histórico Ultramarino, Alagoas Avulsos, Documentos 2, 90, 151, 174.

Ordenações filipinas. *On Line*. <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/ordenacoes.htm>
Revista do Instituto Archeologico e Geographico de Pernambuco. Nº 33, 1887.

ACIOLI, Vera Lúcia C. **Jurisdição e Conflitos**: Aspectos da Administração colonial. Pernambuco – Século XVII. Recife: EDUFPE; Maceió: EDUFAL, 1997.

CAETANO, Antonio Filipe P. Existe uma “Alagoas Colonial”? Notas preliminares sobre os conceitos de uma conquista Ultramarina *In: Crítica Histórica*: Revista de História da UFAL. Centro de Pesquisa e Documentação Histórica. Número I, Ano I, Julho/2010. Maceió, CPDHis, 2010. <http://www.revista.ufal.br/criticahistorica/>

DIUEGUÉS JÚNIOR, Manoel. **O Bangüê Nas Alagoas**. Traços da influência do sistema econômico de engenho de açúcar na vida e na cultura regional. 2º ed. Maceió: EdUFAL (Coleção nordestina), 2002.

FARIA, Sheila de C. **A Colônia Em Movimento**. Fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1998.

FERLINI, Vera Lucia A. **A Civilização Do Açúcar**. 11ª ed, 1ª reimpressão. São Paulo: Ed Brasiliense, 1998.

FRAGOSO, João Luis R; ALMEIDA, Carla Maria *Et. al* (Orgs.). “Introdução: Cenas do antigo regime nos trópicos”. *In: Conquistadores e Negociantes*. História de elites no antigo regime nos trópicos. América lusa, séculos XVI e XVIII. Rio de Janeiro: Ed. Civilização brasileira, 2007.

FREITAS, Décio. **Republica De Palmares**. Pesquisa e comentários em documentos históricos do século XVII. Maceió: EdUFAL, 2004.

GOUVEIA, Maria de Fátima S. “Poder político e Administração na formação do complexo atlântico português (1645-1808)”. *In: FRAGOSO, João; GOUVEIA, Maria de Fátima; BICALHO, Maria Fernanda* (Orgs.). **O Antigo Regime Nos Trópicos**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2001.

HESPANHA, António Manuel. “A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes”. *In: FRAGOSO, João; GOUVEIA, Maria de Fátima; BICALHO, Maria Fernanda* (Orgs.). **O Antigo Regime Nos Trópicos**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2001.

³³⁰MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Os concelhos e as comunidades. *In: HESPANHA, Antonio Manoel* (Coord). O antigo Regime. Vol. 4. *In: MATTOSO, José* (Dir). **História de Portugal**. Lisboa: Ed Estampa, 1992.

HESPANHA, António Manuel. “Por que é que foi “portuguesa” a expansão portuguesa? Ou o revisionismo nos trópicos”. *In*: BICALHO, Maria Fernanda Et. Al (Org.). **O Governo dos Povos**. São Paulo: Alameda, 2009.

LINDOSO, Dirceu. **O Poder Quilombola**. A comunidade mocambeira e a organização social quilombola. Maceió: EdUFAL, 2007.

MERO, Ernani. **Templos, Ordens e Confrarias**. História religiosa de Penedo. Maceió: Sergasa, 1991.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Os concelhos e as comunidades. *In*: HESPANHA, Antonio Manoel (Coord). O antigo Regime. Vol. 4. *In*: MATTOSO, José (Dir). **História de Portugal**. Lisboa: Ed Estampa, 1992.

RUSSELL-WOOD, Anthony Jonh R. **Escravos e Libertos No Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SALGADO, Salgado (Coord.). **Fiscais e Meirinhos**. A administração no Brasil colonial. 2º ed. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1985.

SILVA, Maria Beatriz N. da. **Ser Nobre Na Colônia**. São Paulo: Ed UNESP, 2005.

VAINFAS, Ronaldo (Dir). **Dicionário do Brasil Colonial(1500-1808)**. Rio de Janeiro: Ed Objetiva, 2000.

VERÇOSA, Élcio G. **Cultura e Educação Nas Alagoas**. História, Histórias. Maceió: Secretaria Estadual de Educação de Alagoas, 2001.

A INSERÇÃO DA FORÇA DE TRABALHO ESCRAVA AFRICANA NO DESENVOLVIMENTO DA MONOCULTURA AÇUCAREIRA E SUAS DIMENSÕES CULTURAIS PARA O BRASIL³³¹

Drielly Tenório Marinho Farias
Graduanda em Serviço Social
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Grupo de Pesquisa Trabalho e Serviço Social – TRASSO
Orientadora: Profa. Maria Virgínia Borges Amaral
Email: drielle.marinho@hotmail.com

Gabriela de Almeida da Silva
Graduanda em Serviço Social
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Grupo de Pesquisa Trabalho e Serviço Social – TRASSO
Orientadora: Profa. Maria Virgínia Borges Amaral
Email: gabrieladealmeidaa@hotmail.com

RESUMO

Este artigo propõe uma reflexão acerca da inserção da mão de obra escrava africana no processo produtivo brasileiro, sobretudo no cultivo da cana de açúcar. Parte-se da colonização do Brasil e da necessidade de mão de obra para o desenvolvimento da economia, que teve como alternativa recorrer ao tráfico negreiro. Os africanos passaram por um longo sofrimento, devido sua condição de escravo, até terem o direito à liberdade. Todavia, essa liberdade, não eliminou o estigma da escravidão e da inferioridade, pois não foi ofertada aos ex- escravos condições para o desenvolvimento para a vida social. Além da contribuição para a economia, a inserção dos negros trouxe para o Brasil uma rica herança cultural que reflete nos costumes do povo brasileiro.

Palavras-Chave: Trabalho Escravo; Dimensões Culturais; Cana de Açúcar.

INTRODUÇÃO

O desenvolvimento da escravidão no Brasil se dá durante um longo processo histórico; processo este que pode ser identificado como o desenvolvimento de relações de poder que se deu a partir do início do século XVI. Com a descoberta do Brasil, iniciaram-se as tentativas de instalação da escravidão no país. A primeira tentativa remonta ao contato com os índios. Como o escambo³³² passou a não corresponder às

³³¹Esse texto é resultado de estudos realizados pelo grupo Grupo de Pesquisa Trabalho e Serviço Social-TRASSO, coordenado pela profa. Dra. Maria Virginia Borges Amaral com o apoio do CNPq.

³³² Na história do Brasil, o escambo tem papel importante na exploração da força de trabalho indígena pelos colonizadores, por meio de trocas de objetos de pouco valor para estes, mas com grande apreço por parte dos índios. Por exemplo, o escambo de espelhos, escovas e colheres por trabalho. Os colonizadores trocavam objetos pelo pau-brasil do novo mundo.

necessidades dos portugueses, os mesmos tentaram submetê-los ao seu domínio por meio da escravidão. Neste período, o trabalho no âmbito canavieiro iniciou-se sob o sistema de escravidão, do qual houve a fracassada tentativa dos colonos escravizarem os índios, os quais não apresentaram bons resultados, pois além de sofrerem muito com os castigos físicos também apresentavam baixa resistência imunológica contra diversas doenças trazidas pelos colonizadores. Mesmo assim, apesar da resistência, alguns índios chegaram a serem escravizados. Em virtude de os povos indígenas não se adequarem a essa condição, se fez necessários os colonos recorrerem à força de trabalho escrava vinda da África para iniciarem o cultivo da cana de açúcar no solo brasileiro.

Fernandes e Lourenço (2010 *apud* Freire, 1933) afirmam que o negro no Brasil pode ser considerado a “mão direita” da formação da economia agrária brasileira. Os negros trazidos da África eram utilizados como mão-de-obra no trabalho árduo e pesado exigido por seus donos: devastavam as matas, cuidavam da roça, do gado, trabalhavam no plantio cana-de-açúcar, o que iria proporcionar altos lucros aos colonizadores do Brasil.

Foi nestas circunstâncias que o negro começou a ser explorado para o desenvolvimento da economia brasileira. Não se trata de participação, mas de exploração ativa e indispensável ao crescimento e à consolidação da extração da riqueza do país. A presença do negro na monocultura representou uma reviravolta na história da humanidade, remetendo às práticas escravocratas destituída de respeito e direito a um trabalho digno.

A INSERÇÃO DA FORÇA DE TRABALHO AFRICANA NA ECONOMIA BRASILEIRA

De acordo Santos (2003, *apud* Rezende Filho, 1995) no Brasil dos séculos XVI e XVII, a força de trabalho indígena foi substituída pela do negro africano, mesmo já estando essa prática extinta no continente europeu .

De acordo com Cardoso (1990) o estabelecimento do trabalho escravo no Brasil se deve ao fato de:

Historicamente, então, no Brasil o conjunto de fatores ligados às forças produtivas no período de montagem dos sistemas de trabalho coloniais confluí para favorecer a instalação de formas de trabalho compulsório, entre as quais foi predominante a escravidão de africanos e seus descendentes (CARDOSO, 1990, p.99).

Os escravos vindos da África eram direcionados às áreas rurais, sobretudo eram destinados aos engenhos de cana de açúcar para trabalharem exaustivamente no cultivo da cana. Os engenhos necessitavam de uma grande quantidade de escravos para garantir o seu funcionamento, pois não havia mão de obra disponível para tal atividade. Cardoso (1990) a respeito da escravidão no país argumenta que:

Na sua imensa maioria, os escravos e escravas no Brasil viveram, trabalharam e morreram nas áreas rurais. Quando se fala em escravidão rural, de imediato se pensa na agroindústria exportadora em especial os engenhos de açúcar. Apesar de suas dimensões variáveis, o engenho médio comportava dezenas de escravos e era, nos “Tempos Modernos”, uma das formas mais complexas de empresa quanto às instalações que exigia e ao

grau considerável de divisão do trabalho que apresentava(CARDOSO, 1990, p.104).

É importante ressaltar que, logo no início da colonização do Brasil “a Coroa portuguesa procurou estimular a construção de unidades açucareiras no Brasil desde a década de 1530” (MARQUESE, 2005, p. 04). Essas unidades açucareiras eram os banguês³³³ ou os conhecidos engenhos ministrados pelos senhores que logo no início da implantação encontravam dificuldades no recrutamento da força de trabalho e também na ausência de capital para montá-los e mantê-los. Essas dificuldades foram superadas mediante ao “atrelamento da produção brasileira aos centros mercantis do Norte da Europa e articulação do tráfico de escravos entre África e Brasil” (MARQUESE, 2005, p.05).

A inserção deste tipo de engenho no país se dá por meio da Política dos Engenhos Centrais. Esta política foi criada pelo governo inglês, e tinha como foco:

[...] inovação de ordem técnica – implantação de verdadeiras usinas - como também de ordem social, porque procurava restringir o uso da força de trabalho escrava e separar a atividade agrícola, que continuaria com os antigos banguzeiros, da atividade industrial, confiada a empresas (ANDRADE, 2010, p.38).

Inicialmente houve resistência por parte dos banguzeiros/senhores de engenhos, alegavam que estariam no “prejuízo” diante da nova proposta, uma vez que seus banguês eram inteiramente responsáveis pela atividade agrícola e industrial no processo de produção da cana-de-açúcar. A resistência desses banguzeiros só irá ser vencida no século XX, com implementação de usinas aliadas a intervenção estatal.

O cultivo de cana de açúcar está presente na história do país desde sua colonização. Durante esse período, a economia do país era alicerçada pela monocultura açucareira, direcionada para abastecer o comércio internacional, sobretudo o europeu. O trabalho escravo colonial permitia a dupla exploração ou a maximização do excedente, contribuindo para a ampliação da acumulação primitiva do lucro do capital. Para a classe dominante da época, era de fundamental importância que o negro fosse uma mercadoria comprada através do mercado externo e fosse vendida a um valor de mercadoria de monopólio e impulsionando o mercado do tráfico de escravos negros africanos, assim, a escravidão destes, pode ser apontada por fatores de ordem estritamente econômica e comercial, ou seja, com o objetivo de aumentar a lucratividade de seus investimentos (SANTOS, 2003 *apud* REZENDE FILHO,1995).

No entanto, apesar de importantes para o processo produtivo e para a economia da colônia os escravos eram tratados como “coisas” e eram obrigados a subordinar a vontade própria à vontade do senhor que o comprou. Esses homens e mulheres eram obrigados a trabalhar nos canaviais e recebiam em troca do intenso labor uma alimentação precária. O indivíduo sujeito à condição de escravo era separado de sua família, perdia sua identidade, pois o seu senhor poderia mudar seu nome caso achasse conveniente e a escravidão era um legado hereditário. Quando um escravo se opôs a cumprir a ordem, ou cumpri-la não de acordo com a vontade de seu senhor, o escravo era sujeito a intensos castigos corporais, além da coesão psíquica (CARDOSO, 1990, p.104)

³³³ De acordo com Periclés (2009), são unidades fabris que utilizavam tecnologias e elaboravam açúcar ou mel de baixa qualidade.

Os negros eram submetidos a uma rígida e intensa jornada de trabalho, com o intuito de extrair o líquido da cana de açúcar à custa do suor e sofrimento dos escravos, como também manter o status de riqueza, prestígio e poder dos senhores de engenhos baseados na exploração do trabalho (FERNANDES; LOURENÇO, 2010).

A grande contribuição da mão-de-obra negra é aliada às condições desumanas, que eram vivenciadas desde o transporte dos mesmos em navios negreiros até o controle realizado (com o auxílio de capitães-do-mato³³⁴) “pelos senhores de engenho, que delegavam aos feitores e outros agregados a fiscalização dos cativos³³⁵, bem como a aplicação de diversos castigos físicos aos negros. Segundo Marquese (2005), foi mediante a exploração desses escravos que a produção açucareira ganhou grandes proporções e reconhecimento mundial.

Mas os escravos também tinha praticas de resistência à exploração a qual estavam submetidos. Uma das principais formas de resistência ~~dos escravos~~ foi à formação de quilombos. Os escravos viam na fuga a possibilidade de se libertarem da dominação e dos castigos. Alguns dos que conseguiam fugir seguiam para a cidade em busca de empregos e passavam a trabalhar como escravos forros³³⁶, outros eram capturados pelos capitães-do-mato e outros, ainda, seguiam para os quilombos.

Os quilombos se expandiram por todo o território nacional, sendo vistos, pelos senhores de engenho e toda a sociedade, como uma “afronta às autoridades”. Sendo assim, os escravos que viviam nos quilombos sentiram a necessidade de usar a luta e supriam suas necessidades de alimentos, armas, utensílios e ferramentas através de roubo ou escambo. Outra forma que encontram para prover o que precisavam para sua subsistência foi criar relações sociais com os povoados mais próximos para estabelecer um comércio regular de troca.

Logo, a sociedade colonial se constitui sem a presença de nenhum elemento democrático, em razão da existência de mão de obra escrava africana e de uma aristocracia agrária de brancos possuidores de fortes instrumentos de violência social (LINDOSO, 2000). O tratamento dos brancos em relação ao negro era de total desprezo e distanciamento. A máxima que mobilizava as relações era: “negro é negro e branco é branco”. Ao negro era destinado o “trabalho bruto”. Aparentemente esse tipo de trabalho não exigiria o “emprego da inteligência”; o negro era tido como trabalhador desqualificado, sua força física, considerada excepcional, fazia parecer que não carecesse de muito para repor suas energias; dormiam poucas horas, moravam em senzalas e eram tratados como uma mercadoria que poderia ser vendida quando fosse conveniente, ou quando não mais conviesse aos donos. Já o branco era destinado ao conforto, moravam em casas grandes luxuosas, detinha o poder político local, a liderança econômica e social.

Os escravos negros não tinham direito a nada, a não ser a ração diária e um lugar para dormir. A existência do negro se resumia unicamente a trabalhar, o máximo possível, com intuito de retornar ao seu proprietário, de maneira satisfatória e lucrativa, o valor utilizado na sua compra.

A relação capataz/ escravo pode ser comparada com a máquina e quem a comanda, no entanto, a máquina ainda tinha a vantagem de ser limpa e passar por manutenção e o negro sofria chicotadas e castigo quando não trabalhava de forma satisfatória (FERNANDES; LOURENÇO, 2010).

³³⁴“Profissionais especializados na recaptura de escravos fugitivos” (Disponível em: <<http://www.bibliotecavirtual.sp.gov.br/pdf/temasdiversos-escravidaoonobrasil.pdf>> Acesso em 15 de setembro de 2012).

³³⁵ Idem, p.03.

³³⁶ Libertos de escravidão (FERREIRA, 1996, p. 344).

Quando a escravidão deixa de ser tão lucrativa há a substituição do trabalho escravo pelo assalariado. Esta substituição só resignificou o aspecto de compra e venda de escravos. A forma de dependência foi deslocada de uma relação entre senhor e escravo para patrão e empregado, trabalhador assalariado. O processo de servidão é marcado pela subalternidade, pela exploração do homem pelo homem. A “substituição” do trabalho escravo pode também ser apontada pela introdução da força de trabalho imigrante estrangeira na economia agrária brasileira, no entanto, houve a tentativa de estabelecer uma força de trabalho barata com o trabalho semi-sevil destes trabalhadores. É certo que o processo de transição do trabalhador escravo para o assalariado, passou por diversas resistências, principalmente dos grandes latifundiários. Diversos fatores vieram corroborar para o fim das práticas escravocratas como, as pressões políticas externas influenciando mudanças sociais na sociedade brasileira, além da força do mercado que se apresentava extremamente desfavorável ao sistema escravagista até então utilizado.

Enquanto internacionalmente a utilização e o tráfico de escravos já vinham sendo combatidos de forma intensa desde século XV, no Brasil a escravidão só foi eliminada de forma legal³³⁷ em 13 de maio de 1888, esta abolição não ocorre por pura bondade da Princesa Isabel, mas por dificuldades enfrentadas pelo país na aquisição dos negros e os custos que estes lhes traziam. Como também, o país necessitava acompanhar as mudanças exigidas pelo mercado internacional através de uma modificação na estrutura produtiva, por meio da necessidade do mercado se a abrir para as inovações tecnológicas.

É importante ressaltar que os negros, que após a lei Áurea encontravam-se “livres”, passaram, em sua maioria, a viver na miséria, rodando pelas ruas do país mendigando, roubando, prostituindo-se e até mesmo matando para sobreviver. Além disso, coube aos senhores de engenhos a absorção da força de trabalho do negro, que sem muitas expectativas, continuavam trabalhando nos banguês, vivenciando uma relação patriarcal, composta por “dívidas” entre estes senhores e ex-escravos. Isso decorreu devido à evidência do número de mão-de-obra estrangeira assalariada que passou a ser maioria após o evento da Lei Áurea. Diferente dos escravos negros, os estrangeiros apresentavam mão-de-obra qualificada e por isso eram bastante requisitados pelos proprietários de terras, pois viam neles uma nova oportunidade para a expansão de seus lucros.

INFLUÊNCIAS DA CULTURA AFRICANA NA FORMAÇÃO DA SOCIEDADE BRASILEIRA

Os portugueses trouxeram os negros africanos com o objetivo de substituir a mão-de-obra indígena nos engenhos de açúcar. O negro passou a ser inserido em diversas áreas de trabalho, como, por exemplo, na agricultura, no artesanato e em trabalhos domésticos, fazendo parte da construção do país e da sociedade brasileira, construindo casarões, igrejas e cidades, porém não recebiam mérito por seu trabalho.

³³⁷A promulgação de leis como a Lei do Ventre Livre e dos Sexagenários, mesmo que se defendem a liberdade de negros de forma restrita, proporcionaram uma desestabilidade do sistema escravista vivenciado pelo Brasil. Aliado a estes fatos, as tensões existentes entre abolicionistas e os senhores de engenhos passaram a ser cada vez mais acirradas.

A miscigenação³³⁸ de africanos no Brasil ocorre através de concubinatos³³⁹ entre mulheres negras e homens brancos de origem portuguesa. Na época do Brasil colonial, para boa parte das mulheres africanas, o concubinato não tirava a liberdade como no casamento e, também, o viam como uma forma de ascensão social, no qual algumas escravas, ao se relacionarem com homens brancos, conseguiam a liberdade. Muitas escravas, após conseguirem a liberdade, viviam na pobreza por não conseguirem emprego, devido ao preconceito por serem mulheres, negras e por terem sido escravas.

Os sacerdotes africanos que foram escravizados e trazidos para o Brasil, juntamente com sua cultura e seus dialetos, desenvolveram a religião conhecida como Candomblé que nasceu nas senzalas, fruto dos costumes e práticas dos negros trazidos como escravos. Seus seguidores cultuavam os Orixás³⁴⁰ e se consideravam conectados a objetos, animais ou plantas.

No campo religioso, na condição de escravos eram proibidos de praticar a sua religião de origem africana e de realizar suas festas e rituais. Eles eram obrigados a seguir a religião católica que era imposta pelos senhores de engenho. Apesar disso, praticavam os seus cultos religiosos escondidos. Nas senzalas, os escravos usavam altares com as imagens de santos católicos com características que correspondiam às suas Divindades Africanas para camuflarem os assentamentos dos Orixás e poderem cultuá-los, dissimulando seus cultos religiosos através do sincretismo³⁴¹. Apesar de usarem imagens católicas, as autoridades e a Igreja viam o Candomblé como paganismo e até mesmo como feitiçaria.

Alguns senhores permitiam que os negros dançassem e cantassem aos sábados, domingos ou dias de festas. Já nas cidades, os batuques e canjerês eram proibidos. Temia-se que os agrupamentos de escravos degenerassem em movimentos subversivos. As únicas festas autorizadas eram as de cunho cristão: a de nossa Senhora do Rosário, padroeira dos pretos, as congadas e outras do mesmo gênero (COSTA, 2007, p.299).

Em relação à influência da herança cultural dos escravos no campo musical, o samba teve origem na época do Brasil Colônia e surgiu através de uma mistura de ritmos brasileiros com africanos, trazidos por escravos da África.

No Brasil, os escravos africanos sofriam diversos tipos de violência dos senhores de engenho através de castigos, e diante dessa situação buscavam formas de se protegerem. Eles não podiam fugir e nem praticar nenhum tipo de luta, pois era proibido, então utilizaram o ritmo e os movimentos das danças africanas adaptando-os a um tipo de luta. Assim, surgiu a capoeira³⁴² como uma forma de resistência.

Em relação à influência dos negros africanos na culinária brasileira, além de ingredientes como o azeite de dendê, o leite de coco-da-baía e a pimenta malagueta, também trouxeram acarajé, vatapá, caruru, mungunzá, angu, entre outros. A feijoada, por exemplo, era preparada pelos escravos que diante de uma alimentação escassa e de má qualidade, misturavam os alimentos aos quais tinham acesso como o feijão preto e os restos do porco (orelhas, pés, rabos e outras partes) que eram rejeitados pelos senhores de engenho.

³³⁸ Significa casamento ou relações sexuais entre pessoas de raças diferentes; mestiçagem (FERREIRA, 1996, p. 461).

³³⁹ Estado de um homem e de uma mulher que vivem juntos sem serem casados. (Diz-se também união livre). (Disponível em: <<http://www.dicio.com.br/concubinato/>> Acesso em 24 de setembro de 2012).

³⁴⁰ Divindade africana das religiões afro-brasileiras. (FERREIRA, 1996, p. 496).

³⁴¹ Sistema filosófico ou religioso que tende a fundir numa só várias doutrinas diferentes; ecletismo. Disponível em: <<http://www.dicio.com.br/sincretismo/>> Acesso em 24 de setembro de 2012).

³⁴² Luta ou esporte em que os contendores procuram atingir o adversário com os pés e pernas. (FERREIRA, 1996, p. 137).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No período que compreende desde século XVI ao XVII, a mão de obra utilizada para a produção do açúcar era a escrava de alguns índios, mas como estes se rebelaram contra os colonos pondo em risco a produção do açúcar, a alternativa para mediar esta situação foi o tráfico de negros africanos.

Portanto, a produção de cana de açúcar no território brasileiro, abrangia a força de trabalho escravo vinda da África. Os escravos eram submetidos a trabalho forçado, sujeitos a castigos corporais e a mercê de péssimas condições de labor em prol de expandir o capital.

No Nordeste, o açúcar liderou a história da região, desde ocupação e povoamento da terra, o auge e o declínio da riqueza, a grandeza ou a miséria da vida na região. Com a implementação dos engenhos de açúcar consequentemente, a vida social é polarizada entre a casa grande e senzala.

A contribuição do trabalho e da cultura trazidos pelos escravos negros foi muito importante para a formação da sociedade brasileira. A herança cultural negra reflete na religião, na música, na dança, na alimentação e na miscigenação racial. Portanto, mesmo esta vinda, dos escravos, ter sido repleta de crueldade com os africanos, não se pode negar a contribuição intensa desse povo na formação da sociedade brasileira.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Manuel Correia de. **Usinas e Destilarias das Alagoas**: Uma contribuição ao estudo da produção do espaço. Maceió: EDUFAL, 2010.

CARVALHO, Cícero Péricles de. **Análise da reestruturação produtiva da agroindústria sucroalcooleira alagoana**. Maceió: EDUFAL, 2009.

COSTA, Emília Viotti da Costa. **Da Monarquia à República**: momentos decisivos. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 8ª Ed., 2007.

DICIONÁRIO. Dicionário online de português. Disponível em: <<http://www.dicio.com.br/>> Acesso em 20 de setembro de 2012.

FERNANDES, Marcos; LOURENÇO, Edvania. **Exploração do trabalho no corte de cana**: Breves apontamentos do senhor de engenho à agroindústria canavieira do século XXI. Sem. de Saúde do Trabalhador de Franca Sep. 2010.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1996.

FREYRE, Gilberto. **Nordeste**: aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil. 7ª ed. São Paulo: Global, 2004.

HISTÓRIA. **Escravidão e Resistência no Brasil**. Disponível em: <<http://novahistorianet.blogspot.com.br/2009/01/escravido-e-resistencia-no-brasil.html>> Acesso em 20 de setembro de 2012.

LINDOSO, Dirceu. **Formação de Alagoas Boreal**. Maceió: Catavento, 2000.

LUNA, Francisco Vidal; KLEIN, Herbert S. **Escravidão africana na produção de alimentos. São Paulo no século 19**. São Paulo, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-41612010000200002&lang=pt> Acesso em: 10 de setembro de 2012.

MARQUESE, Rafael de Bivar. **História, antropologia e a cultura afro-americana: o legado da escravidão**. São Paulo, 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100026&lang=pt Acesso em: 10 de setembro de 2012.

SANTOS, Cleyton Rodrigues dos. **Da Escravidão à Imigração: A Transição do Trabalho Escravo para o Trabalho Livre Assalariado no Brasil**. Intertem@s, Vol. 6, nº 6, 2003.

VILAÇA, Marcos; ALBUQUERQUE, Roberto. **Coronel, Coronéis: Apogeu e declínio do coronelismo no Nordeste, 1939**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____. **Abolicionismo no Brasil**. Disponível em: <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Abolicionismo no Brasil#As Leis abolicionistas](http://pt.wikipedia.org/wiki/Abolicionismo_no_Brasil#As_Leis_abolicionistas)> Acesso em: 10 de setembro de 2012.

_____. **Escravidão no Brasil**. Biblioteca Virtual do Governo de São Paulo. Disponível em: <<http://www.bibliotecavirtual.sp.gov.br/pdf/temasdiversos-escravidaonobrasil.pdf>> Acesso em: 10 de setembro de 2012.

UMA CARTA DA CÂMARA DE ALAGOAS (1822): UM DOCUMENTO PARA A HISTÓRIA DA TRANSFERÊNCIA DA CAPITAL ALAGOANA *

Everton Rosendo dos Santos
Graduando em História-Bacharelado
Grupo de Estudos América Colonial – GEAC
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Orientador: Prof. Dr. Antonio Filipe Pereira Caetano
Email: everton-rosendo@hotmail.com

RESUMO

O trabalho tem como objetivo o exame de um documento do acervo Histórico Ultramarino de Lisboa que se refere à transferência da Capital de Alagoas para a Vila de Maceió. Trata-se de uma Carta dos oficiais (Escrivães, Vereadores, Procuradores e Juízes) da Câmara da Vila de Alagoas ao rei D. João VI em 1822, solicitando serem ouvidos sobre os requerimentos dos habitantes/moradores da Vila de Maceió, em que pedem a transferência da Capital da Província para a sua Vila.

Palavras chaves: Transferência da Capital alagoana; Conflitos; História Política.

INTRODUÇÃO: O APORTE SOBRE A HISTÓRIA DA TRANSFERÊNCIA DA CAPITAL ALAGOANA

A carta escrita pelos oficiais da câmara da Vila das Alagoas, em 1822, enviada a Sua Majestade é importante instrumento para discutir o assunto recorrente na historiografia Alagoana referente à transferência da sede da Província de Alagoas da antiga Vila das Alagoas (Marechal Deodoro) para a Vila de Maceió.

Nos livros clássicos sobre a História de Alagoas, os autores estão muito bem incumbidos em descrever os sediciosos fatos que acarretaram o governo do Dr. Agostinho da Silva Neves (1838-1840), quando a Província alagoana em seu poder, executa efetivamente o trâmite da transferência da sede provincial nas Alagoas para a desenvolvida Maceió³⁴³. Entretanto, os impasses que acarretaram a transferência são anteriores a 1839, quando se inicia a sedição da velha cede. Segundo Altavila: *Pode-se dizer que a capital da Província das Alagoas passou a ser em Maceió desde o dia em que o primeiro governador, Francisco de Melo Póvoas, neto do marquês de Pombal, saltou no porto do Jaraguá, aos 27 de dezembro de 1818*³⁴⁴. Tal afirmação é aceita, sem maiores problemas por alguns pesquisadores, visto que ao que diz respeito da

* A presente comunicação é resultado do trabalho de conclusão da disciplina Paleografia 2.

³⁴³ Sendo Maceió elevada à categoria de Vila em 5 de dezembro de 1815, por alvará régio, desmembrando-a da Vila de Alagoas, que por sua vez foi elevada à categoria de Cidade em 1823.

³⁴⁴ ALTAVILA, Jayme de. *História da civilização das Alagoas*. 8. Ed. Maceió: Edufal, 1988, p. 53.

transferência da capital da Província alagoana para a Vila de Maceió é sabido que por motivos econômicos ela conseguiu sobrepujar sua antiga sede provincial. Especificamente por seu porto desenvolvido, motivo que é encontrado nos livros de História de Alagoas, até mesmos nos mais básicos, normalmente com pouquíssimas referências bibliográficas e preocupando-se apenas em narrar de maneira diferente às informações existentes.

O outro motivo destacado pela historiografia é o fato do primeiro governador da recém Capitania ter solidificado na Vila de Maceió. Recorrendo novamente a Altavila, que faz bons apontamentos a respeito do trâmite de locação para a fixação da sede provincial, este afirma que o desenvolvimento da localidade se deu com a vinda de Melo e Póvoas para a localidade, visto que:

[Póvoas] fundou uma junta de arrecadação da real fazenda, estabeleceu a Alfândega no porto do Jaraguá, ordenou que fosse levantado o mapa da província, a planta da futura capital; construiu os fortes de S. Pedro e São João; criou uma repartição fiscal, criou dois corpos de militares, um de infantaria e o outro de artilharia; mandou talhar o cavilhame da corveta “Maceió”³⁴⁵, fechou o porto do Francês à navegação irregular, alargou as estradas próximas à Vila; cuidou da instrução do comércio e dos costumes, realizando, assim, uma obra notável. [...] Era fatal a decadência da meritória cidade colonial, onde a facilidade de subsistência ia moderando a vida de seus habitantes e os tornando desambiciosos, enquanto Maceió ia sendo moirejada por uma população progressiva e diligente³⁴⁶.

Ainda assim, essas informações são postas de maneira/modo factual, sem expor ao certo as especificidades do fato. Outro clássico da historiografia alagoana e de contribuição enorme é o livro *História de Alagoas*, de Moreno Brandão³⁴⁷. Em seu capítulo responsável pela discussão sobre a nova sede da Província, apresenta mais um modelo que segue a escrita da historiografia sobre Alagoas, que esta cheia de lacunas a respeito de muitos assuntos³⁴⁸. E um deles que deve ser observado é a discussão sobre a transferência da Província somente se efetivar em 1839, já que antes disso não temos conhecimento do desenrolar do fato e do cotidiano nas duas Vilas. Tais autores, somente afirmam que a faísca que dá início aos impasses entre as duas vilas tem seu início no governo de Melo e Póvoas e com o desenvolvimento progressivo em que se encontrava a Vila de Maceió. Mas sobre este período, descrevem de maneira passageira, o que torna fácil perceber o lapso entre as informações, até

³⁴⁵ As aspas pertencem ao documento original.

³⁴⁶ ALTAVILA, Op. Cit., pp. 53-55, grifo nosso.

³⁴⁷ BRANDÃO, Moreno. **História de Alagoas**. 3. Ed. Arapiraca: EDUAL, 2004.

³⁴⁸ Obras recentes de uma nova leva de pesquisadores e de grupos de estudos, especificamente, são de onde saem mais trabalhos com as novas fontes. A Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e a Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL) têm abordado temas que eram pouquíssimos utilizados em estudos sobre a historiografia alagoana ou às vezes assuntos que nem se tinha o conhecimento, resultado muitas vezes, de documentos, como, por exemplo, o utilizado neste artigo. Estudos sobre: a administração, e as relações da coroa portuguesa com seus súditos em Alagoas; a constituição dos cargos que era presente na localidade alagoana enquanto comarca e pós esse período, até mesmo estudos sobre a historiografia limitada a respeito da escravidão em Alagoas, tem alguns pesquisadores se voltado aos estudos do tema. Para maiores informações sobre alguns dos estudos recentes, ver: CAETANO, A. F. P. (org.). **Alagoas e o Império Colonial Português: Ensaios sobre Poder e Administração (Séculos XVII-XVIII)**, Maceió: Cepal, 2010. MACIEL, Osvaldo (org.). **Pesquisando (n)a província: economia, trabalho e cultura numa sociedade escravista (Alagoas, século XIX)**, Maceió: Q Gráfica, 2011.

mesmo no modo que tais pesquisadores descreveram os fatos, seguindo fielmente a cronologia entre eles.

É com o objetivo de contribuir, mesmo minimamente, para o preenchimento deste vácuo, que o trabalho apresenta esta carta, utilizando não somente o documento feito menção, mas alguns outros auxiliares para colaborar nestas afirmações. Pois, temos conhecimento de outros documentos presentes no *Catálogo de Documentos Manuscritos Avulsos Referentes à Capitania de Alagoas existentes no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa* que datam com oscilações de poucos meses do mesmo ou do ano anterior (1821). O conjunto de documentos é referente aos requerimentos feitos pelos comerciantes da Vila de Maceió que pedem à Junta da Fazenda Real da mesma Vila uma certidão com os rendimentos de importação e exportação dos portos existentes na Província. Em alguns dos requerimentos, solicitava que passe a certidão dos rendimentos desde a criação da Vila das Alagoas, o que por sinal, é muito suspeito³⁴⁹. Seriam esses documentos um vislumbrar dos habitantes da Vila de Maceió em possuir o cetro de cabeça da Província, roubando a posição de sua antiga mãe? Imaginar o resultado da rivalidade entre as duas vilas já sabendo que o vencedor seria a nova vila, pode nos levar a cometer anacronismos. Além do mais, nos tira o sabor de uma leitura que seria extremamente agradável. Mas, não custa nada construir os embates que ocorreram nesse período que tão pouco é descrito em nossos livros. Talvez a inexistência das fontes manuscritas tenha contribuído a favor, pois pesquisadores como Moreno Brandão (2004), Jaime de Altavila (1988) e Craveiro Costa (2001) não tinham acesso às fontes do AHU, o que não impossibilitou a eles e outros que se interessavam de escrever sobre a história de Alagoas, a recorrerem ao que era possível em seus tempos, como: arquivos, fontes manuscritas ou, somente, a bibliografia existente.

Desta feita, a questão que se vislumbra é a seguinte: a utilidade desta carta e da documentação do AHU traria um maior valor para as discussões sobre àquele período? E mais, o que esse conjunto possibilita em averiguar novos olhares sobre aquele episódio? Sem maiores problematizações, diremos que sim!

A CARTA

A Carta dos Oficiais da Câmara da Vila de Alagoas dirigida ao Rei D. João VI que está presente no acervo do Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa apresenta no conjunto do documento um anexo, uma segunda via e um lembrete do Ultramar. A data do término do documento para o seu envio ao Conselho Ultramarino esta escrita no final da primeira via que data de 23 de Maio de 1822. O mesmo está assinado por seis suplicantes, sendo os respectivos oficiais da Câmara de Alagoas, que naquele período eram: o presidente José Roiz [ou Rodriguez]; os Vereadores Antonio José Pinto, Manoel da Porciúncula Lins Wanderlei, Narcizo Correia Machado; o Procurador Francisco José Leocadio; e o Escrivão Antonio Fernandes Oliveira.

³⁴⁹ Em sua maioria, eram requerimentos em que os comerciantes da Vila de Maceió pediam ao rei D. João VI, que o escrivão ou secretario da Junta da Real Fazenda da mesma vila passa-se certidão dos rendimentos da importação e exportação pertencentes à vila de Alagoas ou Porto do Francêsa, quantidade de embarcações, entradas e saídas e o destino das embarcações, até mesmo, a qualidade das embarcações. O que sem via das dúvidas, a articulação desses pedidos, resultaram na represeção dos habitantes da Vila de Maceió, com as informações coletadas, como, por exemplo, os rendimentos, demonstrados a coroa.

Na Carta, em sua primeira folha na margem esquerda, há uma assinatura que consta o que provavelmente deve ter sido a data de recebimento no Ultramar, levando um pouco a mais de três meses desde a data que foi assinada enquanto estava nas Alagoas, em 27 de Agosto de 1822. E foi avaliado pela *comissão do Ultramar*³⁵⁰ no mesmo dia que consta com a aplicação do lembrete.

Na carta, os Oficiais da Câmara de Alagoas usam o recurso do Antigo Regime de se posicionarem enquanto integrantes das redes de fidelidade do reino visto que se colocam na [...] *qualidade de Corpo Municipal representar os direitos de seu Povo as muito alto, e Soberano Congresso Legislativo da Nasção Portuguesa, tendo a par de suas vozes as das Camaras suas vizinhas na mesma Provincia*³⁵¹.

Apresentam algumas de suas declarações a respeito do que vinham fazendo os habitantes e os oficiais da Vila de Maceió. Que por requerimentos encaminhados ao Ultramar, no conteúdo destes, se achavam com vantagens sobre a vila em questão. O que se percebe no discurso dos oficiais é que a rivalidade entre as vilas tem perturbado bastantes a ordem na Vila de Alagoas e os responsáveis pela administração social da vila. Todo o discurso dos oficiais decorre sobre as vantagens em que se encontra a vila para continuar como cabeça da província:

*Hé a questão, Senhor, que a Vila de Alagoas jámais deve deixar de ser a Capital da Provincia, que o Porto denominado Francez, que lhe fica próximo, deve ser franco, e declarado por Ley, como porto de livre entrada com Alfandiga [...] para por fim as opposições que por mera rivalidade lhe tem feito o povo, e a Camara da Villa de Maceió. A notícia de se haver proxíamente decretado neste sabido, integricimo, e Augusto Congresso a favor do Porto de Maceió, ficando declarado de livre entrada, único naquella Provincia, tem produzido incêndio, na rivalidade das duas Vilas [...].*³⁵²

No Pedido dos oficiais da Câmara da Vila de Alagoas, podemos identificar a insatisfação que causara a eles, a situação em que se encontrão com os moradores e os oficiais da Vila de Maceió. Observando o pedido feito por eles, vemos que pedem que seu porto seja por Lei declarado de livre acesso para por fim ao impasse. Mais seria somente este a causa do motivo pelo qual, os Oficiais e moradores da Vila de Maceió, pedirem a transferência da Capital para sua Vila? Um caminho interessante para complementar essa questão seria o uso de outros conjuntos documentais. Segundo os habitantes da Vila de Maceió em um dos pedidos feitos, descreveram eles que: *a Villa das Alagôas, colocada na distancia de duas a três leguas do arricado, e mesquinho Pôrto do Francêz cauza da sua decadencia a muitos annos*³⁵³. Afirmiação que explica a primeira suplica feita dos oficiais da Vila de Alagoas a livre entrada no porto do *Francez*. Para resolução direta do impasse um dos pedidos feitos da Vila de Maceió seria que:

[...] O seo primeiro governador Sebastião Francisco de Melo e Povoas o qual não [ilegível] os necessarios conhecimentos do paiz mais[?] mais do que os profuntarios [sic] que lhe podia subministrar a simples inspeção ocular para com a certa fasêr escolha do ponto em que deveria fixar a sua rezidencia estucionar o corpo de tropa de linha estabelercêr a Junta de

³⁵⁰ **Arquivo Histórico Ultramarino**, Alagoas Avulsos, Documento 512, fl. 3v.

³⁵¹ Idem, fl. 01, grifo nosso.

³⁵² Idem, Ibidem, fl. 01, grifo nosso.

³⁵³ Idem, Ibidem, fl. 03, grifo nosso.

*Administração, e Arrecadação da Fazenda, Alfandega e mais Repartições Fiscais que com a instalação do Governo se criarão, Julgou emdispensável ouvir o parecer do Escrivão e Deputado da Junta da Fazenda Documento numero 1, e muito prencipalmente, o do Desembargador Antonio pratatha [sic], então ouvida da comarca, que pela sua gerencia deste emprego por mais de nove annos nos quais por diferentes vexes a visitou toda necessariamente teria adquirido os conhecimentos conducentes a resolução de tal problema, e por unanime sentir foi escolhida para fins tão interessantes esta Villa de Maceió a qual pela sua posição topografica sendo edificada sobre a costa do mar na contiguidade dos portos de Jaraguá, e Pajussara, o primeiro, hum dos milhares, e mais amplos onde podem surgir, e ancorar[?] simultaneamente muitas embarcações de não pequeno porte e face[?] do qual se acha edificada a prezente Alfandegas [...]*³⁵⁴

Então, sobre as comodidades que dizem ter os Oficiais de Alagoas não teria vantagem alguma manter-se como centro administrativo, pelo olhar do próprio governador Melo e Póvoas, segundo descreviam os habitantes da Vila de Maceió na antiga vila colonial. O porto, o governador, as repartições... Tudo parecia está contra a Colonial Vila das Alagoas:

*O desenvolvimento comercial de Maceió, as suas vantagens topográficas, e excelência do seu porto, o aumento sempre crescente de sua população e os grandes interesses dos habitantes, radicando-os à terra, tornando-os, em razão desses mesmos interesses, pacíficos e profundamente conservadores; tudo isso já lhe tinha valido a preferência governamental na instalação das repartições aduaneiras e arrecadadoras*³⁵⁵.

Era nessa disputa para sediar a capital que Maceió tinha como uma de suas vantagens o fator natural em que se encontrava: a margem da costa. Neste caso, foi o que possibilitou a vitória, conforme afirma Craveiro Costa:

*[...] Por isso, todas as vezes que se ofereciam à vila rival, que o comércio criaria e enriquecia, as regalias de qualquer preferência oficial ao estabelecimento de um nova prerrogativa, Alagoas saía a campo, com todas as suas forças, invocando os seus velhos direitos de cabeça da comarca, para obstar o evento de mais um privilégio que lhe diminuiria a supremacia secular*³⁵⁶

CONCLUSÃO

A Carta colabora ao que descreveram os pesquisadores mais clássicos de Alagoas. Mas, além disso, é constituída de grandes dados para uma discussão do cotidiano em que se fez o processo, acreditando que, por sinal, apimenta ainda mais a rivalidade em que se encontravam as vilas mesmo antes do ato de transferência, na figura dos

³⁵⁴ Idem, Ibidem, fls. 1-3. A ortografia foi mantida de acordo com o documento.

³⁵⁵ COSTA, Craveiro. **Maceió**. Maceió: Edições Catavento, 2001, P. 109.

³⁵⁶ COSTA, Op. Cit, p. 109.

personagens lembrados como os “mais importantes de nossa história”: Cansação de Sinimbu, Tavares Bastos e o próprio Governador Agostinho Neves.

As necessidades mal atendidas que a metrópole da Província causará *a priori* observadas na administração de Póvoas, se perpetuou, confirmando nos sentimentos peculiares às posteriores administrações de que Maceió oferecia melhores vantagens para servir de capital do que Alagoas³⁵⁷.

ANEXO

“[A] Carta dos oficiais da Câmara da vila de Alagoas ao rei [D. João VI] a solicitarem serem ouvidos sobre os requerimentos dos habitantes da vila de Maceió em que pedem a transferência da capital da província para a sua vila,”³⁵⁸ que esta em anexo, segue nas seguintes normas/orientações: 1. Foi mantida, sem nenhuma mudança, a ortografia do manuscrito original. 2. Não utilizamos o documento em sua totalidade no anexo, visto que o presente no AHU contém: uma segunda via do mesmo, que muda em poucas palavras, mas que, não tem nenhuma alteração no sentido do texto. E o lembrete do Ultramar. 3. As palavras e as interferências feitas no texto foram abreviadas colocando em itálico e sublinhando-as, visto que os itálicos por si só, tendem a dificultar a visualização. 4. O tamanho da fonte é a 12, e o texto está centralizado, não mantendo o alinhamento numérico padrão em transcrições. Mantendo os parágrafos como no original, há a divisão de fôlios, que é identificada pela numeração que foi posta a margem esquerda do texto.

[fl. 01] Senhor

Os Officiaes da Camara da Villa das Alagoas Capital daquella Província No Reino do Brazil, vem na qualidade de Corpo Municipal representar os direitos de seu Povo as muito alto, e Soberano Congresso Legislativo da Nasção Portugueza, tendo apar de suas vozes as das Camaras suas vizinhas na mesma Provincia.

Hé a questão, Senhor, que a *Villa* das Alagoas Jámais deve deixar de ser a Capital da Provincia, *que* o Porto denominado Franscez, *que* lhe fica proximo, deve ser fanco, e declarado por Ley, como porto de livre entrada com Alfandiga.

Quer a Villa, e quer o Porto, de *que* se trata, tem todas as commodidades, e vantagens, ellas forão expostas aos Deputados daquella Provincia e a Junta do *Governo* da mesma, e fez subir ao conhecimento de *Sua Magestade* pela competente Secretaria de Estado, no anno passado de 1821, pedindo circunstanciadam^{ente} a decisão deste negocio para

[fl. 1v] para pôr fim as opposições que por mera revalidade lhe tem feito o povo, e a Camara da Villa de Maceió.

³⁵⁷ MORENO, Op. Cit., p. 92.

³⁵⁸ Segundo o “Catálogo de Documentos Manuscritos Avulsos Referentes à Capitania de Alagoas existentes no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa”, grifo nosso.

A noticia de se haver proximamente[?] Decretado neste sábio Integricimo, e Augusto Congresso a favor do Porto de Maseiό, ficando declarado de livre entrada único naquella Provincia, tem produzido incendio na rivalidade das duas Villas, e tem redrobrado na de Maceiό o fermento, e agitação de requerer mais a declaração de se Ella Capital, e a translação da Sede do Governo, e tropa para ella: fermento este, Senhor, cujos excessos serão mais disculpaveis a Villa das Alagoas por effeito tanto de sua antiga cathogoria, e posse, como de milhares commodidades, e vantagens para isso.

Para decipar de huma vez as ruínas da questão sugeita, agora preparão os reconcorrentes infra escriptos os documentos mais enérgicos; e decisivos

[fl. 02] Decisivos a favor das Villas; e Capital das Alagoas, E do Porto =Francez=; que deve ser de livre entrada, e o de Alfandiga: como porem as competentes supplicas terão alguás demoras, por dependerem dos indicados documentos.

Os Concorrentes se adiantarão à pedir humildemente a Este Congresso poderoso, e justo, que haja de por bem delatar a decisão das supplicas dos Povos, e Camara de Maceiό, quando primeiro appareção, athé que cheguem os dos = [sic] de Alagoas e mais circumvizinhos, para em união, e exame circumspecto se tractar da matéria, e decidir-se com justiça.

Cujas vozes primeiras do Corpo Municipal da Capital das Alagoas, não deixarão de ser attendiveis pelo Soberano Congresso Nacional, aquém Deos Guarde por muitos annos, como a todos hé mister Villa das

[fl. 2v] das Alagoas em Camara de 23 de Mayo de 1822.

[abaixo a margem esquerda]

Prezidente Jose Roiz Lixboa
Vereador Manoel da Porciucula Lins Wanderlei
Veriador [sic] Narcizo Correia Machado[?]
Vereador Antonio Jose Pinto
Procurador Francisco Jose Leocadio.
O Escrivão Antonio Fernandes Jorge I Oliveira.

[fl. 03] *[Em branco]*³⁵⁹

³⁵⁹ Agradeço as dicas do Prof. Antonio Filipe Pereira Caetano do curso de História e ao colega Leandro Amorim, por ter ajudado nas transcrições.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTAVILA, Jayme de. **História da civilização das Alagoas**. 8. Ed. Maceió: Edufal, 1988.

APRATTO, Douglas, CAMPOS Rochana & PERICLES, Cícero. **Enciclopédia Municípios de Alagoas**, Maceió: Instituto Arnon de Mello, 2006.

Arquivo Histórico Ultramarino, Alagoas Avulsos, Documentos 512, 522.

BRANDÃO, Moreno. **História de Alagoas**. 3. Ed. Arapiraca: EDUAL, 2004.

CAETANO, A. F. P. (org.). **Alagoas e o Império Colonial Português: Ensaio sobre Poder e Administração (Séculos XVII-XVIII)**. Maceió: Cepal, 2010.

COSTA, Craveiro. Maceió. Maceió: Edições Catavento, 2001, pp. 109-118.

MACIEL, Osvaldo (org.). **Pesquisando (n)a província: economia, trabalho e cultura numa sociedade escravista (Alagoas, século XIX)**. Maceió: Q Gráfica, 2011.

REIS, Jose Carlos. **O lugar da teoria-metodologia na cultura histórica**. IN: *Revista de Teoria da História*. Ano 3, número 6, dez/2011.

SURUAGY, Divaldo; Filho, RUBEN, Wanderley Filho. **Raízes de Alagoas**. Maceió: Edições Catavento, 2000.

**“O REINO DA BOA ORDEM E HARMONIA”:
A IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DA VILA DE SANTA
LUZIA.**

*Bruna Ribeiro dos Santos
Graduanda em História
Faculdade José Augusto Vieira – FJAV
Email:brs.ribeiro@hotmail.com*

*Ivo Rangel Fontes Lima
Graduando em História
Faculdade José Augusto Vieira – FJAV
Email:ivorangell@hotmail.com*

RESUMO

Objetiva-se com este artigo analisar o compromisso da Irmandade do Rosário erguida na matriz da vila de Santa Luzia em 1874. Destacamos questões relativas à sua estrutura de hierarquização, bem como as obrigações e leis que regiam os irmãos dentro da confraria, pois os cargos que ocupavam e os processos que existiam para a admissão de membros dentro da irmandade, assim como analisamos a participação dos escravos libertos dentro dessa organização religiosa e seu reconhecimento dentro da sociedade.

Palavras-Chave: Irmandade; Compromisso;Escravos.

SURGIMENTO DAS IRMANDADES

Com objetivos de assegurarem a fé e a prática dos cultos cristãos, as irmandades surgiram no contexto da Reforma Protestante ainda na Idade Média e tinham como função aproximar os fiéis da igreja, e estabelecer a prática do culto ao Santíssimo Sacramento bem como, tornar-se um instrumento de doutrinação e conformismo cristão. Como cita Bahy, o exemplo ao aconselhamento a oração nos momentos difíceis para que a ira de Deus fosse acalmada e algumas questões sociais caladas, eram acontecimentos existentes: “Da mesma forma em Portugal, no período da Restauração de 1640, atos de devoção à hóstia consagrada multiplicaram-se em apoio ao trono português.” (BORGES,2011,p.4)

As irmandades multiplicaram-se pela Europa e chegaram ao Brasil no período da colonização, mais especificamente pelas mãos dos Portugueses que trouxeram consigo padres e missionários franciscanos e capuchinhos que iniciaram a “catequização” dos povos nativos que habitavam as terras brasileiras. Quando instaladas em nosso solo, as irmandades adquiriram características padronizadas e próprias, ou seja, cada confraria criada possuía uma devoção ou santo devocional, assim como possuíam um compromisso que significava uma espécie de estatuto que compreenderia as normas e obrigações dos irmãos admitidos, assim como também a obrigação da irmandade para

com os irmãos, mas de forma geral ainda mantinham características europeias. Ainda no que se refere ao compromisso, nele também ficava estabelecido quais livros as irmandades possuiriam e quais funções desempenhariam, em linhas gerais, tais livros continham registros de admissões de irmãos, das eleições, despesas e tomo, entre outros. Depois de elaborados tais compromissos deveriam passar pela apreciação das autoridades civis e religiosas, onde alguns itens poderiam ou não ser alterados.

ORIGEM DA DEVOÇÃO AO ROSÁRIO

Derivada da devoção dominicana, tornou-se um elemento de grande importância dentro dos movimentos missionários que conquistavam e convertiam os povos denominados de pagãos. Em Maristela Simão observamos essa questão:

“Inicialmente uma devoção dominicana, o Rosário passou a ser, desde o século XVI, uma das mais importantes invocações dentro do movimento de conquistas e de conversão dos chamados gentios, alcançado desta forma variadas ordens religiosas envolvidas no processo de missionação. O destaque que a devoção do Rosário atinge dentro das ordens missionárias parece explicar, em um primeiro momento, o sucesso alcançado por esta invocação entre os convertidos.” (SIMÃO, 2010, p. 26-27).

Após atingir Portugal, essa devoção transformou-se no elemento de ligação entre os Africanos que eram trazidos como escravos, segundo Maristela Simão: “Em finais do século XV, a devoção ao Rosário já havia sido estabelecida em Portugal.” (SIMÃO, 2010, p.28) E se propagou.

“(...) números cada vez mais expressivos, de africanos nas terras portuguesas, especialmente em Lisboa e em outras cidades portuárias. Aos poucos, o culto ao Rosário foi sendo identificado com a população de origem africana, escravos e libertos.” (SIMÃO, 2010, p. 29).

Iniciadas em África com o contato dos portugueses na catequização dos africanos pelas ordens missionárias, o rosário assumiu um papel importante na integração entre convertidos, libertos e cativos ao cristianismo trazido por Portugal. Assim afirma Maristela Simão:

“O papel dessas ordens no desenvolvimento do cristianismo, em especial católico, em África foi evidente. Funcionaram, muitas vezes, como 'tradução' entre os anseios da Coroa e as necessidades locais, por vezes de forma literal, como na construção e vocabulários e gramáticas dos idiomas locais por jesuítas e capuchinhos.” (SIMÃO, 2010, p. 35).

Era necessário um elo, por isso as irmandades fundadas com os objetivos de unirem os fiéis contra o perigo da Reforma Protestante, auxiliaram a incorporação de práticas católicas a ritos designados como pagãos, possibilitando a amenização dos conflitos culturais e religiosos entre os povos africanos e os missionários portugueses,

alguns autores afirmam que o rosário tornava-se um elemento de significação da fé africana, eles tornaram-se talismãs que auxiliavam a aproximação com o divino, e o sagrado. Nesse sentido Maristela Simão define esse processo de aproximação:

“Mas se num primeiro momento a devoção foi uma imposição catequética e as irmandades sob essa invocação a única alternativa de associação para as populações de origem africana, a poucos o espaço reservado transformou-se num espaço reconhecido”. (SIMÃO, 2010, p. 31).

O reconhecimento desse espaço pelos africanos ocorreu pelo fato dessas irmandades não definirem ou proibirem a admissão de pessoas sem muitas posses ou origens étnicas diferentes do predomínio branco europeu. Assim, as irmandades tornaram-se reduto africano que auxiliavam esses povos que sofriam o processo de imposição catequética europeia. Em Célia Borges encontramos a afirmação da influência dessas confrarias na vida africana: “A festa do Rosário, efetivamente, mesclava elementos da tradição católica com elementos da cultura africana”. (BORGES, 1998, p. 2). Assim, as irmandades e seus compromissos contribuíram para esse processo de assimilação.

O COMPROMISSO DA IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO

A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da villa de Santa Luzia tem seu compromisso aprovado em 23 de abril de 1874, compromisso este que tem por função orientar os irmãos na sua jornada dentro da irmandade. Fica explícito no início do citado documento que a referida confraria não faz distinção da condição social ou sexo de seus membros.

Art. 1. A Irmandade de N. S. do Rozario é a reunião de todas as pessoas de qualquer nacionalidade, qualidade, sexo e condições que seja, que se quieriam n'ella alistar esujeitar-se aos capitulos de seu compromisso e accordãodamezaregedora. (Compromisso da Irmandade – 1874)

A inserção de novos membros na Irmandade dar-se-á por meio de admissão perante a mesa regedora, a comprovação de provedor dos bons costumes cristãos torna-se critério decisivo para adentrar na referida confraria. É permitido à entrada de negros livres e escravos, menores e fâmulos desde que apresentem licença contendo o consentimento de seu senhor.

Art. 25. Pode pertencer á Irmandade qualquer pessoa segundo o art. 1º.,comtantoque seja bons costumes e professe a Religião Catholica, a Apostolica Romana.§ Unico. Não se admittemporem escravos, famulos e menores sem licençaescripta de seus senhores, amos, paes e tutores. (Compromisso da Irmandade – 1874)

A mesa era uma espécie de gabinete administrativo da irmandade, tinha em suas bases cargos de poder e funções variadas que seguiam toda uma hierarquia administrativa. Eram realizadas eleições entre os irmãos para que fossem atribuídos cargos aos que fossem considerados aptos para tomar posse de tais responsabilidades. Será eleita a cada ano uma nova mesa. Feita a eleição no primeiro dia de janeiro os novos membros só serão incumbidos de suas respectivas atividades no mês sucessor ao

da eleição. Com nova formação, a mesa atual deverá permanecer como direção da irmandade por um ano. Assim comprovamos no artigo 2 da Irmandade:

Art. 2. Para que na Irmandade reine sempre bôa ordem e harmonia, haverá umameza regedora, composta de um juiz, um escrivão um thesoureiro, dous procuradores e dousesmoleres; a meza regedora será eleita annualmente no primeiro de Janeiro, sendo o nome deseusofficiaes publicados no dia 6 do mesmo mez, e tomará posse no dia dous do mezseguinte: exceptua-se a eleição da primeira meza regedora, que terá lugar 30 dias depois depublicada a lei provincial approvando o presente compromisso. (Compromisso da Irmandade – 1874)

O processo de eleição seguia normas impostas no compromisso da irmandade, os diversos cargos seguiam diferentes formas de eleição, como é dito no artigo 4 da irmandade aqui tratada.

Art. 4. A eleição do juiz do compromisso, escrivão e tesoureiro far-se-háseparadamente, na ordem aqui estabelecida, e será decidida por maioria absoluta de votos; ados demais officiaesenglobadamente e por maioria relativa, lançando cada irmão duas listasna mesma urna com dous nomes para procuradores e outra com dous para esmoleres. (Compromisso da Irmandade – 1874)

Aos irmãos eleitos são designadas várias funções expressas no compromisso. Ao juiz compete a presidência de todas as sessões da mesa regedora, bem como a obrigação moral de boa conduta segundo as normas da irmandade. O escrivão será o irmão responsável por recolher lista de devedores mensalmente para que o tesoureiro tome as devidas procedências e também é de responsabilidade do escrivão fazer escrituras da irmandade. É parte integrante das obrigações do tesoureiro a boa índole reconhecida socialmente, ter posse dos bens da irmandade, comparecer a todas as sessões da mesa e, além disso, far-se-ia dever do mesmo o ato de entregar ao seu sucessor um inventário contendo todos os bens da irmandade. Os procuradores são responsáveis por distribuir as bolsas aos esmoleres, assim como recolher as esmolos e repassá-las ao tesoureiro. A função dos esmoleres baseia-se na simples coleta de esmolos e o comparecimento nas sessões da mesa.

Ainda no compromisso estabelece-se que a Confraria dará garantias ao irmão que passar por dificuldades, assim garante oartigo 30 de seu compromisso:

Art. 30. A irmandade garante:§ 1º. Socorrer segundo suas posses o irmão que cahir em pobreza ou prisão, não sendo esta por vicio, maldade ou culpa sua.§ 2º. Mandar celebrar uma missa pela alma do irmão que fallecer, e emcorporação conduzir o seu cadaver para o cemiterio em caixão decente que para tal fim airmandade terá, mandando dar os signaes marcados na Constituição do Arcebispado.§ 3º. Concorrer com a esmola de cinco mil réis, para a liberdade de qualquerirmãocaptivo que tenha de libertar-se: esta esmola será no acto da alforria pelo thesoureiro, que fica autorizado á isso independente de ordem da meza. (Compromisso da Irmandade – 1874)

É dito no compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da villa de Santa Luzia que a mesma terá entre suas posses livros que servirão como documentos necessários para a organização da irmandade.

Art. 33. A irmandade terá os livros seguintes: um de receita e despeza, um de acordãos, um de eleição e posse dos mezaros, um de termo de entrada dos irmãos, um de annuidades, um de inscripção dos nomes dos irmãos, e finalmente um de tombo dos bens da Irmandade. (Compromisso da Irmandade – 1874)

A FESTA DE DEVOÇÃO

Tem papel central dentro do compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da villa de Santa Luzia a festa de devoção à N.S do Rosário que acontece no primeiro domingo de outubro e em 06 de janeiro acontece a festa secundária de São Benedicto. No dia da festa secundária são publicados os nomes dos membros eleitos para compor a nova mesa. À partir do momento de eleição da nova mesa, serão eleitos os mordomos e juizes das seguintes festas de N. S do Rosário e de São Benedicto.

Art. 24. Eleita a primeira meza regedora far-se-há immediatamente a eleição dos juizes e mordomos das festas e novenas de N. S. do Rozario e S. Benedicto, sendo os nomes dos eleitos publicados na primeira domingo seguinte.

Fica sob os encargos atribuídos ao juiz, a realização da festa principal da devoção à N. S do Rosário. Sendo que havendo impossibilidade por parte do mesmo para as despesas da comemoração litúrgica, a mesa regedora atribui aos irmãos uma contribuição pecuniária para a realização da festa. É comum na presença de recursos a celebração de uma missa pelos irmãos vivos e mortos. “Art. 22. No dia immediato ao da festa principal havendo fundos se celebrará uma Missa ou um officio resado pelos irmãos vivos e defuntos, sendo a despeza desses actos feita pelo thesoureiro independente de autorisação.” (Compromisso da Irmandade- 1874).

Em resumo a festa de devoção à Nossa Senhora do Rosário e a São Benedicto tem por finalidade a adoração aos respectivos santos, uma vez que, os mesmos representam a união do processo de conversão cristã dos negros africanos e afrodescendentes.

CONCLUSÃO

Percebe-se ao longo do texto que a devoção à Nossa Senhora do Rosário nasce na perspectiva de conversão de gentios pelos conquistadores lusitanos. O surgimento de irmandades voltadas ao culto à Nossa Senhora do Rosário é proveniente da necessidade de reconhecimento das culturas africanas que viviam em contato com a fé católica. .

São vinculados ao compromisso da irmandade o pagamento de donativos que são revertidos em ações pela mesa regedora, tais como a festa de Nossa Senhora do Rosário e posteriormente a festa de São Benedicto, além de celebração de uma missa em nome dos irmãos vivos e mortos no dia immediato à festa do Rosário.

De maneira extraordinária consegue-se perceber dentro da devoção à N. S do Rosário um conjunto de ações entre os artigos do compromisso da citada irmandade que

têm por missão formar um novo cristão, um cristão que mesclará suas práticas pagãs de origem africana com os ensinamentos católicos europeus, ou seja, durante todo o compromisso que é dedicado à adoração à referida Senhora, não estamos testemunhando mais uma tentativa de simples conversão cristã e sim o nascimento de uma nova forma de cristianismo, um cristianismo que seria o resultado de certa união entre costumes católicos e pagãos. Com isso, vemos que a prática religiosa pagã africana não se limitou às fronteiras do Atlântico, trazendo para a colônia portuguesa suas diferentes venerações que conseguiram não ficar à mercê da religião católica imposta pelos colonos lusitanos e sim fazer junção de crenças para que fossem catequizados sem perder seu espírito pagão.

É dito, por conseguinte que a referida Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da villa de Santa Luzia Fo ai instituição fundamental para a inserção de negros do século XIX na sociedade cristã do litoral sergipano.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAHY, Cristiane Pinto. **A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Arraial de Viamão (1780-1820): fontes primárias e perspectivas de pesquisa.** Artigo apresentado ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio Grande do SUL. Rio Grande do Sul, s/d.

BORGES, Célia A. R. Maia. **Em honra ao Senhor: a devoção à hóstia consagrada pelos irmãos do Santíssimo Sacramento em Minas Colonial.** Artigo apresentado ao XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, julho de 2011.

BORGES, Célia A. R. Maia. **A festa do rosário: a alegoria barroca e a reconstrução dasdiferenças.** 1998. 8f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Brasil.

SANTOS, Dijalma Oliveira Trindade dos. **Devoção e assistência: compromissos de irmandades sergipanas no século XIX.** Monografia apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal de Sergipe. São Cristovão, Agosto de 2008.

SIMÃO. Maristela dos Santos. **As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e os Africanos no Brasil do Século XVIII.** 2010. 108f. Tese (Mestrado em História da África) -Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras.

CULTURA ALGODOEIRA E COTIDIANO ESCRAVO: UM DIÁLOGO COM MANUEL ARRUDA DA CÂMARA.

*Janaína Leandro Ferreira
Graduanda em História
Universidade Federal de Campina Grande - UFCG
Bolsista do PET História
Email: janainaleandroferreira@hotmail.com*

*Jaqueline Leandro Ferreira
Graduanda em História
Universidade Federal de Campina Grande - UFCG
Bolsista do PET História
Email:jaquelineleandroferreira@hotmail.com*

*Orientadora: Profa. Dra. Regina Coelli Gomes Nascimento
Email: regina-cgn@gmail.com*

RESUMO

Dentre os viajantes que visitaram o Brasil entre os séculos XVIII e XIX, destaca-se o naturalista Manuel Arruda da Câmara, que patrocinado pela Coroa Portuguesa desenvolveu inúmeros escritos a respeito dos recursos naturais do Brasil. Evidenciando a fauna e flora nordestina, sua obra pode nos remeter, para além de classificações à respeito de distintas espécies, mas trazer importantes traços da cultura algodoeira, na transição colônia-império, bem como do cotidiano dos negros nas plantações de algodão, e as relações sociais e políticas no nordeste brasileiro, especialmente nas regiões da Paraíba e Pernambuco. Para tanto dialogamos com, José Otávio Aguiar com suas reflexões sobre a contribuição de Manuel Arruda da Câmara para as regiões do nordeste, e outros autores que tratam do tema e contexto histórico da época.

Palavras-chave: cotidiano; algodão; escravos.

Além de um naturalista descrevendo formas de aprimoramento de algumas agriculturas e a classificação de algumas plantas e animais, a obra de Manuel Arruda da Câmara se faz notar pela narração de traços marcantes do contexto social e político do Nordeste brasileiro, referindo-se, especialmente, à respeito das peculiaridades de cada região a partir de observações em relação ao solo, clima etc. No entanto, nos propusemos a investigar fazendo algumas considerações, a partir dos escritos do naturalista Arruda da Câmara, sobre como este descreve a relação senhor e escravo, bem como o cotidiano do trabalho negro nas plantações de algodão. Num recorte espacial que compreende, notadamente, as regiões de Paraíba e Pernambuco, em especial está última.

Chamou-nos a atenção para além das descrições sobre a cultura do algodão como a obra de Manuel Arruda da Câmara pode despertar uma fonte de estudos do cotidiano das populações da época nos sertões. De forma minuciosa relata a forma como os escravos, por exemplo, participavam da colheita, do ensacamento, quais as

características básicas adotadas na forma de como deveria ser a colheita do algodão, “identificando a forma como a sociedade interagiu com o meio ambiente e se apropriou culturalmente da vegetação específica da região e com outros elementos da flora trazidos de outras partes do mundo para aclimação nos Trópicos”. (AGUIAR & BURITI, 2008, p.133). As práticas cotidianas em relação ao envolvimento do trabalho com a plantação e a colheita do algodão e a própria dinâmica da colheita são descritos pelo naturalista Arruda da Câmara:

Quando se vê o algodão branquejar, de modo que se suponha haver inúmeras capsulas abertas, não se deve dilatar o agricultor em colher, para isto basta que o escravo se sirva unicamente de três dedos. O feitor seguindo os cativos; cada um deles armados de um cesto irá ao lugar determinado, onde deve principiar o serviço daquele dia: aí cada escravo toma a sua conta uma fileira de algodoeiros que a não deve deixar até o fim, colhendo não só o que se acha por cima (CÂMARA, 1982, p. 59).

Percebendo a importância lucrativa que poderia provir do algodão, no que concerne a condução dos negros na plantação, colheita e ensacamento, Arruda alerta para o rigor com o qual se deve conduzir o escravo nesta tarefa, visando a agilidade que resultaria em uma maior lucratividade. Em alguns momentos exemplifica como ele mesmo administra essa atividade, as estratégias que admitiu para garantir uma maior agilidade dos negros no trabalho. No trabalho de plantar a semente do algodão o senhor deve fazer com que o feitor enfileire os escravos de modo a conseguir perceber qualquer negligência ou preguiça por parte destes, cada um carregando o seu cesto deve ter o cuidado em cavar e depositar os grãos em casa cova respeitando a distância e quantidade de grãos, de forma atenta o feitor segue os escravos, ordenados de forma que sua visão possa alcançar a todos na fileira correspondente, castigando aqueles que não estejam cumprindo de forma satisfatória a atividade. No momento da colheita, do mesmo modo, acompanhados pelo feitor, os escravos devem apanhar todo algodão, mesmo os do chão, seguindo de forma contínua por entre a fileira de algodoeiros, sem deixar passar nenhuma planta sem a devida captação.

Ora, da relação entre senhor e escravo. Arruda da Câmara evidencia como os primeiros devem redobrar sua atenção em relação aos seus negros. Os negros, segundo ele, não dão a menor atenção aos interesses do senhor, “boicotando” muitas vezes a forma correta de conduzir a plantação e cuidados com os algodoeiros. Um dos pontos que ressaltamos foi as estratégias que Manuel Arruda da Câmara descreve em seus escritos que teria utilizado para garantir uma maior velocidade nas atividades feitas por seus escravos, aqueles que não tiverem cumprido de forma completa seu trabalho receberia o castigo por seu descuido. O próprio naturalista ressalta que em sua fazenda determinou para cada libra que faltar por trabalhos inacabados o escravo deve levar uma palmatória. Porém o que nos chamou a atenção foi que Arruda da Câmara empreende outros meios para garantir a ligeireza no trabalho dos escravos, além de castigos, premiava com 10 reis por arrouba a diligência dos negros quando notava que se excedia o trabalho dos escravos:

A experiência me tem feito ver, que a emulação por si só mui poucas vezes tem o poder de excitar ao trabalho os animais servis dos escravos, e quasi sempre produz bom efeito a combinação do castigo com o prêmio, e emulação manejados com destresa. (CÂMARA, 1982, p.60)

Ora, esse valor não fez grande diferença na vida dos negros, mas o que notamos foi o desenvolvimento de meios para fazer com que os escravos fossem mais ligeiros em suas atividades, obviamente isso beneficiava o senhor, que lucraria bem mais com a maior quantidade do algodão para a exportação em um tempo menor que o previsto. Para o senhor, os negros eram ainda “animais servis”, se não finalizavam de forma satisfatória suas atividades cabiam-lhes o sofrimento ao corpo, adestrando-os, assim como a os animais. Ademais, percebe-se uma concepção de Arruda da Câmara a respeito do lucro que o trabalho em curto tempo traria ao senhor e, por isso, talvez, esses prêmios fossem dados.

Ademais, Manuel Arruda da Câmara ressalta a atividade dos negros como sendo mais veloz do que a de um homem branco, por exemplo. Por isso o envolvimento da mão-de-obra negra seria o mais indicado. Adverte, no entanto para a necessidade de vigilância dos escravos:

He necessário destreza, e vigilância para os descobrir: o primeiro erro He mandar os escravos colher algodão à ventura, isto He por onde lhes parecer; estes assim que se occultatão nos arbustos, ou dormem e nutrem a sua natural preguiça, ou se colhem, roubão de cada vez huma porção, e escondem nos matos, até acharem occasião de o desencaminharem; e fazem o seu contrabando com tanta sagacidade, que rara vez se sabe: e como a tarefa commumente he o cesto cheio, ou não calção o algodão, e então qualquer porção o enche, ou emborcando o cesto no chão, fazem entrar para dentro a parte inferior, à maneira de fundo de garrafa, afim de o encher com mais presteza, outros introduzem pedras no algodão para pesar mais, e usão em fim de mil modos para enganarem. (CÂMARA, 1982, p. 61)

As advertências e meios de fazer com que os escravos trabalhem mais são citados por Câmara para tentar contornar a “preguiça natural” dos negros. Note que, assim como disseminado à época, a ideia de uma naturalização da moleza dos escravos para o trabalho é também exposto por Manuel Arruda da Câmara. Sua obra é composta como uma espécie de cartilha para o tratamento do escravo, de como se deve manusear a plantação e a colheita do algodão. Elaborando formas mais eficazes na agricultura e nas relações entre senhor e escravo. Ademais, a obra desse naturalista esboça traços tão importantes, como os citados acima, no que se refere à botânica e classificação de espécies, como da própria cultura algodoeira, a seguir faremos um esboço sobre a importância de sua obra nestes diversos aspectos.

ALGUMAS IMPRESSÕES SOBRE A CULTURA DOS ALGODOEIROS: UM DIÁLOGO COM MANUEL ARRUDA DA CÂMARA.

Veremos nos relatos, estudos e memórias desenvolvidos por Arruda da Câmara, que embora tenha sido incumbido por parte da coroa portuguesa a desempenhar pesquisas sobre as diversidades de espécies naturais que compunham à paisagem brasileira especialmente, entre os séculos, XVIII e XIX. As preocupações desse homem das ciências, que foi a Europa adquirir conhecimentos, especialmente da área de botânica para servir as ordens reais de aprimorar espécies e desenvolve-las para uso tanto de mercado, desta forma suas “experiências”, vão bem mais além do simples

desígnios que lhes foram propostos. Especialmente falando do seu regresso ao nordeste, donde irá preocupar-se em demasia não somente com o aumento de lucros que a cultura de certas especiais vegetais trariam para a coroa, mas em contribuir significativamente com a “manipulação” dessas produções visto a falta de conhecimento que se tinha especificamente de algumas plantas “brasileiras” onde trará grande avanço, e critica as teorias defendidas e pré-concebidas que muitos “cientistas de gabinete³⁶⁰” trarão a respeito de espécies de plantas nativas. Como o historiador Aguiar (2008) nos lembra:

Muitos dos botânicos, naturalistas e viajantes que vieram ao Brasil, guiados por princípios e teorias da ciência praticada na Europa nos séculos XVIII e XIX, coletaram e enviaram informações encomendadas pelas Academias Reais de Ciências, com vistas em satisfazer as necessidades utilitárias da Corte Portuguesa.

A que se ver uma peculiaridade evidente dos discursos empreendido por Arruda da Câmara, que não apenas se preocupou em desempenhar as suas tarefas de coletas de informações para os usos de valia para a Corte Portuguesa, mas que o naturalista foi responsável por um significativo desenvolvimento de teorias e conhecimentos para sua época e para as demais sobre as melhores maneiras de se plantar, e os cuidados que o que desempenhasse essa empreitada deveria ter no que se refere aos melhores solos, climas, e implementos para uma boa produtividade, contribuição importante desenvolverá sobre os modos de cultivo do algodoeiro. Ao retornar ao nordeste, Arruda da Câmara, tinha o desejo de trazer os conhecimentos adquiridos fora, embora muitas vezes admita que esses não contradizem com a necessidade daqui, para ocupar-se e servir sua terra.

Ao tratar do algodão e construir a partir das “experiências” suas impressões sobre esse cultivo, observando como esse se adaptaria melhor em alguns solos, e frisa a grande produtividade das várzeas do Paraíba, o trabalho empreendido por ele se caracteriza com uma grande riqueza de detalhes, desenhos desenvolvimento de empreendimentos técnicos como a máquina de descaroçar e ensacar o algodão para “o bem comum e o edifício para cuja construção todos os particulares têm obrigação de trazer” e continua “a minha glória será se esta porção que tenho a honra de apresentar ao público puder contribuir para o fim que me proponho: o desejo é esse e que ele sirva de apologia” (CÂMARA, 1982, p.28). Podemos perceber que mesmo tendo e não deixando de acatar os serviços que lhes foram determinados pela Corte Portuguesa, o naturalista não vai abrir mão dos interesses do seu “lugar” originário.

As noções dispostas da iniciativa de Manuel Arruda da Câmara estavam bem além de uma reprodução teórica de conhecimentos que adquiriu nos anos em que esteve estudando na Europa, mas trouxe os reflexos da ciência que se desenvolve por meio da experimentação. Nesse viés buscou a partir de experiências com o algodão observar e descobrir meios uteis para o aprimoramento da cultura do algodão para benefício do comércio, especialmente, preocupando-se com o desenvolvimento de sua região. Segundo Arruda da Câmara havia uma ausência de busca por métodos eficazes que implementassem a produção e o comércio do algodão, não nega a que os agricultores de algodão não possuíam uma “experiência³⁶¹” quanto ao seu cultivo, mas a prerrogativa

³⁶⁰Teorias que julgavam a fauna americana como prematura, desenvolvidas por alguns cientistas naturais da época uma apropriação da teoria evolutiva de Darwin adaptada no campo das ciências naturais. (José Otávio Aguiar, 2008. P. 131)

³⁶¹Essa experiência da qual fala Manuel Arruda da Câmara em relação aos agricultores diz respeito ao conhecimento provindo da agricultura do algodão através da própria prática de plantação. Se distinguido

enquanto “homem da ciência” de Arruda da Câmara se dava no sentido de a partir de repetidas tentativas e modos distintos perceber quais os melhoramentos possíveis para o aumento da produção, busca de terrenos mais propícios, como também do próprio procedimento de preparo do produto para o comércio através do ensacamento.

Visto que a atividade de embalar em sacas o algodão era uma atividade extremamente desgastante para os escravos, não permitindo que os mesmos conseguissem uma maior agilidade no processo de ensacamento é que a preocupação do naturalista Arruda da Câmara se conduz também na perspectiva de desenvolver métodos através de máquinas que possa tornar o processo de ensacamento mais rápido e, conseqüentemente, aumentasse e estimulasse uma maior quantidade do produto para o comércio.

O capítulo em que trata *Memórias sobre a cultura dos algodoeiros* Arruda da Câmara descreve a suas experiências e conclusões para o aprimoramento na observação das melhores terras para o plantio e, em especial, a descrição da máquina de ensacamento desenvolvida por ele da qual conseguiu poupar a mão-de-obra escravo aumentando o processo de uma saca, antes da máquina, por 20 com a utilização da mesma.

*A minha intenção, a princípio, foi de dar simplesmente Memória à academia Real de Ciências, descrevendo a dita máquina (...). O bem comum é o edifício para cuja construção todos os particulares têm obrigação de trazer materiais, conforme os seus talentos.*³⁶²

Percebemos que a descrição por si só não seria o puro objetivo de Arruda da Câmara, mas também se encontra uma preocupação em deixar uma memória sobre seus implementos e desenvolvimentos adquiridos através de sua formação teórica e a prática como o desenvolvimento da máquina de ensacar e dos resultados encontrados na observação das melhores formas para o cultivo do algodão. Ressaltando, ainda, um caráter nacionalista que incentiva as iniciativas que possam implementar progressos econômicos para sua região. Lembra, por vezes, os benefícios do algodão para o comércio, para a medicina e aumento da economia.

A relevância da obra de Manuel Arruda da Câmara, assim, não se trata de uma mera descrição de métodos para o plantio do algodão, tratado de forma mais pontual nesse capítulo, mas permite ao historiador usá-la como fonte para perceber inúmeros fatores como também a percepção do naturalista em relação ao cotidiano, economia, cultura agrícola, botânica, etc. nos finais do século XVIII e início do XIX.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CÂMARA, Manuel Arruda da. **Obras reunidas**. Com estudo biográfico de José Antônio Gonsalves de Mello. Recife, PE: Fundação de cultura cidade de Recife, 1982.

AGUIAR, José Otávio & COSTA, Raíssa Barbosa. **Viagens filosóficas e botânicas: Manuel Arruda da Câmara e seus escritos sobre as plantas do Brasil**, in Anais do XIV Encontro Estadual da ANPUH- PB: História, Memória e Comemorações.

da “experiência científica” da qual Arruda da Câmara tem o anseio de fazer para tentar encontrar métodos mais eficazes para a cultura do algodão.

³⁶²CÂMARA, Manuel Arruda da. *Obras reunidas*. Com estudo biográfico de José Antônio Gonsalves de Mello. Recife, PE: Fundação de cultura cidade de Recife, 1982.

Anais Eletrônicos do IV Encontro de História da Ufal ISSN 2676-784X

AGUIAR, José Otávio & BURITI, Catarina de Oliveira. **Meio Ambiente e cultura nas capitâneas do nordeste colonial: nacionalismo e reformismo ilustrado na obra do naturalista viajante manuel arruda da câmara (1793-1814)** in: scielo, 2009. Fonte: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010190742009000100013&script=sci_arttext
Acesso: 24/09/2012 horas: 15:35

____ **Imagens do Nordeste natural na transição colônia-império: O olhar do viajante naturalista Manuel Arruda da Câmara sobre o meio ambiente (1793-1810)** Revista: Ariús, Campina Grande, v. 14, n. 1/2, p. 129–142, jan./dez. 2008.

HOLANDA, Sérgio Buarque de (Org.). **História geral da civilização brasileira**. São Paulo: Difel, 1962. Vol. 1 tomo 2.

PAULINO, Maria da Conceição Pereira; CATARINO, Acácio José Lopes. Arruda Câmara e o cultivo do algodão na Paraíba colonial. In: **Conhecimento em debate**, 8., 2008, João Pessoa. Anais... João Pessoa: UFPB/CCHLA, 2008.

**PROJETO CATÁLOGO GERAL DOS MANUSCRITOS AVULSOS E EM
CÓDICOS REFERENTES À HISTÓRIA INDÍGENA E ESCRAVIDÃO NEGRA
NO BRASIL: DESVENDANDO AS FRESTAS E TEIAS DA SOCIEDADE
ESCRAVOCRATA COLONIAL.**

Harriet Karolina Galdino dos Santos
Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal de Campina Grande – UFCG
Orientadora: Dra. Juciene Ricarte Apolinário
Email: harriekarol@hotmail.com

Josinaldo Sousa de Queiroz
Graduando em Licenciatura Plena
Universidade Federal de Campina Grande – UFCG
Orientadora: Dra. Juciene Ricarte Apolinário
Email: naldinho_osbourne@hotmail.com

RESUMO

Quando nos reportamos à temática de escravidão negra, é impossível não nos rememorarmos de autores como João José Reis, Silvia Hunold Lara, Hebe Maria Mattos, Sidney Chalhoub, dentre tantos outros que contribuíram de forma significativa para ressignificação do cotidiano escravista brasileiro. Ajuizando no que já fora escrito no campo da história da Escravidão Negra no Brasil, o trabalho que ora apresentamos é o resultado parcial do Projeto Catálogo Geral de Documentos de História Indígena e Escravidão Negra no Brasil, com enfoque na última temática. Não obstante, os principais objetivos deste projeto, financiado pelo Edital da Petrobrás Cultural, é o de catalogar e publicar duas coleções temáticas, em formato impresso e DVD, sobre a história indígena e escravidão negra. Os resultados proporcionarão acessibilidade das fontes documentais sobre as citadas temáticas e seus produtos distribuídos em todos os estados brasileiros.

Palavras-chave: Escravidão, documentos, colônia.

Antes de falarmos sobre o projeto *Catálogo Geral dos Manuscritos Avulsos e em Códigos Referentes à História Indígena e Escravidão Negra no Brasil*, faz-se necessário, antes, uma exposição acerca da primeira experiência que possibilitou a realização do referido projeto que se trata neste artigo.

É incontestável o direito que tem um país ao acesso livre de suas fontes de informações, de sua História e todos os outros documentos que de forma direta ou indireta contam sua história e de sua população, entre outras características marcantes em um país. Partindo desse viés, surge o *Projeto Resgate de Documentação Histórica Barão do Rio Branco: acesso às fontes da História do Brasil existentes no exterior*. Em linhas gerais, o Projeto Resgate apresenta a origem e formação dos documentos

existentes no Arquivo Histórico Ultramarino – AHU de interesses referentes ao Brasil no período colonial (séc. XVI- XIX).

Em 1992, sob a coordenação da Doutora Esther Caldas Bertoletti, contando com uma vasta equipe de pesquisadores, arquivistas, paleógrafos e historiadores, em sua maioria brasileiros, mas também de estrangeiros de Portugal, Espanha, Itália, Vaticano, Inglaterra, França e Holanda, surge o Projeto Resgate, com objetivos específicos referentes aos documentos de interesse do Brasil.

Os esforços por parte da equipe técnica que realizaram o trabalho no próprio Arquivo Histórico Ultramarino, resultou no levantamento, identificação, leitura, elaboração dos resumos (verbetes) e por fim, microfilmagem e digitalização dos documentos. Em sua essência, o Projeto resgate é de cunho internacional, onde possibilitou a cooperação arquivística. Dentro desse contexto, o Projeto Resgate facilitou e expandiu o acesso aos documentos existentes do AHU. Os resultados do trabalho vão além do que se imagina, representando um grande salto de novas possibilidades, quando se refere a pesquisas documentais no período colonial do Brasil. Através de toda a sistemática, divisões e subdivisões dos documentos por capitanias (mais a frente denominadas por maiores e menores) trouxe à tona novas descobertas e muitas outras ainda a serem feitas, possibilitando graduandos, graduados, pós-graduados e outrem a terem novos olhares e novas perspectivas referentes à nossa história.

Através do Projeto resgate vários outros projetos vem despontando, ora com uma roupagem mais abrangente, ora composta por uma estrutura mais específica ou temática, atuando como um agente facilitador da pesquisa documental, como é o caso do nosso projeto intitulado de *Catálogo Geral dos Manuscritos Avulsos e em Códices Referentes à História Indígena e Escravidão Negra no Brasil* que se encontra em andamento em Campina Grande- PB, coordenado pela Prof. Dra. Juciene Ricarte Apolinário.

O projeto de âmbito nacional está sendo realizado pela Fundação Parque Tecnológico – PaqTcPB, em parceria com a Universidade Federal de Campina Grande – UFCG, sendo aprovado no Edital da Petrobrás Cultural - 2010 e pela lei de incentivo à cultura do MINC. O projeto objetiva publicar dois catálogos referentes às temáticas de História Indígena e Escravidão Negra no Brasil Colonial. Além dos volumes impressos, o material também será disponibilizado em DVD, onde os mesmos armazenarão imagens dos documentos arrolados. A distribuição dar-se-á por todo o Brasil, corroborando com um dos pontos principais do projeto: a acessibilidade.

Memória e História caminham de mãos dadas na construção da cidadania e identidade, afloram o sentimento de pertença e fortalecem os indivíduos ligados aos grupos étnicos. O projeto visa instigar não só homens e mulheres negras e indígenas, como pesquisadores e a população em geral a fazer o exercício de olhar para o “outro” e para “si”, reconhecendo que, em meio às diferenças, vários povos aqui conviveram ou resistiram, promovendo um processo de transculturação que nos rege de uma forma tão “invisível” que nos passa despercebido.

Os inúmeros documentos microfilmados e digitalizados pelo Projeto Barão do Rio Branco estão sendo revisados pela equipe técnica do Projeto de Catálogo Geral dos Manuscritos e em Códices referentes à História Indígena e Escravidão Negra no Brasil para a organização dos catálogos. Os milhares de documentos trazem os mais variados assuntos, desde cartas administrativas a proibições de cultos e práticas Afro-religiosas em diversas partes do Brasil, no período colonial. Como dito antes o arrolamento destes documentos possibilitarão aos pesquisadores novas descobertas, aumentará a autoestima

de ambos grupos étnicos, além de abonar vez e voz à sujeitos históricos que, no passado, foram deixados à margem da historiografia.

O resultado final do projeto beneficiará universidades públicas e arquivos históricos, entre outros espaços espalhados no território brasileiro. Todos os verbetes catalogados serão impressos e também disponibilizados em mídia digital, cada qual com seu resumo e com áudio possibilitando ao deficiente visual o acesso as diversas fontes das referidas temáticas.

Foram selecionados para o projeto, por meio de prova escrita e entrevista oral, graduandos, graduados, mestrands e mestres totalizando trinta e duas pessoas para a realização do arrolamento dos verbetes, eventos e a produção final do projeto que se incidirá com os catálogos em *dvd* e impressos. A metodologia usada para o trabalho, de caráter técnico, vem sendo realizado sob orientação da coordenadora do projeto, através de leitura profunda de todos os documentos, busca sistemáticas por palavras-chaves e leituras dirigidas as temáticas indígena e negra.

Uma das grandes dificuldades encontradas não só por Keila Grinberg, mas por tantos outros pesquisadores. consiste no acesso, no manusear, no examinar das documentações. É necessário um estudo aprofundado acerca do recorte cronológico e do tema proposto. Ao ler um documento, é preciso se ter em vista que a narrativa é uma ressignificação dos acontecimentos descritos por uma pessoa que já filtrou as informações e falas dos agentes sociais, havendo por vezes manipulações técnicas. O exercício do historiador consiste em interpretar o documento da forma mais neutra possível, acoplando as informações adquiridas a teoria e a historiografia de forma quem casem os discursos, não forçando proposições que não existem. A maior preocupação do pesquisador documental consiste em manter sua escrita o mais próximo possível da verossimilhança.

As origens do que atualmente denominamos de sociedade brasileira, encontram-se arraigadas no período colonial. Essa sociedade, erguida no continente “recém-descoberto” pelo europeu, tem como base a pluralidade étnica e os processos de miscigenação e mestiçagem iniciado em diversas partes do território, formando assim a sociedade brasileira, fruto do caldeamento de grupos étnicos. A opressão, desigualdade e as distantes condições sociais entre Senhores de engenho, negros cativos e forros, formaram o que temos hoje como realidade bastante presente e marcante em nossa sociedade. Com o estabelecimento da utilização da mão de obra escrava do negro na colônia, consolida-se o comercio de escravos negros entre África e Brasil, tornando homens e mulheres negras na linguagem mercantilista, como mercadorias.

A Escravidão Negra, como assinala Suely Robles em *Escravidão Negra no Brasil* apropriando-se do discurso de Caio Padro Jr., nada mais é que um processo dito “evolutivo”, cujas raízes se ligam ao passado, e a tradição. Entretanto o que chamamos de Escravidão Moderna difere da dita “naturalidade” da escravidão antiga, pois a mesma sujeita grupos sociais de culturas distintas não se importando com o passado ou a tradição, mas simplesmente com a mão de obra compulsória e os lucros gerados pela exploração.

Os negros eram trazidos de todas as partes da África, como evidenciam tão bem as documentações e os mapas de navegação, capinados principalmente das localidades do Congo, Bissau, Angola e Guiné. Donde diferentes grupos étnicos eram arredados e misturados a fim de dificultar a comunicação e evitar que interagissem e consequentemente resistissem ao processo de escravização;. Outro problema que poderia ser gerado por essa “miscelânea” seria a possível perda da identidade e dos costumes de cada individuo, entretanto, mesmo com o dito mistifório, visualizamos que

os escravizados ressignificaram sua cultura e a tornaram praticável da forma que lhes era possível.

Quando visualizamos o movimento de diáspora dos africanos, é impossível não nos lembrarmos acerca do imagético que circundava o atlântico, um mar que engolia seu povo e não o trazia de volta, que levava sua gente para o sofrimento da exploração e separação. Os transatlânticos eram uma verdadeira prova de resistência, seja pela má alimentação e falta dela, ou ainda as doenças causadas pelos ratos e pela má higienização das naus, e por fim e não menos importante pelo banzo, ou seja, adoeciam pela saúde. Ao fim da viagem, sobreviviam poucos negros, muitos eram jogados ao mar, alguns ainda vivos para não acometer todos os tripulantes da embarcação, ponto. Apesar disso, com a chegada mínima de escravos a lucratividade cobria os gastos da excursão e ainda deixavam inúmeros traficantes riquíssimos, mesmo com a divisão dos lucros com a coroa portuguesa.

A relação entre senhores e escravos é um dos eixos centrais da estrutura colonial, relações estas que determinaram de modo significativo o modo de vida das populações que estavam por vir; Silvia Hunold Lara em *Campos da Violência* relata precisamente o cotidiano desses homens e mulheres negras com seus respectivos senhores, evidenciando que nem só de maus tratos se davam as vivências, mas também de espaços de cordialidade e negociação, a terminologia “pedagogização do castigo”, utilizada pela autora, expressa não só o educar, o ensinar através da penalidade, como também revela as lutas por poder, seja entre senhores e escravos, capitães do mato e escravos, ou mesmo entre escravos e escravos.

*Quando um governo estabelece ou sanciona a escravidão, por este simples fato declara que os desejos e as forças dos senhores serão as únicas leis dos escravos e, por consequência, que o dever destes é conformarem-se com estes desejos ou a estas forças*³⁶³.

Perdigão Malheiro, importante personalidade do Império brasileiro assinalava o lugar social pertencente ao escravo, assim como sua importância para os órgãos judiciários. A partir da citação fica claro que existiam duas leis distintas, mas que se completavam: a lei oficial e a lei dos senhores de escravos. Enquanto a legislação era dúbia e prescrevia até onde iam os limites dos castigos, também abafava os escândalos de maus tratos, assassinatos e estupros cometidos pela elite agrária. Para a lei, cada senhor era responsável pelos danos causados por sua “propriedade”, assim como pelo financiamento de qualquer inquérito em que seu escravo estivesse envolvido. Não era difícil de se encontrar casos em que os negros levavam a culpa por seus senhores. Uma lei cega, surda e muda para com os interesses de negros, mulheres e crianças.

O trabalho doméstico, imposto aos escravos, propiciou interações no cotidiano dos indivíduos que compunham as várias instâncias da sociedade colonial no Brasil. Sobre a influência africana na diversidade cultural do Brasil, Gilberto Freyre destaca:

Quantas "mães-pretas", amas de leite, negras cozinheiras e quitandeiras influenciaram crianças e adultos brancos (negros e mestiços também), no campo e nas áreas urbanas, com suas histórias, com suas memórias, com

³⁶³ MOURA, Clóvis. *História do Negro Brasileiro*. São Paulo. Editora Ática, 1989.

suas práticas religiosas, seus hábitos e seus conhecimentos técnicos? Medos, verdades, cuidados, forma de organização social e sentimentos, senso do que é certo e do que é errado, valores culturais, escolhas gastronômicas, indumentárias e linguagem, tudo isso se conformou no contato cotidiano desenvolvido entre brancos, negros, indígenas e mestiços na Colônia³⁶⁴.

Dentre os espaços permitidos no sistema escravista, tínhamos o casamento entre cativos. A prática descrita por Leila Mezan gerava em algumas ocasiões uma diferenciação entre os pares. Esses enlaces matrimoniais impediam por vezes a separação da família que acabara de se formar, uma vez que os mesmos só poderiam ser vendidos conjuntamente. Na compreensão dos senhores a permissão para as uniões matrimoniais, muitas vezes concebidas na igreja não só reforçava a ideia de família e imposição de regras morais inerentes ao universo católico-europeu, como também incitava a gratidão e a amabilidade do escravo e, conseqüentemente, sua submissão como forma de reconhecimento/ agradecimento, além, claro, do casamento diminuir o risco de fuga por parte de algum escravo que venha a formar uma família.

Para entendermos melhor como se dava as relações de poder dos senhores para com seus escravos, vejamos o exemplo da região paranaense do início do século XIX, onde as fazendas eram compostas pelo senhor, o escravo e o “agregado”, uma espécie de trabalhador livre que residia nas fazendas em troca de serviços, formava a clientela, por assim dizer, dos senhores. Inicialmente, a mão-de-obra era direcionada para a extração do ouro, entretanto, com a decadência das minas, passaram a constituir as fazendas do planalto, apesar de ainda persistir a escravidão indígena os escravos de origem africana já eram maioria, o número de escravos aumentou consideravelmente nas fazendas no fim do século XVIII, entretanto somente no século XIX entra em declínio a mão de obra utilizada nas fazendas. Ao lado destes trabalhadores, ditos livres, estavam os negros cativos que executavam desde o trabalho doméstico até o de pecuária.

No decorrer do século XIX a mão de obra escrava aos poucos foi diminuindo e onde era necessária uma grande quantia de mão de obra, já não era mais necessário. A transformação das fazendas em invernagem para as tropas do Sul e o desenvolvimento do comércio desencadeou o início do domínio econômico das cidades. Em função disso, paulatinamente foi se reduzindo o número de mão de obra escrava, que se deslocaram para os centros urbanos, muitas vezes vendidos ou alugados pelo proprietário para serviços domésticos ou vendido para outras cidades.

Antonil em *Cultura e Opulência no Brasil* afirmou que “os negros eram as mãos e os pés dos senhores de engenho”, ou seja, eram responsáveis pelo sucesso do sistema econômico, seja através da sua venda, onde era possível obter mais de 100% de lucro ou por sua força de trabalho; entretanto ele vai além e escancara a dura realidade passada pelos negros em seu cotidiano de trabalho:

No Brasil costumam dizer que para o escravo são necessário três pés, a saber: pão, pau e pano. E posto que comecem mal, principiando pelo castigo, que é o pau; contudo provera a Deus, que tão abundante fosse o comer, e o vestir, como muitas vezes é o castigo, dado por qualquer coisa pouco provada ou levantada; e com instrumentos de muito rigor, ainda quando os crimes são certos; de que se não usa nem com os brutos animais, fazendo algum senhor mais caso de um cavalo, que de meia dúzia de escravos; pois o

³⁶⁴ ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1982, p.43.

cavalo é servido, e tem quem lhe busque capim, tem pano para o suor e freio dourado³⁶⁵.

A jornada de trabalho era desumana variando de 14 a 16 horas, com uma rígida fiscalização do feitor, que punia aqueles escravos que consideravam indolentes e insubordinados. Tinham direito de nutrir-se poucas vezes ao dia, vestiam trapos, troncando-os apenas uma vez ao ano ou quando o desgaste das vestes não pudesse ser mais consertado.

O movimento de quilombagem foi um meio encontrado não só por escravos, como fugitivos, vadios, mulheres sem profissão, brancos pobres, indígenas, dentre tantas outras classes. Tal movimento tinha como objetivos esconder negros fugidos, conseguir a liberdade de negros escravizados e lutar pela igualdade étnica e social. Os vilarejos que ficavam próximos aos quilombos conviviam cotidianamente com o pânico, com medo de assaltos, estupros e outros tipos de violência, contudo é necessário que se atente que por vezes os fatos eram produzidos por desordeiros que não faziam parte dos quilombos.

Considerando todo este levantamento acerca da Escravidão Negra no Brasil, o Projeto Catálogo Geral dos Manuscritos e em Códices, referentes à História Indígena e Escravidão Negra no Brasil, através de uma arrolação primária da documentação referente à Escravidão Negra, já visualiza novas contribuições aos estudos referentes às rotas comerciais do tráfico de escravos africanos, os principais núcleos de venda e distribuição de homens e mulheres africanas na América Portuguesa, suas vivências, religiosidades, relações de gênero e liberdades.

A documentação do Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa, que utilizamos em nosso projeto, é riquíssima, todavia, mesmo com seu reconhecimento perante a comunidade acadêmica, pouco se tem produzido acerca do período colonial. A documentação tem um potencial incomensurável, podendo trazer a quem se interessarem por ela possibilidades de inovar e contribuir com a historiografia colonial e étnica brasileira.

Todos os dias, ao lermos os verbetes ou fazermos uma leitura dirigida sobre escravidão negra, desvendamos as frestas e teias da América Portuguesa, ao nos depararmos com o vocabulário de época, percebemos quantas palavras inerentes ao universo negro ainda não conhecemos, o quanto ainda falta ser escrito e lido acerca do tema e de como as micro-histórias vividas são de crucial importância para construção da identidade e sentimento de pertença do nosso povo, que ainda hoje marginaliza seus ancestrais e credita a mídia a veracidade de informações sobre a realidade vivida por diversos grupos étnicos que tiveram suas práticas culturais invadidas e que tentam sobreviver a tomada de suas terras e aceitação da sua diferença.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1982.

CAMPOS GRAF, Márcia Elisa de. **Nos bastidores da escravidão: convivência e conflito No Brasil Colonial**. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Org.). *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

³⁶⁵ ANTONIL, André João. *Cultura e Opulências do Brasil*. Salvador, Progresso, 1950, p.55.

DAVIDSON, Brasil. **A descoberta do passado de África**. Lisboa, Sá da Costa, 1978.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. 43 ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

LARA, Silvia Hunold. **Campos da Violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

MOURA, Clóvis. **História do Negro Brasileiro**. São Paulo. Editora Ática, 1989.

PERDIGÃO, Malheiro. **A Escravidão no Brasil**. São Paulo, Cultura, 1944.

QUEIROZ, Suely Robles Reis de. **Escravidão Negra no Brasil**. São Paulo. Editora Ática, 1990.

REIS, João José e SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SCHLEUMER, Fabiana et. al. **Luzes e sombras sobre a colônia**. São Paulo: Humanistas, 1998.

SCHWARTZ, Stuart. **Segredos internos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

**QUERELAS E PODER NA CONSERVADORIA DAS MATAS:
CONFLITOS PELO DOMÍNIO DE TERRAS EM UMA JURISDIÇÃO
(COMARCA DE ALAGOAS, SÉCULOS XVIII E XIX)**

*Lanuza Maria Carnaúba Pedrosa
Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Orientador: Prof. Dr. Antonio Filipe Pereira Caetano
Email: lana_pedrosa@hotmail.com*

RESUMO

Este texto analisa dois casos de queixas da população local da Comarca de Alagoas, contra o seu 14º Ouvidor Geral, José Mendonça de Matos Moreira, o Governador de Pernambuco Dom Tomaz de Melo e os Mercadores locais. Tendo como pano de fundo a disputa pelo domínio das matas das vilas de Porto Calvo, Atalaia e Penedo, oficiais régios versus população local que enviaram inúmeras denúncias, uns contra os outros, ao Conselho Ultramarino expondo vantagens em se apropriarem da jurisdição e das desordens que os denunciados, ora oficiais régios, ora a população local, estavam causando àqueles espaços. Nesse sentido, a ideia chave dessa discussão é que a criação da instituição compósita Conservadoria das Matas (c.1798) tenha tido um sentido estritamente político, fazendo uma crítica ao modelo político ambientalista trabalhado atualmente por alguns historiadores, visto que, talvez esse caso possa ser resultado de uma preocupação muito maior com os ambientes de poder do que em verdadeiramente preservar as matas daqueles espaços dentro de Pernambuco.

Palavras-chave: Comarca de Alagoas; Oficiais de Justiça; conflito.

Em 2010, na guisa de introdução do livro na *Trama das redes*, Maria de Fátima Gouvêa e João Fragoso compilaram em algumas páginas o que representaram as dinâmicas imperiais de Portugal nos três séculos de colonização (XVI-XVIII) em suas conquistas ultramarinas. Dentre várias especificidades colocadas, a chave dessa argumentação se deu no posicionamento dessas dinâmicas apoiadas em multifacetadas redes administrativas, entre as mais diversas esferas hierárquicas de poder estendidas do reinol português aos poderios genuinamente locais³⁶⁶. Nessa miríade de interligações administrativas se tornou indispensável igualmente o olhar de que os compadrios forjados, mais das vezes, em barganhas entre os chefes políticos locais não agradavam à todos, causando um série de querelas e conflitos denunciados (seja por uma elite local não contemplada pelos jogos políticos de oficiais régios da Coroa lusa, seja por lavradores) ao Conselho Ultramarino através de cartas, requerimentos e as vezes se evidenciavam em testamentos. Nesse sentido, procuraremos refletir sobre dois casos evidenciados nos documentos ultramarinos, entre a Comarca de Alagoas e a Coroa Portuguesa ao final do século XVIII, mas que trouxeram repercussões até o primeiro

³⁶⁶ FRAGOSO, João e GOUVÊA, Maria de Fátima. **Na trama das redes:** política e negócios no império marítimo português, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

quartel do XIX. Estes casos de conflito giraram em torno dos espaços de terra das vilas de Penedo, Porto Calvo e Atalaia, por estas serem detentoras das matas, que segundo os registros tanto da população quanto dos oficiais régios, salvaguardavam as melhores árvores para a produção de madeiras (pau amarelo, de lei) para a construção de navios mercantes e de guerra, que por sua vez, subsidiava a economia naval lusa.

No primeiro caso, um rol de queixas elaboradas pelo “povo” da Comarca das Alagoas, se anunciavam como “miseráveis sofredores” que estavam suportando os abusos de José Mendonça de Matos Moreira, até então 14º Ouvidor da Comarca de Alagoas³⁶⁷ e seus aliados políticos, o Governador Geral de Pernambuco, Dom Tomaz de Melo e os mercadores locais, querendo estes, na versão da população, expulsá-los das regiões onde se encontravam as matas. No segundo caso, um oficial carpinteiro se colocava indignado com os abusos também de José Mendonça em suas atividades ligadas ao cuidado das matas, informando à coroa que aquele ouvidor não sabia gerenciá-las.

A primeira carta datada de dezembro de 1787, quando o José Mendonça já estaria em seu terceiro mandato, é recheada de acusações demonstrando um perfil, até então, pouco vislumbrado pela historiografia local. Colocado como um algoz que oprimia os “povos” da região recebia críticas de suas condutas morais. Ataques à sua religiosidade, ataques à sua ação com as sinhas da região, ataque às possíveis usurpações de poder que cometia, principalmente roubando os cofres da Provedoria dos Defuntos e Ausentes, expulsão sem justa causa do Provedor dos Órfãos de Porto Calvo, relações de concubinato, não realização correta da demarcação para as sesmarias, uso de “filantropia” para se passar de bom súdito para a Coroa Portuguesa, realização de sequestros de bens, e não estava fazendo todas as correções como deveria por não ter mais tempo, uma vez que fiscalizava as matas.

A carta em tom de súplica, afirmava que as maiores vítimas eram as viúvas e os órfãos, de quem José Mendonça extorquia tudo. Diziam eles:

*Assim nos inventários como nas contas e justificações que fazem: pelo que chamando o Corregedor tudo assim, e suspendendo o Juiz dos Órfãos perante o Escrivão da Provedoria se atormentam as ditas viúvas e órfãos todos chorando. Porém, de pouco importa por que não há quem lhes enxugue as lágrimas dos seus prantos (...)*³⁶⁸

Se foi verossímil ou não a acusação não há como provar no momento. Mas, não seria a primeira vez que isto aconteceria na Comarca de Alagoas. Dos 17 ouvidores anteriores podemos detectar que seis também foram acusados de sequestro de bens. Os casos mais notórios foram os de João Vilela do Amaral e Manuel de Almeida Matoso, respectivamente 2º e 3º ouvidores-gerais. A época a ouvidoria estava começando a ser

³⁶⁷ José Mendonça de Matos Moreira foi o Ouvidor Geral que mais tempo jurisdicionou na Comarca das Alagoas, ficando no cargo por mais de 18 anos, enquanto que a média de atuação no ofício se estendia entre 3 a 5 anos. Dessa forma, o mesmo adquiriu a experiência e habilidade de poucos magistrados. Obteve títulos que eram frutos de interesse de uma miríade de outros oficiais, foi um dos maiores representantes da Justiça da América Portuguesa e, certamente, era de indubitável credibilidade frente aos Conselhos máximos do Império Português. Dessa forma é inegável a rede clientelar que o mesmo forjou na conquista entre oficiais das Câmaras das Alagoas e demais oficiais da Capitania Pernambucana. Cf. PEDROSA, Lanuza Maria Carnaúba. De Ouvidor Geral a Conservador das Matas: Estratégias políticas e econômicas de José Mendonça de Matos Moreira (Comarca das Alagoas, 1779 – 1798). In: CAETANO, Antonio Filipe Pereira. **Alagoas Colonial: construindo economias, tecendo redes de poder e fundando administrações** (Séculos XVII-XVIII). Recife: Editora Universitária, UFPE, 2012.

³⁶⁸ AHU, Alagoas avulsos, documento 233, Cx. 3, fl. 1.

estruturada e estes dois oficiais duelaram forças na localidade, gerando um conflito por mais de dez anos³⁶⁹. O cargo de Provedor dos Defuntos e Ausentes, que era anexo ao de Ouvidor desde que este último fora criado em 1711, facilitaria roubos e extorsões do Ouvidor-geral, uma vez que este era o principal responsável no cuidado das verbas para os órfãos e viúvas, que ficavam em nome da Provedoria de Pernambuco. Assim, continuavam a afirmar que os inventários eram muitos e *que eram muitas as contas e testemunhas, sendo* o dinheiro destes defuntos contemplado aos bolsos do Ouvidor em suas correições para as vilas de Porto Calvo e Penedo. Afirmavam que se cobravam:

*Ainda que ao mesmo tempo e dia sejam muitas as contas, e muitos os inventários, e testemunhas. Tudo sem ser por reta ação, as custas tão crescidas em mais de dez dobros do que poderiam importar-se se tudo se tratasse perante o Juiz dos Órfãos, e seu Escrivão que é o competente conforme dispõe a ordenação do Reino*³⁷⁰.

Ademais, afirmavam ainda que o Escrivão de José Mendonça extorquiu 25 mil réis dos cofres naquele ano de 1787. Argumentava que a prova para se comprovar este caso, se devia ao ordenado deste súdito, que era pouco e, no entanto, comprou um engenho com muitos bois e bestas, e que ainda possuía muitas peças em ouro e prata, dinheiro amoedado que gastava tudo com o que eles traduziram como o *mal liberal*. Terminavam a acusação afirmando que, se as queixas contra o escrivão eram de grandes proporções *deste lucro é dobrado a respeito do Corregedor*³⁷¹!

Continuavam as queixas afirmando que nos cartórios que o escrivão, ou melhor, *o demônio infernal*³⁷², chegava acabava com o sossego de seus residentes, visto que, José Mendonça, entregava todos a seu escrivão a cadeia sem *inquirir uma só testemunha*, entre as muitas devassas. Afirmavam ainda que o Ouvidor colocava como culpados justamente as pessoas que o causava aborrecimento ou se fosse de seus estritos interesses, tendo, afirmavam os autores da carta *o livre arbítrio de culpar os inocentes e culpar os nocentes*³⁷³. Segundo a queixa Francisco de Araújo e Manoel Carvalho trabalhavam sem provisão alguma para os cargos, estes eram simples amigos dos dois acusados. Os autores da carta se referiam ao ofício de Juiz dos órfãos que como nos aponta Graça Salgado, eram os que cuidavam das inquirições³⁷⁴. Neste caso, o Juiz supostamente havia sido preso e os dois assumiram as competências do cargo ao seu bel prazer.

Foi ademais argumentado que os abusos deveriam como de costume, passar pela Relação e depois serem encaminhados ao Conselho Ultramarino. Entretanto, as

³⁶⁹ PEDROSA, Lanuza Maria Carnaúba. *Regalias, polêmicas e poder: o caso dos Ouvidores João Vilela do Amaral e Manuel de Almeida Matoso (Comarca de Alagoas, 1717-1727)*. In: CAETANO, Antonio Filipe Pereira (org.). **Conflitos, revoltas e insurreições na América Portuguesa**. Maceió: Edufal, 2011.

³⁷⁰ AHU, ibidem. (grifo meu)

³⁷¹ O Cargo de Corregedor em Portugal era uma atribuição diferente do cargo de Ouvidor, onde o primeiro saía fazendo correições nas vilas e repassava o transcorrido para o Ouvidor que ficava residenciado na vila principal de um determinado centro político. Para a América Portuguesa, segundo Isabele de Matos Pereira, estes dois cargos foram fundidos em um só. A argumentação se enquadra para a Comarca de Alagoas, onde todos os seus 18 ouvidores foram os que fizeram as correições pelas vilas e câmaras da localidade. Cf. MELO, Isabele de Matos Pereira de. **Administração, Justiça e Poder: Os Ouvidores-Gerais e suas correições na cidade do Rio de Janeiro (1624-1696)**. Dissertação (Mestrado em História), Departamento em História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009.

³⁷² AHU, Alagoas avulsos, documento 233, fl. 1v.

³⁷³ Idem, ibidem.

³⁷⁴ SALGADO, Graça. (Org.). **Fiscais e Meirinhos: A administração no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

sentenças estavam sendo supostamente dadas sem apelação. Assim, foi colocado que mesmo em casos de crimes *atrozes*, como o Juiz também era (ilegalmente) o próprio Ouvidor, as sentenças não foram apeladas. A consequência direta disso é que se as apelações e agravos não chegavam a Relação, o Conselho Ultramarino e a Rainha Dona Maria I nunca saberiam dos abusos e arbitrariedades que José Mendonça e seus aliados políticos cometiam na Comarca. Para finalizar, imploravam que fosse mandado um diligente para averiguar as reclamações, e que este mandasse, principalmente, as câmaras a serem obrigadas a mostrar as contas dos créditos e despesas daqueles espaços. Segundo os mesmos, se a reclamação fosse ouvida a comprovação destas seria certa, e o que é pior, se acharia, diziam eles, *mais do que nesses capítulos*.

Ao fim da carta, mais denúncias interessantes. Agora, José Mendonça teria 4 homens de sua estrita confiança que cometiam delitos inumeráveis. Seriam: o primeiro, Joaquim Antonio Gonçalves Barrozo, denunciado por *Roubar o mestre de Campo José Cabral, tendo sua acusação formalmente exposta na Relação da Bahia* e de ser *um grande traficante do Juízo de órfãos de Porto Calvo*. O segundo tratava-se do Juiz dos Órfãos de Santa Maria Madalena do Sul, José do Rego de Macedo, suspeito de *Roubador das contas, até dos mesmos órfãos, negociador dos dinheiros dos órfãos, sem os cobrir aos cofres* e que, mesmo sendo pobre, comprou casas e cargos, artigos de luxo, que estavam detidos apenas para os maiores representantes daquelas localidades, como o próprio Ouvidor, os Desembargadores e camaristas e, é claro, os senhores de terras. O terceiro acusado era o mulato Simião de Araujo, Promotor de Justiça, entendido como *grande valido do Doutor Corregedor e fino trapaceiro [que] comprou muitos engenhos, e muitos outros bens, fazendo-se para esse fim nova avaliação*. Por último Antonio Gomes Taborda, vindo da Relação da Bahia, que supostamente havia comprado o Engenho do Gussu, sem a permissão do dono, a quem afugentou.

Depois de todas as acusações, a carta, assinada por Antonio da Costa Araújo, afirmava que precauções deveriam ser tomadas logo, por que:

Prenote Vossa Excelência quantas testemunhas das devassas dos livramentos e das causas citei, medições de terras, inventários, avaliações. Tudo com estado, que viera me experimentaram o povo daquela Comarca. Quantos bens, e ainda pobres roupas se venderão para remir as execuções de tantas custas, quantos agricultores perderam, e deixaram as suas lavoras³⁷⁵.

Algum tempo se passa e as vésperas de José Mendonça assumir a Superintendência das matas, nenhuma outra reclamação de “agricultores” é feita neste período, ao menos nenhuma registrada. Entretanto, uma curiosa carta vem à tona. Expedida em 22 de dezembro de 1796, poucos meses após os pedidos das câmaras a favor de José Mendonça, o requerimento de Manuel Joaquim, oficial carpinteiro da ribeira das naus da cidade da Bahia, pedia (percebam!) para ser Inspetor e/ou administrador das Matas da Comarca das Alagoas, alegando que os anos que o José Mendonça estava na atribuição de Ouvidor e se “virando” ao bel prazer nas matas locais, tinha uma administração insatisfatória.

Por sua vez, suas acusações são fundamentadas nos quatro anos que teria ficado na Comarca Alagoana. Segundo o mesmo, este tempo foi o suficiente para averiguar a má administração que este Ouvidor tinha no seu ofício improvisado de “cuidador” das matas. Manuel Joaquim, afirmava em sua carta que dezenas de paus, essenciais na construção das madeiras de lei se perdiam todos os anos, isso porque muitos acabavam

³⁷⁵ AHU, Alagoas avulsos, documento 233, fl. 2.

por apodrecer nas margens dos rios que eram desafogados na vila Santa Maria Madalena. O Carpinteiro estava se referindo as águas que davam para o território que hoje compreende o bairro da Pajuçara, que estava ganhando destaque econômico por conta da sua localização estratégica, nas proximidades do Porto de Jaraguá, de onde partiam muitos paus para os arsenais da Bahia³⁷⁶.

Alegava Manuel Joaquim, que José Mendonça tinha sua residência distante dez léguas dos locais onde os paus principais eram cortados. Dizia ele, que estes gêneros eram conduzidos:

*Rio abaixo até o posto da dita vila, onde se [fazia] lamentável a perda de tantos paus, uns comidos de buracos, outros já apodrecidos, por conta do dilatado tempo que [existiam] dentro da água, e uns e outros sem mais serventia alguma, perdido não só o trabalho, como a despesa do Real Erário da Capitania da Bahia (...)*³⁷⁷

Destacava, ainda, que todas as madeiras danificadas, assim ficavam por conta da falta de zelo e cuidado de José Mendonça, tantas vezes vangloriado por Dirceu Lindoso³⁷⁸. Alegava ainda sobre a má atenção que o Ouvidor dava aos cortadores das árvores e os que as conduziam e as arrastavam com seus bois para os portos, que mesmo depois do serviço prestado não eram pagos em seus ordenados ao tempo correto, pois o dinheiro dos pagamentos ficava retido nas mãos de *Feitores e administradores, a quem o benemérito Ouvidor daquela Comarca encarregava os seus poderes*³⁷⁹. Concluía que muitos sofriam nas mãos de José Mendonça entre prisões sem justa causa e outros casos mais rigorosos, sendo estes, segundo Manoel Joaquim eram frutos de inimizades particulares. Finalmente, se mostrava prostrado aos pés do príncipe regente Dom João VI, como um oficial perito do comércio e trato das madeiras. Com experiência e inteligência que segundo ele fariam a diferença no trato daqueles gêneros para a região.

Duas cartas, dois exemplos totalmente diferentes. De um lado a apelação moral, do outro a apelação econômica. Qual das duas seria levada a sério? Nenhuma. Os autores da primeira carta alegavam que se seus pedidos não fossem ouvidos, continuariam a sofrer com as arbitrariedades de José Mendonça, e que somente a Coroa Portuguesa poderia interceder por eles, auxiliando-os, na introdução de outro oficial em seu lugar. Queixas e súplicas foram habituais entre oficiais na Comarca e seus respectivos Ouvidores. Entretanto, diferente destes outros Ouvidores José Mendonça não era acusado por outros oficiais, diga-se de passagem, os camaristas. O 14º ouvidor era acusado por outro grupo de residentes. Estes se colocavam como o povo das Comarcas. E de suas denúncias algumas ideias podem ser cotejadas.

A questão intrigante da carta é que apesar da mesma ser assinada por Antonio da Costa Araujo, não há nenhuma especificação quanto a quem seja este homem. Se fosse um oficial régio, provavelmente, assim se denominaria. Outro dado, é que os residentes enumerados pelo mesmo como órfãos e viúvas que estavam sofrendo os desmandes do ouvidor, não assinam em nenhum momento a carta. Isso é um contraponto, em vista que quando uma carta de queixas era feita, declarava-se o testemunho das mesmas, ao menos assim o era para a Comarca de Alagoas. Tais pessoas são colocadas como os “agricultores” que sofriam com as opressões destes últimos. Mas, porque os nomes

³⁷⁶ BRANDÃO, Moreno. **História de Alagoas**. Arapiraca: Edeal, 2004.

³⁷⁷ AHU, Alagoas avulsos, documento 254, fl. 1v. (grifo meu)

³⁷⁸ LINDOSO, Dirceu. **A Utopia Armada: Rebelião de pobres nas matas do tombo real**. Maceió: EDUFAL, 2005.

³⁷⁹ AHU, ibidem.

destes não foram revelados nas queixas? Quem foi este povo? Ora, poderemos está diante de um caso muito algoz, uma vez que, a não revelação de nomes pressupõe-se que os que acusavam, em verdade, tinham receio das consequências destas denúncias. Percebamos que as acusações era um extremo contrato de risco, uma vez que, os acusadores não contavam com apoio algum dos oficiais para suas queixas. Não tinham apoio das câmaras, nem de fabricantes e construtores, nem do Governador de Pernambuco, nada nem ninguém lhes restava a não ser a própria Coroa. Estavam encurralados. E disto podemos pensar que as acusações podem ter sido verossímeis. Do contrário, do que valeria arriscar a própria vida com estas acusações? Simplesmente para incomodar os poderosos locais? Dirceu Lindoso aponta que José Mendonça e os oficiais para quem trabalhava podem ter adquirido ao longo dos anos muitas inimizades, uma vez que duelavam os espaços das matas com aqueles que as prejudicavam por conta dos inúmeros roçados, os expulsando da região, ou seja, os agricultores. Vingança. Esta é, portanto, nossa segunda hipótese. Desta maneira, tem-se pessoas perdendo tudo o que tinham e, com medo e/ou raiva das supostas arbitrariedades que se transcorriam, elaboram as queixas.

É muito provável que estas acusações não pesariam no julgo de José Mendonça. Ora, quem eram as vítimas das acusações? Talvez homens pobres da região, o que não era de interesse da Coroa Portuguesa. A questão pode ser simples. Na teoria estes oficiais régios tinham de zelar pelos bons costumes e pela melhor aplicabilidade da justiça nos espaços aos quais estivesse circunscrito. Na prática, detectou-se em muitos registros documentais do AHU de Alagoas, que os casos que realmente eram repugnados pela coroa se davam restritamente quando outros oficiais maiores eram os denunciantes, uma vez que estes gozavam de credibilidade perante o Império Português.

O conteúdo da segunda carta, apesar de menor, se tornou muito mais interessante. Primeiramente, por conta das acusações estarem muito mais ligadas aos possíveis prejuízos que a coroa estava obtendo por conta da má administração das madeiras por José Mendonça e seus subordinados. Prejuízo aos cofres reais certamente era uma acusação mais tenaz do que falar da reputação de um oficial. A primeira denegria a imagem deste, enquanto que a outra poderia o fazer perder a nomeação tão almejada ao cargo de Conservador. Entretanto, a segunda acusação também não se solidifica. Manuel Joaquim se colocava como um oficial disposto a assumir o posto, alegando ter mais experiência e melhor inteligência que aquele Ouvidor. Uma experiência adquirida em quatro anos de estadia, enquanto que Mendonça já reinava naqueles espaços há mais de dezenove. Era uma concorrência cruel entre um oficial magistrado de Coimbra, repleto de títulos e mercês e um simples oficial carpinteiro de, apenas, 30 anos de idade. Apesar de sérias, novamente as acusações fatalmente não seriam ouvidas pelo Estado Português. Mesmo não tendo o possível medo de se expor, como os agricultores das vilas, sua súplica não teria tanto credibilidade, quanto teria se fosse remetida por um oficial maior de uma Comarca e/ou Capitania. Nenhum dos oficiais que Manuel Joaquim descreveu como vítimas dos desmandes de José Mendonça prestaram testemunho, como fora a caso do Juiz dos Órfãos de Porto Calvo. Quanto, a denúncia de que Mendonça não administrava com eficácia por estar léguas distante das matas não se sustentava. O próprio José Mendonça explicitou em suas extensivas cartas de requerimento sobre a conservação das matas, que precisaria de outros oficiais para administrar os locais onde se encontravam os melhores paus, que estavam tão dispersos entre si.

Por outro lado, teríamos um extenso número de requerimentos expedidos por José Mendonça de Matos Moreira e seus aliados políticos, a tanto aqui citados, pedindo a Criação de uma Conservatória das Matas. Trazer essa discussão ao final do texto é

propósito, pois dialoga diretamente com os resultados averiguados até o presente sobre estes conflitos. Assim, em 1796, quanto à criação de uma superintendência das matas, o pedido principal se dava em ter José Mendonça como representante! Diga-se de passagem, um cargo que supostamente só viria a existir também na Comarca de Ilhéus, Bahia. Sendo indicado por estes para assumir o posto principal da superintendência³⁸⁰. Informava-se, em todos os requerimentos expedidos por todos esses oficiais, a necessidade de preservação, das matas de lei, desse território³⁸¹. Nessa perspectiva, a principal arguição para aprovação desta Conservadoria se dava em informar sobre as queimadas e devastação de invasores ingleses e franceses, mas, notadamente, pelos roçados que destruíam as matas foi assunto de muitos registros documentais sobre aqueles espaços.

Nas palavras de Mendonça, havia um constante número de queimadas causadas pelos próprios súditos da região (a população que outrora se queixava), principalmente nas proximidades dos engenhos banguês³⁸². Por outro lado, se este último dado descrito era verossímil, constata-se que a contínua inspeção das matas renderia, fatalmente, muito lucro através da cobrança de multas. Não menos oportuno poderiam também induzir a cobrança indevida de tributos a fim de garantir mais fundos, causando desconforto, e, por conseguinte, conflitos entre os residentes da região. Desta feita, o que na teoria serviria para administrar os bens da coroa na prática pode ter servido de instrumento de usurpação de poder.

Mas voltando aos requerimentos de Mendonça, segundo os registros, as matas se estendiam em aproximadas 60 léguas de Norte a Sul de toda a Comarca³⁸³, sendo em maior quantidade para produção de madeira sucupira. Ademais, estas madeiras juntamente com os paus-amarelos eram o que Ouvidor Geral traduziu como *raras e apenas existentes na Comarcade Alagoas!* Essas madeiras eram indispensáveis tanto para os arsenais da Bahia para a construção dos navios mercantes, quanto para a Marinha Naval de Lisboa. Assim, tais gêneros desafogavam a carência de madeiras tortas para estes dois centros diretivos. Desta forma, as madeiras existentes nos espaços “alagoanos” foram de importância fulcral no abastecimento da economia de Portugal.

E nesse contexto, que foi relatado sobre as matas alagoanas estarem em situação de franca ruína, supostamente por conta do contrabando ocasionado por franceses e ingleses que atracavam seus navios pelos portos de embarque, como elenca Lindoso,

³⁸⁰ Não foram encontrados registros da câmara de Penedo também intercedendo a favor do pedido de nomeação de José Mendonça.

³⁸¹ De acordo com Juliane Alvez, as madeiras de lei possuem dois significados. O primeiro está o correlaciona com a Coroa Portuguesa. Falar em madeiras de lei, para o período colonial é sinônimo de estarmos falando das madeiras que eram propriedade do Império Luso. Entretanto, gradualmente, o significado desta expressão foi modificado, e “madeira de lei” foi substantivada, em outras palavras, dizer que uma madeira é de lei, implica em dizer que está é uma madeira de qualidade, por exemplo, para a construção civil. Na verdade podemos dizer que os dois contextos se complementam. Cf. ANDRADE, Juliana Alvez. **A mata em movimento:** Coroa Portuguesa, senhores de engenho, homens livres e a produção do espaço na mata Norte de Alagoas. Dissertação (Mestrado em História), Departamento em História, Universidade Federal de João Pessoa, 2008.

³⁸² LINDOSO, Dirceu. **A Utopia Armada: Rebelião de pobres nas matas do tomo real.** Maceió: EDUFAL, 2005, p. 85.

³⁸³ Vale ressaltar que a extensão de 60 léguas foi a dimensão territorial quanto da doação da sesmaria de Pernambuco à Duarte Coelho em 1530. Pensar 60 léguas, portanto, é entender que toda a Capitania pernambucana estava cercada por estas matas. Entretanto, as matas que possuíam as árvores que davam as melhores madeiras se encontravam ao seu Sul (Comarca de Alagoas, e uma pequena porção nos espaços da Paraíba).

sem licença para tal acesso³⁸⁴. Entretanto, o forte apelo se dava pelos inúmeros roçados que eram construídos nas matas pelos “povos”³⁸⁵ daquelas vilas. E ademais pelas inúmeras queimadas ocasionadas também por estes últimos, ao qual, enfatizaram os oficiais camarários que se não houvesse um meio que fizesse *cessar tantos danos* [asseguravam eles a] *a Vossa Excelência que em menos de 10 anos se não pode mais fazer construção alguma tanto que para se completarem as presentes receitas haverá a maior dificuldade*³⁸⁶. Alegaram ainda os camaristas que tais roçados poderiam ter sido feitos em outros espaços de terra, que eram férteis e abundantes por toda a Comarca de Alagoas. Interpelando para que alguma providência fosse tomada, aludiam os oficiais que era necessária uma superintendência que administrasse e protegesse as matas, criando uma barreira protetora com oficiais que impedissem entrada de qualquer estranho que quisesse se apropriar daqueles espaços vegetativos.

Dentro de todo este contexto fica explícito de quão preponderante foi a gestão de José Mendonça de Matos Moreira. Ora, eram duas cartas que parecem sufocadas por um verdadeiro exército de outras cartas e de uma historiografia em favor de um perfil positivo para este Ouvidor. Portanto, se todas as queixas, aqui analisadas, são verossímeis é algo muito complexo para se constatar neste momento, mas é inevitável a existência de conflitos. O que nos cabe de momento, é perceber que de pouco valeram as súplicas e reclamações, pois, nem sequer obtiveram respostas. Assim, o perfil de oficial de credibilidade daquele ouvidor continuou indelével, principalmente, porque a argumentação deste e os outros chefes políticos da Capitania de Pernambuco se mostravam principalmente preocupadas com os lucros da Coroa Portuguesa, em um contexto complicado para a economia lusa pós governo pombalino. Outro fator interessante é detectar que as súplicas não teriam fôlego diante de uma miríade de oficiais e comerciantes de toda a capitania pernambucana que, certamente, intercederiam por ele. Havia uma rede de prestígios em jogo, que muito podia lucrar com a permanência daquele oficial na jurisdição. Finalmente, diante do exposto o resultado não seria outro:

Nomeei como Conservador das grandes Matas das Alagoas ao Doutor Desembargador Ouvidor Geral daquela Comarca, José de Mendonça de Mattos Moreira, não só para fazer publicar, e observar aquele edital na dita Comarca, mas também para cautelar os cortes que os particulares farão nas ditas Matas com prejuízo da Marinha Real, porem não sendo suficiente esta providencia para conservar ilesas as ditas Matas da destruição que os Povos faziam, mandei ao dito Ministro que passasse a examinar todas as Matas da sua comarca e me informasse quais eram as em que se achavam

³⁸⁴Os portos de embarque dessas madeiras, para as matas do sul comarcano, o porto de São Miguel; para as matas palmarinas e da Alagoa do Sul, o porto de Jaraguá; para as matas do alto Santo Antonio Grande, do Mirim e do Camaragibe e de Porto Calvo, descido o rio Manguaba, o porto de Porto de Pedras, ou cortando os interflúvios do Alto do Japarutuba, do Salgado, do Maragogi e dos Paus chegavam as toras ao Porto do Gamela da Barra Grande; para as matas do Alto Persinunga, os portos da Peroba e de São José da Coroa Grande; para as matas altas do Jacuípe a descida se fazia pelo Uma de onde chegavam as toras ao porto de Abreu. LINDOSO, Dirceu. Op. Cit, p, 91.

³⁸⁵ Entenda-se aqui por povos, o contingente formado por índios, degredados, negros forros ou não, e pequenos agricultores.

³⁸⁶AHU, Alagoas avulsos, documento 248, fl. 1v.

*com abundância os melhores paus, e de maior grossura, e grandeza, próprios para construção de Naus e Fragatas (...)*³⁸⁷

Entretanto, o interessante desse texto não é saber o final da pendenga. O peculiar é averiguar como em pequenos e/ou grandes espaços de mando como a Comarca de Alagoas e a Capitania de Pernambuco estavam presentes uma inesgotável rede de compadrios. Personagens diferentes em cada comarca, mas que, dentro de suas especificidades, estavam mais das vezes, em busca do poder de uma localidade. Indiretamente, a Conservadoria pode ter contribuído ou não para uma melhor preservação das matas, mas, notadamente, ela contribuiu muito mais para consolidar a autonomia de José Mendonça dentro do espaço ao Sul de Pernambuco, do prestígio com os outros oficiais régios da Capitania pernambucana e com o Tribunal da Relação da Bahia e da manutenção do seu *status quo*, tendo em vista, como bem nos aponta Antônio Horta Mendonça, em seu *Os Mendonças das Alagoas*, as cinco gerações da família Mendonça - depois de sua morte depois de mais cinquenta anos atuando dentro da Comarca de Alagoas - se enraizaram não somente nesse espaço, mas tornaram-se, talvez, uma das famílias mais importantes de toda a Capitania de Pernambuco, uma vez que possuíam a maior quantidade de engenhos comprados ao longo do tempo³⁸⁸.

BIBLIOGRAFIA E REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS

ANDRADE, Juliana Alvez. **A mata em movimento**: Coroa Portuguesa, senhores de engenho, homens livres e a produção do espaço na mata Norte de Alagoas. Dissertação (Mestrado em História), Departamento em História, Universidade Federal de João Pessoa, 2008.

BRANDÃO, Moreno. **História de Alagoas**. Arapiraca: Edeal, 2004.

CAETANO, Antonio Filipe Pereira. **Alagoas Colonial**: construindo economias, tecendo redes de poder e fundando administrações (Séculos XVII-XVIII). Recife: Editora Universitária, UFPE, 2012.

CORREIA, Antônio Horta. **Os Mendonças das Alagoas**: Ensaio genealógico Luso-brasileiro. Lisboa: Artlandiabooks, 2011.

FRAGOSO, João e GOUVÊA, Maria de Fátima. **Na trama das redes**: política e negócios no império marítimo português, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

LINDOSO, Dirceu. **A Utopia Armada**: Rebelião de pobres nas matas do tombo real. Maceió: EDUFAL, 2005, p. 85.

³⁸⁷Documento referente à Conservação das Matas das Alagoas datado 17 de março de 1797. Arquivo Público Jordão Emereciano PE Coleção Correspondência Público Jordão Emereciano PE Coleção Correspondência para a Corte (cc-2 1788-1790). Entretanto, a atuação no lugar de Conservador foi oficialmente estabelecida pelo alvará de 17.07.1798.

³⁸⁸ CORREIA, Antônio Horta. **Os Mendonças das Alagoas**: Ensaio genealógico Luso-brasileiro. Lisboa: Artlandiabooks, 2011.

MELO, Isabele de Matos Pereira de. **Administração, Justiça e Poder: Os Ouvidores-Gerais e suas correições na cidade do Rio de Janeiro (1624-1696)**. Dissertação (Mestrado em História), Departamento em História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009.

PEDROSA, Lanuza Maria Carnaúba. **Regalias, polêmicas e poder: o caso dos Ouvidores João Vilela do Amaral e Manuel de Almeida Matoso (Comarca de Alagoas, 1717-1727)**. In: CAETANO, Antonio Filipe Pereira (org.). *Conflitos, revoltas e insurreições na América Portuguesa*. Maceió: Edufal, 2011.

SALGADO, Graça. (Org.). **Fiscais e Meirinhos: A administração no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986

AHU, Alagoas Avulsos, documentos 233, 234, 248 e 254.

Documento referente à Conservação das Matas das Alagoas datado 17 de março de 1797. Arquivo Público Jordão Emereciano PE Coleção Correspondência Público Jordão Emereciano PE Coleção Correspondência para a Corte (cc-2 1788-1790).

A ARTE MUSICAL ENTRE PODERES, REDES E NEGOCIAÇÕES: ESTRATÉGIAS E POSSIBILIDADES DE INCLUSÃO SOCIAL DOS QUE VIVEM DA MÚSICA NA AMÉRICA PORTUGUESA (SÉCULOS XVIII E XIX)

Luiz Domingos do Nascimento Neto
Mestrando em História
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE
Orientador: Prof. Dr. José Bento Rosa da Silva
Co-orientadora: Prof. Dra. Suely Creusa Cordeiro de Almeida
Email: professorluizdnn@gmail.com

RESUMO

Imersos numa sociedade forjada aos moldes da Corte portuguesa (marcada por instrumentos simbólicos e empíricos de inclusão e exclusão social), homens, que em sua maioria, carregam sob a pele o estigma da cor, buscaram o exclusivismo na prática musical para garantir sua sobrevivência e a dos seus pares. Presentes em irmandades católicas, entre o clero secular e regimentos de milícias pretendiam obter visibilidade social, que por um lado, garantia a alguns uma trajetória de ascensão individual, os colocando a salvo do anonimato; por outro, gerava respeitabilidade ao ofício pelos membros da sociedade colonial, contribuindo para consolidar um lugar de distinção do artista, em detrimento aos oficiais mecânicos e escravos que também compartilhavam o cenário das profissões entre o XVIII e XIX. Partindo destas questões, tencionamos discutir as possibilidades de inserção social dos que vivem da música em relação às redes de poder que dominavam diversos espaços da vida colonial.

Palavras-chave: poder negociado; músicos; séculos XVIII e XIX.

No bojo das problematizações atuais sobre a formação e estruturação da política e economia de Portugal e seus domínios no período moderno, estão as discussões da relação entre centro-periferia e as novas noções de composição social. Tais questões revelam as complexas redes de autoridades negociadas³⁸⁹, tecidas entre o Reino e suas possessões, e vislumbradas nos usos e desusos da administração colonial, registrada num longo *corpus* documental nos dois lados do Atlântico, e que vale salientar, se estende para além do Índico.

Ainda nas atuais análises dos meandros da relação entre o Reino e suas Colônias, têm se estabelecido uma concepção de *centro e periferia* percebida como algo subjetivo, ou mesmo circunstancial, já que depende do “lugar” de quem observa e mede está

³⁸⁹ Nesta perspectiva, Manuel Hespânia se constitui como principal estudioso da relação entre Portugal e suas partes, sobretudo, em com o Brasil no chamado *Antigo Regime*. O autor caracteriza a noção de autoridade negociada como mais um elemento do que ele chama *Monarquia Corporativa*. Este tipo de governo nos trópicos, também é identificado: pelo diálogo entre o direito estatutário e o local; pela relação de troca entre deveres político e morais do rei em relação aos seus súditos; e pela larga e efetiva proteção dos direitos e atribuições dos oficiais régios que por vezes chocavam se com as ordens reais. HESPANHA, Antônio Manuel. Antigo regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do império português. In: *Na trama das redes: política e negócios no Império Português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 46.

relação de opostos, como ressalta Russel-Wood³⁹⁰. Como exemplo disto, podemos citar a passagem gradativa do Brasil de uma noção de “periferia” em termos econômicos, para ocupar uma de “centro” à medida que declina o lucro do comércio português com as Índias no XVI. Logo, a América portuguesa, pela introdução da lavoura açucareira e, por conseguinte, a mineração se constituiu entre os séculos XVI e XVIII numa promissora fonte de divisas a curto e médio prazo às custas de baixos investimentos por parte da Coroa, que transferi à terceiros os ônus deste processo econômicos³⁹¹.

No que diz respeito a composição social, mais precisamente a hierarquização da sociedade no Novo Mundo, os novos estudos tem demonstrado a plasticidade do estatuto de nobreza durante o chamado “Antigo Regime nos Trópicos”, que se faz pelo domínio da Coroa sob a classificação social e pela aliança entre ela e a elite mercantil conectada a sistemas clientelares nos dois lados do Atlântico³⁹². Os códigos de inclusão e exclusão utilizados por estas elites locais, somados as regulamentações régias determinam, inclusive, a composição hierárquica entre os grupos marginalizados. Por exemplo, na América Portuguesa entre escravos e libertos criam-se hierarquias relacionadas à gradação da cor (mulato, pardo, crioulo, etc.), procedência (africanos ou filhos destes) e cargos exercidos em irmandades ou corporações de ofício. Estas buscam dar coesão as relações sociais dos *outsiders* entre si, e entre outras hierarquias estabelecidas em estamento superior. Logo entendemos que os antagonismos presentes entre as elites refletiam-se nos diversos extratos sociais, definido campos de intensa luta por poder.

No entanto, introduzimos tais discussões de forma superficial para afirma que não podemos nos debruçar sob qualquer tema da história do Brasil no período colonial, sem, no entanto, buscar estabelecer as conexões entre o centro e a periferia através de suas redes de trocas políticas, econômicas e culturais que moldam a sociedade deste período. Além disto, também não podemos ficar alheios ao estreitamento das fronteiras que dividem determinados estratos sociais, pois circunstâncias e localismos contribuíram para que sujeitos tidos como “inferiores” escamoteassem seus “defeitos” e se inserissem numa posição de privilégio frente aos seus pares; e de visibilidade em relação aos setores estabelecidos da sociedade. Sendo assim, um tema extremamente pontual e específico como o nosso (prática musical na passagem do século XVIII para o XIX) encontra ligação com tais questões.

Logo, neste texto buscaremos a partir da documentação pertinente as nossas pesquisas discutir questões estruturais em relação ao universo específico do nosso objeto, o que acreditamos contribui para um maior entendimento do mesmo.

Ainda na Idade Média, a música se enquadra entre as *sete artes liberais*³⁹³, pertencente a um sistema de classificação dos campos do saber que remota o século XII, cuja fonte de influência é a *Antiguidade Clássica*, que tem a Filosofia como ciência suprema. A música se localiza numa categoria chamada de *quadrivium* juntamente com

³⁹⁰ RUSSEL-WOOD, A.J. R. *Centro e periferia no mundo luso-brasileiro. 1500-1808*. Revista Brasileira de História. V. 18, nº 36, 1998.p. 203.

³⁹¹ FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. pp. 117-134.

³⁹² SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. Os homens de negócio e a coroa na construção das hierarquias sociais: o Rio de Janeiro na primeira metade do século XVIII. In: FRAGOSO, João. & GOUVÊA, Maria de Fátima. *Na trama das redes: política e negócio no império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 461-462.

³⁹³ Chamava-se “livre” (*liberalis*), a “arte” (*ars*) que fosse digna de um homem livre, portanto, a que não fosse exercida por meio do trabalho físico nem em vista de uma remuneração; a que fosse exercida por prazer desinteressado. WARNKE, Martin. *O artista da Corte: os antecedentes dos artistas modernos*. São Paulo: Editora da USP, 20012. p. 65.

a geometria, a aritmética e a astronomia compoendo as artes do número e das coisas³⁹⁴. Porém, para este período, a historiografia da arte tem mostrado que foi tida como mais um *saber fazer* de artesão, executada por “gente miúda” ligada as corporações de ofício e indigna de ser considerada uma arte liberal de fato. Cenário que começa a se transformar no Período Moderno com o advento do movimento renascentistas, responsável por pleitear a inserção da música, da pintura e da escultura no “hall” das artes tidas como liberais. Esta de forma insistente se dissocia dos “ofícios mecânicos” que tanto contribuíam para a degradação social dos sujeitos pelo grande investimento de força bruta, em detrimento da habilidade intelectual (da virtude) na realização de um determinado ofício. Podemos perceber a *mácula* gerada pelo defeito mecânico na citação de Evaldo Cabral de Mello quando discuti acerca das estratégias de nobilitação na América, mediante a aquisição de hábitos militares:

*Ademais da distinção racial, o “defeito mecânico”, ou seja, o trabalho manual, reputado envilecedor, exercido seja pelo próprio interessado seja por seus antecedentes. Das camadas dominantes, o exclusivismo filtrou para toda a sociedade, inclusive para a população rural*³⁹⁵.

Este sentimento de exclusivismo é tal qual o “fio de Ariadne”, que guia, inclusive, os sujeitos praticantes da arte da música nos *labirintos* da sociedade colonial, pois a distinção social sempre foi um bem perseguido por estes sujeitos tanto no Reino como na Colônia. Esta distinção social dos músicos fica explícita no primeiro capítulo do Compromisso de Santa Cecília de Lisboa onde seus confrades afirmam que: *não serão admitidos na Irmandade se não, os professores, que tenham verdadeira inteligência da Música, ou pessoas nobres, excluindo toda a que exercitar ofício mecânico*³⁹⁶. Também os músicos que atuaram na América Portuguesa perseguiram este estatuto de proximidade com as artes liberais distanciamento dos ofícios manuais ocupando outros lugares na hierarquização social. Segundo Cosentino a:

*“hierarquização das funções tinha conseqüências ao nível do estatuto jurídico e político das diversas camadas da população. A natureza corporativista da sociedade reservava a cada grupo uma função e garantia, a cada um, os meios para seu desempenho”*³⁹⁷.

Assim, em tese, estava sob a responsabilidade do rei, garantir a proteção da arte musical; e o pleno desenvolvimento desta pelos sujeitos ligados a Irmandade de Santa Cecília, assegurando o exclusivismo da Associação sobre serviços musicais prestados no Reino e em suas Conquistas. Em 05 de novembro de 1818 os músicos da Irmandade de Santa Cecília de Ouro Preto, sediada na matriz do Pilar, por intermédio de um requerimento solicitam ao Rei D. João VI que observe o Alvará Régio assinado por D.

³⁹⁴VERGER, Jacques. *Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII*. Bauru: EDUSC, 20012, p. 74.

³⁹⁵MELLO, Evaldo Cabral de. *O nome e o sangue: uma parábola familiar no Pernambuco colonial*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000, p. 26.

³⁹⁶CURT LANGE, Francisco. *A organização musical durante o período colonial brasileiro*. Coimbra: Portugal, 1966. (V Colóquio Internacional de Estudos Luso-brasileiros)

³⁹⁷COSENTINO, Francisco Carlos. *A natureza e os poderes dos governadores gerais do Brasil*. In: *Governadores Gerais do Estado do Brasil (Séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Annablume, Belo Horizonte: Fapemig, 2009, p.74.

José I em 1760³⁹⁸, e garanta aos músicos desta vila, associados a irmandade, primazia sobre os serviços musicais na região³⁹⁹. É digno de nota o estado de declínio econômico da região e de pobreza generalizada afirmada pelos confrades de Ouro Preto neste documento, entretanto, este fato deve ser observado com cautela. Não devemos perder de vista que se trata de um documento de suplica repleto de bajulações e superlativos com intenção de mobilizar a atenção real. A estagnação da produção mineradora em níveis bastante inferiores a partir de meados do XVIII não significou o “eclipse total” desta região, antes contribui, por exemplo: para uma diversificação das atividades profissionais, sendo a profissão de músico uma das possibilidades de inserção, principalmente, de *homens de cor livres ou escravos*⁴⁰⁰ numa nova “acomodação econômica” baseada no comércio e na prestação de serviços. Esta situação contribuirá para a continuidade da importância econômica, política e cultural da região das minas no século XIX, como problematiza Eduardo Paiva⁴⁰¹.

Enquanto aos músicos de Ouro Preto, não encontramos documentação que responda se foram postos à salvo de suas *moléstias*. Todavia, este exemplo nos releva que os músicos se puseram cientes da legislação concernente a sua atividade, fato que revela a face de um grupo atuante, que domina, em partes, uma cultura letrada que os possibilita remeter-se ao próprio monarca, tendo o respaldo legal para que se faça valer seus interesses frente as pretensões de terceiros que “inviabilizam” o sustento de Santa Cecília e o monopólio sob os serviços músicas.

O trabalho com a documentação de Santa Cecília do Recife e a leitura de outros trabalhos tem demonstrado que mesmo a maioria dos músicos sendo homens de cor, muitos desempenham outras funções na sociedade. Uma perspectiva mais economicista, afirmaria que isso acontece devido as poucas possibilidades de atuação destes músicos nos centros urbanos, o que os levaria a exercer funções onde realmente pudessem garantir seu sustento e amealhar patrimônio. No entanto, trabalhos como o de Daniela Miranda tem demonstrado que muitos músicos tinham como única “agência de subsistência” sua arte. A autora demonstra na documentação da Câmara de Sabará a constância em que determinados sujeitos apareciam como arrematantes do serviço musical, inclusive em freguesias que pertenciam ao *termo*⁴⁰² desta vila, apontando para a presença de profissionais especializados com “dedicação exclusiva” que conseguiram inclusive juntar posses e transmiti-las a seus herdeiros⁴⁰³. Já para Pernambuco, Máximo Pereira Garros (1747- 1830) foi um destes que ganhou a vida através da música. Jaime Diniz, baseando-se em Pereira da Costa afirma que ele era pardo natural de Recife e músico de profissão atuando como compositor e professor de primeiras letras dos filhos das elites da terra. Em fins do XVIII Máximo e sua mulher Rita Tereza de Jesus

³⁹⁸ O referente documento, afirma a proteção real sobre a prática da música realizada pelos confrades da Irmandade de Santa Cecília em Lisboa, que viam se molestados em sua arte por sujeitos não associados a agremiação. Com base neste documento, os músicos oitocentistas das Minas Gerais buscavam as mesmas garantias. Disponível em:

http://iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id_parte=105&id_obra=73&pagina=1079

³⁹⁹ BN/RJ – Seção de Manuscritos - II-36,05,059.

⁴⁰⁰ SOUZA, Laura de Melo e Souza. *Opulência e Miséria das Minas Gerais*. São Paulo: Brasiliense, 1997. p. 55-56.

⁴⁰¹ PAIVA, Eduardo França. Minas depois da mineração (ou o século XIX mineiro). In: GRINBERG, Keila & SALLES, Ricardo (org.). *O Brasil Império: 1808-1831*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. pp. 271-308.

⁴⁰² Termo da Villa, ou Cidade, o espaço a que abrange a jurisdição de seus juízes. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português e latino*. Vol. 1. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1727. p.454.

⁴⁰³ MIRANDA Daniela. *Músicos de Sabará: a prática musical religiosa a serviço da Câmara (1749-1822)*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2002. pp. 69-88. (Dissertação de Mestrado)

estavam inscritos como mordomos na Irmandade do Livramento, sendo um dos fundadores de Santa Cecília e sempre ocupando cargos até chegar ao de juiz na Irmandade dos músicos.⁴⁰⁴ É interessante notar que a permanência de Máximo Pereira Garros assumindo cargos dentro destas irmandades nos apontam que não estamos tratando de um sujeito qualquer, ou seja, um despossuído que não tem como sobreviver, antes um pardo de destaque por seu “ofício” que dispunha de cabedal para arcar com os custos de seus cargos. Este caso nos leva a cogitar que os músicos que possuíam outras ocupações, não necessariamente, as tinham por necessidades financeiras, mas provavelmente, visavam angariar outro tipo de capital: *prestígio*.

Entre as funções desempenhadas por músicos nos centros urbanos, encontramos: padres, professores de primeiras letras, pequenos comerciantes, mas acima de tudo, na documentação é frequente encontra-los atuando em milícias sediadas nas vilas coloniais, fato que causou estranhamento na historiadora Beatriz Nizza da Silva, como percebemos no trecho abaixo:

*E, por outro lado, deparamos com esses oficiais em funções no mínimo inesperadas. Sabendo que na década de 1790 auxiliares do regimento da cidade do Pará representaram uma ópera em aplauso do fausto nascimento da S.A.R. Dona Maria Teresa (...)*⁴⁰⁵

Isto não é mais motivo de surpresa para os pesquisadores de história da música no Brasil. Estudos recentes também tem confirmado a presença destes artistas nas tropas e percebido sua participação na formação das primeiras bandas militares, que em Portugal começam a se formar no século XVIII e na América Portuguesa só começam a realmente ganhar forma durante o século XIX⁴⁰⁶. Ainda sobre os milicianos, comprovamos seu envolvimento com a música inclusive entre os fundadores da Irmandade de Santa Cecília no Recife em fins do século XVIII⁴⁰⁷, confirmando o trânsito destes sujeitos pelos diversos espaços de sociabilidade e de circulação de poder, onde redes clientelares poderiam ser tecidas contribuindo para uma possível ascensão social do sujeito enquanto músico de cor, pelo menos em relação aos de mesma variação cromática.

Ademais, o trânsito dos músicos de cor na América Portuguesa não se restringia as instituições ou aos espaços de sociabilidades da vila, de seus arrabaldes ou demais capitâneas do Brasil. Alguns extrapolaram, por vezes, os limites do Atlântico indo até o Reino e lá permanecendo por um período considerável de tempo. Em quatro de maio de 1793, Manoel Filipe de Santiago da Cruz, um dos fundadores da Irmandade de Santa Cecília no Recife, pede autorização a D. Maria I para ir à Corte com dispensa de um ano, afirmando que irá “tratar questões que lhe causam grande prejuízo”⁴⁰⁸, referente a sua herança. Talvez Manoel Felipe fora tratar também de questões envolvendo alguma patente militar que pretende receber, algo corrente entre os músicos milicianos. No

⁴⁰⁴ DINIZ, Jaime C. *Músicos Pernambucanos do passado*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1971, pp. 67-76.

⁴⁰⁵ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Ser nobre na Colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 240.

⁴⁰⁶ Para uma maior compreensão do assunto, indicamos: POLASTRE, Claudia Aparecida. *A música na cidade de São Paulo, 1765-1822*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008. (Tese de Doutorado); BINDER, Fernando Pereira. *Bandas Militares no Brasil: difusão e organização entre 1808-1889*. São Paulo: UNESP, 2006. (Dissertação de Mestrado)

⁴⁰⁷ NASCIMENTO NETO, Luiz Domingos do. *Sob os auspícios de Santa Cecília: Irmandades, Prática Musical e Inclusão Social no Recife Setecentista*. Recife: UFRPE, 2011, pp.64-65 (Monografia de Conclusão de Curso).

⁴⁰⁸ AHU_ACL_CU_015, Cx. 185, D.12832.

entanto, é provável que além de tratar das questões pessoais, este músico aproveitara sua estadia para se aperfeiçoar em sua arte, adquirir instrumentos, partituras, construir redes de relação com músicos da Corte. Assim como antes o fizera o célebre pernambucano Luiz Álvares Pinto, *homem pardo, excelente poeta português e latino, muito inteligente na língua francesa e italiana; acompanhava muito bem rabeção, viola, rabeca*⁴⁰⁹, que em meados do século também fora à Lisboa se aperfeiçoar com afamado músico Henrique da Silva⁴¹⁰.

Um que não chegou a ir para a Portugal, mas conseguiu o mais alto grau de inserção na sociedade nos primeiros anos do século XIX estudando com intelectuais formados no Reino, foi o padre José Maurício Nunes Garcia. Nascido em 22 de setembro de 1767 no Rio de Janeiro, filho do tenente Apolinário Nunes Garcia e de Victória Maria da Cruz⁴¹¹ (cuja ascendência africana foi invisibilizada nos documentos) iniciou sua formação musical com Salvador José de Almeida Faria (c. 1732-1799) músico atualizado com as principais produções mineiras do XVIII. Somando esta instrução musical, José Mauricio estudou humanidades, filosofia, gramática latina e retórica com professores do gabarito de Agostinho Corrêa da Silva Goulão (famigerado poeta mineira de São João del Rei) e Manoel Inácio da Silva Alvarenga (1749-1814), ambos intelectuais formados pela Universidade de Coimbra. Tendo o seu “defeito de cor” sido dispensado durante o processo *de genere* foi promovido as ordens em 1792, já que o caminho sacerdotal torna se em fins do XVIII uma via corrente de promoção social para pardos e mulatos letrados. Em 1798, José Maurício é nomeado “Mestre de Capela” da Sé e Catedral do Rio de Janeiro em reconhecimento ao trabalho realizado em diversas igrejas e irmandades da cidade. Com a vinda da família Real, e a criação da Capela Real em 1808, José Maurício torna mestre desta, sendo condecorado com a Ordem de Cristo por D. João VI no ano seguinte. Falece pobre em 18 de abril de 1830⁴¹², tendo seus filhos prosseguindo com o legado do pai na música, porém sem tanto sucesso quanto o genitor.



Padre José Maurício Nunes Garcia

Pintado por seu filho homônimo. Acervo da Escola de Música da UFRJ.

⁴⁰⁹MAZZA, José. Dicionário biográfico de músicos portugueses. Lisboa: Editorial Império, 1945.p. 33. Disponível em: <http://purl.pt/800/3/>

⁴¹⁰ “Henrique da S^a Esteves Negrão filho de Pedro da S^a de Organista do Loureto passou a ser organista da Sé de Lx^a tucava grandes dificuldades, soube Contraponto com muita profundidade, era bem digno de ocupar huma cadeira desta faculdade, ...deixou grandes discipolos, era consultado pelo organeiros para lhes dar a melhor norma de fazerem órgãos, e cravos...”. José Mazza, Op. Cit., p. 27.

⁴¹¹ MATTOS, Cleofe Person de. *Catálogo Temático de obras do Padre José Maurício Nunes Garcia*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura/MEC, 1970, p. 10.

⁴¹² Ibidem, pp.39-42.

Bem, em relação ao músico e miliciano Manoel Felipe Santiago a documentação não é tão generosa, quanto para o padre José Maurício Nunes Garcia. Ela não nos oferece respostas concretas, apenas especulações a serem investigadas, mas sabe-se que a mobilidade espacial era algo corriqueiro na vida dos profissionais da arte musical atuantes no período, como afirma Castagna:

Os músicos brasileiros, pelo contrário, eram dependentes de conjuntos ou corporações musicais e viviam constantemente viajando a procura de trabalho. De acordo com José Maria Neves, “[...] *tinham grande mobilidade, viajando com alguma frequência, mesmo para o Reino. Isto acontecia desde o século XVIII, e explica a ordem do Conde de Assumar, em 1721, de expulsar os frades disfarçados em músicos, originários dos conventos do Maranhão e de Pernambuco*”⁴¹³.

O termo “*brasileiros*” empregado pelo autor denota certo anacronismo, remetendo a ideia de uma identidade nacional brasileira, algo consolidado apenas com advento da república por uma elite intelectual urbana⁴¹⁴. Entretanto, para além de questões conceituais, Paulo Castagna reafirma algo que encontramos em nossa documentação para Pernambuco em fins do século XVIII: os músicos coloniais participam de dinâmicas de circulação interna e externa que os conectam a redes de sociabilidade nas diversas localidades do Império, os tornando afamados enquanto artistas e estimados entre os membros das elites nos dois lados do Atlântico.

Esta dinâmica explica o fato dos músicos coloniais estarem extremamente atualizados com as novidades que permeiam o gosto musical europeu⁴¹⁵, ocorrência que aliada com a destreza de “nossos músicos” não deixou de ser salientada por cronistas e viajantes. As influências europeias determinaram inclusive em termos estéticos as composições dos músicos atuantes nos principais centros da colônia entre os séculos XVIII e XIX. Segundo André Cardoso a valorização da música branca reflete-se nas composições dos músicos setecentistas e oitocentistas, por este motivo, poucos elementos da música de origem negra e popular podem ser percebida na composição de músicos profissionais⁴¹⁶, mulatos na cor, em sua maior parte, porém embranquecidos pelas escolhas impostas a estes diante do gosto musical que se constrói nesta sociedade. Porém a música “que vem da rua” não deixou de ser percebida pelos cronistas, que a viam com desconfianças e preconceitos. Foi censurada por uma sociedade de corte que se instala a partir de 1808, no entanto, sem ser totalmente extirpada, antes sendo ainda preservada “na rua” para futuramente mesclar a elementos da música “erudita” e formar gêneros musicais, como: *o samba, o maxixe e o rasga*; ritmos que vão conquistando o seu lugar com o advento da República.

O que aqui pretendemos refletir através de momentos da trajetória de alguns músicos de cor, diz respeito as possibilidades de inserção, que fora alcançada, na maioria das vezes, não de forma coletiva, antes individualmente por sujeitos que a todo momento buscavam negociar seja pelo letramento ou pela aquisição de cargos um estatuto que os diferenciasse dos seus pares na cor. Para isto buscavam se articular com o mundo do poder, compartilhando espaços de sociabilidade com categorias sociais que

⁴¹³ CASTAGNA, Paulo Augusto. *O Estilo Antigo na Prática Musical religiosa paulista e mineira dos séculos XVIII e XIX*. São Paulo: USP, 2000, p. 246.

⁴¹⁴ CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a república que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp. 9-14.

⁴¹⁵ Este fato pode ser observado entre os músicos da região das minas, no coração dos “Sertões” da América Portuguesa. Ver: SOUZA, Op. Cit., p. 57.

⁴¹⁶ CARDOSO, André. *A música na corte de D. João VI*. São Paulo: Martins, 2008, pp. 40-41.

detinham autoridade e prestígio. De outro modo, a música (enquanto arte liberal) para estes sujeitos torna-se uma das “portas de entrada” para um universo distinto dos trabalhos manuais, contribuindo para um “embraquecimento” que os distanciava da condição escrava. Na busca pela sonhada estabilidade financeira e reconhecimento artístico estes mestres da arte fizeram-se presentes em irmandades católicas, entre o clero secular e regimentos de milícias; e transitaram para além do Atlântico; construindo entre avanços e retrocessos trajetórias vivas no passado musical do período colonial brasileiro, que não podem ser desprezadas.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BINDER, Fernando Pereira. **Bandas Militares no Brasil: difusão e organização entre 1808-1889**. São Paulo: UNESP, 2006. (Dissertação de Mestrado)

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário português e latino**. Vol. 1. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1727.

CARDOSO, André. **A música na corte de D. João VI**. São Paulo: Martins, 2008.

CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a república que não foi**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CASTAGNA, Paulo Augusto. **O Estilo Antigo na Prática Musical religiosa paulista e mineira dos séculos XVIII e XIX**. São Paulo: Usp, 2000.

COSENTINO, Francisco Carlos. A natureza e os poderes dos governadores gerais do Brasil. In: **Governadores Gerais do Estado do Brasil (Séculos XVI-XVIII)**. São Paulo: Annablume, Belo Horizonte: Fapemig, 2009.

CURT LANGE, Francisco. **A organização musical durante o período colonial brasileiro**. Coimbra: Portugal, 1966. (V Colóquio Internacional de Estudos Luso-brasileiros)

DINIZ, Jaime C. **Músicos Pernambucanos do passado**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1971.

FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HESPANHA, Antônio Manuel. Antigo regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do império português. In: FRAGOSO, João. & GOUVÊA, Maria de Fátima. **Na trama das redes: política e negócios no Império Português, séculos XVI-XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

MATTOS, Cleofe Person de. **Catálogo Temático de obras do Padre José Mauricio Nunes Garcia**. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura/MEC, 1970.

[Anais Eletrônicos do IV Encontro de História da Ufal](#) ISSN 2676-784X

MAZZA, José. **Dicionário biográfico de músicos portugueses**. Lisboa: Editorial Império, 1945.

MELLO, Evaldo Cabral de. **O nome e o sangue: uma parábola familiar no Pernambuco colonial**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

MIRANDA Daniela. **Músicos de Sabará: a prática musical religiosa a serviço da Câmara (1749-1822)**. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2002.

NASCIMENTO NETO, Luiz Domingos do. **Sob os auspícios de Santa Cecília: Irmandades, Prática Musical e Inclusão Social no Recife Setecentista**. Recife: UFRPE, 2011. (Monografia de Conclusão de Curso)

PAIVA, Eduardo França. Minas depois da mineração (ou o século XIX mineiro). In: GRINBERG, Keila & SALLES, Ricardo (org.). **O Brasil Império: 1808-1831**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

POLASTRE, Claudia Aparecida. **A música na cidade de São Paulo, 1765-1822**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008. (Tese de Doutorado)

RUSSEL-WOOD, A.J. R. **Centro e periferia no mundo luso-brasileiro. 1500-1808**. Revista Brasileira de História. V. 18, nº 36, 1998.

SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. Os homens de negócio e a coroa na construção das hierarquias sociais: o Rio de Janeiro na primeira metade do século XVIII. In: FRAGOSO, João. & GOUVÊA, Maria de Fátima. **Na trama das redes: política e negócio no império português, séculos XVI-XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Ser nobre na Colônia**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SOUZA, Laura de Melo e Souza. **Opulência e Miséria das Minas Gerais**. São Paulo: Brasiliense, 1997.

VERGER, Jacques. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. Bauru: EDUSC, 20012.

WARNKE, Martin. **O artista da Corte: os antecedentes dos artistas modernos**. São Paulo: Editora da USP, 20012.

SOB O MANTO DO ROSÁRIO: IRMANDADES NEGRAS DE SERGIPE

*Magno Francisco de Jesus Santos
Doutorando em História
Universidade Federal Fluminense – UFF
Email: magnohistoria@gmail.com*

RESUMO

As irmandades e confrarias se constituíram uma das principais expressões de agrupamentos de leigos na América Portuguesa. Essas associações foram imprescindíveis no processo de construção de identidades e na organização das práticas de sociabilidades. Esse trabalho tem como foco o compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila Nova de Santo Antônio Real de El Rei do Rio São Francisco, na capitania de Sergipe Del Rey. Trata-se de um documento que evidencia mais do que as preocupações com as sociabilidades e devoção ao Rosário de Maria, pois evidencia o processo de negociação e trocas culturais existentes no interior da associação entre brancos, pardos e negros. Portanto, trata-se de um testemunho das teias sociais da América Portuguesa no descerrar do século XIX.

Palavras-chave: irmandade; religiosidade; trocas culturais; Sergipe.

INTRODUÇÃO

Pode-se dizer que as irmandades no Brasil se constituíram como territórios privilegiados de reafirmação dos laços identitários, em que o passado de diferentes povos foi usado como alimento para a recriação de novos laços de identidade, solidariedade e sociabilidade. É importante lembrar que as irmandades na América Portuguesa e no Brasil Imperial eram responsáveis por importantes ações, entre as quais incluíam saúde pública, empréstimos financeiros, cuidados da infância pobre e do bem-morrer. No caso das irmandades negras acrescia entre essas atribuições a obrigação de arrecadar fundos para a compra de alforrias, ou seja, o que parte da historiografia entende como espaço de controle e dominação, era também um território de luta e resistência.

Diante de tais considerações, esse artigo tem como foco a dinâmica mnemônica do passado africano no processo de constituição das irmandades negras em Sergipe ao longo do século XIX. Nessa longa duração a relação interétnica nas irmandades negras foi alvo de grandes transformações, algumas vezes voltadas para questões internas, outras como resultantes de pressões externas. De todo modo, a análise da complexa teia em que se desenrolou a constituição das irmandades é uma estratégia imprescindível para o entendimento das políticas de alianças entre diferentes etnias de povos escravizados que viveram em Sergipe, assim como a memória da diáspora foi construída no final do século XIX e início do XX.

Nesse sentido, o estudo das irmandades é revelador não apenas sob o âmbito da religiosidade, mas principalmente para as questões atinentes a esfera do social e

cultural. Se por um lado a congregação de escravizados em irmandades constituía um mecanismo de controle social, por meio da aprovação dos compromissos pelo Estado e pela Igreja, assim como a necessidade de adequação dos mesmos às normativas das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia; por outro lado as irmandades também se consolidaram como espaços de reafirmação social, de agrupamentos em que os laços identitários e de solidariedade eram fortalecidos, com a compra de alforrias, os sepultamentos e auxílio mútuo.

Essa possibilidade nos leva a problematizar o cotidiano das irmandades, pois o mesmo era marcado por conflitos entre diferentes etnias que buscavam ocupar os principais cargos na hierarquia administrativa. Desse modo, pode-se inferir que da mesma forma em que as irmandades constituíam territórios de aproximação e congregação dos negros escravizados, se tornavam também em territórios de conflitos e disputas pelo poder. No caso de Sergipe, essas tensões entre etnias na organização das irmandades ainda não foram alvo de investigações históricas, pois a historiografia local tem se dedicado a análise de compromissos, calendário religioso, cotidiano familiar, estética barroca e romanização nas festas e procissões.

Se os compromissos são os registros das normas, os livros de contas podem ser vistos como indícios do cotidiano das irmandades. Era nesses livros que a arrecadação e os gastos das instituições de leigos apresentavam-se de forma detalhada, constituindo-se como relevante fonte para o cotidiano, práticas sociais e festas das irmandades. No caso de Sergipe, especificamente, poucos livros de contas de irmandades negras foram preservados,⁴¹⁷ mesmo assim, eles podem ser vistos como fontes relevantes como contraponto com as normativas dos compromissos. O confronto entre essas duas fontes possibilitam a discussão a respeito da organização das irmandades negras em Sergipe, assim como para a análise da negociação entre os diferentes grupos étnicos (BORGES, 2005, p. 125).⁴¹⁸

Essa recriação de uma memória africana se fazia presente desde a formação das irmandades, com a escolha do orago e distribuição dos cargos entre os irmãos. Contudo, qual era a posição dessas irmandades no cenário religioso sergipano? Quais eram as irmandades de negros e crioulos em Sergipe ao longo do século XVIII e início do XIX? Como ocorreu a dinâmica de negociação cultural entre os diferentes grupos étnicos? Em quais localidades as irmandades negras se faziam presente na capitania de Sergipe? Quais grupos étnicos eram privilegiados nessas irmandades? Essas são algumas questões que propomos discutir.

Essa situação torna praticamente impossível estabelecer o número total de irmandades que de fato existiram no Brasil. O que se tem até então são dados incompletos, que certamente não condizem com a complexidade e pluralidade de associações de leigos que existiram no país. No caso da capitania de Sergipe, o número de irmandades e confrarias era consideravelmente elevado, principalmente quando estabelecemos o comparativo com outras localidades.

Todavia, ao se tratar das associações de leigos, o investigador depara-se com uma questão que nem sempre é bem solucionada. Refere-se a conceituação das ordens terceiras, irmandades e confrarias. Quase sempre as pesquisas lidam com tais

⁴¹⁷ Nos arquivos de Sergipe foram localizados até o momento apenas dois livros de contas. O da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Villa do Lagarto e o da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Cristóvão.

⁴¹⁸ As irmandades certamente eram um dos espaços privilegiados de negociação entre os inúmeros grupos étnicos que foram escravizados no Brasil. Com diferentes cosmovisões e apropriações da memória do passado africano, esses grupos teceram uma política de negociação cultural, por meio das disputas por cargos e da exibição de símbolos nos cortejos religiosos.

agrupamentos de leigos como se fossem sinônimos, ou, no pior dos casos, evita discutir as possíveis distinções e hierarquias existentes entre tais associações. Certamente o caso mais grave é quando se refere as irmandades e confrarias, que quase sempre são analisadas como mera distinção de terminologia, mas que na prática não se configurava distintas entre si.

As irmandades e confrarias são conceituadas de forma abrangente e pouco esclarecedora, como “associações onde se reúnem leigos no catolicismo dito tradicional” (ASSIS, 1988, p. 24). Outra forma de entendimento para tais associações é vê-las como “espaço de vivências para aqueles que não possuem ordenação sacra” (CORD, 2005, p. 38). Nos dois casos, a definição de irmandades e confrarias aparece confusa, de forma simplória e em nada esclarecedora. A definição de uma diferenciação entre irmandade e confraria se torna mais difícil à medida que observamos que na prática, até mesmos os irmãos e confrades do século XVIII aplicavam as duas terminologias sem muita clareza, pois muitas vezes uma mesma associação aparece na documentação ora como irmandade, ora como confraria. Seria esse um sinal de que realmente não havia distinção entre os dois termos? Certamente não.

O Código Canônico aponta para a existência de três classes de associações: ordens terceiras, confrarias e pias uniões (BOSCHI, 1986, p. 14). Nesse caso, as ordens terceiras seriam as associações de leigos que estariam ligados a uma ordem religiosa possuidora de uma regra, como os dominicanos, carmelitas, agostinianos e franciscanos.⁴¹⁹ Já as confrarias teriam como característica central “o incremento do culto público” (BOSCHI, 1986, p. 15), com a difusão devocional e organização das procissões. Já as irmandades também apresentam uma preocupação com o culto público, mas elas se caracterizam primordialmente por sua organização hierárquica instituída já no próprio estatuto ou compromisso. Nesse caso, as irmandades não podem ser confundidas com as confrarias, pois para a história social são as irmandades que evidenciam as pistas para a problematização das tensões e negociação entre os diversos grupos que a compõe.

Essa distinção é esclarecedora para muitos pontos em relação as associações de leigos de Sergipe colonial, principalmente no que concerne a devoção dos negros e pardos. Muitas igrejas erigidas por irmandades negras, como a de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Cristóvão, abrigava confrarias como a de São Benedito e a do Senhor dos Martírios e Misericórdias. Isso implica em afirmar que as irmandades eram constituídas pela hierarquia e possuíam maior poder, enquanto as confrarias tinham como maior preocupação organizar as festas dos oragos, propiciando o também relevante papel de difundir a pompa e poder da associação por meio das procissões barrocas.

A historiografia brasileira que tem discutido as irmandades evidencia uma distinção clássica entre as mesmas pela cor, ou seja, de acordo com a condição social e etnia.

Todavia, há outro ponto que não pode ser negligenciado. E em relação aos oragos. Se por um lado a capitania de Sergipe apresentava um número relativamente elevado de associações religiosas de leigos, prioritariamente as irmandades; por outro encontramos uma grande sequência de repetição dos santos protetores. Obviamente isso implica em algo muito mais complexo do que uma falta de criatividade ou mero apego a determinadas devoções. Esse dado evidencia o grau de diversidade étnica existente na capitania. É muito provável que quanto maior fosse o número de oragos diferentes das

⁴¹⁹ A Ordem Primeira seria constituída pelos monges, a Ordem Segunda seria feminina e também enclausurada, enquanto a Ordem Terceira seria constituída por leigos.

irmandades, maior fosse a diversidade étnica da localidade onde elas existiam. Nesse sentido, pode-se inferir que a inexistência de irmandades de pardos com orago de Nossa senhora das Mercês, ou negras com orago de Bom Jesus da Redenção, Santa Ifigênia e Santo Elesbão refletem mais a ausência de determinados grupos étnicos do que a preferência devocional regional.

Nesse caso, a proeminência da irmandade de Nossa Senhora do Rosário sobre as demais não reflete uma suposta pobreza de uma capitania subalterna e periférica, mas sim a forte presença de determinado grupo étnico entre os povos escravizados em Sergipe. Entretanto, quais eram esses grupos? Quais etnias adentraram em Sergipe na condição de escravizados? Qual seria a conexão dessas etnias com as irmandades negras de Sergipe?

Identificar a origem dos povos que foram escravizados em Sergipe não é fácil, principalmente em decorrência da inexistência de uma pesquisa que se debruçasse sobre a entrada de africanos nos portos sergipanos nos séculos XVIII e XIX. Mesmo assim, as devoções presentes em algumas irmandades, assim como seus compromissos apresentam pistas que reforçam a presença de dois grupos: os nagôs e os angolas (congo). Essa constatação é reforçada pelos processos-crime de escravos que foram capturados após as fugas de seus senhores, pois muitos foram descritos como angola ou congo.

*Aos desesseis dias do mes de Março de mil oito centose quarenta e oito annos nes a Cid.e de Sergipe d'ElRey em casas de morada do Juiz Municipal e de Orfaons e Ausente o D. Antonio Augusto Pereira da Cunha, onde eu Esc.m de seo cargo vim, e ahi pelo official Felis Luciano da Costa foi apresentado o escravo angola José Africano, que havia achado na rua caminhando sem destino certo, mostrando assim ser fugido de algum lugar para esta Cidade, sem declaração quem era seo Senhor. A' vista do que logo o dito Juiz mandou fosse apreendido o dito negro, e recolhido*⁴²⁰.

O negro apreendido, assim como centenas de outros que passaram pela mesma situação foi descrito detalhadamente no processo, inclusive evidenciando a origem e etnia. O cruzamento desses processos com os compromissos possibilita a inteligibilidade da situação dos povos escravizados, reafirmando que em Sergipe prevaleceu a presença de angolas em relação aos nagôs. Mas isso seria possível pensar se levarmos em conta que a maior parte dos terreiros de candomblé de Sergipe se remete a uma suposta origem iorubana? As taieiras de Laranjeiras também não seriam nagôs? A resposta para tais questões deve se apresentar em dois momentos. No primeiro, devemos ter como parâmetro os compromissos das irmandades. O Compromisso da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Villa Nova de Santo Antônio Real de El Rei do Rio São Francisco advertia que “o juiz presidente da Irmandade será hum anno crioulo, e no outro Ethiopino” (SANTOS, 1999, p. 181). Essa informação presente no compromisso que foi produzido em 1800 é reveladora, pois apresenta e normatiza uma política de negociação cultural, com o revezamento de um dos principais cargos entre duas etnias africanas, apensar da terminologia vaga.

Em relação aos “ethiopinos” é muito provável que se referisse aos sudaneses, que “ocupavam uma vasta região da África Ocidental, estendendo-se da bota do Senegal à fronteira da costa oriental da Guiné” (BORGES, 2005, p. 181). Todavia, o termo não é claro em relação a definição da nação, pois de acordo com Arthur Ramos os sudaneses

⁴²⁰ Auto de apreensão de José Africano. Arquivo do Poder Judiciário de Sergipe. 1848.

eram constituídos pelos povos “yorubá (Nagô, Ijêcha, Egbá, Ketu, Ibadam e Yebu da Nigéria), os grupos gêges do Dahomé e os Ashanti da Costa do Ouro” (RAMOS, 1937, p. 24). Nessa concepção, o compromisso mais antigo de irmandade negra em Sergipe em evidência a possibilidade da presença de povos nagô na religiosidade local.

Em relação aos “criolos” as questões ainda são mais complexas. O termo não deixa sinais se estavam se referendo aos angolas ou aos escravizados nascidos no Brasil. Certamente se tratavam dos escravizados nascidos no Brasil, evidenciando a negociação cultural entre as duas margens do Atlântico, que ocorria tanto a nível macro, como e principalmente nas ações do cotidiano, na perspectiva micro da experiência⁴²¹ desses povos. Isso é um sinal que o conceito de crioulização (PRICE, 2003) é pertinente na análise das sociedades negras no Brasil, pois evidenciam o processo de negociação cultural sobre a memória da diáspora atlântica. No caso sergipano, o compromisso da irmandade de negros do Baixo São Francisco, apesar de tentar adequar-se aos preceitos estabelecidos pela Igreja e pelo Estado, evidencia que desde o final do século XVIII já havia uma intensa disputa pelo poder na constituição da irmandade, provocando trocas e conflitos culturais, como também uma política conciliadora. Ao tratar sobre a constituição da Mesa, o compromisso da irmandade dos Pretos de Villa Nova dispõe a seguinte ordem:

No Consistório da Capella haverá huma meza grande, e na parte principal della, estará hum artibanco de encosto em que se possão assentar o Juiz, o Ver. Capellam, e o Thezoureiro, a saber o Juiz como Prezidente ao lado direito, e o Thezoureiro ao esquerdo, e o Reverendo Capellam no meio, pelos lados da Meza estão também dous artibancos de encosto, isto é, por cada lado o seu, para nas Conferencias se assentarem os irmãos, a saber o Escrivam ao lado direito do Juiz, o procurador ao lado esquerdo do Thezoureiro, abaixo do Escrivam se assentarem três Irmãos brancos e três pardos, e no fim destes terá assento o zelador, abaixo do Procurador, se assentarem tres irmãos criolos e três Ethipinos que desta qualidade se comporam os Deputados da Meza, para nam terem que dizer, e alegar em tempo algum sobre o governo e assim se formará a Irmandade, prezididindo os da Meza aos mais Irmãos, e quando levantar a Cruz a procurar alevantar (SANTOS, 1999, p. 183).

Trata-se de um documento valioso para a compreensão da política conciliadora nas irmandades negras de Sergipe. O registro documental apresenta as diferentes facetas do cotidiano e das normativas que tentavam controlar, manter sob a tutela da Igreja e do Estado às ações dos irmãos. A própria presença de irmãos brancos e pardos nas reuniões dos irmãos evidencia a preocupação em estabelecer o controle sobre as decisões, de acompanhar de perto os planos dos escravizados. Mas o documento não é uma mera reprodução de compromissos de suas congêneres. No prólogo foi descrito todo o processo de formação e aprovação da irmandade, com detalhes sobre as reuniões, adendos do Arcebispado da Bahia e conflitos entre diferentes etnias. E esse é ponto mais relevante para essa discussão.

O documento apresenta a distinção social e étnica nas reuniões da irmandade e as tentativas de manter a administração da mesma plausível, com o mesmo quantitativo de irmãos brancos, pardos, crioulos e “etiopinos”. Esse registro reforça a ideia de que os crioulos seriam os escravizados nascidos no Brasil, pois a disposição das cadeiras na

⁴²¹ THOMPSON, Edward. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Trad. Antônio Luigi Nigro Silva. Campinas-SP: Unicamp, 2007.

reunião estabelecia uma hierarquia administrativa, que em ordem decrescente ia do Capelão aos etiopinos, ou seja, do representante do clero decrescia para brancos, pardos, negros nascidos na América portuguesa e negros nascidos na África.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSIS, Virgínia Maria Almoêdo de. **Pretos e brancos a serviço de uma ideologia de dominação: caso das irmandades de Recife**. Recife, 1988. Dissertação (Mestrado em História). UFPE, 1988, p. 24.

BOSCHI, Caio César. **Os Leigos e o Poder: Irmandades leigas e políticas colonizadoras em Minas Gerais**. São Paulo, Editora Ática, 1986.

BORGES, Célia Maia. **Escravos e libertos nas irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais – Séculos XVIII e XIX**. Juiz de Fora-MG: EDUFJF, 2005, p. 125.

CORD, Marcelo Mac. **O Rosário de D. Antônio: irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife (1848-1872)**. São Paulo: FAPESP; Recife: Universitária, 2005.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

HALL, Stuart. **Notas sobre a desconstrução do “popular”**. In: *Da Diáspora*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2003, p. 249.

MECENAS, Ane Luíse Silva. **Sobre o Divino Manto de Maria: mulheres africanas na procissão da Boa Morte em São Cristóvão oitocentista**. *Histórica: Revista do Arquivo Público do Estado de São Paulo*. Número 49, São Paulo, 2011, p. 1-10.

PRICE, Richard. O milagre da criouliização: retrospectiva. **Estudos Afro-asiáticos**. Ano 25, número 3, 2003.

RAMOS, Arthur. **Culturas negras no Novo Mundo**. São Paulo: Civilização Brasileira, 1937, p. 24.

SANTOS, Claudefranklin Monteiro dos. **A Festa de São Benedito em Lagarto: do auge ao esvaziamento sócio-cultural e religioso (1874-1928)**. *Revista do IHGSE*, n. 37, 2008.

SANTOS, Francisco José Alves dos. A Igreja Nossa Senhora do Rosário de Estância: religião e diferenciação social. **Cadernos de Cultura do Estudante**. Aracaju: Proest, 1984, p. 39-40.

SANTOS, Lourival Santana. O compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila Nova Real de El Rey do Rio São Francisco. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**. Número 32. Aracaju, 1999, p. 183-202.

SANTOS, Magno Francisco de Jesus. O fausto dos negros: a procissão de São Benedito em Sergipe oitocentista. **Histórica** – Revista eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo. Número 50, São Paulo, 2011, p. 1-10.

THOMPSON, Edward. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Trad. Antônio Luigi Nigro Silva. Campinas-SP: Unicamp, 2007.

**OS FILHOS DE CORÉ ENTRE O DOCE E O AMARGO:
UMA INTERPRETAÇÃO PROVIDENCIAL DO SERMÃO DA ROSA MÍSTICA
DE 1633 DO Pe. ANTÓNIO VIEIRA**

*Marcelo Floriano da Silva
Graduando em História
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Email: iailmarcelo@bol.com.br*

RESUMO

Em sua missão de construir um império cristão universal, os lusitanos tem levado a luz ao mundo, assim trouxeram luz em forma de Cristianismo aos escravos, desta maneira, Vieira observa em seu sermão XIV de 1633, este caso especial, relacionado aos negros, na construção do doce inferno, que possibilitará sua redenção dentro do transcorrer histórico, contudo essa é apenas uma ação da Providência guiando o Estado Português a algo bem maior, onde os escravos estariam inseridos nesta ação providencial.

Palavras-chave: Vieira; Escravos; Providência.

Aquilo que parecia desterro e cativo, não era 'senão milagre - e grande milagre. Sois companheiros de Cristo nos mistérios dolorosos de sua Cruz; assim o sereis nos gloriosos de sua Ressurreição e Ascensão. António Vieira: "Sermão XIV" (1633)

Em relação à cultura Barroca do século XVII, o Pe. António Vieira dispensa apresentação devido a sua extensa e variadíssima obra, neste trabalho em particular, iremos observar o sentido providencial contido em boa parte de sua obra sermônica, focando no sermão do Rosário de 1633, o qual foi pregado aos pretos, assim como Vieira se refere aos escravos, devotos do Rosário. Sermão este destinado, de maneira incomum aos escravos, o qual pretende justificar o cativo dos mesmos não pelo acaso, mas por uma ação providencial.

Contudo essa estranha relação só pode ser compreendida analisando-se outros pontos que antecedem a esse fato, sendo assim, vamos por parte, assim como se referiu por diversas vezes o jesuíta em suas pregações.

É oportuno enfatizar que não nos cabe uma profunda análise do discurso, porém não podemos banalizar toda argumentação vieiriana apenas como recurso retórico sem nenhum sentido prático a respeito da realidade, desta forma, sendo única e exclusivamente obra literária, visto que o conjunto sermônico demonstra, pelo menos em parte, um sentido providencial, o qual irá culminar nos escritos proféticos da História do Futuro.

Desta maneira, torna-se necessário a compreensão de alguns elementos que estão inseridos nesta construção, pois tendo como pano de fundo uma história da salvação, com um telos (sentido final da História) a concretizar-se, a concepção histórica alinha-

se a cultura cristão para não ser diferente da ordem natural, ou seja, indiferente à graça, assim como acontece com a figura dos próprios Estados Nacionais.

Há uma ligação mística entre o mundo terreno e Deus que é indireta, ocorre através das formas misteriosas, assim como no sacramento em que ocorre a comunhão entre Deus e o homem, de maneira individualizada, no entanto, as formas misteriosas expande sua ação, indo além do o indivíduo chegando ao coletivo na figura dos Estados e sua significação dentro da história, assim como interpreta Alcir Pécora:

Fundamental nessa perspectiva do pensamento católico é a noção de mistério, que refere a mediação por excelência, segundo três aspectos semanticamente indissolúveis: primeiro, o da representação do povo perante o seu Deus; segundo, o da revelação do futuro, uma vez que o mistério mediador avança a intelecção e o cumprimento dos desígnios ocultos da Providência.

Trata-se ainda de reconhecer o mistério no cerne mesmo da natureza, que ele não nega, ao contrário. A sua tendência é mesmo ressaltar o peso do conhecimento dos efeitos naturais para o reconhecimento adequado daquilo que os causa e dirige para uma finalidade própria. Resulta daí uma noção de real que é natural e sobrenatural conjuntamente. (PECORA. 1994, p. 1)

A pregação do jesuíta em 1633 enquadra-se em um plano bem maior do que o exposto no sermão, o qual é nosso objeto de estudo, mas para entendermos como ele se encaixa dentro da obra do padre António Vieira é preciso um rápido esboço da história de Portugal.

Situado ao extremo da Península Ibérica, os portugueses tinham e têm duas grandes fronteiras, a primeira natural e por muito tempo intransponível, o Oceano Atlântico, a segunda os reinos católicos de Navarra, Castela, Aragão e Leão, atual Espanha. O seu território desde sua origem impôs grandes desafios aos portugueses, não sendo diferente em relação à constituição do seu povo como observa o historiador José Hermano Saraiva, quando diz que “O povo português resultou de um milenário processo de miscigenação de sangue e de sucessivas sobreposições culturais”.

Em relação ao surgimento do Estado português uma aréola mística o envolve, dando ares divinizados pelos mitos em sua formação, principalmente a Batalha de Ourique, conflito que aconteceu em uma incursão ao baixo Alentejo pelos lusitanos aos territórios mouros, em 1139, buscando apreender escravos e gado. No entanto, ocorre o surgimento de um grande exército mouro que surpreende os invasores cristãos, apesar da desproporção entre o número de mouros e lusitanos, o qual assume dimensões irrealis, na passagem da história à lenda – de 10 a 40 mil soldados mouros chegando ao fantástico numero de 400 mil – o embate termina com a vitória dos portugueses.

Milagre foi à explicação dada a esta espetacular vitória, passando a atribuir-se total responsabilidade a uma direta intervenção divina, pois ao aparecer ao primeiro monarca português D. Afonso Henriques, o próprio Cristo havia assegurado à vitória, revelando também um projeto grandioso à nova nação.

Dentro da concepção de história cristã, Vieira concebe-se um interprete da providência, que encaminha a História ao seu telos que é a Salvação da humanidade, transformando histórias individuais em uma História Universal, a qual o Estado lusitano tem importância fundamental nesta concretização.

Em relação ao sermão do rosário exposto neste trabalho, começamos vislumbrar o lugar de encaixe na obra vieiriana, pois a escravidão é consequência do processo de

colonização que tem como missão a propagação da fé católica, a qual desemboca no telossalvífico.

Mas como António Vieira chega a essa conclusão? A exegese bíblica, torna-se a arma de interpretação dos acontecimentos, visto que as palavras das Escrituras Sagradas são atemporais e atualizam-se constantemente. O comentário feito dentro do sermão pelo pregador requer a utilização das Sagradas Escrituras, além disso, exige que o pregador não seja apenas exegeta, “para conhecer o sentido da palavra de Deus”; como compreende Saraiva, é necessário conhecer “todos os recursos da gramática, da lexicografia, da etimologia, da retórica, da filologia”. (SARAIVA. 1980, p. 72 -73). Esta imensa quantidade de conhecimento faz com que Vieira exponha todas as palavras a um método analítico etimológico religioso, procurando em sua raiz uma origem divina para os acontecimentos.

De posse de todo um conhecimento exegético e dos acontecimentos históricos o jesuíta chega à conclusão do grandioso papel destinado aos portugueses, pois em sua análise exegética e etimológica, o próprio nome de Portugal já traz características particulares esclarecedoras em relação ao seu destino, visto que o nome Portugal demonstra duas características, conforme seu conhecimento etimológico, primeiro ser “mundanos”, o que evidencia a fase desbravadora ultramarina e a proliferação dos portugueses pelo mundo, a segunda a missão apostólica de propagar o cristianismo pelo mundo, assim como expõem Vieira no sermão de Santo António de 1670, bem posterior ao sermão deste artigo, a respeito do nome de sua nação:

(...) os Portugueses primeiro se chamaram Tubales (de Tubal) que quer dizer mundanos, e depois chamaram-se lusitanos, para que trouxessem no nome a luz; mundanos para que trouxessem no mundo; porque Deus os havia de escolher para luz do mundo; vos estis lux mundi. (VIEIRA. 2000, p. 282)

Em síntese, a exegese para Vieira torna-se método de conhecer os desígnios divinos dentro da história prognosticados pelas profecias e Escrituras Sagradas, onde o pregador compreende a exegese bíblica como uma atualização histórica constante, também faria parte o estudo etimológico das palavras, visando buscar nestas uma ordem divina.

Os desígnios divinos manifestos através das formas misteriosas da providência assegurariam, conforme a interpretação de António Vieira, a vontade divina de construir um império cristão português de proporções globais. Embora a lógica divina fosse, em larga medida, incompreensível para o homem e indicasse aparentemente a decadência do reino português, em acontecimentos desagregadores como a tragédia de Alcácer-Quibir, mas que a correta interpretação das profecias e dos sinais mundanos convergiam nos sermões vieirianos para um só fim, o do sentido salvífico da História e a construção do V Império Português no transcorrer histórico, dentro de uma ação providencial.

Dentro desta estrutura concebida por Vieira, o sermão do rosário de 1633 não seria apenas uma obra pedagógica do bom escravo, mas uma interpretação do papel dos pretos, assim como o jesuíta se refere aos cativos, imposta pela providência e confirmada através dos estudos exegéticos e etimológicos expostos pelo pregador neste sermão.

O Sermão do Rosário e sua relação com a Providência

Em seu sermão o pregador trata de estabelecer uma ligação entre os escravos e o catolicismo, concebendo-os como filhos de Maria através das formas misteriosas e dignos de deveres cristãos.

A matéria do sermão, trata da forma misteriosa como os pretos tornaram-se filhos do catolicismo, particularmente, filhos do rosário, assim diz o pregador:

(...) esta mesma será a matéria do sermão, dividido em três partes. Na primeira, veremos com novo nascimento nascido de Maria a Jesus; na segunda, com outro novo nascimento, nascido de Maria a S. João; e na terceira, também com novo nascimento, nascido de Maria aos pretos seus devotos (...)(VIEIRA, p. 02)

Este novo nascimento se dá pela fé e pelo batismo e todo homem independente da cor ou da situação que esteja, tendo o batismo nasce novamente este é para o jesuíta um dos mistérios revelados no sermão, desta maneira, os pretos também se tornaram filhos de Deus, fato este proporcionado pela providencia tendo os portugueses por seu instrumento, assim Vieira irá demonstrar adiante, visto que é a ação missionária dos séculos XVI e XVII que possibilitará a salvação, além claro de atualizar os acontecimentos históricos as escrituras sagradas, como observa o jesuíta em outro trecho de seu sermão:

(...) todo o homem que tem fé e conhecimento de Cristo, de qualquer qualidade, de qualquer nação e de qualquer cor que seja, ainda que a cor seja tão diferente da dos outros por sua própria não e por seu próprio nome: (...) Nasceram da Mãe do Altíssimo, não só os da sua nação, e naturais de Jerusalém, a que é comparada, senão também os estranhos e os gentios – alienigenae – E que gentios são estes? Rahab: os cananeus, que eram brancos; Tyrus: os tiros, que eram mais brancos ainda, e sobre todos, em maior número que todos: populus Aethyopum: o povo dos etíopes que são pretos. De maneira que vós, os pretos, que tão humilde figura fazeis no mundo e na estimação dos homens, por vosso próprio nome e por vossa própria nação estais escritos e matriculados nos livros de Deus e nas Sagradas Escrituras, e não com menos título nem com menos foro que de filhos da Mãe do mesmo Deus: Etpopulus Aethiopum, hifuerunt illic.(VIEIRA, p. 05)

Em sua análise etimológica e exegética, na língua hebraia Coré, assim como também são chamados os primeiros ancestrais dos negros nas Escrituras Sagradas, significa filhos do Calvário e em mais uma das formas misteriosas os pretos dividiriam a fortuna do sofrimento no Calvário, pois como explica o pregador que Jesus nasceu filho de Deus, mas só se tornou Cristo Salvador no Calvário, onde expiou os pecados da humanidade. Destino este herdado pelos escravos de engenho que em seu trabalho imitam o sofrimento de Cristo no Calvário, para sua própria redenção.

Desta maneira, tendo os lusitanos cumpridos sua missão apostólica de trazer a luz aos gentios pretos, estes também tem seu lugar dentro da história da salvação que é a redenção no transcorrer histórico e esta expiação vem primeiramente da fé e do batismo possibilitados pelos portugueses a todos os escravos, desta forma, todos tem as mesmas obrigações de todo filho de Deus católico, pois renasceram através do batismo e se constituem filhos da mesma Mãe de Deus, contudo essa graça apenas cabe aos convertidos, não servindo a todos os negros, ou seja, apenas aos batizados e trazidos a luz do catolicismo, através da ação lusitano no mundo, como prega o jesuíta:

Começando, pois pelas obrigações que nascem do vosso novo e tão alto nascimento, a primeira e maior de todas é que deveis dar infinitas graças a Deus por vos ter dado conhecimento de si, e por vos ter tirado de vossas terras, onde vossos pais e vos viveis como gentios, e vos ter trazidos a esta, onde, instruídos na fé, vivais como cristãos, e vos salveis. Fez Deus tanto caso de vos, e disto mesmo que vos digo, que mil anos antes de vir ao mundo, o mandou escrever nos seus livros, que são as Escrituras Sagradas. Virá tempo, diz Davi, em que os etíopes – que sois vós – deixada a agentialidade e idolatria, se hão de ajoelhar diante do verdadeiro Deus: Coram illo procident Aethyopes (30) – que farão assim ajoelhados? Não baterão as palmas como costumam, mas, fazendo oração, levantarão as mãos ao mesmo Deus: Aethyopiapraevenietmanusejus Deo (31) – E quando se cumpriram estas duas profecias, uma do Salmo setenta e um, e outra do salmo sessenta e sete? Cumpriram-se principalmente depois que os portugueses conquistaram a Etiópia ocidental, e estão se cumprindo hoje, mais e melhor que em nenhuma outra parte do mundo nesta América, onde trazidos os mesmos etíopes em tão inumerável número, todos com os joelhos em terra, e com as mãos levantadas ao céu, creem, confessam e adoram no Rosário da Senhora todos os mistérios da Encarnação, Morte e Ressureição do Criador e Redentor do mundo, como verdadeiro filho de Deus e da Virgem Maria. Assim como Deus na lei da natureza escolheu a Abraão, e na da escrita a Moises, e na da graça a Saulo, não pelos serviços que lhe tivessem feito, mas pelos que depois lhe haviam de fazer, assim a Mãe de Deus, antevendo esta vossa fé, esta vossa piedade e esta vossa devoção, vos escolheu de entre tanto outros de tantas e tão diferentes nações, vos trouxe ao grêmio da Igreja, para que lá, como vossos pais, vos não perdêsseis; e cá, como filhos seus, vos salvásseis. Este é o maior e mais universal milagre de quantos faz cada dia, e tem feito por seus devotos a Senhora do Rosário. (VIEIRA, p. 07-08)

Para nosso jesuíta, as profecias em relação aos negros estavam se concretizando e a providencia agia de forma especial a esta conclusão, visto que os mesmo recebendo Cristo através do batismo pagavam uma dívida de seus antepassados, e da mesma forma, que Jesus renasceu como Salvador na agonia do Calvário os mesmos pretos, renasceram novamente após o batismo e pela sua situação dividiam a através da providência os mistérios dolorosos, os quais foram impostos para sua salvação.

Magnífica a lógica divina, da qual os homens raramente conseguem interpretar, pois como compreender que o sofrimento do cativo nos engenhos eram os primeiros passos para alcançar a salvação, através da imitação de Cristo, assim comenta Vieira no sermão:

Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado: Imitatoribus Christi crucifix – porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz e em toda a sua paixão. A sua cruz foi composta de dois madeiros, e a vossa em um engenho é de três. Também ali não faltaram as canas, porque duas vezes entraram na Paixão: uma vez servindo para o cetro de escárnio, e outra vez para a esponja em lhe deram o fel. A paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte foi de dia sem descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias. Cristo despido, e vos despídos; Cristo sem comer, e vos famintos; Cristo em tudo maltratado, e vos maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que, se for

acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio (...)(VIEIRA, p. 11-12)

Esta imitação dos sofrimentos de Cristo é o processo de redenção pela afronta cometida pelos seus antepassados, cabendo-os a eles a condição de escravo, mas mesmo assim ainda filho de Deus. Dentro desta concepção o sofrimento pela imitação exposto pelo mistério doloroso do Rosário que é o mais apropriado redime os negros no transcorrer histórico, transformando um provável inferno terreal na figura dos engenhos, cria o doce inferno, onde seus trabalhos dolorosos convertem o amargo de seus dias em doce redenção na labuta diária como descreve o Pe. António Vieira:

(...) E que coisa há na confusão deste mundo mais semelhante ao inferno que qualquer destes vossos engenhos, e tanto mais quanto de maior fábrica? Por isso foi tão bem recebida aquela breve e discreta definição de quem chamou a um engenho de açúcar doce inferno. E, verdadeiramente, quem vir na escuridade da noite aquelas fornalhas tremendas perpetuamente ardentes; as labaredas que estão saindo a borbotões de cada uma, pelas duas bocas ou ventas por onde respiram o incêndio; os etíopes ou ciclopes banhados em suor, tão negros como robustos, que soministram a grossa e dura matéria ao fogo, e os forçado com que o revolvem e atizam; as caldeiras, ou lagos ferventes, com os cachões sempre batidos e rebatidos, já vomitando escumas, já exalando nuvens de vapores mais de calor que de fumo, e tornando-os a chover para outra vez os exalar; o ruído das rodas, das cadeias, da gente toda da cor da mesma noite, trabalhando vivamente, e gemendo tudo ao mesmo tempo, sem momento de tréguas nem de descanso; quem vir, enfim, toda a máquina e aparato confuso e estrondoso daquela Babilônia, não poderá duvidar, ainda que tenha visto Etnas e Vesúvios, que é uma semelhança de inferno. Mas, se entre todo esse ruído, as vozes que se ouvirem forem as do Rosário, orando e meditando os mistérios dolorosos, todo esse inferno se converterá em paraíso, o ruído em harmonia celestial, e os homens, posto que pretos, em anjos.(VIEIRA, p. 14-15)

Em sua missão apostólica no mundo que era construir o V Império de caráter Cristão no globo, sob a bandeira portuguesa, segundo a compreensão do jesuíta António Vieira, os escravos se encaixariam numa relação divina que dirigia suas vidas por meio de uma ação providencial, a qual proporcionaria primeiro conhecer a fé cristã através do batismo, segundo a possibilidade de redimir-se, através do doce inferno, pela desobediência de seus antepassados e conseqüentemente alcançar a Salvação. Tudo isso ocorrendo durante a construção do grande império português, na figura do V Império, daí a explicação para o cativo dos negros e seu lugar dentro desta história da salvação.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASSELAAR, José van den. **António Vieira. Profecia e polêmica.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

BOSI, Alfredo. “*Vieira ou a cruz da desigualdade*”. In: **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

HERMANN, Jacqueline. **No Reino do Desejado. A construção do sebastianismo em Portugal – séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LOWITH, Karl. **O sentido da história**. Lisboa: Edições 70, s.d.

PÉCORA, Antonio Alcir B. **Teatro do sacramento. A unidade teológica e retórica-política dos Sermões**. São Paulo. EdUSP, 1994.

_____. “*Sermões: o modelo sacramental.*” In: VIEIRA, António. **Sermões**. [Org. Alcir Pécora] Tomo 1. São Paulo: Hedra, 2000.

SARAIVA, António José. **O discurso engenhoso**. São Paulo: Perspectiva, 1980.

SARAIVA, António José e LOPES, Óscar. **História da Literatura Portuguesa**. 17ª ed. Porto: Porto Editora, 1996.

_____. **Sermões**. Tomo 2. [Org. Alcir Pécora] São Paulo: Hedra, 2000.

VIEIRA, António. **Sermão XIV (1633)**. Disponível em meio eletrônico em: www.portalsaofrancisco.com.br. Visualizado em 28/09/2012.

AS MARCAS DEIXADAS PELO ELEMENTO NEGRO NO MUNICÍPIO DE LARANJEIRAS/SERGIPE SOB O OLHAR DO PROF. FELTE BEZERRA.

*Maria da Conceição Aragão de Oliveira
Pós- Graduada em História da África e Cultura Afro-Brasileira,
Grupo de Estudos Dos povos Africanos Diáspora
Unit /Pio X/ Seed/Anpuh
Email: ceceoliveira3@hotmail.com*

*Orientador: Rogério Freire Graça
Email: ceceoliveira3@hotmail.com*

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo analisar as marcas do elemento negro deixadas no município de Laranjeiras/Sergipe, sobre o olhar e narrativa do Prof. Felte Bezerra, em sua obra *Etnias Sergipanas*. Assim, pretende-se investigar como e em quais circunstâncias o negro se firmou e estabeleceu descendentes nos setores históricos e culturais do município. A ideia principal que norteia a obra é a da demonstração exposta, que associa a ascensão social do elemento negro no setor histórico e cultural. Esses setores permeiam a concepção de que a cultura afrodescendente é um marco de união da sociedade afro brasileira, preservando-se no município como patrimônio cultural vivo, de tal maneira que suas manifestações culturais enraizaram-se no cenário social, como símbolo cultural do Estado de Sergipe. Para tanto, o Prof^o. Felte Bezerra dialogou com diversos autores sobre as raízes e trajetórias afro descendentes, entre eles, o antropólogo Nina Rodrigues, com quem teve divergências e o sociólogo Gilberto Freyre que exalta um sentimento de ternura entre senhores e negros como um convívio natural. Em síntese, a partir desses diálogos entre os referidos autores, podemos analisar os diferentes olhares sobre o elemento negro e sua identidade afrodescendente, no papel étnico social e na estrutura das raízes sergipanas.

Palavras chave: Felte; Trajetória Cultural; Negro.

O historiador e antropólogo Felte Bezerra foi um dos estudiosos que se debruçou a estudar o elemento negro em Sergipe. Percorreu várias regiões sergipanas como os municípios de Boquim, Lagarto, Itabaiana, Nossa Senhora da Glória, Cedro, Propriá até Porto da Folha. No vale de Cotinguiba os municípios de Maruim, Laranjeiras, Riachuelo, Rosário, Japarutuba e na bacia do Piauí cidade de Estância e adjacências, além da capital⁴²². Analisando a contribuição do negro e seus cruzamentos entre outras etnias indígenas e brancos que o professor percebeu no decorrer da pesquisa que a multiplicação do elemento negro foi em maior ascensão do que o luso que chegou aqui

⁴²²Todos esses municípios foram palcos de diversos confrontos de poder na história de Sergipe. São municípios com grandes tradições religiosas, políticas e culturais. Todas com registros e trajetórias ligadas a formação das Etnias Sergipanas citadas pelo Antropólogo Felte Bezerra. Cada elemento o índio, o negro e o branco, possui uma forte ligação com cada uma dessas regiões, através de sua contribuição nos setores econômico, político e em especial no setor patrimonial e cultural.

com objetivos de explorar o território Brasileiro, e os indígenas que aqui já se encontravam não se adaptaram a essa forma de trabalho optando pela fuga ou pelo enforcamento.

O elemento negro possui características marcantes na formação das etnias sergipanas. Não só no cruzamento, mas também através de seus costumes, crenças, saberes, linguagem e manifestações diferentes onde a perpetuação dessa cultura, esteve à margem do conhecimento produzido acerca dessa raça, cuja presença é notada em cada tom de pele mais escuro como também nos hábitos e manifestações culturais aqui consolidadas.

Conforme Bezerra, os negros também marcaram a literatura e o pensamento brasileiro, apresentados no cenário social com a poesia de Castro Alves⁴²³ e com os clamores de liberdade e justiça, provenientes de juristas, a exemplo de Rui Barbosa⁴²⁴ e Joaquim Nabuco⁴²⁵, brasileiros que se preocuparam com a liberdade dos negros⁴²⁶. De acordo com pesquisador Felisbello Freire, os escravos reagiam ao cativo, usando estratégias que estavam ao seu alcance, reunindo-se nos quilombos nas zonas do Rio Real, e na região São Franciscana escapando da vigilância do feitor e dos capitães do mato⁴²⁷.

Dentre os inúmeros autores que abordaram o negro e as suas marcas deixadas na sociedade, analisaremos no presente artigo o pensamento do sociólogo Gilberto Freyre, com o objetivo de respaldar as ideias do antropólogo Bezerra.

Gilberto Freyre⁴²⁸ é considerado um apaziguador da escravidão branda no país. Especificamente no nordeste, onde em seus relatos, os escravos mantinham um bom relacionamento com seus senhores, e muitas vezes participavam de suas vidas sociais. Fatos esses que vão sendo destrinchados em sua obra *Casa Grande & Senzala*, considerada seu marco literário entre alguns estudiosos e criticada por outros como uma invenção de um novo tipo de escravidão de sua terra natal.

Freyre destaca a chagada dos lusos em terras brasileiras com profundo

423 **Antônio Frederico de Castro Alves**, poeta, nasceu em Muritiba, BA, em 14 de março de 1847, e faleceu em Salvador, BA, em 6 de julho de 1871. É o patrono da Cadeira nº 7 da Academia Brasileira de Letras, por escolha do fundador Valentim Magalhães. Enquanto poeta social, extremamente sensível às inspirações revolucionárias e liberais do século XIX, Castro Alves viveu com intensidade os grandes episódios históricos do seu tempo e foi, no Brasil, o anunciador da Abolição e da República, devotando-se apaixonadamente à causa abolicionista, o que lhe valeu a antonomásia de "Cantor dos escravos".

424 **Ruy Barbosa de Oliveira** (Salvador, 5 de novembro de 1849- Petrópolis, 1 de março de 1923) foi um jurista, político, diplomata, escritor, filólogo, tradutor e orador brasileiro. Um dos estudiosos mais brilhantes do seu tempo, foi um dos organizadores da República e coautor da constituição da Primeira República juntamente com Prudente de Moraes. Ruy Barbosa atuou na defesa do federalismo, do abolicionismo e na promoção dos direitos e garantias individuais. Destacou-se, também, como jornalista e advogado. Foi deputado e senador. Notável orador e estudioso da língua portuguesa foi membro fundador da Academia Brasileira de Letras, sendo presidente entre 1908 e 1919.

425 **Joaquim Aurélio Barreto Nabuco de Araújo** (Recife, 19 de agosto de 1849 - Washington, 17 de janeiro de 1910) foi um político, diplomata, historiador, jurista e jornalista brasileiro formado pela Faculdade de Direito de São Paulo. Foi um dos fundadores da Academia Brasileira de Letras. Foi um dos grandes diplomatas do Império, além de orador, poeta e memorialista.

⁴²⁶ BEZERRA, Felte. *Etnias Sergipanas: contribuições ao seu estudo*. Aracaju; J. Andrade, 1984. Coleção Estudos Sergipanos, p. 104.

⁴²⁷ Idem, p.107.

428 Gilberto de Melo Freyre, ou apenas Gilberto Freyre- como assinava- nasceu em Recife no dia 15 de março de 1900. cursando Universidade nos Estados Unidos, apresentou a tese "A Vida Social no Brasil em meados do século XIX", em 1922, influência para o famoso livro "Casa Grande & Senzala", onze anos depois. Viajou para Londres e Paris, retornando ao Brasil em 1924. Na cidade de Recife, dirigiu o jornal "A Província", onde teve a colaboração de Mário de Andrade e Manuel Bandeira e foi assessor direto do governador de Pernambuco, Estácio de Albuquerque Coimbra.

conhecimento, onde o mesmo se refere que os lusos já possuíam um velho relacionamento com a escravidão, fato comum entre eles. Para os lusos era um ponto comum de equilíbrio entre as etnias, afinal o mundo precisa de regras, domínio e poder. Assim o autor observa a incorporação de elementos culturais que só foram possíveis, através de certos traços, envolvendo as duas culturas raciais e sociais. Como negar o valor explícito das diferenças étnicas dentro de si mesma. As dimensões são largas demais para serem afirmadas só por um universo único.

Dessa maneira, segundo Freyre, nossas heranças étnicas são de várias etnias e não de uma etnia apenas. Quando Freyre relata sobre a escravidão branda, está se referindo aos diversos tipos de escravidão existente em nosso país, em especial nas regiões sul, sudeste e nordeste, que mantinham escravidões peculiares dentro de seus costumes regionais. No desenvolvimento de sua obra⁴²⁹ é comum Freyre citar com segurança esse relacionamento de escravidão branda realizada no nordeste, como se não houvesse castigos, maus tratos, fugas ou humilhações no cotidiano dos escravos, fatos esses difíceis de imaginar.

Outro relato do autor que nos chamou a atenção foi a forma que o mesmo coloca a relação sexual entre as escravas e seus senhores, de maneira aceitável, favorável, amável, quando na realidade foram diversos estupros que resultaram em crianças bastardas de pele e íris claras, com nomes e sobrenomes relacionados ao do senhor. Aí sim é uma forma clara de apaziguar a escravidão sexual dentro das senzalas para não reportarem na casa grande⁴³⁰. Outro fato que Freyre relata é sobre os órgãos genitais dos negros (as) o tamanho, a firmeza, a energia do corpo desconhecido, a potência até a durabilidade da relação, fato que para o luso era assustador e revelador entre eles.

Salienta Freyre algumas situações vividas pelas escravas consideradas belas por suas senhoras, que, como forma de puni-las, mandavam arrancar os dentes da frente, raspar o cabelo, furar os olhos, dentre outros abusos. Mesmo assim Freyre foi um dos pioneiros a valorizar a etnia africana em suas obras, entender e estimar suas formas culturais, seu sincretismo religioso, suas danças e a rica culinária que deram origem a diversos sabores brasileiros em nossas cozinhas, a exemplo da feijoada. E criticou o preconceito e a fala de muitos, sobre a questão de inferioridade em relação ao negro como burro ou incapaz de realizar um ato de gentileza.

Outro autor estudado por Bezerra foi Nina Rodrigues. Segundo Bezerra a visão de Nina Rodrigues em relação ao negro será sempre de inferioridade, como médico legista, o mesmo comprova que suas relações perturbam a margem da civilização, dotada de comportamentos leves, de feições delicadas e sem dúvida de inteligência. Enquanto o negro era um elemento de formação precária. O autor confirma com base em suas pesquisas científicas.

O médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues, radicalizado na Bahia foi um dos primeiros introdutores da antropologia criminal, da antropometria e da frenologia no país⁴³¹. Procurou sempre provar suas teses sobre a degenerescência do negro na

429 Em 1933, lançou o grande sucesso “Casa Grande & Senzala”, causando o mesmo impacto que “Os Sertões”, de Euclides da Cunha, causara em 1902. Em sua segunda edição, foi apresentado como o primeiro de uma coleção chamada “Introdução à História da Sociedade Patriarcal no Brasil”, mas que logo se separou dos livros “Sobrados e Mocambos” 1936, “Nordeste” 1937, e “Ordem e Progresso” 1959.

430 FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala: Formação da América sob a economia patriarcal. 31 ed. Rio de Janeiro: Record, 1996.

431 Desenvolveu profundas pesquisas sobre origens étnicas da população e as influências das condições sociais psicológicas sobre a conduta do indivíduo. Com os resultados de seus estudos propôs uma reformulação no conceito de responsabilidade penal, sugeriu a reforma dos exames médico-legais e foi pioneiro da assistência médico-legal a doentes mentais, além de defender a aplicação da perícia psiquiátrica não apenas nos manicômios, mas também nos tribunais.

forma física e mental e na falta de capacidade em terras tropicais. Em sua obra *Os Africanos no Brasil*⁴³², relata a falta de capacidade do negro de possuir sentimentos civilizados, afirmando que nasceram para ser domesticados, mandados. Embora Bezerra não compartilhe da visão de Nina Rodrigues, respeita suas pesquisas.

Segundo o legista baiano também conhecido como antropólogo, a inferioridade das etnias não brancas e especificamente do elemento negro, é um fenômeno de ordem perfeitamente natural, resultado da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade nas suas diversas divisões e seções humanas. Salienta Nina Rodrigues, que era dever dos brancos, cumprir a missão de não permitir que os negros e os não brancos pudessem interferir no alto desenvolvimento do país. A civilização branca era representada no país por uma pequena minoria da etnia lusa que deveriam ser defendidos dessa mistura suja.

É importante ressaltar que em sua face de amadurecimento, após anos de pesquisas e contatos com as diversas etnias, Nina Rodrigues reconheceu o modo pelo qual o negro conseguiu manter suas verdadeiras origens, a preservação de suas culturas, crenças, hábitos e sem dúvida seus sincretismos. Toda luta do negro é para reencontrar sua história onde quer que fosse, de preferência pela porta da dignidade, incluindo os ritos, a língua, de toda complexidade cultural de seu povo. Se o negro com sua presença alterou os traços do branco ou do indígena, todavia temos conhecimento que estes, por sua vez transformaram toda vida pessoal e espiritual do negro.

O reduzido número de colonos brancos levou os portugueses à utilização em larga escala da mão de obra escrava africana, mais afeita ao trabalho compulsório, argumenta largamente, disseminado no mundo colonial luso, principalmente nas zonas produtoras de açúcar, como foi o caso de Sergipe a partir da segunda metade do século XVIII. Essa demanda constante pela força de trabalho propiciou uma articulada relação econômica entre o Brasil, a África e Portugal, estabelecendo um comércio triangular e consolidado durante a dominação lusa em terras brasileiras.

Bezerra retratou a Ascensão social do negro e dos mestiços, em constantes reclamações de donas de casa que procuravam domésticas que pudessem trabalhar em suas residências: “Agora elas são normalistas, funcionárias, professoras, comerciantes” (Bezerra, 1984,p.113). Isso nos leva a concluir que ainda existe em nosso país um ciclo vicioso, onde o negro pobre deve abandonar seus estudos para começar a trabalhar precocemente e ajudar seus pais para completar a renda familiar que figura entre os piores índices de renda do país.

A interpretação e análise desse artigo que lembra a necessidade de ser estudado o negro sergipano, no mestiçamento e nos efeitos sociais de sua condição escrava é um assunto tangido como estudo científico do sergipano Bezerra, um dos estudiosos a cuidar corajosamente e seriamente do tema desenvolvido pelos seus antecessores que buscaram mostrar o tratamento do negro em Sergipe.

O antropólogo Bezerra, entrelaçou comentários a cerca da caracterização do escravismo. Ainda que o mesmo negasse a passividade do negro frente à escravidão em Sergipe citando como exemplo a atuação dos quilombolas desde 1601 até o fim do regime escravista, o antropólogo Bezerra acaba por concordar com a fala de Gilberto Freyre da existência de uma escravidão mais branda em Sergipe. Más, segundo o mesmo esse comentário não quer dizer que em Sergipe não houve escravidão.

432 RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. Companhia Editora Nacional. Brasileira. 5. ed. São Paulo,1977.

Mau grado essas reações coletivas, a zona canavieira de Sergipe será uma das regiões, do Brasil, em que poderemos aceitar a existência daquele tratamento relativamente humano, do senhor para o escravo, de que fala GILBERTO FREYRE, ao estabelecer paralelo entre o tratamento em muitas regiões escravas do Brasil e aquele dado pelos estadunidenses⁴³³. (BEZERRA, 1984, p.108)

Para comprovar a afirmação de que a escravidão em Sergipe seria uma das mais brandas do Brasil, o antropólogo Bezerra cita o documento Memória sobre a Capitania de Sergipe, escrito em 1808, por Dom Marcos Antônio de Souza⁴³⁴, vigário da freguesia do pé do banco (atual Siriri), em Sergipe no qual comparou o tratamento dispensado pelos senhores aos escravos sergipanos ao tratamento dado aos escravos do Recôncavo Baiano.

Com vinte cativos fazem mais açúcar do que os do Recôncavo com cem escravos. São mais bem tratados: nutridos com alimentos saudáveis (feijão, vegetais, milho) enquanto no Recôncavo era a carne salgada do Rio Grande[...] senzalas cobertas de telha, enquanto eram de palha no Recôncavo. Vestem-se com algodão manufaturado pelas escravas; casam-se na mesma família ou e outra⁴³⁵ (SOUZA, 1944, p.108)

Sem fazer oposição ao documento escrito pelo vigário com a evidência de outras fontes e sem levar em conta as diferentes conjunturas, o antropólogo Bezerra adotou a ideia de uma escravidão branda em Sergipe e severa na Bahia, neste aspecto, Bezerra contradiz Freyre quando o mesmo transpõe para o plano regional a comparação sobre escravidão. A contraposição de Bezerra é feita com base em suas leituras, pesquisas e diálogos, que permitiram esclarecer e conhecer ideias de vários autores com relação ao assunto e ao contexto da época.

A atitude de compreensão que foi tão facilmente observada entre brancos e negros neste Estado, sempre foi de um modo geral apaziguado por nossa gente, foi fácil consignar em lares recém-oriundos de velhos engenhos ou modernas usinas, uma casa cheia de mucamas, que cuidavam das crianças, perderam as noites nas doenças ou no emalo e no acalentar dos infantes e embora com a percepção de nenhum salário, consideravam-se mais agregadas do que escravas. Nem parecia que se estabeleciam barreiras sociais.

Segundo Bezerra, muitas vezes, negras escravas que assistiram ao desenvolvimento dos filhos da casa grande tornavam-se verdadeiras conselheiras, das moças especialmente, a quem acompanhavam nas ruas, para passear ou realizar compras lado a lado e trocavam ideias nas lojas ou armazéns da época. “Aqui não houve, portanto, clima para o desenvolvimento de doutrinas e atitudes racistas, que em outras terras estigmatizaram o homo afer” (Bezerra, 1984, p. 111). Assim, Sergipe foi bem um dos locais do nordeste brasileiro em que se podem ter exemplos de tratamento acolhedor e humano, que a escravaria recebeu de seus donos como prova de igualdade humanística e aceitação dentro da formação social e passiva que o elemento negro estabeleceu com maior ascensão por parte do luso brasileiro. Acreditamos que esse

⁴³³ BEZERRA, Felte. *Etnias Sergipanas: contribuições ao seu estudo*. Aracaju; J. Andrade, 1984. Coleção Estudos Sergipanos, p. 108.

⁴³⁴ SOUZA. Marcos Antônio de. - *A Capitania de Sergipe – 2ª ed.* Dep. Est. De Estatística, Aracaju, 1944.

⁴³⁵ BEZERRA, Felte. *Etnias Sergipanas: contribuições ao seu estudo*. Aracaju; J. Andrade, 1984. Coleção Estudos Sergipanos, p. 108.

relacionamento acolhedor, fraterno não passa de mito, pois não encontramos nenhum registro de tais fatos, durante as diversas leituras empreendidas.

São muito comuns em Sergipe os negros que aqui chegaram por meios da escravidão e estabeleceram um convívio com diferentes culturas, sendo quase sempre analfabeto, de poucas palavras e que nos enraizaram seus costumes adentrando em uma sociedade vigente, perpetuando o início de uma miscigenação, o fato é que tanto negros sudaneses ou bantos, deixaram o nosso panorama cultural impregnado de sua múltipla contribuição racial que se fez visível em maior parte dos municípios sergipanos deixando suas marcas nos traços físicos, no tom de pele, nos cabelos encaracolados, na culinária, na língua, na dança, na forma de expressar seu sincretismo religioso, através de atos cerimoniais ao toque do tambor e do atabaque, no folclore, como na Taieira, Chegança, Reisado, Guerreiros, Cacumbi, Samba de Parelha ou Pareia, Lambe-sujo e Caboclinhos, São Gonçalo e muitas outras danças.

Isso não quer dizer, que não houve escravidão, maus tratos, fugas, castigos contra o elemento negro. Em Sergipe houve sim, mas como esclarece o autor, foi em nível mais brando, em comparações aos demais estados. O elemento negro citado no livro *Etnias Sergipanas*, está focado nesta pesquisa no município de Laranjeiras, que até hoje preserva suas origens e tradições, de raízes africanas. E no povoado Mussuca pertencente ao município. Assim, o negro citado pelo autor em sua obra, está em foco nesses municípios por conseguir manter suas tradições em meio a sua trajetória de lutas, sofrimentos e conquistas.

O que se pode notar, no entanto, nos demais municípios citados pelo autor, é que a unidade racial do negro vai desaparecendo entre nós, pela absorção vagarosa, mas contínua e gradativa. O fato, porém não resulta em fixação do tipo mestiço. Antes existe uma permanente passagem do tipo negro para o mulato, e os híbridos desempenharam um papel de verdadeira ponte de transição. O fenômeno é peculiar em terras brasileiras como também em Sergipe que vem desde os primórdios da vida colonial. Ainda o negro se encontrava plenamente em sua condição de escravo e já se iniciava o cruzamento étnico dando início as etnias sergipanas.

Essa miscigenação tornou-se um fenômeno comum em Sergipe como em diversas terras brasileiras. O luso-português que inicialmente chegou sem mulheres, iniciou um relacionamento íntimo com suas mucamas, salientando as etnias através do cruzamento com as duas raças. Dessa maneira quando as mulheres lusas desembarcaram em terras gentis, não foi mais possível deter a multiplicidade do cruzamento que desembocou nas etnias sergipanas.

Diante dos fatos citados é notório que a mistura aconteceria por diversos fatores independentes dos acontecimentos ocorridos. A vinda dos escravos para essas terras se estabeleceria aqui como nas demais zonas açucareiras da colônia e do império, uma relação que resultaria em cruzamento inter-racial entre biotipos diferentes, salientando suas formas através de tecidos leves deixando mostrar curvas sinuosas, acentuando a influência das diferenças processadas pela probabilidade e possibilidade entre misturas e troca de aculturação.

O Vale do Cotinguiba foi à região em que a exploração da mão-de-obra escrava foi mais acentuada em toda a província de Sergipe Del Rey. Consequentemente foi foco de inúmeros conflitos entre autoridades locais e escravos que, às vezes, rebelavam-se e resistiam de várias formas contra a violência e a humilhação a que eram submetidos pelos senhores de engenhos.

Por encontrar-se no coração do Vale do Cotinguiba, a Vila de Laranjeiras foi um centro de tensões sociais e raciais. Duas revoltas urbanas de escravos negros e mulatos livres foram registradas em 1835 e 1837 respectivamente. Porém, a forma mais comum

de resistência à escravidão foram as fugas individuais ou coletivas de negros dos engenhos, que para sobreviverem em liberdade, realizavam roubos de animais, praticavam assaltos, caça e pesca.

Os fugitivos organizavam mocambos ou quilombos nas matas dos próprios engenhos do Cotinguiba. Os mocambos eram pequenos, em geral formados por alguns poucos ranchos ou cabanas de palha, onde habitavam os fugitivos. Os mais famosos quilombolas do Vale do Cotinguiba foram: João Mulungu, Laureano, Dionísio e Saturnino. Para recuperar seus escravos, os senhores de engenho recorriam a anúncios nos jornais, a recompensas e aos serviços dos capitães-do-mato. A partir de 1867 as fugas e revoltas de escravos cresceram de maneira assustadora, ficando célebres alguns acontecimentos dessa natureza, a exemplo do julgamento e enforcamento dos escravos Crispim e Malaquias em dezembro de 1839, que assassinaram seus senhores brancos, e a fuga do escravo João Mulungu do engenho Flor da Rocha em 1868. Mulungu liderou um grupo de quilombolas também fugitivos da região e aterrorizou o Cotinguiba até 1876, quando foi capturado, julgado e condenado à morte, na forca.

Nas vésperas da abolição, em 21 de abril de 1888, foram presos os últimos quilombolas de Sergipe, pertencentes ao grupo de Saturnino. Os escravos Cirilo e Botto foram presos e espancados barbaramente em Laranjeiras pelas autoridades policiais, fato que provocou protestos da população e reportagens nos jornais.

Vários senhores de engenho, percebendo que a escravidão caminhava para o fim, resolveram libertar os escravos. Foi o caso do laranjeirense Antônio José de Barros⁴³⁶ que deu Carta de Alforria a três escravos de sua propriedade, em 17 de abril de 1883.

A Contribuição do Elemento Negro nos Registros Históricos de Laranjeiras

O município de Laranjeiras foi colonizado por dois tipos de etnias. A primeira foi o branco português que veio da Europa como colonizador e a segunda o negro que veio da África, como mão-de-obra escrava para trabalhar na lavoura, com o predomínio dos grupos banto e sudanês. Na atualidade, o mulato ou pardo, elemento resultante do cruzamento entre o branco e o negro, representa a grande parcela da população do município.

O elemento negro está inserido em toda trajetória da cidade de Laranjeiras, desde sua formação, à construção de seus monumentos e preservação de suas tradições, como podemos citar a construção dos monumentos religiosos onde o negro construía mas não podia entrar. A Companhia de Jesus, nos fins do século XVII, iniciou a construção da sua primeira residência que seriam o centro das operações jesuíticas no Vale do Cotinguiba. Em razão da topografia e solidão do local, ideal para reuniões espirituais, os jesuítas denominaram a Residência “Retiro”⁴³⁷, situada à margem esquerda do riacho São Pedro.

A Igreja faz parte do Engenho Retiro juntamente com a Casa Grande e a Senzala. Foi a partir desse conjunto arquitetônico que se deu início à colonização do vale do cotinguiba. Atualmente, o monumento pertence ao Grupo Votorantim, que adquiriu o mesmo e restaurou, preservando todas as suas características originais.

A segunda residência dos jesuítas no Vale do Cotinguiba, situada à direita do rio cotinguiba e a 01 Km do centro da cidade é a Igreja Nossa Senhora da Conceição da Comandaroba⁴³⁸, datada de 1734. Constitui-se em uma grande obra da arquitetura do século XVIII, sendo hoje um dos monumentos históricos de maior valor no Estado.

⁴³⁶ Laranjeiras: sua história, sua cultura, sua gente/Prefeitura Municipal de Laranjeiras, SEMEC. - laranjeiras (SE) SEMEC, 2000, 118 P.:il.

⁴³⁷ OLIVEIRA, Filadelfo Jônatas de. Registros dos fatos históricos de Laranjeiras. 2ª. Edição. Secretaria de Estado da Cultura. Aracaju, 2005, p. 52.

⁴³⁸ Idem, p. 54.

Edificada onde os índios tupi-guaranis plantavam feijão, que em sua língua significa comandaroba (feijão verde). O prédio apresenta como característica arquitetônica corredores abertos em arcadas ao redor da nave. O altar é composto por colunas salomônicas, folhas de videira e cachos de uva, numa festiva multiplicação de símbolos canônicos.

A construção do patrimônio religioso de Laranjeiras foi, em sua maioria, executada pelo elemento negro, que sempre cumprindo ordens, realizava as construções para embelezar o centro da cidade, como um mero trabalhador escravo. Sendo assim, podemos citar alguns exemplares ainda existentes na cidade. A Igreja Jesus, Maria e José, datada de 1769⁴³⁹, com ricos detalhes em seus corredores laterais, abertos em arcadas e a Igreja Matriz do Sagrado Coração de Jesus, datada de 1791, construída em estilo barroco, em torno da qual se desenvolveu o atual núcleo urbano de Laranjeiras.

Já a Igreja de Nossa Senhora da Conceição dos Pardos⁴⁴⁰ datada do período entre 1843 e 1860, foi construída na antiga Praça do Teatro, atual Praça Josino Menezes, pelos homens pardos e livres, com feições mais apresentáveis ao olhar da sociedade. No decorrer dos anos, essa Igreja tornou-se centro de devoção à virgem da Conceição e era administrada pela irmandade de mesmo nome, onde foram realizadas solenes festas do mês de Maria, sob a direção do Padre Antônio Xavier Moreira, coadjuvado pelo Colégio da Professora D. Possidônia Maria de Santa Cruz Bragança.

O negro de origem banto, também é responsável pelo trabalho de construção da Igreja do Senhor do Bonfim⁴⁴¹, com a predominância do estilo barroco, em pleno século XIX, estando situada em uma colina denominada Morro do Bonfim. A Capela e necrópole Sant' Aninha, datada do século XIX, foi construída em 1860, pela família Ribeiro Guimarães, ocupando o lugar de um antigo depósito de inflamáveis. Essa capela foi erguida pela devoção da filha do proprietário, Ana Ribeiro Guimarães. Anexo à capela, existia a antiga casa grande da família, encontrando-se ainda as ruínas do sobrado em cujo pavimento térreo localizava-se a senzala.

A Igreja de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário⁴⁴², datada do Séc. XIX, além de ter sido construída pelos negros escravos, foi também dedicada aos mesmos. Por esse motivo os materiais usados na construção são diferenciados daqueles encontrados nas demais igrejas. Sua base foi executada em argamassa de pedra calcária e restos de animais, e as paredes elevadas em taipa de pilão. Nessa igreja realizam-se atualmente, os festejos em homenagem ao dia dos Santos Reis com a procissão de São Benedito, quando, no ato da missa festiva, os grupos folclóricos liderados e formados por negros fazem suas apresentações.

Também na cidade de Laranjeiras está preservada a religiosidade africana trazida pelos negros que se proliferaram nessa região, através da Sociedade de Culto Afro-Brasileiro Filhos de Obá⁴⁴³, que representa uma entidade gege-nagô, criada no século XIX, por uma mulher de origem africana, chamada T' A Joaquina (Joaquina Maria da Costa), que logo após a abolição dos escravos construiu o seu terreiro na cidade de Laranjeiras. Com sua morte, assumiu os trabalhos do terreiro, o Babalorixá (Pai de Santo) Alexandre José da Silva, neto de africanos, que foi preparado desde a idade de cinco anos para substituí-la.

439 OLIVEIRA, Filadelfo Jônatas de. *Registros dos fatos históricos de Laranjeiras*. 2ª. Edição. Secretaria de Estado da Cultura. Aracaju, 2005, p. 53.

440 OLIVEIRA, Filadelfo Jônatas de. *Registros dos fatos históricos de Laranjeiras*. 2ª. Edição. Secretaria de Estado da Cultura. Aracaju, 2005, p. 237.

441 Idem, p. 59.

442 Idem, p. 59.

443 Idem, Ibidem.

Em Sergipe, a obra da antropóloga Beatriz Góis Dantas, intitulada “Vovó Nagô e Papai Branco,⁴⁴⁴ narra a história de vida de Mãe Bilina. Nascida Umbelina de Araújo, foi chefe do terreiro “nagô” mais tradicional de Laranjeiras: Terreiro de Santa Bárbara Virgem. Mas o terreiro nagô da Mãe Bilina não apresenta, por exemplo, as mesmas formas religiosas dos terreiros mais tradicionais e bem conhecidos de Salvador. Citamos a cidade de Salvador, por possuir os terreiros mais tradicionais às tendências religiosas vindas da África. Nestes, um princípio fundamental é o processo de iniciação incluindo a raspagem da cabeça, reclusão e sacrifícios. No terreiro de Santa Bárbara Virgem, entretanto, a iniciação, de acordo com Mãe Bilina, se faz através de um “batismo”. A África de Mãe Bilina, então, não é a dos terreiros nagôs da Bahia. E foi essa “descoberta” que levou Dantas para sua aventura antropológica de tentar desvendar os processos através dos quais se produzem várias áfricas no Brasil, várias formas de cultivar a tradição africana.

Beatriz Góis Dantas, em vários de seus trabalhos, vai nos apresentar uma série de informações sobre os tipos de cultos existentes em Sergipe, apontando as diferenças entre os rituais afro-brasileiros no Estado, principalmente os de Nagô e Toré. Os de cunho nagô se têm à busca de uma prática de culto puramente africano, “o nagô trabalha muito ciosamente sua africanidade, fazendo-a derivar da origem africana do terreiro e da fidelidade a um estoque de bens simbólicos”.

Já, Janaína Couvo Teixeira Maia⁴⁴⁵, em seu trabalho monográfico, intitulado *Umbanda em Aracaju: na encruzilhada da História e da Etnografia*, de 1998 trabalha a umbanda na cidade de Aracaju, discorrendo sobre os princípios sacerdotais que trouxeram a doutrina umbandista para Sergipe. Trabalha, também, a questão da repressão sofrida pelos praticantes da religião, durante a década de 1940 em Aracaju.

Nos dias de hoje, há um crescente interesse por parte das pessoas no que diz a questão que possuem uma relação entre o mundo material e o mundo onde acreditam ser habitado por “forças superiores”. A crença de que somos ligados intimamente ao sobrenatural, ao desconhecido, fez fugir em determinados grupos religiosos a necessidade de se trilhar caminhos que essas forças as levariam. E essa busca não se encerra nesta ou naquela designação religiosa, todas são tidas e havidas como o porto seguro, reforçando, por conseguinte, que sua prática religiosa, seria capaz de atender suas expectativas enquanto fio condutor, numa relação íntima das mesmas com o sobrenatural, com o desconhecido. Através da construção de uma teia de símbolos, redes e desafios, onde todos desejam viajar na mais fantástica e pretensiosa tentativa de transubstanciar a natureza uma delas é o candomblé.

O Elemento Negro na Preservação da Cultura Afro Brasileira no Município de Laranjeiras.

Com todos os abusos e humilhações o elemento negro citado por Bezerra, conseguiu sobreviver, através de suas tradições culturais, que se perpetuam até hoje. Levando ao conhecimento da grande massa preconceituosa que todas suas manifestações são símbolos de uma cultura peculiar de uma nação, que constrói seus traços, como toda nação existente, nesse planeta. Através de seu sincretismo, danças, saberes, costumes, crenças e fé em tudo que se propõe fazer. Assim conseguiu manter suas manifestações através dos grupos culturais, na cidade de Laranjeiras como o

444 DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Geral, 1988.

445 MAIA, Janaína Couvo Teixeira. *Cultos afro-brasileiros em Sergipe*. v. 30 -1988 SS 20519. Artigo publicado na revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe.

reais⁴⁴⁶ de origem portuguesa. O canto pode ser religioso ou humorístico, apresentado sempre no dia de Reis, recebendo daí, o seu nome.

A festa do Lambe-sujos e Caboclinhos⁴⁴⁷ de Laranjeiras se realiza no segundo domingo de outubro, com o envolvimento de quase toda a cidade e a participação de muitos visitantes. A cidade amanhece movimentada por um grupo de lambe-sujos pintados de negros que usam calção e gorro de laquê vermelho. Na mão, carregam uma pequena foice de madeira simbolizando o trabalho escravo no canavial. À tarde é hora de combate, os lambe-sujos, lutam com outro grupo formado por homens vestidos e pintados de índios, os caboclinhos. Eles usam calções vermelhos, saiotos de penas, cocares, colares, pulseiras, arco e flecha. Os caboclinhos, fazem guerra aos lambe-sujos, que aguardam numa espécie de acampamento de palha armado num local bem amplo a permitir os movimentos do combate.

O Cacumbi⁴⁴⁸ é um cortejo, um bailado guerreiro inspirado nas danças do Congo. Drama de negro cativo querendo liberdade. Os “Cacumbis” ou “Kicumbis” eram os guerreiros ou vassalos dos antigos “reis do Congo” (África), poderosos apenas dentro do seu mundo. A dança tem mais coreografia do que enredo e já sofre influências modernas, conforme se percebe na inserção de músicas carnavalescas, dentro de sua “jornada”. Pertence ao chamado “ciclo do rei do Congo” e já seria conhecido no Brasil, lá pelo ano de 1760, com o nome de “quicumbi”. Em Sergipe, é dançado somente por homens.

A Taieira⁴⁴⁹, dentro do esquema do “Ciclo do rei do Congo” estão as danças dramáticas, as cerimônias de caráter religioso ou ainda as mais simples canções de origem africana. A taieira é ligada a este ciclo em Sergipe. As mulatas se vestem de saia de laquê bem rodadas, blusa branca com enfeites vermelhos de rendas. Trazem na cabeça diadema com fitas ou papel crepom, que caem em várias cores até a altura dos joelhos. Na mão um pequeno ganzá enfeitado de fitas e uma varinha.

Embora a riqueza tenha desaparecido, o grupo é muito homogêneo nas danças e admirado pelos requebrados graciosos e ritmos saracotescos das mulatas. A Taieira de Laranjeiras é característica pelo seu cunho estritamente ritualista, colocando acima de simples manifestação figurativa o teor místico dos cultos afros. Sua coreografia é de uma simplicidade singular e, acrescido do colorido das vestes e adereços dos participantes. O grupo criado por Bilina (Umbelina de Araújo) em Laranjeiras continua existindo após a sua morte.

Todas essas tradições culturais afrodescendentes são levadas ao conhecimento de públicos diversos do estado e de outros países, através do Encontro Cultural de Laranjeiras, realizado pela primeira vez em Maio de 1976, que foi antecedido de um curso de folclore, ministrado pela assessoria da antiga Companhia de Defesa do Folclore Brasileiro⁴⁵⁰.

Dessa forma o autor da obra etnias sergipanas, descreveu o elemento negro em Sergipe, especificamente nessa região como detentor de suas raízes africanas e proliferador de sua própria identidade. O negro que tanto contribuiu para o

⁴⁴⁶ Entrevista cedida gentilmente pela historiadora Jaqueline Santana, natural da cidade de Laranjeiras.

⁴⁴⁷ Laranjeiras: sua história sua cultura, sua gente/ Prefeitura Municipal de Laranjeiras, SEMEC.- Laranjeiras (Se): SEMEC, 2000,118 P.: il

⁴⁴⁸ Idem

⁴⁴⁹ Entrevista cedida gentilmente pela historiadora Jaqueline Santana, natural da cidade de Laranjeiras.

⁴⁵⁰ BEZERRA, Felte. Folclore: Amostra folclórica de Sergipe – No terreno das crenças e Magias v.7-1962 SS – 20516/17/18.

desenvolvimento dessa nação e pouco é reconhecido, conseguiu se preservar no município de Laranjeiras como patrimônio cultural.

Segundo Bezerra, qualquer indivíduo que se encarregue de escrever e narrar a história de uma Nação, Estado ou Município, jamais poderá eliminar os elementos que realizaram o cruzamento e o desenvolvimento das várias etnias. O branco, o índio e o negro são de natureza distinta entre si, convergida de modo particular diante das três etnias. Do cruzamento, do encontro, da mescla dos comportamentos, das reações mútuas, dos costumes dessas três etnias formou-se a população brasileira, cuja história tem um cunho particular em modos de vida, tons de pele, crenças religiosas, traços finos ou grosseiros, tendo em vista um povo mestiço e único de aparência.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEZERRA, Felte. **Etnias Sergipanas**: contribuições ao seu estudo. Aracaju; J. Andrade, 1984. Coleção Estudos Sergipanos. p.104

_____ **Folclore**: Amostra folclórica de Sergipe – No terreno das crenças e Magias v.7-1962 SS – 20516/17/18.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Geral, 1988.

_____ **LARANJEIRAS**: sua história, sua cultura, sua gente/Prefeitura Municipal de Laranjeiras, SEMEC. - laranjeiras (SE) SEMEC, 2000, 118P.:il.

MAIA, Janaína couvo Teixeira. **Cultos afro-brasileiros em Sergipe**. v. 30 -1988 SS 20519. Artigo publicado na revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe.

OLIVEIRA, Filadelfo Jônatas de. **Registros dos fatos históricos de Laranjeiras**. 2ª. Edição. Secretaria de Estado da Cultura. Aracaju, 2005. p

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. Companhia Editora Nacional. Brasileira. 5. ed. São Paulo,1977.

SOUZA. Marcos Antônio de. **A Capitania de Sergipe**. Dep. Est. de Estatística, Aracaju, 1944.

**HEROÍNA COISA ALGUMA:
“O ‘ABRE ALAS’ DE CHIQUINHA GONZAGA”.**

Paulo Roberto Souto Maior Júnior

Graduando em História

Universidade Federal de Campina Grande – UFCG

PET-HISTÓRIA

Co-autora e orientadora: Profa. Dra. Regina Coelli Gomes Nascimento

Email: paulosoutomaior@yahoo.com.br

RESUMO

Pretendemos com este textodialogar sobre aspectos da vida de Francisca Gonzaga mais conhecida por Chiquinha Gonzaga. É um artigo biográfico e que objetiva ser um passo inicial, primeiros passos de uma caminhada que inicia nos meados do século XIX, chega lutando a Abolição da Escravidão, desconfia de uma República Militar e por fim atinge a primeira república – aqui trabalhado somente até a proclamação. Ora, o curioso são as descontinuidades destes acontecimentos na figura de uma mulher, de um ser inferior, com papéis delimitados numa sociedade patriarcalista por excelência. O foco do texto ganha sentido a partir de debates com a historiografia oitocentista aprendidas com autores como Los Rios Filhos e o conceito de estéticas da existência estudado por Foucault. Sinta-se, pois, leitor, convidado a caminhar conosco pelas ruas do século XIX, sentir seu cheiro, perceber seus modos, tatear sua arquitetura, impressionar-se com seus problemas, mergulhar na sua história.

Palavras-chave: Chiquinha Gonzaga; Condição feminina; século XIX.

Ousadia. Talvez Chiquinha Gonzaga mereça ser lembrada por esta palavra. Hino ativo endereçado a uma mulher por suas atitudes, pela sua vida biografada por Edinha e fulana, admirada por brasileiros na atualidade e no ontem, uma mulher não a frente do seu tempo, mas no tempo certo para demonstrar a desconstrução, o inatural, uma mulher que joga no “sob” versus “sobre”, pois questionando, se contrapondo simplesmente ousa e mais, muito mais, ousa com arte, com ideias, com amores, brigas, despertando fúrias, atraindo iras e bons olhares, sorrindo, sonhando e lutando. O cenário desses caminhos?

Se o Brasil independente fosse famoso na época isto se dava por contar com uma agricultura cafeeira, rural por excelência. Mas com um pé na modernidade. Ou melhor, uma preocupação em se parecer europeu, em ser civilizado. Vejamos o café. A área de plantio, úmidase com temperaturas entre 20 e 25 graus teria ajudado. Somente? Longe disso. Beber cafezinho torna um fenômeno cultural na Europa, “uma nova ‘moda’ de consumo, inclusive divulgada por meio de livros”. É que o café faz bem a saúde. Aumenta a sensibilidade, fortifica o fígado, refresca o coração. Se consumido em excesso causará danos à saúde. Neste espaço ruas esburacadas eram percorridas por artesão, carpinteiros, dentistas, profissionais liberais, senhores de engenho, banqueiros, escravos, senhoras com vestidos longos, luxuosos, sombrinha, posturas,

comportamentos *made in* Europa. Nestas mesmas ruas, vacas e cavalos conferiam uma colaboração anti-higiênica a cartografia urbana. As presenças do rural no urbano que emergia confere importância na análise das sociabilidades dos homens. Não obstante as mulas eram comercializadas na cidade. Elas serviam para tudo. Carregavam gente, ouro e demais produtos. Transportavam produtos das fazendas aos portos onde eram comercializados para o exterior: açúcar, algodão, café. E também armamentos e artigos de necessidade do cotidiano, como vestimentas, móveis, arreios e utensílios de casa e artigos de luxo como pianos ou livros franceses proibidos – os iluministas, por exemplo.

Estas atividades nos convidam a pensar na importância da figura do sertanejo para os oitocentos. Comandaram junto ou sem a ajuda de seus senhores os engenhos de açúcar, trabalharam no desenvolvimento de atividades mineiras e do abastecimento do interior do Brasil, principalmente nas regiões em que faltavam rios navegáveis. Estes homens junto as inseparáveis mulas constituíram correia transmissora de cartas, mercadorias, recados e informações, tropas e tropeiros pelo menos até a chegada do trem na segunda metade do século XIX. A vida urbana gozava da falta de esgoto, calçamento precário das ruas, poeira, lama, epidemias, dos mais diversos tipos.

É o Rio de Janeiro, a residência do imperador. E ali, numa casa modesta, Rosa que estava inquieta ficou apavorada quando sua mãe Tomásia e a parteira chegaram dizendo que o bebê corria risco de vida. Os santos precisavam socorrê-la. As coisas não iam bem. A família Nevez Gonzaga continuava irreduzível. Disparate uma negra dar luz a um membro daquela família. Não, o Brigadeiro não desejou este destino para seu filho. Ai dele. A menina acabou batizada como filha de Dona Rosa Maria de Lima e José Basileu Neves Gonzaga, seu pai, o mesmo que se recusaria a vê-la no seu leito de morte.

Chiquinha parece nascer numa época de emergências políticas. Em 1850 é “abolido o tráfico de escravos no Brasil” – economicamente haverá liberação imediata de grandes capitais investidos no comércio de escravos. O declínio da mineração já estava superado e o café se expandia a ponto de tornar-se liderança no mercado mundial. Os senhores que lucravam com este comércio dispõem de capital móvel para realizar empreendimentos materiais: estrada de ferro, telégrafo, remodelação da feição arquitetônica, alargamento de ruas, novos bairros são habitados, surgem os bondes, iluminação a gás, o fim do escuro, como desejou Mauá, através da luz, que é vida, é energia, é possibilidade e sobretudo modernidade e conformidade com o progresso. Simultaneamente o Rio conhecia outros costumes. Os navios negreiros em partes são substituídos pelas paquetas francesas com moda extravagante e mulheres francesas para o enriquecimento dos donos de pensões de artistas e alegria do carioca. E as casas noturnas? Fundaram o Alcazar Lírico, na Rua da Vala (atual Uruguaiana). Lá a francesa Aimée era bastante disputada, desperta paixões nos homens e é tormento das esposas. Os “bons costumes” pareciam se afrouxar de modo mais insistente. Café e chopes se misturavam nesse ambiente barulhento e noturno. Fogos de artifício iluminavam o Rio de Janeiro nas festas religiosas. “Bandas de música, cantores, fortes e prolongados repiques de sinos, estridentes gritos e uivos dos negros, estrondos e silvos dominavam dia e noite a mais importante barulhópolis do Mundo, em comemoração do santo ou da santa do calendário”, escreve Adolfo Morales de Los Rios Filho.

Num ambiente de festas, sons e batuques como poderia Chiquinha aprender piano? Ocorre que por volta de 1856 Araújo Porto Alegre logrará à capital do Império a denominação de “Cidade dos pianos”. Instrumento indispensável na vida social do Rio de Janeiro e motivo de queixas entre cidadãos de vida tranquila. Não somente emitia sons, representava a cultura, a civilização, ornamento do salão, dote de casamento, vaidade aristocrática e pasmo caipira. Apesar disso Gilberto Freire nos lembra que nem

sempre o instrumento símbolo da educação das sinhazinhas foi bem manejado por suas senhoras. A Historiografia nos mostra muitas críticas. “Uma praga a infestar a cidade”, diz um viajante ali. “Traste indispensável” escreve um cronista acolá. Incomodo ou não, a menina Chiquinha precisava se instruir, formar-se para ser uma boa esposa, mulher da alta sociedade. Aprendeu a ler, escrever, calcular, alguns idiomas, formação catequética. Quanto as aulas de piano ficaram a cargo do maestro e professor Elias Álvares Lobo. A jovem crescia entre a moda musical da época e o repertório popular, vindo das ruas, dos bairros desafortunados. O caminho estava aberto e numa questão de alguns anos o Brasil teria sua primeira compositora e maestrina.

Mas ainda aprendiz e jovem era também extremamente inquieta. Nada que o casamento não desse jeito. A tentativa se deu com Jacinto Ribeiro do Amaral. Havia recebido do seu pai um piano como dote de casamento. Seria sua companhia nas tardes tediosas na vida de casada e mais, um jeito particular de extravasar seu temperamento. Atividade musical que seria diminuída quando se tornasse mãe, pensava o marido. Pensava errado. Aos 16 anos torna-se mãe e os laços com o piano continua. A situação matrimonial vai mal. E a família é “convidada” a ajudar na Guerra do Paraguai. À época já mãe João Gualberto, José Basileu é nomeado secretário do comando em todas as forças brasileiras em operações e, a serviço do General Marquês de Caxias, comandante-chefe, embarca também para a luta contra o governo do Paraguai.

Chiquinha foi irredutível em muitos momentos de sua vida. Nas últimas brigas com o marido ela insistia na música, ele na intransigência. Jacinto pede a mulher que faça uma opção definitiva: ele ou a música. A reação de Chiquinha foi imediata: “Pois, senhor meu marido, eu não entendo a vida sem harmonia”. No entanto é impedida de ir embora por uma nova gravidez. Nasce Hilário, ao contrário dos outros dois, sem os traços do pai. Se assemelhava mais a avó materna, moreno, olhos castanhos, cabelos ondulados. Ainda irritada com o marido resolve sair de casa. O pai a declarou morta e seu nome impronunciável dentro da residência dos Neves Gonzaga. Dos filhos, levou João Gualberto. Maria foi criada pelos avós e Hilário ficou sob guarda de uma tia paterna. A dama Chiquinha Gonzaga estava morta. Por outro lado o ambiente musical boêmio a adotou. Recepcionada por Callado, “grande cortejador de mulheres” – não atende a essa paixão, já estava perdida por um jovem galante, amigo da família Gonzaga e frequentador da casa dos Amaral, João Batista de Carvalho Júnior, havia quem dissesse que a ligação entre os dois era antiga - e divulgador de um padrão de música popular.

Onde se discutia música? Os artistas se encontravam na Confeitaria Castellões – Rua do Olvidor nº 19 – junto a outros representantes do teatro e da música, inclusive Carlos Gomes, quando de passagem pelo Rio. Não apenas confeitarias, mas cafés-cantantes como o Guarda-Velha e o Eldorado. Ali fora os hábitos mudavam. O bonde reanimava a vida social, diminui os espaços, proporciona maior frequência aos teatros, causa medo, espanto, provoca acidentes. Meio de transporte onde novos tipos sociais emergiam, o “bolina” e o “espia”, ávidos em ver pernas femininas que sobem no veículo.

Numa casa modesta da Rua da Aurora (atual General Bruce), no bairro de São Cristovão, Chiquinha se instalou com João Gualberto. Conhecia a pobreza e o desconforto. Deixar o marido teve por consequência sua morte pela família, conforme já ressaltei. De dama a mulher livre, do sobrado a casa de porta, do sobrado a casa de porta e janela, sua reputação e posição social se achava em risco. Sem família, a marginalização social induzia uma mulher facilmente à prostituição. Precisava se sustentar e o piano conferirá uma possibilidade. O piano e a polca dominavam como

instrumento e gênero. O mesmo ocorria com flautas, cavaquinhos e violões. A vida noturna passa a conhecer também a figura do seresteiro.

É professora de piano e compõe, é bem aceita entre os músicos, conquistava a popularidade. Suas músicas logo tornavam-se um sucesso. A sua polca Atraente, por exemplo, conquistou a 15ª edição. Seu nome tornava-se conhecido e comentado em toda a cidade.

Chiquinha danada que só ela não parava quieta. Percebeu que para conquistar maior público era necessário chegar ao teatro – se desenvolvia impulsionado sobretudo pelas novas camadas de público que emergiam de uma sociedade em processo de modernização. Tocava-se muito lírico e dramático, xodós da elite, mas faltava público. Talvez o boom inicial na história do teatro musicado do Brasil de caráter popular e urbano é Paris, 1855. Nessa época foi fundado o Teatro desBouffes-Parisiens. Criava-se a opereta, isto é, o gênero alegre, o teatro ligeiro musicado. A ideia logo atravessou o Atlântico. A trama levou três meses para ser apresentada. Era noite de sexta-feira, 17 de janeiro de 1885, havia passado pelo Conservatório Dramático que a respeitou e pela polícia que a alterou. Um dos versos alterados foi:

*“Já não há nenhum escravo
Na fazenda do sinhô
Tudo é bolíonista
Até mesmo o imperado”.*

A palavra imperadô foi substituída por “séudotô”. E mesmo com a resitência do delegado os atores terminaram a apresentação com dança como deveria ser. Esta dança era o maxixe. A imprensa criticou os artistas, a música, porém, foi bem elogiada, música bem instrumentada, saltitante, alegre, cheia de mimo e caráter nacional. Tratava-se de uma opereta escrita por uma mulher, fato primogênito na história do país.

Em 30 de maio de 1921 no Jornal A Pátria, Lopes Trovão escreveu “aquela Chiquinha é o Diabo”. Não sem razão. Na caminhada que traço até este momento vemos a irreverência desta mulher. Numa época em que a Igreja consistia um dos poucos espaços nos quais se movia a mulher, seus passeios eram cortejos religiosos, geralmente coberta por capa ou véu de renda e protegida por um familiar do sexo masculino uma mulher não se adapta ao sistema. É religiosa? Muito. Porém, é ousada demais para sair de casa apenas para ir a igreja ou procissão ou para frequentar somente festas louvando santos e em comemoração a dias sagrados. Se é educada, no máximo ler, escrever, calcular, línguas e tocar, no máximo, para o seu marido. Ela é a dama de salão, o ideal da educação doméstica, o cultivo da dança, do canto e da conversação, embora continue submissa ao patriarca. Se negra, nem pensar em educação. Chiquinha ia contra a maré.

No Teatro Recreio se reunia os populares para diálogos com José do Patrocínio, o “messias da raça negra”. Questionar o trono, criticar os cativeiros, exigir a abolição imediata foram algumas das preocupações deste grupo. Chiquinha muito preocupada com a situação vendia suas músicas e partituras nas portas da casa a fim de conseguir comprar a liberdade de um escravo, Zé Flauta. Organizou e tomou a frente de festivais artísticos cujo objetivo era arrecadar fundos para a Confederação Libertadora objetivando comprar alforrias. Coordenava tais eventos, mas não só: varria o teatro, pregava cartaz, propagava seus objetivos em cafés, teatros. Vibrou junto a intelectuais e abolicionistas da época o 13 de maio de 1888. Daí para a queda da monarquia foi um pulo. O que permite pensar que a sustentação da monarquia era a escravidão. Acontecimento visto pela maioria como surpresa. A Proclamação da República

transcorreu tranquilamente. O movimento ocorria no interior do quartel no Campo de Aclamação. Os jornais nos contam que as oito horas da manhã apresentou-se o marechal Deodoro da Fonseca com seu estado-maior, mais tarde os jornais noticiariam “Viva a república. Monarquia caiu”.

Mulher ativa na política, na cultura. Sua fama aumentaria no fim do século. Sua música passeava por todos os repertórios. Seu nome estava em muitos comentários. O século XIX se ia e firmava a compositora e a disseminação da música popular e do teatro musicado brasileiro.

Chiquinha Gonzaga esta viva! Ela é boêmia, por conseguinte, inteligente e brilhante⁴⁵¹. Mulher não podia ser boêmia, era privilégio dos homens. Ora, ora nossa biografada é tão plural que se faz, as vezes, singular. Inclusive no vestir-se. Dadas as dificuldades de uma mulher que abandona o casamento e o lar e o luxo das ricas toilettes. Simplesmente tratou de confeccionar suas próprias vestes, um lenço de seda entre seus cabelos encaracolados, a “última moda” dizia aos amigos. Mais um fator a despertar inveja. Os julgamentos morais sobre seus comportamentos se teciam numa sociedade patriarcal da divisão social dos papéis femininos e masculinos. A mulher que quebrasse a regra, que pulasse a barreira da atividade doméstica teria sua honra posta em xeque, na boca do povo, nos dizeres das ruas. Isto é, a casa para a mulher pacífica, cumpridora dos seus “papéis”, a rua para a mulher da vida, a desvirtuadora dos lares. Chiquinha foi julgada junto aqueles de vida errante: as artistas de teatro, por exemplo.

Mas o que vem fazendo este autor? Pergunta um leitor bitolado pela academia, cego no horizonte das possibilidades e fiel a verticalização de regras, métodos e tratados, apreensores da beleza de se amar o que se escreve. Este texto é o que é: uma curta biografia. Fruto da metamorfose das fontes em texto literário. Fonte que é um livro, um texto, um intertexto, como somos nós, filhos de Clio. Não desejei e tampouco ousarei a pretensão da feitura de uma crônica minuciosamente registrada de uma história verídica, de um paradigma indiciário, de manchar meu inexistente nome acadêmico almejando dizer a “verdade” como um Sherlock Holmes na história. Quis um passeio, uma pincelada, uma diálogo a partir de um monólogo, quis sentir o século 19, quis fazer a minha colaboração a historiografia oitocentista, quis sonhar com o fim do tráfico, quis a expectativa de uma proclamação da república, quis visitar vidas que adormeceram para ressuscitar na história, quis cumprir o conselho de Walter Benjamin, alguém na terra esta a minha espera.

A personagem-protagonista deste artigo encantou e continua a encantar. Por quê? Porque tomou atitudes que não era do seu tempo? Mas se tais atitudes se realizaram em dada temporalidade seria útil falar de uma mulher a frente de seu tempo? Como conhecê-la melhor? Uma história do teatro no Brasil com quem e para quem? E as encenações? E as festas? Com músicas? Que músicas? Músicas de quem?

“Quem quiser conhecer a evolução das nossas danças urbanas terá sempre que estudar muito atentamente as obras dela” disse Mário de Andrade, citado por Elidinha Costa. Incomodou pelos padrões familiares do Segundo Reinado, conforme já coloquei, e que persistem depois da República, longe de ver com bondosa verve uma mulher música profissional. Logo ela deixou fluir os sons, as notas musicais, o sabor do maxixe, o dissabor nos costumes. É personagem do século 19 e aí reside a descontinuidade de sua própria vida. Portanto, conversar com esta personagem é compreender a sua temporalidade e espacialidade, é andar a beira do abismo nas tentativas de compreensões e interpretações, é dançar ao som da sua música entre a

⁴⁵¹ IGLÉSIAS, Luiz. “Patronos do Conselho Deliberativo - Francisca Gonzaga”. In Boletim da SBAT, nº. 216, Rio de Janeiro, março-abril de 1943, p. 6.

polca e o maxixe. É ler os acontecimentos deste século e vê-la como abolicionista, republicanista e antiflorisnista. É sentir na sua arte uma preocupação com as camadas subalternas, dos homens comuns, do desmerecimento de uma pátria para com seus personagens.

Ousadia é a palavra com a qual inicio este texto. Ousadia palavra que merece fazer lembrar Francisca Gonzaga. Mas acrescento, liberdade. Liberdade comprovada no que o passado relega de sua vida. Não heroína. Não, não! É personagem da história do Brasil como eu, como você que me ler, como todos nós. Por não estar a serviço da pátria, nem da humanidade não é heroína, é mandada por si mesma, tem a si como aquela que ordena e cumpre. Tem suas próprias vontades, ideias. E nem é preciso retomar o que isto significava para a época...

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

DINIZ, Edinha. **Chiquinha Gonzaga**. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1998.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

LAZARONI, Dalva. **Chiquinha Gonzaga**. São Paulo: Nova Fronteira, 1999.

LOS RIOS FILHO, Adolfo Morales de. **O Rio de Janeiro imperial**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

RENAULT, Delso. **Rio de Janeiro: a vidada cidade refletida nos jornais: 1830-1870**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

**SIMPÓSIO TEMÁTICO 4 –
CULTURA, REPRESENTAÇÕES E
HISTORIOGRAFIA**

*Coord. Janaina Cardoso de Mello (UFS) e
Cristina de Almeida Valença Cunha Barroso
(UFS)*

AS PROPOSTAS DE PRÁTICAS EDUCATIVAS E CULTURAIS ELABORADAS PELO MUSEU DO HOMEM SERGIPANO/UFS

Cristina de Almeida Valença Cunha Barroso
Doutora em Educação
Universidade Federal da Bahia - UFBA
Professora do curso de Museologia
Universidade Federal de Sergipe- UFS
Email: tina_valenca@yahoo.com.br

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo analisar as ações culturais e educativas desenvolvidas pelo Museu do Homem Sergipano com o intuito de perceber a contribuição dessas práticas para a formação do público infanto-juvenil. Trata-se de uma pesquisa em fase inicial e tem como procedimento metodológico o levantamento de dados através dos diagnósticos de avaliação dos projetos educativos e da aplicação de questionários aos visitantes e funcionários no Museu. Os projetos desenvolvidos por essa instituição visam atender as necessidades de estabelecer a comunicação entre os bens culturais e a sociedade possibilitando não só a democratização do conhecimento, mas promovendo a inclusão cultural através da educação.

Palavras-chave: Museu do Homem Sergipano; Ação cultural; Ação educativa.

Este trabalho tem como objetivo analisar as ações culturais e educativas desenvolvidas pelo Museu do Homem Sergipano com o intuito de perceber a contribuição dessas práticas para a formação do público infanto-juvenil. Tem como procedimento metodológico fundamental a triangulação entre a análise bibliográfica, os diagnósticos de avaliação dos projetos educativos e seus resultados e a aplicação de questionários aos visitantes e funcionários no Museu. No entanto trata-se de uma pesquisa que se encontra em fase inicial e que apresenta ainda resultados parciais.

Como espaços que lidam com as dimensões da memória, os museus têm como uma das suas responsabilidades a mediação entre os bens culturais e a sociedade. Promove não só a socialização do conhecimento por meio da sensibilização e da educação, mas funciona como veículo de promoção da identidade histórico-cultural. É justamente dentro desta perspectiva que organizações como o Conselho Internacional de Museus-ICOM, determinam que os museus sejam instituições com a finalidade de conservar e comunicar, para o entretenimento e educação de todos os tipos de público, os elementos que constituem nosso patrimônio cultural.

A proposta é que os museus possam ser responsáveis por projetos que disseminem a cultura e o conhecimento por meio da educação não formal. Como afirma Brandão: “os museus possuem um caráter educacional vinculado à sua própria origem, uma vez que, desde o início, se configuravam como espaços de pesquisa e ensino”(BRANDÃO,1996, p.66-67). O processo educativo não-formal colabora para a fundamentação das ações e argumentações dos sujeitos. Diferentemente do procedimento formal, a educação não-formal proporciona a aprendizagem durante a

interação dos sujeitos com outros sujeitos, deles com os objetos, com os textos e com o próprio espaço museal.

Ao discutir sobre as diferenças entre a educação formal, informal e a não-formal, Gohn(2006) ressalta que esta última apresenta uma dimensão diferente das demais, ela está associada a história de vida de um grupo ou indivíduos, está associada a espaços nos quais existe uma aprendizagem/interação intencional. Ou seja, a proposta de troca de valores, conhecimentos, ideias, pensamentos, costumes entre sujeitos é previamente organizada, planejada. Afirma:

A não-formal ocorre em ambientes e situações interativos construídos coletivamente, segundo diretrizes de dados grupos, usualmente a participação dos indivíduos é optativa, mas ela também poderá ocorrer por forças de certas circunstâncias da vivência histórica de cada um. Há na educação não-formal uma intencionalidade na ação, no ato de participar, de aprender e de transmitir ou trocar saberes. (GOHN,2006, p. 29)

De acordo com essa apreciação os museus podem ser considerados espaços nos quais ocorre a educação não formal. Isto porque seus projetos educativos e culturais, o planejamento das suas exposições e suas ações de avaliação de público, por exemplo, são táticas delineadas para garantir, intencionalmente, uma relação interativa dos sujeitos com o conhecimento produzido nessas instituições. Esse conhecimento está presente nos objetos, nas pesquisas, nos textos aparentes e ocultos das exposições temporárias e nas de longa duração.

Essa aprendizagem, ou melhor, essa apropriação de conhecimentos não é medida nem mensurada em conceitos ou em números. Ela não é materializada em índices quantitativos nos quais leva o sujeito a garantir ou não uma aprovação ou mudança de nível. Pelo contrário, ela contribui para a formação do sujeito dando subsídios para a constituição de pensamentos, de reflexões sobre o mundo, a história, a ciência e as relações sociais que o cerca.

A educação não-formal presente nos museus permite o contato dos sujeitos com os objetos que a instituição salvaguarda. A memória contida nos objetos, as sensações, o estranhamento e o despertar que eles provocam contribui para o acúmulo de experiências e, conseqüentemente, para o incremento da utensilagem mental de cada indivíduo. A cultura material presente nos objetos musealizados é reveladora das histórias, das linguagens, das funções que determinado objeto exerceu, ou mesmo a quem ele pertenceu, ou ainda a que época ele é representativo.

Os objetos provocam curiosidades que levam ao conhecimento pessoal e intransponível. A perspectiva do olhar que o sujeito direciona ao objeto vai lhe render sensações, reflexões, conhecimentos diferenciados e subjetivos. Os objetos revelam os meios de produção, materiais, funções exercidas em uma determinada época, as tecnologias empregadas para sua fabricação, padrões de comportamento, usos, costumes, valores e cotidianos. Os objetos de um museu também são referências de parte da história. Podem ser compreendidos como resultantes de uma experiência de vida, eles são pessoais e ao mesmo tempo funcionais, por isso são identificadores.

Essa proposta inserida nas instâncias da educação não formal possibilita perceber o museu como formador de identidades e opiniões. Esta afirmação contribui para o entendimento de que a real função do museu é a possibilidade de intervenção social, por meio da educação, sobre o conhecimento histórico e sobre a consciência do patrimônio cultural e natural que preserva. Não só isso, que contribuam para o desenvolvimento cultural e social embasado nas diversas formas de transmissão do conhecimento. Dentro

desse entendimento, colaborar com a promoção da educação é permitir que o indivíduo consiga compreender-se como sujeito e também como fonte promotora de cultura, de história.

Os museus como espaço de relacionamento e fruição, ao ter como foco as ações educativas, se responsabilizam por um desafio ainda maior que seria a inclusão cultural e social. Definida por Geertz(1989) como um padrão de significados incorporados em formas simbólicas e transmitidos historicamente, a cultura é parte integrante do indivíduo e é através dela que se caracterizam as particularidades de um povo e, ao mesmo tempo, permite a construção de uma identidade.

Assim, de acordo com a proposta do ICOM em discutir as possibilidades de aproximar das questões museais as necessidades sociais através da promoção da educação não formal, o Museu do Homem Sergipano/UFS tem direcionado suas práticas para alcançar as expectativas propostas nessas discussões.

Fig. 01. Fachada do MUHSE



Fonte: <http://blogdojoaophellipe.blogspot.com.br/2012/03/museu-do-homem-sergipano-mhuse.html>

O Museu do Homem Sergipano(MUHSE) é uma instituição vinculada a Universidade Federal de Sergipe com a finalidade de não só preservar e comunicar os bens culturais sergipanos, mas também para a extroversão das pesquisas e produções acadêmicas. Há dezesseis anos está aberto ao público e atualmente está situado em um prédio histórico no centro de Aracaju.

O acervo que compõe o museu é bastante diversificado composto por peças arqueológicas, mobiliários, peças de utilidade doméstica, imagens, numismática e outros. Sua temática está distribuída através de módulos que expõem acervos que dizem respeito a formação, ocupação e a conquista do território sergipano, falam sobre a organização do trabalho, mostra indícios dos aspectos históricos da cultura do açúcar e do desenvolvimento econômico, os modos de produção artesanal e, por fim, as estruturas do poder que conformaram a sociedade sergipana.

Fig. 02. Sala de exposição do MUHSE



Fonte: <http://empautaufs.wordpress.com/2008/12/19/museus-aracajuanos-apresentam-baixos-indices-de-visitacao/>:

Através da análise dos instrumentos de estudo de visitantes do Museu é possível perceber que seu público é formado majoritariamente pelos estudantes do ensino fundamental e médio. No entanto, existe uma frequência significativa dos estudantes universitários e pesquisadores já que o Museu promove comumente ciclo de palestras, encontros, oficinas, capacitações e exposições que atraem esse tipo de público. O objetivo do Museu do Homem com essas atividades é mostrar a formação do homem sergipano, seu processo de adaptação, produção da cultura e da sua história.

Apoiado na ideia da salvaguarda, da comunicação e da pesquisa o Museu do Homem trabalha com projetos de documentação e memória, projetos de restauração, preservação e uso da herança cultural e o projeto museu/escola.

O Projeto de Documentação e Memória tem como finalidade a preservar a cultura resgatando indícios do fazer humano e dos fatos presentes na história de Sergipe. Foi através deste que se implantou o serviço de documentação museológica priorizando a elaboração de inventários, livro-tombo, embalagem do acervo, de catálogos impressos e informatizados. Dessa forma, seria possível servir melhor a sociedade das informações presentes no acervo do museu.

Já o Projeto de Restauração, Preservação e Uso da herança cultural têm trabalhado no sentido de promover o restauro de objetos que possuem uma função simbólica importante para a compreensão do passado sergipano.

O Projeto Museu/Escola comporta a responsabilidade de comunicar ao público escolar o conhecimento produzido nessa instituição através de uma programação sócio-educativa dirigida não só aos estudantes, mas também ao público em geral. Suas programações encerram a necessidade de democratizar o conhecimento, de proporcionar reflexões através de palestras e exercícios práticos recreativos.

As temáticas das apresentações priorizam conhecimentos presentes nas exposições criando um ambiente de aprendizagem sobre história do homem sergipano e, conseqüentemente, promovendo a criação de uma identidade cultural. Conforme Silva:

O museu contribui com suas atividades educacionais alicerçadas nas ações de pesquisas e projetos desenvolvidos por pesquisadores que montam as exposições no espaço museal e viabilizados com a contribuição dos discentes atuantes no desempenho de suas produções; em parceria nas monitorias e projetos desenvolvidos na instituição. (SILVA,2011, p.13)

É através do trabalho educativo e de preservação que o Museu do Homem Sergipano contribui para a formação do público juvenil, promovendo a disseminação de parte da história de Sergipe. Mas não só isso, promovendo também a conscientização da importância do patrimônio cultural sergipano. Na realidade, todos esses projetos visam atender as necessidades de estabelecer a comunicação entre os bens culturais e a sociedade possibilitando não só a democratização do conhecimento, mas promovendo a inclusão cultural através da educação.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

M. BRANDÃO, J.. Acção cultural e educativa em museus. **Cadernos de Sociomuseologia Centro de Estudos de Sociomuseologia**, América do Norte, 5, Jun. 2009. <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/252>>. Acesso em: 30 Mar. 2012.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação da cultura**. São Paulo: LTC, 1989.

GOHN, Maria da Glória. Educação não formal, participação da sociedade civil e estruturas colegiadas nas escolas. In: **Ensaio: aval. pol.públ. Educ.**, Rio de Janeiro, v.14, n.50, p. 27-38, jan./mar. 2006.

<http://www.aracaju.com/museu/apresentacao.htm>

SILVA, Nalison Melo; SOUZA, Josefa Eliana; SOUZA, Danielle Monteiro. Museu do Homem Sergipano(MUHSE): Abordagem Histórica, documentações e ações educativas. In: **Anais do V Colóquio Internacional: educação e contemporaneidade**. São Cristóvão: UFS, 2011.

**LARANJEIRAS DOC-DIGITAL:
PRODUÇÃO DE GUIA E CATÁLOGO DIGITAIS DA DOCUMENTAÇÃO DO
ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE LARANJEIRAS (SE)**

*Cristina de Almeida Valença Cunha Barroso
Doutora em Educação
Universidade Federal da Bahia - UFBA
Professora do curso de Museologia
Universidade Federal de Sergipe- UFS
Email: tina_valenca@yahoo.com.br*

*Janaina Cardoso de Mello
Doutora em História Social (UFRJ)
Universidade Federal de Sergipe – UFS
Email: janainamello@uol.com.br*

RESUMO

O projeto “*Laranjeiras Doc-Digital: Produção de Guia e Catálogo Digitais da documentação do Arquivo Público Municipal de Laranjeiras (SE)*” propõe-se à criação de instrumentos tecnológicos de acesso digital compatíveis com as normatizações do Conselho Nacional de Arquivos (CONARQ), compreendendo o período de 1878 a 1904. O conjunto documental da instituição compreende documentos administrativos, iconográficos, plantas arquitetônicas, mapas, periódicos e outros, todavia, as bases de dados apresentam-se de modo fragmentário, dispersas, anotadas manualmente e já defasadas. Assim, o produto final no formato de uma plataforma tecnológica servirá aos interesses de estudantes e profissionais das áreas das Ciências Humanas e Sociais, bem como de órgãos públicos e privados no Estado de Sergipe, inserido nas ações para a gestão e salvaguarda dos bens culturais.

Palavras-chave: arquivo; gestão do patrimônio; tecnologia.

Laranjeiras é um município histórico localizado no Vale do Cotingüiba, em Sergipe, com sua arquitetura barroca e neoclássica fruto da colonização portuguesa, mas também berço da confluência de etnias negras e indígenas ressalta-se como um manancial de ricas manifestações folclóricas revelando resistência e vitalidade representadas anualmente no Encontro Cultural, durante o mês de janeiro (MELLO, 2011, p.147).

De 1878 a 1904, a cidade de Laranjeiras vivenciou o seu "período áureo", ostentando o título de “Atenas Sergipana”, resultando num significativo contingente de documentos formais e informais registrados sobre os acontecimentos dessa temporalidade. Embora haja um quantitativo satisfatório de instituições culturais guardiãs de documentação arquivística (dois museus, duas casas-museu e um arquivo público) o acesso às informações contidas em cada local relacionado ainda mostra-se precário, mesmo que haja um vultoso interesse em pesquisas sobre a cidade nesses

locais atraindo não somente estudantes locais de distintos níveis de escolaridade até pesquisadores de outros estados e países.

Imagens 1 e 2:

Atual condição da documentação do Arquivo Público de Laranjeiras



Fonte: Fotos Janaina Mello (2012)

Em um diagnóstico preliminar, observou-se que os documentos encontram-se acondicionados em materiais inadequados com alto teor de corrosividade e potencial acúmulo de fungos, poeira e insetos que atuam como agentes danosos à conservação do material. Pastas e amarrados de documentos estão espalhados pelo chão. Além disso, o estado do prédio, com iluminação direta da rua sobre a documentação, estantes de ferro já enferrujadas, infiltrações, cupins e a presença de uma cozinha (produzindo gordura e perigo de incêndio em um acervo constituído em suporte de papel) complementam o quadro de periculosidade à sobrevida do acervo.

Imagens 3 e 4:

Iluminação natural danosa e cozinha no Arquivo Público de Laranjeiras



Fonte: Fotos Janaina Mello (2012)

A Museologia configura-se num curso essencialmente interdisciplinar e diretamente vinculado à gestão de documentação museológica acondicionada em acervos arquivísticos de instituições culturais. No percurso de elaboração e montagem de sua narrativa expográfica recorre à informações para suas pesquisas sobre patrimônio material e imaterial em documentos textuais, imagéticos, topográficos ou sonóros guardados em Arquivos públicos e particulares, bibliotecas, memoriais e museus. Pois segundo Maria Inês Cândido (grifo da autora, 2006, p.34):

É premissa básica das instituições museológicas realizar ações voltadas para a preservação, a investigação e a comunicação dos bens culturais. Em sentido amplo, o ato de preservar inclui a coleta, aquisição, o acondicionamento e a conservação desses bens; a missão de comunicar se realiza por meio das exposições, publicações, projetos educativos e

culturais; e o exercício de investigar permeia todas as atividades de um museu, fundamentando-as cineticamente.

Por isso, o projeto “*Laranjeiras Doc-Digital: Produção de Guia e Catálogo Digitais da documentação do Arquivo Público Municipal de Laranjeiras (SE)*” propõe-se à criação de instrumentos tecnológicos de acesso digital compatíveis com as normatizações do Conselho Nacional de Arquivos (CONARQ), compreendendo o período de 1878 a 1904.

O conjunto documental da instituição compreende documentos administrativos, iconográficos, plantas arquitetônicas, mapas, periódicos e outros, todavia, as bases de dados apresentam-se de modo fragmentário, dispersas, anotadas manualmente e já defasadas. Tal situação dificulta o acesso de pesquisadores oriundos das áreas de Museologia, História, Antropologia, Sociologia, Arqueologia, Letras e etc.

Acondicionada em um edifício antigo na Rua José do Prado Franco, s/n., Centro de Laranjeiras, a documentação será transferida até julho de 2012 para o sobrado ao lado do antigo Casarão dos Rolemberg no Calçadão Getúlio Vargas - Centro, reformado em uma parceria entre a prefeitura municipal de Laranjeiras, o governo do Estado de Sergipe e o Instituto do Patrimônio Artístico e Nacional (IPHAN).

Imagem 5: Sobrado onde será instalado o Arquivo Público de Laranjeiras



Fonte: Foto Janaina Mello (2012)

Segundo a Organização para a Cooperação Econômica e Desenvolvimento (OCDE), Inovações Tecnológicas em Produtos e Processos (TPP – *Technological Product and Process*), compreendem as implantações de produtos e processos tecnologicamente novos e substanciais melhorias tecnológicas em produtos e processos. Uma inovação TPP é considerada implantada se tiver sido introduzida no mercado (inovação de produto) ou usada no processo de produção (inovação de processo).

Considerando a definição da OCDE e da TPP, bem como as orientações do CONARQ (2006), compreende-se não somente a urgência de se implantar uma base tecnológica no setor de preservação de documentação em Laranjeiras, mas através da pesquisa aplicada e desenvolvimento experimental de um modelo de plataforma de dados tecnológicos possibilitar sua disponibilidade para as demais instituições culturais públicas da cidade e do Estado, cumprindo o papel social da universidade enquanto produtora e difusora de conhecimentos à comunidade extra-muros, bem como

Anais Eletrônicos do IV Encontro de História da Ufal ISSN 2676-784X

comercializando o produto tecnológico resultante desse projeto junto às demais instituições culturais privadas de Sergipe que ainda não possuem sistema similar para acesso digital aos seus fundos documentais. Por isso a necessidade da adoção da preservação ativa compreendida como: “a correta aplicação, ou seja, o bem inserido no contexto da sociedade, integrado ao quadro econômico local, com usos efetivos, adequados para que sejam resguardados da degradação decorrente do mau uso” (PELLEGRINI FILHO, 1993).

O projeto ao propor uma base de dados digital para documentos arquivísticos norteia-se pela ideia de que “a preservação de documentos arquivísticos tem por objetivo garantir a autenticidade e a integridade da informação, enquanto o acesso depende de os documentos estarem em condições de serem utilizados e compreendidos. O desafio da preservação dos documentos arquivísticos digitais está em garantir o acesso contínuo a seus conteúdos e funcionalidades, por meio de recursos tecnológicos disponíveis à época em que ocorrer a sua utilização” (CONARQ, 2005, p.2).

Uma base de dados compõe-se de um quantitativo de informação organizado para uma determinada finalidade. Uma aplicação de base de dados permite criar um conjunto de fichas, organizados em guias e catálogos digitais, e gerir o seu conteúdo. A modelagem conceitual de dados é o componente inicial de um projeto lógico de banco de dados (TEOREY; LIGHTSTONE; NADEAU; JAGADISH, 2011).

Na área de programas para a criação de bancos de dados compatíveis com o sistema operacional *Windows* o *LE FileAmigo* constitui-se de forma simplificada na criação de aplicativos e uma prática ferramenta de procura de dados e permite adicionar arquivos com vinculação como imagens. Já o *Advanced ETL Processor Enterprise* trata-se de um programa de automação de dados e integração, combinando relatórios, arquivos, FTP e várias outras ações.

Para organizar uma base de dados local o *Open Office* constitui-se em uma das aplicações de mais fácil manuseio, equivalendo para *Linux* ao *Microsoft Access*. Permite ainda ligar-se a bases de dados em outros computadores, mostrando compatibilidade tanto com o *Windows* quanto com o *Linux*. Por isso faz-se a opção nesse projeto pelo trabalho com *softwares* livres e programas multiusos em diferentes sistemas operacionais, mesmo porque com a disseminação dos *tablets* outros sistemas como o *Android* encontram fôlego no mercado.

Na modelagem conceitual de dados tem-se como ênfase principal a simplicidade e legibilidade. O usuário final é a pessoa responsável por acessar o banco de dados e executar consultas e atualizações através do uso de um *software* SGBD, e, portanto, tem interesse no processo de projeto do banco de dados (TEOREY; LIGHTSTONE; NADEAU; JAGADISH, 2011).

Assim, o produto final no formato de uma plataforma tecnológica servirá aos interesses de estudantes e profissionais das áreas das Ciências Humanas e Sociais, bem como de órgãos públicos e privados no Estado de Sergipe.

Para tal será necessária a organização, higienização e catalogação da documentação, acompanhando seu processo de transferência gradual para o novo prédio e requisitando materiais de acondicionamento com PH neutro, caixas solander, papel alcalinado, dentre outros que prolongam a vida útil da documentação em papel. Será necessário o cuidado com a iluminação e limpeza do novo ambiente, será imperioso a “inexistência de cozinha ou copa” no interior do Arquivo, além da contratação de mais funcionários e bolsas-estágios (alunos de Museologia, História e Biblioteconomia) para atuarem no processo de salvaguarda e acessibilidade aos documentos. Tais ações compõe o quadro de “gestão de bens culturais”, referentes às fontes documentais, que implica:

em prolongar sua vida e valorizar as características culturais, sem perda dos significados. Assim, a gestão da conservação, dentro do contexto da sustentabilidade, deve obedecer a alguns pontos fundamentais dentro do planejamento, como a promoção da sensibilidade na sociedade, à garantia de manutenção e conservação das características e valores do bem, assegurando a manutenção do que existe de fato, além da promoção contínua de monitoramento do estado de conservação e estratégias de sustentação (PONTUAL, 2002).

Tendo por base essas premissas, os objetivos e metas que norteiam esse projeto estão relacionados da seguinte forma:

Objetivo Geral

* Criar instrumentos tecnológicos de acesso digital à documentação constante do Arquivo Público Municipal de Laranjeiras (SE).

Objetivos Específicos

- * Realizar uma pesquisa aplicada às tipologias documentais, no período de 1878 a 1904, presentes no Arquivo Público Municipal de Laranjeiras;
- * Aplicar as normatizações do CONARQ para Sistemas Informatizados de Gestão Arquivística de Documentos (SIGAD).
- * Conceber e aplicar projeto de digitalização documental de fundos prioritários.
- * Catalogar informações textuais e imagéticas (digitalizadas)
- * Aperfeiçoar a usabilidade da plataforma tecnológica adotada para acondicionamento do guia e do catálogo.

Meta Geral

* Elaborar dois instrumentos tecnológicos digitais (um guia tipológico e um catálogo de referências, textual e imagético) para acondicionar os dados sobre a documentação constante do Arquivo Público Municipal de Laranjeiras no período de 1878 a 1904.

Metas Específicas

- * Considerar as informações tecnológicas de base de dados já existentes para aperfeiçoá-las tendo como propósito a resolução de problemas específicos nas instituições culturais locais.
- * Disponibilizar às instituições culturais de Laranjeiras e do Estado de Sergipe, públicas, instrumentos específicos de catalogação documental digital.
- * Comercializar junto às instituições culturais do Estado de Sergipe, privadas, instrumentos específicos de catalogação documental digital.

METODOLOGIA OU DESCRIÇÃO TÉCNICA COM BUSCA DE ANTERIORIDADE

A metodologia adotada no processo de elaboração de instrumentos tecnológicos digitais para acondicionar os dados sobre a documentação constante do Arquivo Público Municipal de Laranjeiras, tem como base a:

Etapa 1: Discussão teórico-metodológica da proposta do projeto de Inovação Tecnológica.

Etapa 2: Pesquisa aplicada às tipologias documentais, no período de 1878 a 1904, presentes no Arquivo Público Municipal de Laranjeiras.

Etapa 3: Seleção documental para registro de tombo, higienização, digitalização e acondicionamento na plataforma digital. Levando-se em conta que “a digitalização de acervos é uma das ferramentas essenciais ao acesso e à difusão dos acervos arquivísticos, além de contribuir para a sua preservação, uma vez que restringe o manuseio aos originais, constituindo-se como instrumento capaz de dar acesso simultâneo local ou remoto aos seus representantes digitais² como os documentos textuais, cartográficos e iconográficos em suportes convencionais, objeto desta recomendação” (CONARQ, 2010, p.4).

Etapa 4: Pesquisa aplicada às bases de dados tecnológicas para acondicionamento de informações, com interface amigável, ferramenta de busca de dados, compatível com os sistemas operacionais *Windows* e *Linux*.

Etapa 5: Desenvolvimento experimental de uma plataforma de dados tecnológica compatível com as demandas da documentação selecionada, estabelecendo novos procedimentos, sistemas e serviços ou à melhoria considerável dos já existentes.

Etapa 6: Alimentação da plataforma de dados tecnológica e testes.

Salienta-se que para a elaboração desse projeto já foram realizadas pesquisas de anterioridade do produto tecnológico para a finalidade descrita nesse projeto junto ao Instituto Nacional de Propriedade Industrial (INPI – www.inpi.gov.br), no Dialog (www.dialog.com) possibilitando o acesso à 600 bases de dados de diversas áreas de conhecimento humano, no Escritório norte-americano de patentes (EUA/USPTO – www.uspto.gov) , no European Patente Office (EPO – <http://ep.espacenet.com>) e no Escritório Japonês de Patentes (www.jpo.gov).

Durante todas as etapas haverá a produção de micro-textos e artigos para participação em eventos acadêmicos e submissão à revistas científicas com resultados parciais do desenvolvimento do projeto, porém sem dados que prejudiquem o sigilo da inovação.

Optou-se por adotar como título para divulgação do produto tecnológico e registro da marca “**LA/DOC-DIGITAL**”, vinculando-o ao setor de tecnologia aplicada aos sistemas de informação, destinado ao acondicionamento e gerenciamento de acervos arquivísticos de instituições culturais (Arquivos e Museus, setor de documentação museológica).

Imagens 6 e 7: Coordenação do Projeto de higienização e catalogação digital da Casa João Ribeiro em Laranjeiras.



Fonte: Fotos Cristina Barroso e Janaina Mello (2012)

O referido projeto está inserido no grupo de ações de pesquisa e desenvolvimento de produtos de inovação tecnológica vinculadas ao Laboratório de Informação e Memória Digital (LabTrix) do Núcleo de Museologia da UFS *Campus* Laranjeiras.

Imagem 8: LabTrix-UFS no primeiro andar da BICAL



Fonte: Foto Janaina Mello (2011)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O projeto visa conferir a ampliação do acesso à bases de pesquisas por usuários de distintos níveis de formação e origens geográficas através de um guia e um catálogos digitais da documentação do Arquivo Público Municipal de Laranjeiras.

Os principais impactos esperados com a realização do projeto são: o estabelecimento de uma proposta estadual em Sergipe que permita o uso integrado da experimentação tecnológica de bases de dados digitais aplicadas à documentação arquivística das instituições culturais.

Especificamente, os resultados esperados incluem:

- * Criação de um guia e um catálogo digitais da documentação do Arquivo Público Municipal de Laranjeiras.

- * Participação em reuniões, seminários e congressos de Ciência e Tecnologia para comunicar conceitos e idéias do projeto em curso.

- * Cursos de aperfeiçoamento e formação tecnológica sobre uso de bases de dados tecnológicas para os funcionários da Secretaria de Cultura e do Arquivo Público Municipal de Laranjeiras.

- * Artigos de divulgação científica em revistas, jornais e periódicos especializados.

Ao trabalhar com um SGBD, seguindo a orientação de patentes do INPI, toda modificação (detalhe de funcionamento ou de utilização) introduzida em ferramenta, instrumento de trabalho ou utensílio tecnológico, aplicada às demandas locais e solução de problemas específicos de arquivos acondicionados em instituições culturais de Laranjeiras e Sergipe, que seja caracterizada por nova forma ou disposição diferente e que resulte, obrigatoriamente, em sua melhor utilização para o fim que se destina, concederá “privilégio de modelo de utilidade”.

Desse modo, a exploração da tecnologia e conhecimentos gerados à partir desse projeto irá conferir à equipe executora do mesmo, bem como à instituição de desenvolvimento (UFS/CINTEC) os registros cabíveis e sua comercialização junto às instituições culturais privadas em Sergipe os lucros advindos.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARROSO, C. A. V. C.; MELLO, Janaina Cardoso de. João Ribeiro na Casa de Rui Barbosa. **Cinform**, Caderno Cultura, Coluna Saber Ciência, Aracaju, 23 ago. 2010.

_____. A Casa de Cultura João Ribeiro. **Cinform**, Caderno Cultura, Coluna Saber Ciência, Aracaju, 21 jun. 2010.

CÂNDIDO, Maria Inez. Documentação museológica. In: **Caderno de diretrizes museológicas**. Segunda Edição. Belo Horizonte: Secretaria de Estado da Cultura/Superintendência de Museus, 2006. pp.10-92.

CONARQ. **Carta para a preservação do patrimônio arquivístico digital**. UNESCO/CONARQ, 2005. In: <http://www.conarq.arquivonacional.gov.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?sid=20> (19/04/2012).

CONARQ. **NOBRADE**: Norma Brasileira de Descrição Arquivística. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2006.

CONARQ. **Recomendações para Digitalização de Documentos Arquivísticos Permanentes**. Abril, 2010. In: <http://www.conarq.arquivonacional.gov.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?sid=20> (19/04/2012).

MELLO, Janaina Cardoso de. Vozes femininas de Laranjeiras: relações de gênero, família e gerações na cultura de uma cidade patrimônio sergipana. In: **Composição**, n.8, ano 5, junho/2011. pp.147-162.

OCDE - Organização para a Cooperação Econômica e Desenvolvimento. **Manual de Oslo**; proposta de diretrizes para a coleta e interpretação de dados sobre inovação tecnológica. OCDE, 2004.

PELLEGRINI FILHO, Américo. **Ecologia, cultura e turismo**. Campinas: Papirus, 1993.

PONTUAL, V. A Gestão da Conservação Integrada. In: ZANCHETTI, Sílvia Mendes. (Org). **Gestão do Patrimônio Cultural Integrado**. Recife: UFPE, 2002.

TEOREY, Toby; LIGHTSTONE, Sam; NADEAU, Tom; JAGADISH, H. V. **Database Modeling and Design: Logical Design**. USA: Elsevier, 2011.

**“UMA PORTA ABERTA PARA MUITOS MALES”:
REPRESENTAÇÕES SOBRE AS PROSTITUTAS E OS CABARÉS EM
ARACAJU DURANTE O ESTADO NOVO (1937-1945).**

Débora Souza Cruz
Graduanda em História
Universidade Federal de Sergipe – UFS
Orientador: Prof. Dr. Dilton S. Cândido Maynard
Email: debinha-souza@hotmail.com

RESUMO

Este trabalho se propõe abordar algumas representações construídas em torno das prostitutas e dos cabarés durante o Estado Novo (1937-1945) na cidade de Aracaju. Para tal análise, utilizamos fontes como jornais locais, revistas e memorialistas. Respaldo no século XIX e pensado em uma sociedade que valorizava a moralidade, a família e a união monogâmica, o conceito de prostituição é carregado de definições depreciativas. Entretanto, foi no período conhecido como Estado Novo, governado por Getúlio Vargas, que as meretrizes e seus ambientes de trabalho foram alvos de intensa vigilância, na medida em que representavam um entrave a manutenção da ordem, moral e higienização dos corpos que Vargas tanto almejava. Nesta perspectiva, notamos diariamente a construção de imagens e estereótipos negativos em torno do mundo da prostituição.

Palavras-chave: cabarés; prostitutas; Estado Novo.

Respaldo em uma referência médico-policial ainda no século XIX e pensado em uma sociedade que valorizava a moralidade, a família e a união monogâmica, o conceito de prostituição é carregado de definições depreciativas, ou seja, corresponde a uma dimensão totalmente rejeitável na sociedade. A prostituição representa um desdobramento da vida privada na vida pública. Como observa G. Vicent: “prostituta do latim ‘prostiuerē’, expor em público (...) a mulher que deixando de ser um bem privado, é oferecida a quem paga”⁴⁵². Nas primeiras décadas do século XX, médicos, políticos e intelectuais se viram diante da ameaça das prostitutas e dos cabarés. Desde então, a figura da meretriz e do seu ambiente de trabalho foram cercados por “um universo povoado por muitos estereótipos e clichês”⁴⁵³.

No período conhecido como Estado Novo (1937-1945), governado por Getúlio Vargas (1937-1945), a censura e o controle do cotidiano eram intensivos. Na tentativa de controlar o cotidiano da população brasileira, o presidente nomeou alguns interventores. Em Aracaju, os interventores responsáveis pela difusão das ideias varguistas foram Eronides de Carvalho, Milton Pereira de Azevedo e Augusto Maynard

⁴⁵²VICENT, G. O. Corpo e o enigma sexual. In: PROST, A. e VICENT, G. (Orgs.). **História da Vida Privada 5: da Primeira Guerra aos nossos dias**. SP: Cia da Letras, 1992.p 380 e p.381

⁴⁵³RAGO, Margareth. *Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo- 1890-1930*. São Paulo: Paz e Terra, 2008, p. 20

Gomes. Desde então, a prostituição passou a representar um entrave aos seus projetos de “higienização dos corpos”, além da manutenção da ordem e da moral. A procura pelas prostitutas era um entrave para as medidas morais e progressistas não apenas em Aracaju, mas para toda a nação. Desde então, médicos, sanitaristas e intelectuais construíam e divulgavam frequentemente na imprensa local qualidades depreciativas em relação às “meretrizes” e aos cabarés.

Diante disso, somos levados a pensar como que estas mulheres eram representadas ou apresentadas à sociedade aracajuana. Para isso, utilizamos a obra de Sandra Pesavento intitulada *História & História Cultural*, para entendermos o conceito de “representação”, como as representações são construídas e quais as suas principais finalidades. As representações não devem ser pensadas apenas estando expressas em normas, instituições, imagens ou discursos. Mais do que isso, elas também fazem os homens viverem por elas e nelas. É a capacidade que o indivíduo tem de criar uma realidade paralela, mas que ao mesmo tempo dá sentido a sua realidade. A partir de então, podemos entender quão “poderosas” e influentes são as representações das meretrizes e seus ambientes de trabalhos apresentados pelos jornais locais.

Notamos que era justamente através dos discursos publicados na imprensa que Vargas tentava manter a moral e os bons modos na capital, como podemos perceber na nota de jornal denominada *A má educação, fonte de má saúde física e moral*⁴⁵⁴:

“(...) Quando a criança se encontra em face de dificuldades e exigências sociais procuram um meio de evadir-se. Este meio podem ser os tóxicos, o álcool, as perversões sexuais, se alguma profunda ligação afetiva ou se uma irreprimível inclinação religiosa não a salvar destas misérias extremas (...)”.

Neste período, a religião e a família eram vistas como duas instituições que deveriam ser sólidas e seguras para que os homens não procurassem uma casa de prostituição, cassinos ou bares como uma válvula de escape para suas perversões sexuais. Se o caminho escolhido fosse os cabarés, existia o risco do casamento, que tanto era estimulado pela Igreja, desmoronar dando início a um divórcio. Por sua vez, o divórcio não era visto com bons olhos pelos “moralistas” da época. Além disso, um bom e respeitável homem era aquele que vivia com uma única parceira até o último momento de sua vida, pois só assim a prostituição deveria ser evitada.

Sem se enquadrar nos valores defendidos pela Igreja e sociedade, as prostitutas ocupavam uma posição totalmente oposta a “rainha do lar”, a mãe exemplar. As meretrizes, que optavam viver sexualmente livres, na maioria das vezes não estavam dispostas a dedicar suas vidas à maternidade e ao matrimônio, que eram considerados as duas principais funções que deveriam ser desempenhadas pelas “mulheres normais”, o que fazia com que o preconceito aumentasse ainda mais sobre elas. Era importante colocá-las para a sociedade como a principal causa para o desestruturamento familiar e entre outras imagens negativas que eram projetadas sob as “damas da noite”.

Outra caracterização frequentemente encontrada era a da principal responsável pela disseminação da sífilis e de outras doenças venéreas. Tal discurso era sustentado principalmente pelos médicos e especialistas, que tentavam constantemente frear o aumento das doenças sexualmente transmissíveis e buscavam justificar suas origens por meio do crescente comércio dos corpos, como constatamos nos trechos a seguir retirados do jornal *Folha da manhã*:

⁴⁵⁴ LIMA, Hermes. **Folha da manhã**. A má educação, fonte de má saúde física e moral. Aju, 14 de abril de 1939.

“(…) A primeira vista parece que o problema das doenças venéreas não tem também suas origens no pauperismo, senão numa falta de educação sanitária. Pensamos ao contrário. Começemos pelo problema da prostituição, único fator da transmissão das molestias venereas (...) é a prostituição uma nodoa na sociedade de uma Nação, mercado da carne para o sustento de infelizes criaturas (...)”⁴⁵⁵.

Percebemos que na nota médica, o problema das doenças venéreas não está ligado ao fator financeiro da cidade, mas na escassez de uma orientação relacionada à higiene e, principalmente pela existência das meretrizes. As prostitutas estão descritas como “infelizes criaturas” que trazem como consequência do seu trabalho uma “nodoa” não só para a cidade de Aracaju, mas toda a Nação. Ou seja, são elas, juntamente com a comercialização dos seus corpos que deixam uma “sujeira” nas ruas, afrontando os valores morais e higiênicos que estavam tentando ser implantados. São elas que auxiliam na difusão de doenças. Tais valores morais e higiênicos vieram acompanhados de uma nova política sanitária que estava estruturando não só em Aracaju, mas em vários locais do Brasil desde os anos de 1920⁴⁵⁶. Porém, devemos atentar para o fato de que as prostitutas, apontadas como a principal forma de contágio com a sífilis, não recebiam quase nenhum investimento na educação sexual e orientação sanitária. A consequência disso era que elas acabavam se tornando mais vulneráveis às doenças venéreas e enquadradas como imundas, feias e doentes⁴⁵⁷.

São com estas descrições acima que o memorialista Mário Cabral irá enquadrar em sua obra *Roteiro de Aracaju*, as damas da noite que ficavam comercializando seus corpos no Curral⁴⁵⁸. Segundo ele, eram “mulheres feias, magras, cobertas de farrapos, corroídas pelas moléstias mais graves e mais vergonhosas que vendiam por um prato de comida o seu corpo doente, em um arremedo de amor que causava nojo e piedade”⁴⁵⁹. Tais características transformavam, difundiam e até generalizavam um modelo de meretriz que não era nem um pouco convidativo para os homens.

Não diferente do memorialista Cabral, outros poetas da época relatavam em suas obras caracteres negativos relacionados às mariposas e aos prostíbulo. Um dos poemas encontrados é denominado *No Cabaré*, e foi divulgado na revista *Novidade*, tendo como autor José Fábio dos Anjos:

*Vagando por uma noite fria de inverno,
Ouço ruídos, algazarra, um inferno
Despertando em mim uma estranha alegria (...)
Meus olhos querem ver (...) Penetro-me, afinal, na casa da orgia.
(...) Contrastando o que há de puro e castro,
Mulheres febris estorcem-se semi-núas (...)
(...) Uma mulher magra, de pálida belêsa
Fuma, sorri, bebe e canta como louca!*

⁴⁵⁵ **Folha da manhã**. Nota médica. Aju, 22 de setembro de 1945, p. 02.

⁴⁵⁶ MAYNARD, Dilton. **Cafés e pinga-pus na Aracaju da II Guerra (1939-1945)**. Universidade Federal de Sergipe: Relatório final PIBIC, 1998, p. 03.

⁴⁵⁷ RAGO, Margareth. **Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)**. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008, p. 162.

⁴⁵⁸ O Curral era uma região decadente e miserável e miserável, cercada com arame farpado e situada no final da Avenida Pedro Calazans com Rua Siriri. Ver mais em BARRETO, Luiz Antonio. **Dicionário de nomes de denominações de Aracaju**. Aracaju: Banese, 2002, p. 37.

⁴⁵⁹ CABRAL, Mário. **Roteiro de Aracaju**. 3. ed. Aracaju: Banese, 2001. p.124.

*(...) um riso de escárneoescapalhe da boca (...)*⁴⁶⁰

Nos versos acima, mais uma vez notamos a presença de estereótipos negativos construídos em torno das “mulheres de vida fácil”. Novamente são apresentadas como doentes, esqueléticas, não apresentáveis e entregues aos vícios que deveriam ser evitados, o álcool e a orgia. Porém, apesar desta realidade encontrada pelo poeta, nota-se que há um interesse e uma curiosidade presente no mesmo, assim que escuta os ruídos e a “algazarra” que vem de dentro do cabaré. Ao mesmo tempo em que o mundo das meretrizes se apresenta como assustador, desperta no autor “uma estranha alegria” que o convida para entrar no prostíbulo. Era justamente por constituir um ambiente tão assustador, mas ao mesmo tempo tão fascinante, que tais espaços também eram colocados e deveriam ser difundidos para a população como ambientes sombrios⁴⁶¹.

Era com base nesta descrição acima, ou seja, um lugar que não deveria ser frequentado porque possuía apenas malefícios, que as propagandas de pomadas, elixir e médicos especialistas que garantiam a cura da sífilis em apenas poucos dias, se utilizavam. Notamos nas imagens a seguir, que o cabaré e a meretriz são interpretados como “uma porta aberta para muitos males” e que bastava o contato com ambos, tanto com a mulher horizontal, quanto com os prostíbulos, para que tais “doenças de mau caráter” fossem aderidas facilmente.

Na figura 01 podemos notar estes malefícios difundidos pela imprensa em relação à meretriz e seu local de trabalho. A prostituta se encontra em um ambiente escuro, no qual a lua e as estrelas se fazem presentes no céu, o que pode ser relacionado com o turno que ela trabalhava, ou ainda com o ambiente sombrio e maléfico que era colocado sobre os cabarés. As árvores, que estão próximas do prostíbulo, não possuem nenhum tipo de fruto e se encontram ressecadas, o que demonstra mais ainda um ambiente triste e “sem vida”.

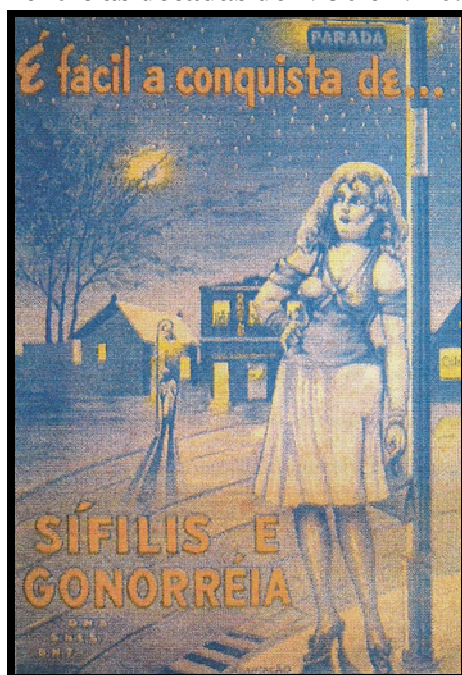
A meretriz está encostada em um poste, que também funciona como uma parada para transportes, mas que neste momento está convidando os homens aracajuanos para parar e conhecer a “mulher de vida fácil”. Outro elemento que faz com que os boêmios não resistam à prostituta é a sensualidade da mesma, já que ela se apresenta com uma pose um tanto quanto oferecida e com vestimentas provocativas para sua época (saia, salto alto e blusa caída nos ombros). Ainda podemos notar a proximidade da meretriz ao esgoto, mostrando que tanto o cabaré quanto a prostituta, se encontram em um ambiente imundo e decadente, onde as noções de higiene e modernização passam bem longe dali. Ainda na figura 01 notamos também a porta aberta do cabaré, o que facilitava ainda mais o contágio com as doenças venéreas.

Tal imagem da “porta aberta” também está presente na figura 04, onde ela representa um caminho “para muitos males”. Males estes que não se restringiam apenas às doenças venéreas, mas que iam de encontro a toda noção de moralidade defendida pela Igreja. Foi justamente pela “falta de boas condutas e índole” por parte dos aracajuanos que frequentavam os cabarés, que a figura 03, propaganda da pomada secativa de São Lázaro, promete a cura de “todas as feridas, mesmo as de mau caráter”.

⁴⁶⁰ ANJOS, José Fábio dos. No Cabarét. **Revista Novidade**. Aju, ano 4, nº 14, 1939.

⁴⁶¹ POZZOLI, Marilita. No cabaret. **Correio de Aracaju**. Aju, 24 de novembro de 1937, p. 04.

Figura 01 – Cartaz da campanha antivenérea do Ministério da Educação e Saúde entre as décadas de 1930 e 1940.



Fonte: Acervo IHGS

Figura 02 – Propaganda de elixir. Correio de Aracaju



Fonte: Acervo: Biblioteca Pública Epifâneo Dórea, Aju, 26 de janeiro de 1938, p. 03

Figura 03 – Propaganda de remédio. Correio de Aracaju.



Acervo: Biblioteca Pública Epifâneo Dórea. Aju, 06 de maio de 1938, p. 03.

Figura 04 - Propaganda de Elixir. Correio de Aracaju



Acervo: Biblioteca Pública Epifâneo Dórea. Aju, 17 de fevereiro de 1939, p. 02.

Além da caracterização dos prostíbulos como ambientes sombrios que possuíam mulheres esqueléticas, pálidas, doentes e feias, os cabarés eram também representados na imprensa como palcos para cenas de violência e badernas. No dia 13 de maio de 1938, o Jornal O Nordeste fazia uma denúncia em relação ao Bar Brahma, local onde muitas mariposas se faziam presentes após as 22 horas:

(...) a Brahma encrustada como se encontra, constitui uma mancha negra no coração de Sergipe, que a civilização não permite a sua perpetuidade. A Brahma, além de constituir um insulto a memória de João Pessoa, é um ultraje à sociedade pela sua frequência duvidosa. (...) A Brahma, de cabaret, assim mesmo de 5ª classe, só possui a devassidão, o deboche, o vício e a irresponsabilidade (...) Localizada como está, frequentada como é; fazendo

*ressoar aos ouvidos dos que passam pelas suas portas a união de gritos estericos de mulheres portadoras dos prazeres faceis (...)*⁴⁶².

Mais uma vez a expressão “mancha”, sinônimo de difamação e carregada de negatividade em relação aos prostíbulo, é utilizada em discursos presentes nos jornais locais. Neste caso, uma das maiores revoltas do autor é que o endereço em que fica localizado o bar, Rua João Pessoa⁴⁶³, centro da capital, além de não fazer jus e respeitar o político renomado que possui o mesmo nome e pelo qual o local foi assim chamado como forma de homenageá-lo, não deveria estar tão bem centralizado, já que a rua era muito movimentada devido ao grande número de casas comerciais. Ainda sobre a localização do Bar Brahma, devemos ressaltar que além deste bar, que também era um prostíbulo, muitos outros cabarés ficavam concentrados nas áreas centrais e comerciais da cidade, o que contava como um ponto positivo para atrair clientes pertencentes a diversas classes sociais. A nota ainda afirma que as meretrizes que ali se encontram são baderneiras ou desequilibradas, contribuindo para a situação caótica da cidade e ameaçando a tranquilidade dos moradores⁴⁶⁴. Seguindo a mesma caracterização construída sobre as prostitutas e dos cabarés, mais uma vez o Bar Brahma aparece na imprensa como ambiente propício para conflitos.

Responsáveis pelo desestruturamento familiar, “pivot” de conflitos, transmissoras da sífilis, opostas a mulher-esposa-mãe, feias, doentes e esqueléticas, moradoras de ambientes imundos, enfim, mesmo com todos estes estereótipos construídos sobre as meretrizes e toda vigilância voltada para a “casa da orgia” durante o período do Estado Novo, a prostituição e suas personagens e ambientes não deixaram de existir. Existiram alguns motivos para o não desaparecimento do amor venal.

Um deles é que apesar da mulher de vida fácil não ser vista com bons olhos pela maioria da população aracajuana, ela possuía um papel fundamental, era o da iniciação na vida sexual dos rapazes aracajuanos. Geralmente, a iniciação na vida sexual do adolescente se dava no prostíbulo e não raras às vezes este era levado pelo seu pai ou parente próximo. Ao ter sua primeira relação com uma mulher pública, o jovem rapaz estaria despejando seus impulsos libidinais nas casas de prostituição, mas mantendo as “moças direitas” e futuras esposas virgens. Dessa forma, a prostituição podia ser compreendida como um mal necessário. Se de um lado tal atitude era moralmente condenada pela sociedade, por outro ela era bem-vinda, pois representava um escudo protetor para alguns valores e comportamentos como a virgindade.

Assim como os rapazes que tinham sua primeira relação com as prostitutas, estavam livrando as moças do “pecado carnal”, muitos homens casados mantinham relações com meretrizes com a desculpa de que sua mulher não poderia realizar seus fetiches sexuais, pois era algo considerado anormal e perverso para as “direitas”. As mulheres vistas como “normais”, não podiam revelar sua sexualidade natural, pois corria o risco de ser comparada com uma “mulher da vida”. Além do mais, era no cabaré que todo cliente perdia sua identidade por algumas horas de prazer “para

⁴⁶² **O Nordeste.** A Brahma. Aju, 13 de maio de 1938, p. 01.

⁴⁶³ **João Pessoa Cavalcanti de Albuquerque** nasceu em Recife no ano de 1878 e morreu em 1930 na sua cidade natal, onde foi assassinado. Ganhou destaque na política, na qual conseguiu assumir o cargo de presidente do estado da Paraíba. Ver mais em BARRETO, Luiz Antonio. **Dicionário de nomes de denominações de Aracaju.** Aracaju: Banese, 2002.

⁴⁶⁴ ENGEL, Magali. **Meretrizes e Doutores: saber médico e prostituição no Rio de Janeiro (1840-1890).** 1ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

compensar a rotina monótona da vida familiar”⁴⁶⁵. Enquanto a castidade das esposas era mantida, as meretrizes apresentavam um “menu variado” para seus clientes e entravam em cena com o personagem e desejos solicitados pela sua clientela.

Desempenhando papel de iniciação sexual e preservação da virgindade e castidade de moças e mãe de família, os bordéis não só representavam um ambiente propício para o prazer. A ida a um prostíbulo nem sempre representava a busca por sexo. Muitos dos seus freqüentadores iam em busca de uma boa música para ouvir ou de um momento de prosa com seus companheiros de farras, faziam contatos políticos, discutiam negócios, escreviam poesias e até se inspiravam para futuras composições literárias, mesmo que estas viessem para auxiliar nas qualidades depreciativas da meretriz ou do bordel. Ainda “era possível inclusive começar uma carreira artística. Alguns dos artistas de rádio sergipano tiveram os seus primeiros contratos em estabelecimentos como estes”⁴⁶⁶. Além de um ambiente onde a sociabilidade estava presente, não podemos esquecer que nos anos de 1930 e 1940, a cidade de Aracaju não possuía muitos locais de lazer.

Os cabarés eram locais em que lazer e prazer poderiam ser desfrutados por um preço acessível. A maioria dos trabalhadores, por exemplo, não tinham dinheiro para gastar em espaços requintados como o Café Ponto Chic. Portanto, uma das opções mais escolhidas era o Vaticano, o Bomfim, o Mira-mar e entre outras “casas da luz vermelha”.

Era após um dia inteiro de labor que os operários aproveitavam a vida noturna e recompensavam o trabalho e a disciplina industrial. Em um período da história caracterizado pela censura, vigilância e repressão como foi o Estado Novo, a construção destas redes sociais e a busca por tais ambientes significavam que a população buscava momentos de distrações e liberdade mesmo que por alguns instantes. O mundo do prazer propiciava a aproximação dos indivíduos com o coletivo, o que acabava deixando para trás todas as caracterizações e representações negativas das “mulheres de vida fácil” e dos cabarés, associando-os mais como um pecado do que como uma doença.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRETO, Luiz Antonio. **Dicionário de nomes de denominações de Aracaju**. Aracaju: Banese, 2002.

BASSERMANN, Lujo. **História da prostituição: uma interpretação cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

CABRAL, Mário. **Roteiro de Aracaju**. 3.ed. Aracaju: Banese, 2001, p.124.

CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, Lar e Botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2001.

DANTAS, Ibarê. **História de Sergipe: República (1889-2000)**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

⁴⁶⁵ RAGO, Margareth. **Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)**. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

⁴⁶⁶ MAYNARD, Dilton. **Cafés e pinga-pus na Aracaju da II Guerra (1939-1945)**. Universidade Federal de Sergipe: Relatório final PIBIC, 1998, p. 06.

DANTAS, Ibarê. **Os partidos políticos em Sergipe (1889-1964)**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

ENGEL, Magali. **Meretrizes e doutores: saber médico e prostituição no Rio de Janeiro (1840-1890)**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MATOS, Maria Izilda Santos de. **Cotidiano e Cultura: História, Cidade e Trabalho**. São Paulo: EDUSC, 2002.

Jornais e Revistas (1937-1945): O Nordeste, Folha da Manhã, Correio de Aracaju e Revista Novidade.

MAYNARD, Dilton Cândido Santos. **Em tempos de guerra: aspectos do cotidiano em Aracaju durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945)**. São Cristóvão: UFS, 1998.

MAYNARD, Dilton. **A redenção da raça: apologia corporal na Aracaju dos nos 30 e 40**. Revista de Aracaju. Aracaju: FUNCAJU, vol 1, nº 11, 2005 p. 87.

MELLINS, Murilo. **Aracaju romântica que vi e vivi**. 3. ed. Aracaju: Unit, 2007.

NASCIMENTO, Uelba Alexandre de. **O doce veneno da noite: prostituição e cotidiano em Campina Grande (1930-1950)**. Campina Grande: EDUFCEG, 2008.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Cidades visíveis, cidades sensíveis, cidades imaginárias**. Revista Brasileira de História. São Paulo: ANPUH, vol. 27, nº 53, jan-jun, 2007, p. 11.

_____. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

RAGO, Margareth. **Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar: Brasil 1890-1930**. 3 ed. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1985.

RAGO, Margareth. **Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)**. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

ROBERTS, Nickie. **As prostitutas na História**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1998.

SOUZA, Antonio Clarindo Barbosa de. (org). **Populares na cidade: vivências de trabalho e de lazer**. João Pessoa: Ideia, 2011.

SOUZA, Antonio Clarindo Barbosa de. **Por um real de amor: representações da prostituição na MPB**. Campina Grande: EDUFCEG, 2008.

WYNNE, J. Pires. **História de Sergipe: 1930-1972**. São Paulo: Editora Pongetti, 1973.
VICENT, G. O. Corpo e o enigma sexual. In: PROST, A. e VICENT, G. (Orgs.). **História da Vida Privada 5: da Primeira Guerra aos nossos dias**. SP: Cia da Letras, 1992, p. 380 e p. 381.

OS CARETAS: RESGATANDO O PATRIMÔNIO IMATERIAL DE RIBEIRÓPOLIS POR MEIO DAS NOVAS TECNOLOGIAS

Elisângela Barreto Mota
Graduanda em Museologia
Universidade Federal de Sergipe – UFS
Orientador: Prof. Dr. Fábio Costa Figueirôa
Email: elisangelamota25@gmail.com

RESUMO

Esta pesquisa ainda está em fase inicial, mas já é possível demonstrar o valioso papel das festas populares para a preservação da cultura de um povo. Este trabalho, que compõe os primeiros apontamentos do TCC da autora, tem como objetivo manter, preservar, resgatar e identificar a festa de Os Caretas do município de Ribeirópolis como patrimônio imaterial do povo do Estado de Sergipe, por meio das Novas Tecnologias. A metodologia utilizada está sendo realizada por meio de artigos, livros, monografias e materiais disponíveis na internet. Dentre as técnicas de levantamento de dados, utilizar-se-á questionário, entrevistas, observação sistemática e pesquisa documental. A pesquisa enquadra-se do tipo quantitativa, por meio de uma amostragem, recaindo para a análise qualitativa, o que irá refletir e ajudar nas respostas e soluções que este trabalho pretender apontar.

Palavras-chave: Os Caretas; Ribeirópolis; Patrimônio Imaterial.

INTRODUÇÃO

Quando falamos em folclore estamos nos relacionando, na sua grande maioria, em tudo aquilo que faz parte da cultura de um povo. Mas o que é folclore⁴⁶⁷? Folclore é o conjunto de todas as tradições, lendas e crenças de um país. O folclore pode ser percebido na alimentação, linguagem, artesanato, religiosidade e vestimentas de uma nação. Segundo a Carta do Folclore Brasileiro, aprovada pelo I Congresso Brasileiro de Folclore em 1951, "constituem fato folclórico as maneiras de pensar, sentir e agir de um povo, preservadas pela tradição popular, ou pela imitação"⁴⁶⁸. Ribeirópolis, município

⁴⁶⁷ A palavra surgiu a partir de dois vocábulos saxônicos antigos. "Folk", em inglês, significa "povo". E "lore", conhecimento. Assim, folk + lore (folclore) quer dizer "conhecimento popular". O termo foi criado por William John Thoms (1803-1885), um pesquisador da cultura européia que em 22 de agosto de 1846 publicou um artigo intitulado "Folk-lore". No Brasil, após a reforma ortográfica de 1934, que eliminou a letra k, a palavra perdeu também o hífen e tornou-se "folclore". Disponível em: <<http://www.bibliotecavirtual.sp.gov.br/pdf/temasdiversos-oqueefolclore.pdf>>. Acesso em: 31 out. 2011.

⁴⁶⁸ A Biblioteca Virtual do Governo do Estado de São Paulo apresenta diversas informações sobre o que é folclore, as características para se determinar um acontecimento folclórico, informando ainda que o folclore [...] Também inclui festas, encenações, artesanato, medicina popular, danças, música instrumental, canções (inclusive as baladas e canções de ninar). Disponível

do Estado de Sergipe que fica a 75 km da capital, possui aproximadamente 18 mil habitantes. O setor econômico da cidade é voltado, principalmente, para a agricultura. Os moradores vivem ainda da rede privada, devido a três fábricas: uma de fiação, outra de calçados e, a mais recente, a de brinquedos, o que representa para o povo ribeirãoense, grande importância na renda familiar.

Atualmente, em Ribeirãopolis, há duas festas tradicionais: a do Padroeiro Sagrado Coração de Jesus e a de Os Caretas ou de Santos Reis, objeto de estudo deste trabalho. O festejo de Os Caretas representa muito mais para o povo dessa cidade do que uma simples folia. Faz parte do folclore, da história e da vida de todos que nasceram, cresceram e vivem no município. A brincadeira inicia sempre no mês de fevereiro e surgiu através da ideia de um fazendeiro da região, José Robustiano de Menezes. Ele resolveu se divertir durante o Carnaval com os seus trabalhadores e, a partir daí, a folia pegou e não parou mais. Além de Robustiano ter sido um fazendeiro influente, foi prefeito de Ribeirãopolis por duas legislaturas, em 1935 e depois em 1946. Chegou a assumir a presidência da Câmara de Vereadores e com a candidatura do prefeito atual na época para Deputado Estadual, Josué Passos, Robustiano volta ao cargo de prefeito. E foi justamente no período do seu terceiro mandato que ele criou, na sua fazenda, em meados do século XX, Os Caretas que permanecem até os dias atuais.

A festa acontece em grupo, todos os anos, desde 1950, percorrendo as principais ruas de Ribeirãopolis. É formada por crianças, jovens, adultos e até os idosos que não deixam de fazer parte dessa alegria. O resgate inicia-se logo às 5h da manhã, onde é marcado em um ponto na cidade, e a partir daí, os participantes se encontram e começam mais uma etapa da vida do município. Quase todos os participantes de Os Caretas saem caracterizados com vestidos femininos e máscaras no rosto para não serem reconhecidos. O que revela o lado curioso da tradição, visto que ninguém sabe quem está por trás das fantasias. A apresentação de Os Caretas entrou para o calendário festivo do povo ribeirãoense. A folia atrai milhares de visitantes que vêm participar dessa “pequena” brincadeira e, ao longo dos anos, apresenta-se sem interrupções. O Carnaval de Os Caretas já é uma tradição há 61 anos. Mas desde 2004, essa realidade vem mudando e começou a decadência da festa. Pessoas que participavam não entram mais no grupo porque começaram a viver em outras cidades.

Pensando na possibilidade do fim desta tradição folclórica de Ribeirãopolis, este trabalho apresenta uma preocupação com esse patrimônio imaterial e busca aqui propor ações para o resgate de Os Caretas, evitando assim, o fim da história e até da própria identidade de um povo. Esta pesquisa identifica a tradição da cidade como patrimônio imaterial do povo ribeirãoense.

A Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) define como Patrimônio Cultural Imaterial as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas e também os instrumentos, objetos, artefatos e lugares que lhes são associados e as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos que se reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. O Patrimônio Imaterial é transmitido de geração em geração e constantemente recriado pelas comunidades e grupos em razão de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história. Gera um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo, assim, para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. Em Antropologia dos Objetos: Coleções, Museus e Patrimônios, o autor nos ensina que

em: <<http://www.bibliotecavirtual.sp.gov.br/pdf/temasdiversos-oqueefolclore.pdf>>. Acesso em: 31 out. 2011.

patrimônio é uma categoria muito importante que não se restringe às modernas sociedades ocidentais. Com relação ao imaterial, diz que “diferentemente das concepções tradicionais, não se propõe o tombamento de bens listados nesse patrimônio” (GONÇALVES, 2007, p. 111). É de extrema importância que a sociedade tome consciência de que a cultura faz parte de um povo. E sem cultura, o seu povo não tem identidade. É muito importante dentro deste contexto que se preserve o folclore e a cultura dos moradores desse município. É um dos elementos fundamentais para as futuras gerações, porque uma população sem cultura ou sem história, não é nada. Este artigo mostra o que vem acontecendo atualmente com uma das festas mais tradicionais do Estado de Sergipe. A festa de Os Caretas está em crise e é preciso urgentemente que a população se mobilize para não deixar que essa tradição antiga morra, mas que prevaleça por mais 10, 20, 30, 50 e, por que não, milhares e milhares de anos.

Esta pesquisa ainda está em fase inicial, mas já é possível demonstrar o valioso papel das festas populares para a preservação da cultura de um povo. Entende-se que a tradição de Os Caretas deve ser considerada, não apenas como mais uma festa e, sim, como a parte principal de um encontro folclórico que retrata a raiz, a cultura e a vida de todos que nascem em Ribeirópolis. Este trabalho, que compõe os primeiros apontamentos do Trabalho de Conclusão de Curso da autora no curso de Museologia, pela Universidade Federal de Sergipe (UFS), dá início a uma discussão sobre este cenário. Pensando assim, analisaremos os seguintes problemas:

1) A falta de incentivo e divulgação da festa de Os Caretas de Ribeirópolis por parte do poder público pode ocasionar nos próximos anos, o fim de uma tradição popular que atrai turistas ao município?

2) A falta de entendimento da população e dos gestores públicos de que a festa de Os Caretas faz parte do folclore ribeirão e, como tal, deve ser entendido como patrimônio imaterial, ocasiona o desgaste de suas características, reduzindo às manifestações anualmente?

Para isso, pretendemos alcançar o seguinte objetivo geral:

1) Manter, preservar, resgatar e identificar a festa de Os Caretas do município de Ribeirópolis como patrimônio imaterial do povo do Estado de Sergipe.

Como consequência, os objetivos específicos deste trabalho estão assim determinados:

1) Criar um Ambiente Virtual na internet que divulgue a festa, explicando aos visitantes on-line a sua característica e importância como patrimônio imaterial de Ribeirópolis, ocasionando assim, a popularização de Os Caretas não somente no Estado de Sergipe como também em todo o país e no mundo;

2) Apresentar propostas de políticas públicas para a gestão municipal de Ribeirópolis, possibilitando um maior incentivo e salvaguardando o patrimônio imaterial da cidade.

Já é notório e de conhecimento público que o a internet tem se tornado o meio de comunicação mais rápido quando o assunto é informar a grande massa. Com o uso dessa ferramenta, podem-se conhecer locais e lugares, antes jamais imagináveis para uma camada da sociedade, desprovida de recursos financeiros. Na obra A Era da Informação: economia, sociedade e cultura, Castells mostra o poder de penetração que a internet atinge em pouco tempo toda uma população:

A internet tem tido um índice de penetração mais veloz que qualquer outro meio de comunicação na história: nos Estados Unidos, o rádio levou 30 anos para chegar a sessenta milhões de pessoas; a TV alcançou esse nível

de difusão em 15 anos; a Internet fez em apenas 3 anos (CASTELLS, 1999, p. 439).

Pensando como Castells, acreditamos que a criação de um espaço on-line venha valorizar e conquistar cada vez mais um público que participe ativamente da festa de Os Caretas. A escolha do Tema foi em função desta pesquisadora ser filha da terra de Ribeirópolis, está em contato direto com a festa de Os Caretas, ser participante efetiva da manifestação, o que vai garantir a possibilidade de uma investigação mais eficaz e eficiente por meio da Observação Sistemática⁴⁶⁹. A importância deste trabalho é resgatar a euforia do povo ribeirãoense frente à festa que, aos poucos, ano a ano, está tendo uma redução no número de participantes. Esta pesquisa irá apresentar soluções de Comunicação e Marketing, além de mostrar a importância da preservação de um patrimônio imaterial enraizado no povo desta cidade. Com a divulgação expressiva da festa e apresentando para o poder público, a importância de se preservar este patrimônio, iremos resgatar e preservar uma festa que já se tornou uma tradição em todo o Estado.

DESENVOLVIMENTO

Ribeirópolis está situada na zona intermediária, entre o Agreste e o Sertão do Estado de Sergipe, faz limites com as cidades de Frei Paulo, Itabaiana, Moita Bonita, Nossa Senhora das Dores, São Miguel do Aleixo e Nossa Senhora de Aparecida. Atualmente possui 32 povoados em 18 de dezembro de 1933, ocorreu a sua emancipação, anteriormente o município era chamado de Saco do Ribeiro. Desde o início do século XX, o povo encaminhava-se às cidades vizinhas para participar de festas populares, principalmente no mês de fevereiro, quando se comemora o Carnaval em todo o país. Isso porque, em Ribeirópolis, não havia nenhuma comemoração desse tipo no período.

Os Caretas: por dentro da história

Leniza Menezes de Jesus, filha do fundador da festa, que viveu os primeiros momentos dessa tradição, revelou que as máscaras eram confeccionadas pelo próprio pai e, anteriormente, algumas vinham até do Rio de Janeiro. A figura abaixo revela o início da festa mais festejada da região.

⁴⁶⁹A observação é uma técnica científica que utiliza o sentido visual para obter informações da realidade. Como diz Triviños (1990), não é simplesmente olhar, mas destacar em um conjunto objetos, pessoas, animais, algo específico, prestando atenção em suas características, como cor, aroma e tamanho, dentre outras. Esta é a única técnica utilizada na pesquisa social que capta diretamente o fenômeno sem a intermediação de um documento (questionário) ou de um interlocutor (entrevistador). O pesquisador participa da observação estando presente no fato, neste caso, participante da festa de Os Caretas.

Figura 1



Fonte: Autor desconhecido

Na figura 1, Os primeiros integrantes dos Caretas festejando com muita alegria, dias antes do Carnaval no município e em todo o país. Os formatos das máscaras e os tipos de trajes denunciam as apresentações daquela época. Diferente da figura acima, as de número 2 e 3 já mostram uma mudança significativa no cortejo.

Figura 2



Fonte: Givaldo Santos de Jesus

Figura 3



Nas figuras 2 e 3, é nítido perceber a perda de algumas características que marcaram os anos de glória dos Caretas. A maioria dos Caretas participa do cortejo sem o uso de máscaras, o que descaracteriza esse patrimônio imaterial de Ribeirópolis que precisa urgente ser preservado e recuperado, sem extinguir sua essência que nasceu com o intuito de diversão, mistério e surpresa. À medida que o cortejo ia passando, Os Caretas desfilavam com potes de tintas nas mãos para sujar as pessoas durante a caminhada pelas ruas da cidade. Atualmente as máscaras são compradas em lojas especializadas de fantasias. A festa conquistava todos os moradores de Ribeirópolis. As crianças que assistiam ao cortejo não ficavam muito à vontade porque tinham medo da máscara assustadora dos participantes. Mas, como a cultura da festa é enraizada em todos os moradores, a maioria dessas crianças, quando adultas, passa a frequentar Os Caretas durante as festividades. Durante a realização deste trabalho, a autora pesquisou e entrevistou algumas pessoas que ainda participam da folia, a exemplo do estudante do curso de Geografia da Universidade Federal Sergipe (UFS) e morador de Ribeirópolis, Elionaldo Barreto, de 26 anos. Em depoimento, confirma a decadência do objeto de pesquisa deste trabalho. Declarou que Os Caretas, a cada ano, passam a ter um número menor de participantes. Um das hipóteses desta pesquisa, que será investigada a posteriori, para a diminuição e decadência da festa é em função da rivalidade de dois grupos políticos na cidade (Os Passos e Os Barretos, como são conhecidos atualmente pelos seus moradores). Já que parte dos entrevistados acredita que os envolvidos desses grupos não se preocupam com a cultura do povo e nem com a preservação da história da cidade.

Os Caretas: as mudanças

A falta de incentivo em preservar a cultura popular de um povo recai quase sempre na decadência de qualquer festa folclórica. E as mudanças na realização dos eventos são os primeiros sinais de seu fim. É o que vem ocorrendo com Os Caretas, em Ribeirópolis. Além da diminuição no número de integrantes, o formato do cortejo não é mais o mesmo. Uma das mudanças está na formação de grupos fantasiados que saem pelas ruas separadamente. O cortejo está sem orientação e sem rumo. Diante de tantos problemas que vêm ocorrendo com o grupo Os Caretas, a tradição da alvorada já não é mais a mesma; a quantidade das bandas de pífano que percorre as ruas foi reduzida, diferentemente dos anos outrora a sua fundação. Atualmente, a prefeitura da cidade não desenvolve nenhuma política pública no município de resgate desta cultura popular. A festa não tem uma organização eficaz. É de extrema importância que a sociedade tome consciência em preservar o grupo folclórico para futuras gerações, pois irá gerar renda, mais empregos formais e informais para os moradores, atraindo assim, visitantes e turistas de Sergipe e de outros Estados brasileiros. Este texto tem como objetivo analisar a importância da festa e a manutenção do folclore de um povo, em especial, o de Ribeirópolis.

A metodologia utilizada no presente estudo, que ainda está em pleno desenvolvimento, será delineada para nortear a análise sobre a importância em se preservar o patrimônio imaterial de um povo, localizado no município de Ribeirópolis, interior de Sergipe. O trabalho está sendo realizado, através de pesquisas em artigos, livros especializados, monografias e materiais disponíveis na internet. A pesquisa será realizada na própria cidade, com a sociedade e representantes do poder público,

buscando o encaminhamento das soluções propostas neste trabalho. Dentre as técnicas de levantamento de dados, utilizar-se-á questionário, entrevistas, observação sistemática e pesquisa documental. Será aplicado um questionário com 10 perguntas fechadas aplicado a um universo de 200 pessoas no município. A pesquisa enquadra-se do tipo quantitativa, por meio de uma amostragem, recaindo para a análise qualitativa, o que irá refletir e ajudar nas respostas e soluções que este trabalho pretender apontar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Temos presenciado nos últimos anos, movimentos e processos de construção de identidades, revitalização de várias expressões culturais, enfim, ações que apontam para um conjunto de representações que designam o resgate de tradições culturais de um povo. Sabe-se que para uma tradição permanecer existindo, ela deve se modernizar, acompanhar o desenvolvimento cultural e tecnológico que passa todo o mundo. Neste sentido, as Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC) articulam várias formas eletrônicas de armazenamento, tratamento e difusão do conhecimento. As TIC que são utilizadas no dia a dia, em especial, a internet, oferecem novas formas de informação e conhecimento. Segundo Paiva (2008), o surgimento da internet fez multiplicar o número de informações disponíveis. Este trabalho pretende alcançar as respostas da problematização aqui apontadas, buscando comprovar que a falta de incentivo e divulgação da festa de Os Caretas de Ribeirópolis por parte do poder público, vai ocasionar nos próximos anos, o fim de uma tradição popular que atrai turistas ao município. Como também comprovar que há uma falta de entendimento da população e dos gestores públicos de que Os Caretas faz parte do folclore ribeirãoense e, como tal, não é entendido como patrimônio imaterial. Com o término desta pesquisa, que será resultado do TCC desta autora, pretende-se contribuir com sugestões para o crescimento da tradição de Ribeirópolis, colaborando com uma nova proposta de organização da festa e de divulgação, o que permitirá em um futuro próximo, a possibilidade de pesquisas e estudos sobre o tema.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASTELLS, Manuel (2002). **A Era da Informação: economia, sociedade e cultura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian.

DIZARD JR., Wilson (2000). **A nova mídia - a comunicação de massa na era da informação**. Disponível em: <<http://www.informacoesociedade.ufpb.br/html/IS1120112>>. Acesso em: 8 janeiro de 2011.

FUNARI, P. P. **Arqueologia e Patrimônio**. Erechim: Habilis, 2007.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Antropologia dos Objetos: coleções, museus e patrimônios**. Rio de Janeiro, Garamond, 2007.

PAIVA, Marcus Vinicius Jacob. **Os impactos das bibliotecas virtuais sobre os hábitos de leitura e estudo**. Monografia apresentada ao Departamento de

Comunicação Social do Centro de Artes da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Bacharel em Comunicação Social. Vitória, 2008.

TRIVIÑOS, Augusto N. S. (1990). **Introdução à pesquisa em ciências sociais:** a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo, Ed. Atlas.

O OLHAR DE MARIA GRAHAM SOBRE A SOCIEDADE PERNAMBUCANA E BAIANA NO ANO DE 1821

Emanoela de Lima Maracajá
Graduanda em História
Universidade Federal de Campina Grande – UFCG
PET-História
Email: emanoelamaracajá@gmail.com

Priscila Gusmão Andrade
Graduanda em História
Universidade Federal de Campina Grande - UFCG
bolsista do PET História
Email: priscilaandrade28@gmail.com

Orientador: Prof. Dr. José Otavio Aguiar

RESUMO

O presente trabalho pretende com base na obra “O diário de uma Viagem ao Brasil”, de autoria da viajante inglesa Maria Graham, trabalhar seu observar britânica sobre a sociedade Pernambucana e Baiana no período de sua primeira viagem ao Brasil. Em Pernambuco e na Bahia esteve entre os dias 21 de setembro a nove de dezembro de 1821, seguindo posteriormente viagem para o Rio de Janeiro. É brevemente relatado a vida de Maria Graham, para em seguida ser analisado como a escritora descrevia e estabelecia suas impressões sobre a escravidão, economia, e as práticas sociais e políticas encontradas no Brasil durante sua estadia no país.

Palavras-chave: Maria Graham; diário de uma viagem; Brasil

Tentaremos como base na obra “*O diário de uma viagem ao Brasil*”, de autoria da viajante inglesa Maria Graham, buscar trabalhar o olhar da britânica sobre a sociedade Pernambucana e Baiana no período de sua primeira viagem ao Brasil. Em Pernambuco esteve entre os dias de 21 de setembro e 14 de outubro e na Bahia entre 17 de outubro a nove de dezembro de 1821, depois da Bahia Graham segue viagem para o Rio de Janeiro. Analisando a visão que a viajante tinha sobre a escravidão, os aspectos das cidades de Pernambuco e baiana, e a maneira como homens e mulheres livres e escravos se vestiam. Discutindo também a influência Inglesa no Brasil, transposta em sua obra.

Maria Graham foi uma dos vários viajantes britânicos que percorreram o Brasil com a vinda da corte portuguesa. Esteve no país três vezes, de 1821 a 1825, suas viagens foram registradas em sua obra chamada “O diário de uma viagem ao Brasil”, publicado pela primeira vez em 1824.

Na introdução do seu diário ela faz um esboço histórico do Brasil, desde o início da colonização portuguesa até sua chegada, discutindo assuntos relacionados à política e

a vida social. Além de descrever as cidades, a condição dos escravos, das mulheres, os costumes da sociedade brasileira da época, as roupas, os religiosos e vários outros aspectos do local no século XIX, ela também registra em seu diário, ilustrações de paisagens, arquitetura, e dos habitantes da época.

Nascida em Papcastle na Inglaterra, em julho de 1785. Filha de George Dundas - comissário e almirante Britânico. Conhecia bastante a literatura inglesa, estrangeira e a arte, além de ser uma talentosa desenhista. Em 1808 foi à Índia na companhia de seu pai, onde escreveu seu primeiro livro de viagem. Após sua estadia na Índia casou-se com o cap. Thomas Graham da marinha de guerra.

Veio ao Brasil pela primeira vez no ano de 1821, na fragata de Dóris - comandada pelo seu marido - como professora de literatura de uma turma de guarda-marinha. Desembarcou em 21 de setembro na província de Pernambuco, onde visitou casas, igrejas, participou de negociações políticas, descreveu as ruas pernambucanas. Na Bahia visitou igrejas e fortalezas, registrou aspectos da vida íntima das famílias Baianas e denunciou ao longo de seus relatos sua indignação com a escravidão. No Rio de Janeiro participou do dia do Fico.

Após deixar o Rio de Janeiro Maria Graham seguiu viagem para o Chile, aonde seu marido veio a falecer, sendo acolhida pelo Lord Cochrane - comandante chefe da Marinha do Chile. No período em que passou no Chile, escreveu um diário sobre este país. Retorna do Chile para o Brasil em 1823, na companhia de Cochrane, desembarca no Rio de Janeiro permanecendo até o fim deste mesmo ano. No período em que permaneceu no Rio conquistou a amizade da Imperatriz D. Leopoldina. Também registrou os aspectos do Rio de Janeiro em seus desenhos.

Figura 1 Desenho de Maria Graham. Londres, publicado Por Longman e Cia. e J. Muray, 25 de Março de 1824.



"Laranjeiras fora dos limites do Rio de Janeiro 1821".

Parte para Inglaterra no final de 1823. Retornando ao Brasil em agosto de 1824, e voltando para seu país no final de 1825. Na Inglaterra casou-se novamente com o pintor renomado Augustus Callcott e veio a falecer em 1842.

Em 25 de novembro de 1807, após encerrar a reunião do conselho de Estado, a Família Real portuguesa toma a decisão de embarcar para o Brasil, antes que as tropas Napoleônicas invadam seu país. Partem sobre a proteção britânica. Tal decisão foi desencadeada por uma série de conflitos que vinham ocorrendo entre França e Portugal, que se agravam com o Bloqueio Continental imposto por Bonaparte - onde Napoleão proibia que as nações Europeias comercializassem com a Inglaterra. A dependência comercial lusitana para com os ingleses, os impediu de acatar o Bloqueio, preferindo se deslocar para sua colônia além-mar e abrindo o comércio de suas possessões para os britânicos.

Em “*A influência Britânica no Brasil no século XIX*”, de Isadora Eckardt da Silva, ela discute como se dava a influência inglesa e todo seu poderio relacionado a alguns países a exemplo de Portugal e Brasil, tomando como objeto de análise “O Diário de uma viagem ao Brasil”.

De acordo com Isadora Silva, Graham chega ao Brasil em um período turbulento, pois os portugueses exigiam o retorno da família real para Portugal, dificultando assim cada vez mais a independência brasileira. A situação da colônia com a administração lusa estava em decadência, devido à distância com a metrópole. O Brasil se encontrava com uma série de problemas, como falta de dinheiro, aumento de impostos e atraso nos salários, causada pelo abuso dos recursos financeiros. Promovendo assim a insatisfação por parte dos brasileiros, o que acirrava seu desejo por independência.

Chegando à costa de Pernambuco no dia 21 de setembro de 1822, Maria Graham descreve em seu diário a chegada à província nordestina:

*Afinal, estamos à vista da costa do Brasil, que aqui verde e baixa cerca de dois graus ao norte do ponto primeiramente descoberto por Vicente Pinzón em 1500. O tempo está muito ventoso, e o mar muito grosso. Estamos ancorados a oito milhas de Olinda, capital de Pernambuco, com quinze braças de fundo, mais apesar de termos dado mais de um tiro de canhão, pedindo um piloto, não aparece que venha nenhum.*⁴⁷⁰

A citação acima narra como se encontrava o tempo e o mar na sua chegada ao Brasil. No dia seguinte, um almirante do porto foi até a embarcação Inglesa, guiando o navio até o arca dourou, e informando aos ingleses a situação em que se encontrava a Província de Pernambuco no momento.

*O Sr Dance foi enviado à terra com cartas oficiais para o governador e o cônsul inglês em exercício, encontrou a cidade em estado de Sítio e trouxe com ele o coronel Patronhe, ajudante de ordens do Governador [...]*⁴⁷¹

No período em que a Viajante inglesa chegou ao Brasil, em especial a Pernambuco, que se encontrava em estado de sítio, opositores do governo - em 29 de agosto de 1821 - tomaram posse da vila de Goiana, anunciando o fim do governo de Luiz do Rego e elegendo um governo provisório, para entrar em função até que a capital da província tivesse condições de estabelecer uma junta constitucional. Neste mesmo dia

⁴⁷⁰ GRAHAM, Maria, 1785-1842. Diário de uma viagem ao Brasil; [Tradução A. J. L.]- Belo Horizonte: Itália: São Paulo. Editora Universidade de São Paulo, 1990. (coleção reconquista do Brasil. 2.Serie; v.157). Pág. 125.

⁴⁷¹ GRAHAM, Maria, 1785-1842. Diário de uma viagem ao Brasil; [Tradução A.J.L.]- Belo Horizonte: Itália: São Paulo. Editora Universidade de São Paulo, 1990. (coleção reconquista do Brasil. 2.Serie; v.157). Pág. 126.

os realistas atacaram dois pontos de Olinda ao norte, em quatro lugares diferentes e Afogados ao sul. Mas, foram surpreendidos pelas tropas reais comandadas por Luiz do Rego. Graham descreve o estado em que Olinda encontrava-se, a população estava organizada, em Milícias, razoavelmente armada e treinada, e pouco abastecida de alimentos. As famílias que tinham casas em torno da cidade estavam refugiadas junto aos ingleses.

A viajante desembarca na segunda feira dia 24, registrando sua admiração com as belezas de Pernambuco; descreve as paisagens de Olinda, “uma cidade de morros moderado, uma expressa floresta, um belo rio.”, aspectos esse que a viajante considera com uma combinação para o encanto dos olhos. Recife é descrita por Graham como, uma cidade adequada para o comércio, que fica em diversos bancos de areia, separado por angras de água salgada e pela foz de dois rios de água doce, ligados por três pontes divididas em números iguais de Bairros. E por fim, ela descreve Boa vista, como um local onde moravam os habitantes mais ricos da cidade. Com certa ironia, Graham também menciona estas áreas que os habitantes “desocupados” moravam, onde também ficavam as igrejas, palácios do bispo.

Ao desembarcar, os Ingleses são recebidos pelo Coronel Patronhe, que os conduziu até o palácio do Governo, chegando à casa de Santo Antônio que foi um colégio de Jesuítas. Foram recebidos por Luiz do Rego, sua mulher e suas filhas, a esposa é descrita como uma mulher agradável, claramente por conta de sua descendência inglesa.

Após a visita ao governo iniciam um passeio pela cidade, Graham descreve as casas que eram de três a quatro andares; O térreo servia de alojamento para escravos ou cavaleiros, o segundo andar geralmente eram os escritórios e armazém e o ultimo eram as residências, as casas eram arejadas e as ruas calçadas. Ao descrever as residências na Bahia ela critica os aspectos das casas Portuguesas, onde relata serem casas sujas, mal arejadas, estreitas e escuras, onde a mesma considera repugnante.

A escravidão sempre é mencionada ao longo de seu diário, a autora descreve um de seus passeios por Recife, ao passar diante de um mercado de escravo, ela sente-se perturbada diante da situação em que se encontra homens, mulheres e crianças, onde há expressões de tristeza, abandono, em depósitos com pouca alimentação;

*Era a primeira vez que estávamos num país da escravidão [...] quando imaginamos que nossa terra, não são nada em comparação com a visão tremenda de um mercado de escravo [...]. O espetáculo nos vez volta para o navio com o coração pesado e com a resolução “não ruidosa mais profunda” de que tudo o que pudéssemos fazer no sentido da abolição ou da atenuação da escravatura seria considerado pouco.*⁴⁷²

Graham critica fortemente em seu diário a escravidão como ato desumano colocando a partir de situações que ela presenciou, a exemplo de uma mulher branca que batia em uma negra e torcia seu braço, até que os ingleses interferiram. A viajante chama a mulher branca de demônio, devido o desprezo com que trata a escrava.

Também é discutido em seu diário a forma como a população se veste. Ela relata que certo dia, encontrou uma família de Sertanejos, descrevendo-os como homens rudes e ativos - relata o sertão como a região selvagem do interior - que traziam mercadorias

⁴⁷²GRAHAM, Maria, 1785-1842. Diário de uma viagem ao Brasil; [Tradução A.J. L]- Belo Horizonte: Itália: São Paulo. Editora Universidade de São Paulo, 1990. (coleção reconquista do Brasil. 2. Serie; v.157). Pág. 134.

para cidade em cavalos de cargas. Esses sertanejos vestiam roupas de couro da cabeça aos pés, jaquetas leves e calças apertadas, com um pequeno chapéu redondo, todos em tons queimados. Graham crítica à forma como a mulher sertaneja estava vestida - à moda francesa - pois quebrava a harmonia do grupo.

O vestuário dos negros livres era igual ao dos portugueses nascido no Brasil, jaqueta de linho e calça. Nos dias de festa usavam jaquetas de pano e um chapéu de palha. As mulheres negras usavam camisolas que deixam os seios amostra e quando saíam usavam uma capa, em sua maioria com cores vivas. Os negros libertos utilizavam sapatos - que era sinal de sua alforria. Tanto os homens e mulheres negras não libertas usam um pano em torno dos rins.

Na Bahia, a autora repudia a maneira como as mulheres ditas da alta sociedade se vestiam no interior de suas casas, pois não utilizavam espartilhos, nem coletes, e em sua visão, ficariam com o corpo deformado logo na juventude. Crítica mais ainda por não usarem lenço no pescoço e os vestidos dificilmente terem manga, além de possuírem os cabelos mal penteados. Graham relata mais adiante que em uma reunião social as mulheres que ela havia visitado em suas casas estavam todas vestidas à francesa e também exibiam joias, mesmo assim, para ela as mulheres inglesas eram muito mais bonitas. Para a mesma os homens tinham aparência abominável, e só tinham educação em seus escritórios. Enquanto critica a maneira como as baianas se vestiam no interior de suas casas, elogia o vestuário da mulher portuguesa que vivia na Bahia, onde preferiam os trajes das mulheres negras; sapatos brancos, ou coloridas flores nos cabelos, ou manta de seda.

Outro ponto relatado é a sujeira pelas ruas e mercados de ambas as províncias, em um de seus passeios pelo mercado das ruas da cidade pernambucana, ela repudia os únicos responsáveis pela limpeza do mercado, os animais de rua, que comiam os restos que ficavam jogados ao chão. Descreve as ruas da cidade baixa baiana, como ruas sujas e estreitas:

A rua pela qual estamos atrás do portão do arsenal ocupa toda aqui a largura de toda a cidade baixa da Bahia, e sem exceção o lugar mais sujo que devo esta. E extremamente estreita, apesar disso todos os artificios trazem seu banco artificios. No passo que estão livre próximo a parede, estão vendedores de fruta, peixe frito [...]. Negros transando chapéus e tapetes, cães, aves domesticas [...] ali tudo se atira das diferentes loja bem como nas janela.

Para Graham não há distinção de uma sarjeta com a calçada que ela presencia nas ruas da cidade baixa da Bahia, nos becos e ruelas os animais se alimentam, as pessoas jogam os restos pelas janelas, sujando a cidade e não havendo separação entre os ambientes.

Percebemos desta forma, que o relato do diário de Maria Graham é de absoluta importância para a pesquisa historiográfica do período colonial brasileiro, pois possui desde o relato do cotidiano desta população, para o relato das paisagens naturais e urbanas do país. Além da descrição da situação política do período em que esteve no Brasil.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GRAHAM, Maria, 1785-1842. **Diário de uma viagem ao Brasil**; [Tradução A.J.L.] Belo Horizonte: Itália: São Paulo. Editora Universidade de São Paulo,1990. (coleção reconquista do Brasil. 2.Serie; v.157).

Anais Eletrônicos do IV Encontro de História da Ufal ISSN 2676-784X

PEREIRA, Rosa Maria Reo, A presença Inglesa no Brasil e sua influência nas obras de Escritores Brasileiros do Século XIX. In: **“A presença Inglesa e sua influência no Brasil”**. Pag. 13-24 http://www.repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/1728/1/Dissertacao_PresencaInglesaBrasil.pdf. Em 27/11/2011

SILVA, Isadora Eckardt da silva. Maria Graham e a influência Britânica do século XIX. <http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/revistainstrumento/article/viewFile/11/11>. Em 19/10/2011.

SCHWARCZ, LILIA MORITZ, “O dia em que Portugal fugiu para o Brasil”. Revista de História, julho de 2005.

PATRIMÔNIO DIGITAL: VÉRITAS MOUSEION, UM DICIONÁRIO ELETRÔNICO DE TERMOS MUSEOLÓGICOS.

Heyse Souza de Oliveira
Graduanda em Museologia
Universidade Federal de Sergipe - UFS
Orientadora: Dra. Janaína Cardoso de Mello
Email: heysesouza@hotmail.com

O presente texto apresenta o projeto de pesquisa e inovação tecnológica em desenvolvimento titulado de Dicionário eletrônico *VéritasMouseion*. Na área da Museologia aplicada onde está focado o objeto de estudo deste trabalho que abrange os devidos temas: educação patrimonial, patrimônio natural, ação educativa em Museus, Avaliação de público e educação especial em museus. Planejado para ser criado em ambiente computacional, disponibilizado a todos e atenderá sobre tudo á estudantes e profissionais da Museologia e áreas afins. E a sua relação com os Museus e cursos de Museologia do nosso País.

Palavras-chave: Dicionário, Museologia, Acervos; processos.

INTRODUÇÃO

Atualmente os Museus e casas de cultura são frequentemente visitados por um público composto normalmente por turistas, que busca em suas visitas poder reencontrar e reviver um passado, como também conhecer uma cultura diferenciada da qual ele esta inserido. Assim o museu de acordo com a Definição do ICOM, independente da sua tipologia de acervo, deve pesquisar, conservar e expor coleções de objetos de caráter cultural ou científico para fins de estudo, educação e entretenimento.

Bohan (2008, p.11) Sustenta que está coleção que é arbitrada pelo museu deve ser aberta a um “público”, isto é, aos visitantes. Há dois séculos, o público era constituído de artistas e de letrados, profissionais e amadores. Depois os progressos do nível da vida e da educação trouxeram aos museus um número que não para de crescer de membros de classe média e de escolares. Para Bohan os museus entraram numa era de turismo em massa. Passam a ser ponto turístico nas grandes e pequenas cidades, atingindo públicos de todas as classes.

Assim com os crescentes números de Museus e cursos de Museologia no País, segundo o Guia dos museus Brasileiros atualmente São 3.000 unidades. Pesquisas mostram que o primeiro curso de Museologia foi criado em 1932 pelo Museu Histórico Nacional, e que até o ano de 2007 havia registrado apenas 6 cursos de Museologia nas respectivas Universidades: Universidade Federal do Rio de Janeiro (UNIRIO), Universidade Federal da Bahia (UFBA), Fundação escola barriga verde (FEBAVE-SC), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), Universidade Federal de Sergipe (UFS). E do ano de 2007 a 2010 foram criados mais oito cursos nas Universidades de: Universidade Federal de

Ouro preto (UFOP), Universidade Federal do Rio grande do Sul (UFRGS), Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Universidade Federal de Goiás (UFG), Universidade Federal do Pará (UFPA) Universidade de Brasília (UNB), Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Esses crescentes números mostra a importância de criar um projeto de pesquisa capaz de facilitar o aprendizado museológico nas universidades, e de auxiliar no melhor atendimento nos Museus e casas de cultura. Através das pesquisas voltadas aos termos técnicos utilizados no vocabulário de alunos, profissionais da museologia e áreas afins, iniciou-se a criação de um projeto de pesquisa, o dicionário eletrônico *Véritas Mouseion*. Bilíngue português e inglês, audiovisual com imagens de objetos e acervos dos verbetes em 3D, vídeos e fotografias, disponibilizados ao público em geral: estudantes, profissionais da Museologia, bem como os profissionais já formados e que desempenham suas atividades em instituições museológicas e necessitam ter acesso à atualização contínua de seus conhecimentos. Assim propondo promover uma estabilidade nos significados que são atribuídos aos termos pelas pessoas que possuem contato direto com as palavras que constarão no dicionário.

DESENVOLVIMENTO

A partir da obra de André Desvallées e François Mairesse que dirigiram uma primeira coletânea de verbetes lançados em 1993, e reeditado em 2005, sob o título de *Dictionnaire de muséologie*. Onde quatro anos depois com o mesmo propósito organizou-se uma síntese intitulada “*Concepts clés de muséologie*” com a colaboração de importantes nomes internacionais do campo da Museologia, incluindo pesquisadores Brasileiros. Publicado em 2009 sob a parceria do ICOFOM, Museu do Louvre e a editora Armand Colin, em 2010 publicado em quatro idiomas (francês, espanhol, inglês e chinês), e disponibilizado em PDF para *download* no site: <http://icom.museum/que-faisons-nous/normes-professionnelles/concepts-cles-de-museologie/L/2.html> (acesso em: 15/12/2011). Surgiu a ideia de criação de um dicionário terminológico a partir das dificuldades encontradas por estudantes em encontrar materiais em português sistematizados na sua área de formação, que auxiliassem nos seus estudos e pesquisas. A construção do corpus terminológico do Glossário será realizada através da seleção/extração de um vocabulário museológico integrante de quatro eixos temáticos demarcados nas áreas de composição de disciplinas do Projeto Pedagógico do Curso de Bacharelado em Museologia da UFS (2010-2011) dividido em quatro áreas:

Museografia (exposições)
 Expologia/Expografia/Gestão museológica e administração de coleções/Ética em Museologia / Objetos e coleções.

Museologia Digital
 Museus visuais e museus digitais/Arquitetura de Museus/Cavernas digitais e prototipagem 3D/Expovirtual/Museologia e sistemas de informação.

Conservação preventiva
 Museologia e preservação/Museologia e conservação preventiva/informação e documentação museológica/Museologia, patrimônio e memória/museologia e desenvolvimento.

Museologia aplicada (acervos e processos)
 Educação patrimonial/Patrimônio natural/Ação educativa em Museus/Avaliação de público/Educação especial em Museus.

Na Museologia aplicada, objeto de estudo deste artigo, esta inserida os seguintes temas: educação patrimonial, patrimônio natural, ação educativa em museus, avaliação de público e educação especial. Onde que, numa Instituição Museal compreende os cuidados e relação com o público. Citando Victor (2009) estudando a avaliação de público nos museus:

No caso dos museus, se tomarmos como exemplo o nível de consciência relativamente ao patrimônio, podemos de forma análoga, entender como é fundamental a socialização dos processos de identificação, recolha e divulgação, através de ações de educação patrimonial, como meio de consciencializar as pessoas e as comunidades sobre o potencial de riqueza e desenvolvimento que esses valores encerram – isto significa elevar as expectativas e qualificar a procura cultural através da participação. (Victor, 2009, p. 02)

Ou seja, a autora retrata a importância das instituições manterem um bom diálogo com o seu público, incentivando-o e inserindo-o na instituição, oferecendo um atendimento de qualidade, mantendo uma relação de “comércio entre vendedor e cliente”. Assim o Vértices Museion auxiliara na capacitação dos profissionais, para poder aperfeiçoar um atendimento de qualidade com termos técnicos da Museologia.

METODOLOGIA DO PROJETO

A metodologia do projeto para a elaboração do dicionário seguirá a dos tesouros, será levada em consideração a frequência do uso dos termos selecionados, a ordem alfabética dentro dos parâmetros de associação, a atualização ortográfica, a inclusão de siglas e abreviaturas, os homônimos, os subverbetes, os verbetes estrangeiros e regionais. Na elaboração da arquitetura de informação do dicionário eletrônico serão considerados: o nível de apresentação (interface com o usuário), o nível da máquina abstrata de dados (ligações) e o nível da base de dados (armazenamento e gerenciamento). Após os estudos será realizado desenvolvimento de um sistema de hipertexto para implementação do dicionário, a alimentação e testes de funcionamento. Para garantir a acessibilidade a usuários com deficiência auditiva e visual Será utilizado o *Java* para os recursos visuais tridimensionais e a linguagem *XML - eXtensible Markup Language*, ou Linguagem de Marcação Estendida, com aplicação do *Resource Description Framework (RDF)* para a maior automatização.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através de pesquisas e estudos percebemos o quanto o universo tecnológico está presente no dia-dia de estudantes e ambiente de trabalho de profissionais das diversas áreas. Este fator contribui positivamente para o desenvolvimento de um produto tecnológico que visa comunicar a terminologia que circunda a Museologia dentro de um conjunto de significados. Facilitando a aprendizagem e difusão do conhecimento na área Museológica por estudantes e profissionais da Museologia e áreas afins. Que de acordo com Claudia Augusto Dias:

Com a atual explosão da informação, a diversidade de termos técnicos e científicos advindos das novas tecnologias, a necessidade de comunicação internacional mais eficiente e a crescente demanda por maior rapidez e facilidade na recuperação de informações dispersas em inúmeros bancos de dados, arquivos e outros meios eletrônicos, faz-se necessário o desenvolvimento de sistemas mais avançados e efetivos de organização e gestão de informações, baseados em uma metodologia de processamento de dados terminológico (DIAS, 2000, p. 91).

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOHAN, Hugues de Varine. **Museus e desenvolvimento social**: balanço crítico. Artigo publicado. In: *Museus como agentes de mudança social e Desenvolvimento*: MAX-UFS, 2008.

CÓDIGO, de ética profissional conselho internacional de museus– **ICOM** :[on-line] [acessado em 21 de julho] disponível em:<http://www.revistamuseu.com.br/legislacao/museologia/eticaicom.htm>

CUEVA MARTÍN, Alejandro de la. Acceso y utilización de tesauros en Internet. **Revista Española de Documentación Científica**, Valência, v. 22, n.4, 1999. Disponível em: <<http://161.116.140.71/pub/fburg/docs/cueva.pdf>>. Acesso em: 20/12/2011.

CURSOS DE MUSEOLOGIA. [on-line][acessado em 23 de julho de 2012]disponível em:<http://concursosmuseologia.blogspot.com.br/p/onde-estudar.html>

DESVALLÉES, André; MAIRESSE, François (Dir.).**Concepts clés de muséologie**. Paris: Armand Colin, 2010 In: <http://icom.museum/que-faisons-nous/normes-professionnelles/concepts-cles-de-museologie/L/2.html> (acesso em:15/12/2011).

_____(Dir.). **Dictionnaireencyclopédique de muséologie**. Paris: Armand Colin, 2011.

DIAS, Cláudia Augusta. **Terminologia**: conceitos e aplicações. Artigo publicado. *Ci. Inf.*, Brasília, v. 29, n. 1, p. 90-92, jan./abr. 2000.

HOMÔNIMOS. [on-line] [acessado em 10 de janeiro de 2012] disponível em: <http://www.brasilecola.com/gramatica/paronimos-homonimos.htm>

INSTITUTO, Brasileiro de museus. **Guia brasileiro de museus**, Brasília,p.161-165,2011.

VICTOR, Isabel. **Avaliação** e auto avaliação em museus. Publicado em 23 de maio de 2009, disponível em:<<http://museologiaporto.ning.com/forum/topics/avaliacao-e-autoavaliacao-em>> acessado em: 23/07/2012.

TRISTÃO, Ana Maria Delazari.Sistema de classificação facetada e tesauros: Instrumentos para organização do conhecimento.**Ci. Inf., Brasília**, v. 33, n. 2, p. 161-171, maio/ago. 2004.

Anais Eletrônicos do IV Encontro de História da Ufal ISSN 2676-784X

MEMÓRIA MUSEALIZADA: MICARÊME DE LARANJEIRAS/SE*

Hildênia Santos de Oliveira
Graduada em Museologia
Universidade Federal de Alagoas – UFS
Museóloga da UFBA/Prefeitura Municipal de Laranjeiras(SE)
Email: hildeniade@bol.com.br

RESUMO

O trabalho trata da trajetória da Micarême em Laranjeiras/SE, ao longo de 75 anos, a partir da relação entre memória, representação social e identidade cultural. O uso de fontes documentais como jornais de 1930, fotografias produzidas pela comunidade, ata de criação de blocos, estatuto e entrevistas contrapõem oralidade, memória e história. Descortinam-se os mitos presentes na festa com a proposta de criação do Memorial da Micarême de Laranjeiras, através de metodologias específicas do campo da Museologia, estudando a documentação museológica, a expografia, a acessibilidade e o perfil público do visitante na salvaguarda da memória local.

Palavras-chave: Micarême; Laranjeiras; musealização; Memorial.

INTRODUÇÃO

A Micarême é uma festa urbana que ocorre em Laranjeiras/SE desde 1934, realizada com recursos da comunidade local visando a diversão e a manutenção das tradições locais. Essa comemoração ocorre após o período da quaresma, remontando às antigas celebrações medievais de algumas aldeias francesas. Durante os festejos, blocos e carros alegóricos desfilam pelas ruas da cidade, acompanhados por bandas de frevo.

Dentro dessa manifestação cultural preservam-se as memórias coletivas e para Le Goff (1994) a memória coletiva pode ser captada, coletada ou registrada através de entrevistas e dos monumentos⁴⁷³. Os registros da memória coletiva, tais como os monumentos, representam aquilo que foi selecionado por uma dada coletividade para ser perpetuado pela recordação para gerações vindouras.

A memória coletiva foi o fato crucial para a perpetuação da Micarême de Laranjeiras/SE e para auxiliar na manutenção dessa memória se propõe a musealização dessa Micarême, enquanto manifestação cultural. Apoiando-se na tríade de Waldisa Russio Guarnieri (1990) que define *fato museal* como o homem e os objetos desse homem inseridos em um cenário. Assim a proposta de musealização consiste na criação de uma exposição sobre os setenta e cinco anos de realização da Micarême, mostrando a produção coletiva cristalizando-a em um cenário museal.

* Esse artigo é uma parte integrante da monografia de graduação intitulada “No compasso da Micarême: 75 anos de alegria em Laranjeiras (Memória e Musealização)”, defendida em dezembro de 2011, no Núcleo de Museologia da Universidade Federal de Sergipe (UFS) sob a orientação da Profa. Dra. Janaina Cardoso de Mello.

⁴⁷³ Entendidos como “heranças do passado” (LE GOFF, 1994, p. 535).

Cabe mencionar que este trabalho se pauta nos princípios da ação museológica que tem por função estudar o contexto social e cultural do homem através do seu objeto que se encontra inserido em um cenário. Como o cenário atual da Micarême é o cenário natural, se pretende então propor a inserção dessa produção no cenário museal.

Para tratar de memória coletiva utiliza-se também os conceitos de Halbwachs (2006) ao afirmar que a memória individual existe sempre a partir de uma memória coletiva, posto que todas as lembranças são constituídas no interior de um grupo, e a origem de várias idéias, reflexões, sentimentos, paixões que atribuímos a nós são, na verdade, inspiradas pelo grupo.

Portanto tomando esses conceitos trabalha-se a memória da Micarême de Laranjeiras como a história de um de vários grupos unificados em uma memória coletiva.

A pesquisa utiliza como fontes prioritárias as fotografias (de 1934 a 2010) selecionadas enquanto “documento/monumento” (LE GOFF, 1994), as atas de fundação dos ranchos (blocos carnavalescos) da década de 1980, entrevistas com participantes dos ranchos (blocos da Micarême) Botafogo, Ninho dos Gaviões, Laranjeirense e Águia de ouro, e algumas notas e artigos encontrados em jornais e revistas (da década de 30 da Micarême de uma cidade próxima, para estabelecer um comparativo e de Laranjeiras entre 1980 e 2011).

O Caderno de Diretrizes Museológicas fornece os subsídios para a proposta de montagem da exposição sobre a Micarême de Laranjeiras, bem como Marília Xavier Cury (2006) ao tratar de exposição como experiência única a ser vivenciada.

Nesse sentido, trabalha-se ainda com Maria Célia T. Moura Santos (1999) no que diz respeito às diversas formas de musealização que dialogam sobre a “patrimonialização” da Micarême de Laranjeiras.

CARNAVAIS & MICARÊMES: HERANÇAS E INOVAÇÕES

O carnaval precede a chegada da Quaresma, período no calendário da Igreja Católica consagrado à penitência e ao jejum. No passado, a Igreja recomendava aos católicos que ficassem toda a Quaresma sem comer carne. Hoje esta proibição restringe-se à Sexta-feira Santa.

Hoje é quase consensual que a palavra Carnaval originou-se de carne + vale (do latim: caro, carnis = carne; vale = adeus), ou ainda da expressão carne levar ou carnilevamen. As duas expressões têm sentido quase idêntico: suspensão da carne, abstenção de carne⁴⁷⁴.

Festa profana permeada pela animação e pelo ideário de pecado, perdoado no ciclo religioso, o carnaval é celebrado em praticamente todos os países do mundo, embora a sua origem seja incerta, pois:

Várias são as hipóteses que procuram elucidar o “mistério” de seu nascimento, porém, num ponto elas são unânimes: o da origem longínqua. Ele poderia estar relacionado com as práticas iniciais mágico-religiosas. Com o passar dos séculos essas práticas perderam sua função inicial e tornando-se meramente lúdicas (festejos e divertimento) (URBANO, 2006, p.21).

⁴⁷⁴ Considerada a festa mais popular (COLEÇÃO ARTUR RAMOS, 2011).

Segundo Clodomir Silva (1920), no Brasil a realização das primeiras manifestações carnavalescas que se tem notícia ocorre com o entrudo⁴⁷⁵, um carnaval trazido de Portugal para a corte no Rio de Janeiro no século XIX. Assumindo uma posição divergente a pesquisadora Claudia Lima (2011) remonta a proibição ao entrudo compreendendo o período entre 31 de janeiro e 13 de fevereiro de 1608, portanto já havendo registro da festa ainda no século XVII.

O entrudo era o carnaval do mela-mela, ou lima-de-cheiro, onde se jogava farinha, ovos podres, fuligem e água suja, e era festejado praticamente pela camada mais pobre da população.

Conforme Claudia Lima (2011) afirma não se tem uma precisão na transição do entrudo para o carnaval, mas, a inclusão das classes mais abastadas nos blocos de rua marcou o início dos carnavais, saindo assim, dos salões e ganhando espaços nas ruas, com os desfiles de fantasias e carros alegóricos, e a troca da farinha e de outras coisas que eram utilizadas no entrudo, por confete, serpentina e lança perfume (pois era permitido o seu uso).

O enlace de adereços e imagéticas sobre o carnaval possui múltiplas representações sociais compreendidas como “uma forma de conhecimento elaborado e compartilhado, tendo uma perspectiva prática e concorrendo para a construção de uma realidade comum a um conjunto social” (MOSCOVICI, 1978).

Ainda sobre o carnaval, vale ressaltar que a ocupação da rua e, sobretudo, a preparação do espaço da festa é fundamental. Nele a arte e a dramaturgia dos adereços se inter cruzam, a estética da fantasia e da imaginação criativa atuam, assim, o antropólogo Roberto DaMatta (1997, p. 111) afirma:

O carnaval requer – seja na rua, na viela, na praça ou na avenida; seja no clube, na escola ou em casa – um espaço próprio. [...] mesmo no clube, com o espaço fechado, é preciso “preparar” esse espaço. Assim, as paredes do clube são decoradas com motivos “afins” com o carnaval. Representa-se na praia dos mares do Sul, faz-se uma decoração que remete ao Rio antigo, transforma-se o clube numa galeria de arte, apresentando motivos que lembrem as pinturas de Picasso, ou, se transforma todo o teatro num Inferno de Dante.

Em meio a todas as representações carnavalescas que acontecem no Brasil, em Sergipe, segundo Luiz Antônio Barreto (2011), a primeira forma de carnaval foi o entrudo, festejado na cidade de São Cristóvão, nas Vilas de Maruim e Laranjeiras. A festa carnavalesca acontecia, como acontece até hoje, nos três dias anteriores a quarta-feira de cinzas que marca o início da Quaresma.

Mário Cabral (2002, p.53) datou o carnaval aracajuano à partir de 1894 sob a iniciativa do tenente Henrique Silva, à serviço do Batalhão 33, responsável pela organização dos foliões que entoavam “Viva o Zé Pereira!” pelas ruas arenosas embalados por clarins e zabumbas.

O registro dos primeiros blocos carnavalescos em Sergipe como indica Luiz Antônio Barreto (2011) ocorreu com:

⁴⁷⁵ O entrudo foi trazido, provavelmente, pelos portugueses da Ilha da Madeira, Açores e Cabo Verde, como brincadeira de loucas correrias, mela-mela de farinha e água com limão, surgindo depois as batalhas de confetes e serpentinas. (Cf. LIMA, 2011).

Os Mercurianos, trajando as cores azul e encarnado (vermelho) e os Cardovínicos, que vestiam as cores branco e vermelho. Já na primeira década do século XX apareceram Os Filhos de Baco e o Arranca, e também os Fenianos, que disputavam, como rivais, com os Mercurianos, nos últimos tempos deste bloco. Em 1940 apareceram Os Legionários de Sergipe, grêmio carnavalesco que ficou famoso em toda a década, dividindo a preferência com os Mercurianos, nos anos finais de existência deste grupo. Na mesma década de 1940 apareceram com seus carros alegóricos e suas fantasias, o bloco Gato na Tuba. Na década seguinte surgiu a escola de samba Império Serrano, que ensaiava nas imediações da velha Caixa d'Água. Em 1966 foi fundada a escola de samba Império do Morro, pelo babalaorixá Gilberto da Silva, o popular Lê, com sede na rua de Gararu, 419.

Pode-se considerar que essas manifestações carnavalescas primeiras em Aracaju influenciaram de algum modo, nos períodos iniciais, a Micarême em Laranjeiras, uma vez que a proximidade com a capital possibilitava a circulação entre esses espaços por habitantes influentes de Laranjeiras. Nesse sentido, as rivalidades dos blocos, as cores dos trajes e os carros alegóricos com inúmeras pessoas desfilando sobre estes revelam indícios desse intercâmbio de idéias.

LARANJEIRAS E A MICARÊME: DA GEOGRAFIA DA FESTA À MUSEALIZAÇÃO DO PATRIMÔNIO IMATERIAL.

Laranjeiras/SE é uma cidade sergipana tombada pelas esferas Estadual e Federal, com um amplo e rico patrimônio arquitetônico, e um grande número de manifestações culturais do Brasil. Possui grupos folclóricos dos mais diversos (Taieiras, São Gonçalo do Amarante, Reisado, Cacumbi, Guerreiros, Samba de Coco, Samba de Pareia, Chegança) e entre as manifestações está a Micarême.

A Micarême é uma festa⁴⁷⁶ urbana que ocorre em Laranjeiras/SE desde 1933, de acordo com as informações iniciais colhidas através de entrevistas com participantes dos blocos, e realizada com recursos da comunidade local visando à diversão e à manutenção das tradições locais. Essa comemoração ocorre no período pós-Quaresma, remontando às antigas celebrações medievais de algumas aldeias francesas. Durante os festejos, blocos e carros alegóricos (corsos⁴⁷⁷) desfilavam pelas ruas da cidade, acompanhados por bandas de frevo, da mesma forma que acontece até os dias atuais.

Os blocos da Micarême surgiram a partir de times de futebol da comunidade, a exemplo do Futebol Clube Comandaroba⁴⁷⁸ que deu origem aos blocos Ninho dos Gaviões, o Laranjeirense e o Botafogo. Dos times de futebol que deram origem aos blocos da Micarême os dois primeiros ainda permanecem atuantes, e nas décadas seguintes surgiram outros blocos a partir dos iniciais, a exemplo o bloco Águia de Ouro⁴⁷⁹.

⁴⁷⁶ Para Martha Abreu (2000), o conceito de festa é “bastante multifacetado e dinâmico, podendo ser um espaço de solidariedade, alegria, prazer, inversão, criatividade, troca cultural, e, ao mesmo tempo, um local de luta, violência, controle e manutenção dos privilégios e hierarquias”.

⁴⁷⁷ Segundo Urbano (2006): “Corsos eram os desfiles de carros enfeitados (alegóricos) no século XIX”.

⁴⁷⁸ O futebol clube Comandaroba é um time de futebol da década de 30 do século XX, que deu origem ao Bloco Carnavalesco o Ninho dos Gaviões, e ainda é atuante possuindo sede própria.

⁴⁷⁹ Águia de Ouro teve a sua primeira formação no final da década de 60 do século XX, e ressurgiu no final do século XXI, com dona Maria Celina Santos.

Figura 4: Fotografia do Bloco Laranjeirense, Laranjeiras.



Fonte: Acervo fotográfico de propriedade de Gilson Franco, 1943

O desfile é realizado em dois dias: sábado à noite, destinado ao ensaio geral com fantasias mais simples; e no domingo que contempla o desfile com toda a suntuosidade dos blocos.

A localização de onde se originou cada bloco da Micarême de Laranjeiras foi um fator crucial para definir as particularidades dos blocos. Desse modo, o Bloco (Rancho) Ninho dos Gaviões surge em uma localidade um pouco mais afastada do centro da cidade, mais próxima da área rural dando origem a um bloco composto por pessoas daquela área formando uma grande família de brincantes, sendo conhecido pela disposição de descer a Comandaroba e chegar à parte principal do desfile ainda com fôlego e ânimo para desfilar, e essa descida é tão importante que é cantada em um dos hinos do bloco.

O Bloco (Rancho) Botafogo conhecido como bloco da elite da cidade desde a sua criação surge no centro da cidade, no entorno da Praça da Matriz (Praça Heráclito Diniz Gonçalves), local onde as famílias mais abastadas residiam.

Com o Bloco (Rancho) Laranjeirense não foi diferente, ele surge na Rua do Cangaleixo (atual Rua João Ribeiro), e apesar do logradouro estar inserido no centro da cidade, é uma rua que juntamente com a Rua da Poeira abrigou escravos alforriados, mantendo ainda famílias descendentes desses escravos entre seus residentes na atualidade. Outras pessoas da cidade também vieram morar nas Ruas da Poeira e Cangaleixo, dando ao Bloco Laranjeirense um ar mais popular, e dessa forma fazendo com que a quantidade de torcedores fosse maior que a dos outros blocos, pela ausência de discriminação de classe social.

O Bloco (rancho) mais jovem, dentre os atuais, o Águia de Ouro surgiu na sua primeira formação na Rua Sagrado Coração de Jesus na década de 1960. No seu ressurgimento, já na década de 1990, na Rua de Vitória localizada no centro de Laranjeiras, uma rua populosa, com pequenas casas, esse bloco foi formado por moradores dessa rua e na atualidade ganhou o reforço de acadêmicos de teatro da Universidade Federal de Sergipe (UFS), que deu um novo ânimo ao bloco (rancho).

Ao longo dos anos blocos surgiram e desapareceram, alguns deles foram o Chiquita Bacana, o Flores de Outora⁴⁸⁰, As Malandrinhas, o Broto do Frevo, As Moreninhas e Mangueiras.

Dentro desse microcosmo cultural, preservam-se memórias, pessoas e idéias, contribuindo para a manutenção de identidades e a permanente revitalização das redes de sociabilidades⁴⁸¹ locais. Assim, ainda que não reconhecida oficialmente pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) a Micarême enquadra-se no conceito de “patrimônio imaterial”, definido pela Organização Nacional das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), em 1993, como:

o conjunto das manifestações culturais, tradicionais e populares, ou seja, as criações coletivas, emanadas de uma comunidade, fundadas sobre a tradição. Elas são transmitidas oral e gestualmente, e modificadas através do tempo por um processo de recriação coletiva. Integram esta modalidade de patrimônio as línguas, a medicina tradicional, as artes da mesa e o “saber fazer dos artesanatos e das arquiteturas tradicionais. (Apud ABREU, 2009, p. 83).

Além desta classificação, a Micarême pode inserir-se no eixo de celebrações, de acordo com Decreto nº 3.551/2000, que institui o *Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial* classificados em quatro livros: saberes, celebrações, formas de expressão e lugares. Esta classificação se justificaria pelo fato dos festejos realizados tratarem da cultura imaterial local mantendo uma constância e por fazerem parte do calendário oficial da cidade.

Conforme Almeida (2010), as celebrações consistem em festejos e rituais que marcam a vivência coletiva da religiosidade, do trabalho, do entretenimento e de outras práticas da vida social. As celebrações são a expressão da memória coletiva de um determinado local. Através de gerações, as músicas, os passos de uma dança, a indumentária são componentes de rituais que através da dinâmica cultural são

⁴⁸⁰ Bloco composto pelas meretrizes da Rua da Cacimba, rua dos cabarés de Laranjeiras, que existiu até a década de 1970.

⁴⁸¹ O conceito de “redes de sociabilidades” pode ser entendido como uma “sociação”, ou seja: “[...] a forma (realizada de incontáveis maneiras) pela qual os indivíduos se agrupam em unidades que satisfazem seus interesses. Esses interesses, quer sejam sensuais ou ideais, temporários ou duradouros, conscientes ou inconscientes, causais ou teleológicos, formam a base das sociedades humanas”. (SIMMEL, 1983, p.166).

reinterpretados, modificados, mas vários elementos são conservados. As celebrações contam também alguma história que faz parte do lugar através da religião ou de elementos profanos, ou da mistura dos dois.

As festas populares brasileiras podem ser classificadas conforme seus elementos estruturais, como religiosas, profanas e profano-religiosas (MOURA, 2007). No caso da Micarême, esta celebração poderia ser considerada como profana por possuir o caráter de entretenimento e não de louvação devocional, e, sobretudo por incentivar os participantes ao prolongamento de sua participação na festa.

Para a musealização da festa trabalhar-se-á com o processo de aquisição do prédio que irá abrigar o Memorial da Micarême, e a proposta inicial será feita para a Prefeitura Municipal de Laranjeiras, através da Secretaria Municipal da Cultura. O prédio proposto é antigo Fórum Levindo Cruz, no primeiro piso, onde hoje está abrigada provisoriamente a Biblioteca Pública João Ribeiro.

A exposição foi idealizada a *priore* instigada por conversas de corredores durante várias Micarêmes, como um anseio por um espaço onde se pudesse expor os diversos elementos da Micarême. Esse foi um dos fatores que impulsionou essa pesquisa sobre a Micarême com o intuito de transformá-la em um Memorial, pensando-o como:

um espaço que “adquire, comunica e expõe” – como qualquer museu - para fins de estudo e educação - não se tratando dos testemunhos em geral, mas de testemunhos específicos (BARCELLOS, 1999, p.9-10).

O Memorial será composto pelos seguintes espaços: dois espaços expositivos; um auditório com capacidade para 60 pessoas; uma reserva técnica para a guarda e tratamento do acervo; uma sala destinada à diretoria; uma sala de reunião e copa; dois banheiros; um depósito; Café, espaço de vivência e loja de *souvenir*; guarita de segurança; circuito fechado de segurança; acessibilidade ao espaço e exposição, bem como quadro de pessoal multidisciplinar.

A política de aquisição de acervo para a criação do Memorial da Micarême de Laranjeiras, segue alguns padrões pré-estabelecidos, e ao tratar-se de um memorial somente poderá receber doações de acervos referentes a Festa da Micarême, fotografias, notas em jornais, partituras, instrumentos musicais usados pelas orquestras, estandartes, fantasias desde que lavadas e em bom estado de conservação, e acervos que ligados à Festa da Micarême.

As exposições serão divididas em dois espaços um destinado para exposições permanentes ou de longa duração, e o outro para exposições temporárias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através de gerações, a Micarême, com seus foliões fantasiados e torcedores dos blocos, chega a sua apoteose quando os blocos rivais se encontram e simulam uma batalha pelo reconhecimento do bloco vencedor, seja pela estética da fantasia, ou pela animação dos brincantes.

A criação da Micarême de Laranjeiras na década de 1930 do século XX, provavelmente recebeu também a influência de outras cidades como Maruim, Siriri e Riachuelo que já tinham Micarême, e também pela explosão dos carnavais de rua no Nordeste, a exemplo do Recife, já que foi utilizado o ritmo do frevo com a junção do passo marcado, sendo uma mistura de frevo com um passo com alguma similitude ao do Reisado.

A criação do Memorial da Micarême é a representação da folia laranjeirense, e esse espaço foi pensado para pertencer em todos os sentidos de pertencimento à população de Laranjeiras, mas levando-se consideração na configuração de seu público não só os habitantes da cidade, mas também os visitantes que contribuem para a economia da cultura e divulgam as manifestações culturais laranjeirenses.

ESTUDOS INTERDISCIPLINARES ENTRE A MUSEOLOGIA DIGITAL, COMUNICAÇÃO MUSEAL E ESTUDOS DA LINGUAGEM NO VÉRITAS MOUSEION

Irla Suellen da Costa Rocha
Graduanda em Letras-Português
Universidade Federal de Sergipe – UFS
Orientadora: Dra. Janaina Cardoso de Mello
Bolsista PIBITI-UFS
Email: irласuellen@gmail.com

RESUMO

A ciência museológica é marcada pelo seu caráter interdisciplinar, em que muita das informações coletadas e difundidas são convergentes a muitas áreas do conhecimento. O projeto *VéritasMouseion* que tem por finalidade a produção de um dicionário eletrônico de termos específicos da Museologia, buscando atender esta característica peculiar do saber museológico ao agregar os estudos da Linguística, Ciência da Informação, Comunicação em relação aos grandes campos de estudos museológicos como a Museologia Digital, Museologia Aplicada, Conservação Preventiva e a Museografia. No presente trabalho pretende-se mostrar como estas relações interdisciplinares contribuem para a elaboração do dicionário, e como esta se adéqua a nova fase do projeto que consiste da captura de imagens do Museu Galdino Bicho em 3D.

Palavras-chave: Museologia Digital; Comunicação Museal; Estudos da Linguagem.

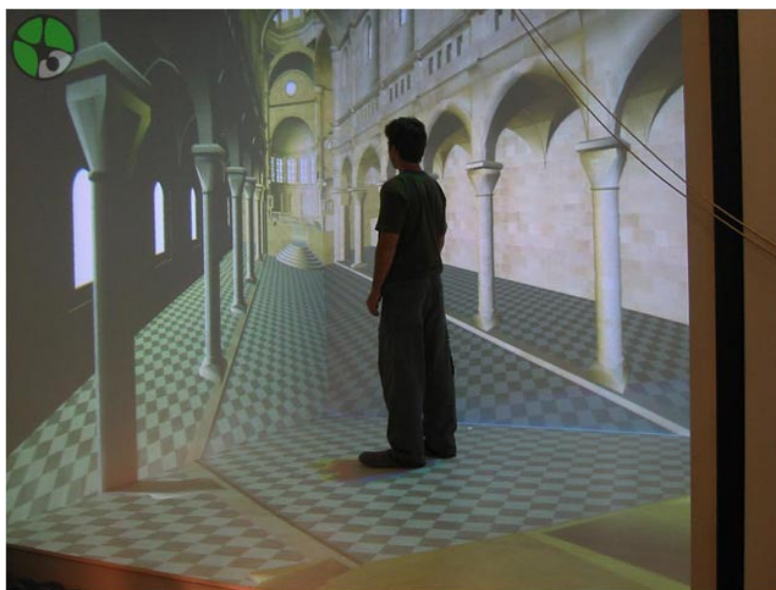
Em tão pouco tempo de vida o século XXI tem deixado marcas profundas em nosso modo de ver as coisas em nossa volta, principalmente entre os imersos nas constantes inovações tecnológicas. Não basta ler ou produzir conhecimento, também compartilhamos, comentamos, curtimos ou apenas copia-se e cola-se o título do texto com um link ao lado para facilitar o acesso. A palavra de ordem do mundo virtual é: divulgar. Seja ela de modo mais tradicional ou mais criativo usando toda a gama de recursos que as inovações das mídias sociais nos permitam o que tem se visto é menos audiência do mundo tradicional, e uma avalanche de comentários sobre o mesmo. Os empresários da imprensa tradicional tentam a todo instante reconquistar os grandes números de audiência, no caso da TV e do rádio, e muitas assinaturas e exemplares em circulação. No entanto o que encontram são números medianos, e uma luta contra os usuários da rede mundial de computadores e a sua mania de compartilhamentos. Afinal, posso ir tranquilamente àquela exposição, pois posso assistir aquela exclusiva no telejornal no *YouTube*? Ou fazer o download daquela revista e ler no *tablet* no conforto de um toque na tela?

Atento a essas mudanças o filósofo Pierre Lévy chamou atenção para o comportamento daqueles que operam como “engenheiros de mundos” e o seu relacionamento com o usuário que faz da informação propagada um leque ações que levam a diferentes proporções. “O engenheiro de mundos não assina uma obra acabada, mas um ambiente por essência inacabado, cabendo aos exploradores construir não

apenas o sentido variável, múltiplo, inesperado, mas também a ordem de leitura e as formas sensíveis.” (LÉVY, 1999, p.147). Partindo desse pressuposto proposto por Lévy, coloca-se em discussão o papel da comunicação museal, no aspecto da linguagem utilizada, no desenvolvimento da segunda fase do projeto Vértas Mouseion. Um projeto de pesquisa de inovação tecnológica multidisciplinar que abrange quatro grandes áreas da Museologia (Museografia, Conservação Preventiva, Museologia Digital e Museologia Aplicada) convergentes num ambiente computacional que demanda a produção de um dicionário eletrônico terminológico.

No que diz respeito à Museologia Digital, esta inclui à *priori* uma dinâmica interdisciplinar no diálogo de áreas como a Museologia, a Ciência da Informação, a Ciência da Computação e a Arquitetura. Assim, as palavras que permeiam esse universo podem ser identificadas como: Museu Virtual, Museu Digital, Modelagem Conceitual 3D, Expovirtual, Patrimônio Digital, Cibercultura, Ciberespaço, Memória, Internet, Redes Sociais, dentre outras. Com a proposta de apresentar imagens em 3D, o Vértas Mouseion busca através desta plataforma, construir um sentido mais variável, como sugerido por Lévy, a partir da imagem tridimensional associada ao termo referente. A exemplo, temos o termo “Cavernas Digitais” que segundo definição proposta pelo Núcleo de Realidade Virtual, do Laboratório de Sistemas Integráveis (LSI) da Escola Politécnica da Universidade de São Paulo (USP) configura-se como “um complexo sistema de Realidade Virtual que permite ao usuário "mergulhar" num mundo sintético 3D totalmente simulado por computadores.” Associada a esta definição temos a seguinte imagem da caverna digital da USP:

Fig. 1 – Visitante da Caverna Digital no Laboratório de Sistemas Integráveis (LSI) da Escola Politécnica da USP



Fonte: Agência USP de Notícias – 06/05/2008

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE MUSEU NA SOCIEDADE VIRTUAL E A SUA RELAÇÃO AO VÉRTAS MOUSEION

O Vértas Mouseion trará definições de muitos termos inerentes ao Museu presencial, todavia, a vida contemporânea e o recurso à tecnologia favoreceu a cultura

material e imaterial um novo canal para sobreviver aos efeitos do tempo, mantendo sua historicidade, seu valor de bem patrimonial, promovendo ações de preservação e divulgação.

No caso dos museus digitais há toda uma interação do “*flaneur* pós-moderno”, pois este acessando a instituição através de um *site* hospedado na *internet* consegue interagir com a criação eletrônica à depender do programa utilizado, pois este pode ser continuamente atualizado pelo *webdesigner*. Já nos *cibermuseus* há uma fixidez maior, uma vez que estes partem de digitalizações de espaços físicos acondicionados em mídias rígidas como CDROM’s ou DVD’s. Desse modo, “a cibercultura é a sociedade que se apropria da técnica” (LEMOS, 1999).

Diferentemente do Museu presencial, o museu virtual é mais democrático e acessível a qualquer hora do dia, da noite e da madrugada. É acessível aos portadores de deficiências físicas como os cadeirantes que de casa e sem preocupar-se com a instalação de rampas podem entrar em contato com aquelas informações visuais disponibilizadas, está ao alcance de populações residentes em espaços geográficos separados por oceanos de distância, enfim atende ao grande público e as novas gerações de visitantes das instituições museais que buscam uma maior dinamização do “antigo” (BALIGAND, 1998, p.195).

Ao tratar deste espaço colaborativo OLIVEIRA (2007) chama atenção para o papel da *internet* enquanto ferramenta de uso pelos museus, assim:

a Internet permite uma maior interação com o público, mas também com os especialistas. Além do uso como uma ferramenta de marketing, mencionada por Lévy (1999), a Internet possibilita a montagem de redes de conexão entre várias instituições afins e com objetivos convergentes. Este uso pode ser feito através de listas de discussões, fóruns, rede de comunicação, etc. Em 1994, Fátima Cofan Feijó da Universidade Complutense de Madrid já fazia um alerta na revista de Museologia aos profissionais dos museus. ‘A Internet afectará las relaciones entre los profesionales del museo, por lo que debería existir una estrecha colaboración entre los museos con funciones similares, manteniendo lazos comunes mediante las discusiones on-line de los miembros y colaboradores para mejorar el producto de su trabajo’ (1). (COFAN FEIJOO, 1994, p. 35) (apud OLIVEIRA, 2007, p.9)⁴⁸²

Para a elaboração dos verbetes do Vértices Mouseion os pontos linguagem, memória e informação digital se interceptam, e então encontramos a função social do dicionário como produto de inovação tecnológica. O simples fato de ser eletrônico não faz do produto algo “tecnológico”. Porém, por estar num contexto em que a tecnologia é um dos componentes que caracteriza uma sociedade digital, com indivíduos cada vez mais correlacionados a aparelhos e ferramentas tecnológicas, que o dicionário apresenta-se como um instrumento de conhecimento apto às novas tendências tecnológicas. Machado (2003, p.44) revela que uma pesquisa modelo deve atender as necessidades de uma sociedade em permanente processo de transformação, que tem o conhecimento científico como um componente estrutural, primando pela a criação de um complexo de inovação, e servindo de laboratório para a geração da tecnologia. Durante o processo de elaboração dos conceitos a pesquisadora Ingetraut Dahlberg (apud SOARES, 2011, p. 102) explica que os elementos devem estar articulados numa

⁴⁸² Tradução livre do autor: “A Internet afetará as relações entre os profissionais do museu, pelo que deveria existir uma estreita colaboração entre os museus com funções similares, mantendo laços comuns mediante as discussões on-line dos membros e colaboradores para melhorar o produto do seu trabalho.”

unidade estruturada. Logo, para que os significados sejam elaborados é necessário uma relação entre o objeto, no caso, a palavra, e o seu significado. Esta relação pode ser o tempo e o espaço, características específicas e inconfundíveis, ou características comuns, existindo relações lógicas, hierárquicas e de oposição.

O homem desenvolveu a capacidade de associar palavras a conceitos. Como as palavras permanecem através do tempo entesouradas por uma cultura e transmitidas de geração a geração[...] Nesse ponto é preciso distinguir o processo individual de formação de conceitos por parte de um sujeito, do acervo de conceitos transmitidos materialmente através das gerações por meio do vocabulário herdado e transmitido, sobretudo nas sociedades dotadas de uma tradição escrita. Na dimensão individual, o léxico é conceptualizado como um conjunto de representações, isto é, de objetos mentais que se consubstanciam nas palavras que esse indivíduo domina e das quais ele se serve. Essa dualidade entre o individual e o social tem que ser bem entendida para evitar ambigüidades (BIDERMAN, 1998, p.90).

O ciberespaço configura-se como o espaço em que a língua acontece no Véritas Mouseion, lugar este definido como:

o espaço de comunicação aberto pela interconexão mundial dos computadores e das memórias dos computadores. Essa definição inclui o conjunto dos sistemas de comunicação eletrônicos ([...]), na medida em que transmitem informações provenientes de fontes digitais ou destinadas a digitalização.” (LÉVY, 1999, p. 92).

Assim é possível compreender o ciberespaço como um lugar em que a informação passa por contínuos processos de atualização, de modo não arbitrário, por meio de uma inteligência coletiva que funciona enquanto organismo vivo, em que toda e qualquer pessoa pode contribuir para a formação do todo. “Ninguém sabe tudo, todos sabem alguma coisa, todo o saber está na humanidade. Não existe nenhum reservatório de conhecimento transcendente, e o saber não é nada além do que as pessoas sabem” (LÉVY, 2000, p. 29).

COMPREENSÃO ASSOCIATIVA ENTRE OS ESTUDOS DA LINGUAGEM E A MUSEOLOGIA DIGITAL

Nesse processo de construção da informação dos termos que formarão o dicionário faz-se uso da Lingüística de *Corpus*, área dos Estudos da Linguagem caracterizada pelo estudo e extração de dados lingüísticos textuais em um acervo de textos ou *corpus* produzidos por futuros usuários. O verbete é construído através de colaborações multi-institucionais, ou seja, por meio de entrevistas realizadas pelos pesquisadores aos profissionais de diversas instituições museais, com o objetivo de coletar informações relativas a determinado termo. Questionamentos sobre o uso, a origem e regularidade do termo no cotidiano profissional, são alguns das proposições levantadas pelos pesquisadores para a elaboração do Véritas Mouseion.

No livro “Arquelogia do Saber” o filósofo Michel Foucault (2004) chama atenção para a formação dos enunciados e conceitos. Ao descrever como se processa o desenvolvimento da linguagem médica por meio da influência do ambiente, estudos acadêmicos, linguagem técnica, cotidiano profissional, entre outras particularidades,

exemplifica como se processa a formação do que chamamos de conceitos dentro do universo da dispersão dos enunciados. Ainda segundo Foucault (2004) não se pode definir nem pelas palavras nem pelas coisas, é preciso definir o regime dos objetos característicos de uma formação discursiva.

O discurso, assim concebido, não é a manifestação, majestosamente desenvolvida, de um sujeito que pensa, que conhece, e o que diz: é, ao contrário, um conjunto em que podem ser determinadas a dispersão do sujeito e sua descontinuidade em relação a si mesmo. É um espaço de exterioridade em que se desenvolve uma rede de lugares distintos (FOUCAULT, 2004, p.61)

Esta posição de Foucault ante ao discurso vem a salientar uma atenção do pesquisador no momento que colhe as informações que subsidiam o futuro verbete que será escrito sobre determinado termo. Tal constatação foi possível de ser observada durante entrevista⁴⁸³ à museóloga Angélica Pimentel, responsável pela Museologia do Museu de Arte Contemporânea de Niterói (MAC). Em entrevista a museóloga chamou atenção para aplicabilidade de alguns termos dentro da sua realidade, afinal se trata de um museu que atende a um determinado tipo de arte e a própria estrutura física do mesmo é tombada como uma obra de arte⁴⁸⁴.

A experiência durante entrevista corrobora com o apontado por LIMA (2011, p. 97) em que os “sujeitos estão, a todo o momento, imersos em espaços complexos de significação, nos quais desenvolvem atividades discursivas”. Diante disso, a construção e a veiculação de memórias para a construção de significados se articulam entre teorias linguísticas, culturais e tecnológicas, constituindo parte do referencial teórico deste projeto de pesquisa.

A partir desta exposição linguística, trazemos a reflexão da pesquisadora Marília Xavier Cury no contexto da comunicação museal e a sua relação com o público, que ao visitar o museu emprega significados ante os objetos dispostos. Segundo Cury (2007) o público de museus tem aumentando a sua consciência quanto aos seus direitos de sujeito cultural no processo de interpretação do patrimônio cultural musealizado. O que coincide com o cuidado dos estudos linguísticos durante a construção do sentido de vocabulário terminológico específico, e ao objetivo do presente projeto de pesquisa em facilitar a compreensão dos termos museológicos entre estudantes e profissionais museais e sem conhecimento ou formação acadêmica em Museologia.

Dentro dessa perspectiva de Cury, a Museologia Digital encontra espaço como o ramo da ciência museológica que permite uma maior interação com o novo usuário do museu: o que comenta e compartilha suas impressões na grande rede.

“É na interação que as mediações se revelam, da mesma forma que os diversos atores sociais. Nesta perspectiva, o sentido maior do processo comunicacional está na circulação da significação e, para o museu, a apreensão social dos discursos museológicos se efetivaria na circulação da significação. Para o museu emergente a dialógica alcança a dimensão de elemento estruturador e constitutivo do que entendemos ser museu. Se o conceito de museu é mutante, o que cremos ser, o público passa a participar desta transformação.” (CURY, 2007, p.7)

⁴⁸³ A entrevista foi realizada no dia 28 de julho, durante viagem técnica do GEMPS ao XV Encontro Regional de História da ANPUH- Rio.

⁴⁸⁴ O Museu de Arte Contemporânea de Niterói foi projetado pelo arquiteto Oscar Niemeyer em 1966.

EXPERIÊNCIA DA MUSEOLOGIA DIGITAL EM SERGIPE

Segundo o “Guia dos Museus Brasileiros” produzido e disponibilizado para *downlaod* pelo IBRAM, o estado de Sergipe conta com 26 instituições museais, porém como o guia foi publicado em Junho de 2011, antes da inauguração do Museu da Gente Sergipana⁴⁸⁵. Sendo assim, Sergipe conta com 27 museus.

O Museu da Gente Sergipana é administrado pelo Instituto do Banco do Estado de Sergipe (Banese), sendo abrigado num prédio erguido, em 1926, para abrigar o Colégio Atheneu Dom Pedro II. O projeto do museu foi concebido pelo curador Marcello Dantas (conhecido por também assinar o conteúdo do Museu da Língua Portuguesa, em São Paulo), conta com uma exposição permanente e outra itinerante, e ainda mescla instalações multimídia com um mobiliário de estilo arquitetônico do início do século XX.

Entre os museus sergipanos, o Museu da Gente Sergipana chama atenção pela sua interação com o ambiente virtual, podendo ser considerado uma das poucas experiências exitosas e amplamente conhecida entre a população sergipana como tal. Como exemplo da sua interação com o público e as novas tendências tecnológicas podemos elencar as Cabines Interativas – em que o visitante pode gravar uma versão para o Seu Cordel ou o Seu Repente, e enviá-la ao canal do museu no Youtube em tempo real; outra experiência recebe o nome de “Nossos Leitos” onde o público pode pegar um barquinho ou fazer o percurso a pé num túnel com projeção em 360°, onde é apresentada a diversidade da fauna e flora sergipana (praia, mar, agreste, mangue, sertão e mata atlântica), como é possível visualizar na imagem abaixo:

Fig. 2 – Público fazendo o percurso do túnel “Nossos Leitos” no Museu da Gente Sergipana



Fonte: Agência Sergipe de Notícia (ASN) – 06/12/2011

⁴⁸⁵O Museu da Gente Sergipana foi inaugurado no final do ano de 2011, em 26 de novembro.

LEVANDO A MUSEOLOGIA DIGITAL AO MUSEU GALDINO BICHO ATRAVÉS DO VÉRITAS MOUSEION 3D

Em continuidade dos trabalhos iniciados na elaboração do Vértas Mouseion – Dicionário Eletrônico de termos museológicos em língua portuguesa, e partindo-se do princípio de que um museu é a materialização da memória coletiva (HALBWACHS, 1990) de um determinado grupo, configurando-se como uma emissão de discursos, o Vértas Mouseion nessa segunda fase, busca ampliar a comunicação tecnológica com os usuários através da interatividade 3D. Filiando-se nesse sentido com a função comunicativa (CHAGAS,1994) que compõe as atribuições dos museus, pois segundo Cândido: [...] é papel dos museus criar métodos e mecanismos que permitam o levantamento e o acesso às informações das quais objetos/documentos são suportes, estabelecendo a intermediação institucionalizada entre o indivíduo e o acervo preservado (2006, p.34-35).

Imbuído nesse propósito, o segundo ano do projeto Vértas Mouseion propõe-se a digitalização e modelagem 3D dos acervos expositivos do Museu Galdino Bicho do Instituto Histórico e Geográfico Sergipano (IHGSE), conferindo-se aos verbetes do dicionário eletrônico de termos museológicos a aplicação interativa de acessibilidade lúdica e inovadora com a visualização dos objetos convertidos em imagem fotográfica com rotação de 360° e modelagem conceitual 3D. Desse modo, além de dar ao dicionário eletrônico um perfil único no campo dos dicionários eletrônicos, tornando-o um produto tecnológico em perfeita consonância com o acesso o cotidiano via os mais diversos aparelhos tecnológicos com conexão à internet, o projeto estará também auxiliando na aplicação de parâmetros de inovação tecnológica e difusão de acervos nos museus de Sergipe.

De acordo com o site mantido pelos alunos do curso de Museologia da Universidade Federal de Sergipe - “Museus em Sergipe”, o Museu Galdino Bicho é parte constitutiva do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe (IHGSE), instituição criada em 1912 por intelectuais sergipanos e conhecida por muitos como “Casa de Sergipe”, por aglutinar documentos, livros e objetos referências para a História e Cultura sergipanas.

Segundo informações do site do IHGSE, o museu recebeu o nome de Galdino Bicho em homenagem ao artista Galdino Guttman Bicho (1888-1955) que doou boa parte do seu acervo ao Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe. Configurando como um dos maiores beneméritos que o museu teve. O artista Galdino Bicho retratou o Sergipe em muita de telas. A coleção doada pelo artista é resultante da troca de informações entre de artistas brasileiros e europeus através do prêmio de viagem concedidos pela Academia Imperial de Belas Artes entre os séculos XIX e XX. Após sua morte, na década de 1950, a esposa de Galdino Bicho realizou um dos últimos pedidos de seu marido que foi doar sua coleção iconográfica ao acervo do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe.

Assim, o projeto Vértas Mouseion 3D visa conferir a ampliação das visitas ao Museu Galdino Bicho, das pesquisas acadêmicas bem como o uso integrado da experimentação tecnológica para atualização continuada dos funcionários das instituições culturais. O caráter colaborativo do dicionário permite que através dos termos museológicos construídos por profissionais de distintos níveis de formação e origens geográficas uma maior interação comunicativa do museu.

Fig. 3 – Fachada do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe



Fonte: Site Museus em Sergipe

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O “Véritas Mouseion” configura-se como material didático fundamental para o curso de Museologia, principalmente, por facilitar a aprendizagem sobre os conteúdos específicos da área nas universidades, além de possibilitar o acesso para atualização continuada de alunos e profissionais da área cultural.

Em seu primeiro ano de pesquisas ficou constatado que a maioria dos termos selecionados não se encontra em dicionários tradicionais da Língua Portuguesa, principalmente quando as palavras são compostas ou escritas em língua estrangeira. Desse modo, o dicionário eletrônico de termos museológicos caracteriza-se como um instrumento de informação digital, armazenando informações dispostas através de recursos audiovisuais, utilizando vídeos, arquivos sonoros, fotografias e imagens em 3D, que facilitam a compreensão dos termos e a fixação do seu significado, propiciando uma maior facilidade do sentido empregado pelo dicionário no cotidiano profissional e científico museológico.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aracaju abriga principal museu multimídia do Nordeste. **Revista Museu**, Rio de Janeiro. Disponível em:

<http://www.revistamuseu.com.br/noticias/not.asp?id=34215&MES=/9/2012&max_por=10&max_ing=5>. Acessado em: 27 de setembro 2012.

BALIGAND, F. Musenor, le site Internet des musées du Nord-Pas-de-Calais. **Public et Projets Culturels: un enjeu des musées en Europe**. Paris: L'Harmattan, 1988. pp. 194-197.

BIDERMAN, M. T. C. Dimensões da palavra. In: **Filologia e Linguística Portuguesa**, n. 2, p. 81-118, 1998.

CÂNDIDO, Maria Inez. Documentação museológica. In: **Caderno de diretrizes museológicas**. 2ª ed. Belo Horizonte: Secretaria de Estado da Cultura / Superintendência de Museus, 2006:10-92.

CHAGAS, Mário Souza. Em busca do documento perdido: A problemática da construção teórica na área da documentação. In: **Cadernos de Sócio Museologia** nº2; 1994:33-54.

CURY, M. X. **Comunicação museológica em museu universitário: pesquisa e aplicação no Museu de Arqueologia e Etnologia-USP**. Disponível em <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/cpc/n3/a05n3.pdf>. Acesso em 20 de setembro 2012

Fórum discute padronização de linguagens para aplicações em 3D. **Agência USP de Notícias**, São Paulo. Disponível em: < <http://www.usp.br/agen/?p=6931>>. Acessado em: 20 de setembro de 2012.

FOUCAULT, M. **Arqueologia do Saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves, 7. Ed. Rio de Janeiro: Forense, 2004.

INSTITUTO HISTÓRICO GEOGRÁFICO DE SERGIPE (IHGSE). Disponível em: <http://www.ihgse.org.br/>. Acessado em 20 de setembro de 2012.

LEMONS, André. Ciber-socialidade. Tecnologia e Vida Social na Cultura Contemporânea., in Rubim, A., Bentz, I, Pinto, J.M., **Práticas Discursivas na Cultura Contemporânea**. São Leopoldo: Unisinos, Compós, 1999, p. 9-22.

LIMA, GERALDA DE OLIVEIRA S. Memória, história e linguagem: processos referenciais em depoimentos sobre Lampião. In: BEZERRA, Antônio Ponciano; CORRÊA, Leda (Org.). **Linguagem e história**. São Cristóvão, SE/ Aracaju, SE: EDUFS/Fundação Oviêdo Teixeira, 2011. p. 97-113

LÉVY, P. **A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço**. 3. ed. São Paulo: Distribuidora Loyola de Livros, 2000.

LÉVY, P. **Cibercultura**. Tradução de Carlos Irineu da Costa, 1ª edição. São Paulo: Ed. 34, 1999.

MACHADO, E. **O ciberespaço como fonte para jornalistas**. Salvador, Calandra, 2003.

Museu da Gente Sergipana é aberto ao público e impressiona visitantes. **Agência Sergipe de Notícias**, Sergipe. Disponível em:

Anais Eletrônicos do IV Encontro de História da Ufal ISSN 2676-784X

<http://www.agencia.se.gov.br/noticias/leitura/materia:26411/museu_da_gente_sergipana_e_aberto_ao_publico_e_impressiona_visitantes.html>. Acesso em: 27 de setembro 2012.

MUSEUS EM SERGIPE, **Museu Galdino Bicho**. Disponível em: <<http://itabi.infonet.com.br/museusemsergipe/modules/sections/index.php?op=viewarticle&artid=13>>. Acesso em 20 de setembro de 2012.

MINISTÉRIO DA CULTURA, **Guia dos Museus Brasileiros**. Disponível em: <http://www.museus.gov.br/noticias/guia-dos-museus-brasileiros/>. Acesso em: 16 de agosto 2012.

OLIVEIRA, J. C. A. de. **O museu na era do ciberespaço**. Disponível em <http://www.uff.br/ciberlegenda/artigojoseclaudiofinal.pdf>. Acesso em 31 de out. 2011.

SOARES, M. S. B., et al. Espaços de significação e a representação da informação. In: **Encontro Regional de Estudantes de Biblioteconomia, Documentação, Ciência da Informação e Gestão da Informação**, 15., São Luís, 2011.

NOS CAMINHOS DO IMAGINÁRIO: MÍDIA E REPRESENTAÇÕES SOBRE O PARAÍSO EM PIXAIM, O POVOADO DA FOZ DO RIO SÃO FRANCISCO, AL

*Maria Madalena Zambi
Professora Educação
Universidade Federal de Alagoas – Campus Arapiraca
Email: madalenezambi@gmail.com*

RESUMO

No último território do rio São Francisco a comunidade de Pixaim ao longo do tempo sinaliza seu êxito sobre a areia, um mineral que no cotidiano do povoado liga a mediações importantes entre o passado e o presente, o material e o imaterial, entre a alma e o corpo. Em 1983 o território de Pixaim foi abarcado pela Área de Proteção Ambiental-APA de Piaçabuçu e organizado a partir de normas e critérios institucionais. No conjunto das características “naturais” de Pixaim, empreendedores de turismo e administradores da APA reconhecem a condição edênica. A mídia, que se envolve na articulação de Pixaim com o mundo, auxilia no reforço desta imagem, com narrativas que contribuem para engendrar representações sociais e a formação do imaginário acerca da comunidade como um Paraíso. O agenciamento da comunidade pela comunicação publicitária do turismo ecológico, amplifica o risco de artificialização da vida social local e a ameaça do desaparecimento de Pixaim no mundo.

Palavras-chave: Patrimônio; Representações Sociais; Mídia

INTRODUÇÃO

Ao lado de tantas paisagens que compõem a diversidade de arranjos existentes na Terra e que recobrem a sua superfície com inúmeras composições, a comunidade de Pixaim ao longo do tempo constituiu-se sobre dunas móveis que compõem o conjunto ecossistêmico da foz do rio São Francisco, na margem alagoana.

Em Pixaim, na memória social local há várias versões tanto para a origem bem como para o nome do lugar. A ausência de registros históricos sobre o povoado ampliam a importância da oralidade também para o caso de estimar em pelo menos um século, o tempo de assentamento no território.

Tradicionalmente a comunidade vivia do cultivo do arroz na várzea do São Francisco, em fazendas vizinhas. No passado esta atividade ampliou a importância de Pixaim para as pessoas do lugar, e atraiu outras que migraram de diferentes localidades para viver no povoado. O cultivo do arroz sofreu ruptura em decorrência de inúmeras alterações sofridas pelo rio São Francisco ao longo do tempo, e de todo o seu curso. Como é o caso, por exemplo, do fim das vazantes com a construção da UHE-Usina Hidrelétrica de Xingó. A ruptura da principal atividade produtiva dos moradores de Pixaim desencadeou no povoado o início de um processo de migração compulsória. Sem as lavouras de arroz, relacionadas aos ciclos econômicos da região e ao processo

de constituição da identidade cultural dos moradores de Pixaim, as pessoas que ainda vivem no povoado partilham um forte sentimento de “vazio identitário” e diariamente dialogam com a paisagem ausente dos arrozais, um quadro que no passado oferecia certo sentimento de durabilidade.

Hoje em Pixaim vivem aproximadamente 70 pessoas⁴⁸⁶ distribuídas em 20 casas, com uma ordenação que varia no tempo e no espaço, pois, no contexto ecológico e cultural do povoado, o vento que sopra constrói e reconstrói relevos e inviabiliza a durabilidade própria do ato arquitetônico. As casas – construídas com as coisas que a terra dá - duram em média 4 a 5 anos.

No povoado as injunções externas cristalizaram-se desde 1983 com a criação da Área de Proteção Ambiental-APA de Piaçabuçu, que abarcou em seus limites, o território do povoado e de outros (Pontal do Peba, Potengi, Bonito, Poça e Pontal da Barra) que ficaram sob tutela jurídico-administrativa legal do IBAMA-Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis, e passaram a ser merecedores de proteção ambiental especial. As populações dos respectivos povoados ficaram expostas a constrangimentos de ordem legal em relação à exploração dos recursos naturais disponíveis que, em período anterior à criação da APA eram utilizados livremente. Ainda como resultado da relação cotidiana com o mundo, recentemente Pixaim recebeu o estatuto de RQ- Remanescente de Quilombo e seus moradores de “quilombolas”. No caso de Pixaim, foi através da APA que o mundo lançou um olhar específico sobre a comunidade, porém, mediado por normas e critérios institucionais, organizando Pixaim dentro do mundo do qual já era parte.

A APA de Piaçabuçu foi a primeira criada em Alagoas como consequência de um movimento do mundo, fruto da era em que o ambientalismo firmava-se com grande força e de definição do setor ambiental no Brasil. Apesar de ter sido criada em 1983, a APA de Piaçabuçu só foi realmente implantada, isto é, administrada e gerenciada ao final do ano de 1989 (AUTO, 1998), quando foi deflagrada uma situação de conflito explícito que evidenciou duas visões distintas da “natureza” na foz do rio São Francisco: uma defendida pelo IBAMA e outra pelos moradores do povoado do Pontal da Barra que alegavam ser a foz território de seus antepassados.

De todos os povoados abarcados pela APA, pela proximidade física, foi com os moradores do Pontal da Barra que os de Pixaim ao longo do tempo desenvolveram uma prática conjugada e valorativa de apropriação do mesmo conjunto ecossistêmico. Esta prática, que assumiu uma dimensão afetiva com o lugar de habitação, foi amplificada na estreiteza dos laços construídos entre as pessoas destas duas localidades, povoando a memória de uma gama de experiências e vivências conjuntas.

Os lugares criam-se e recriam-se, renovam-se, ganham novo significado e novos conteúdos. Com a subtração da antiga vizinhança, Pixaim ficou com uma marca edificada mais próxima da foz do rio São Francisco. Com o desfecho do episódico conflito, a área da foz “recuperou” algumas feições cênicas adequadas à realização de atividades que caracterizam o turismo ecológico como por exemplo, contemplação da natureza e caminhadas. E desde então, a veiculação de imagens pela mídia e pelos empreendedores de turismo locais, desencadeiam uma espécie de “fluidificação” da paisagem, aproximando as diferenças entre a foz do rio São Francisco e Pixaim, que passam a

⁴⁸⁶ Apenas no Censo (2000) os dados referentes à Pixaim foram incluídos. Sob esta perspectiva, até então Pixaim não existiu perante os cálculos numéricos da população brasileira. Entretanto, após a conclusão do Censo 2000 os dados referentes ao povoado não foram disponibilizados pelo IBGE. Foi a própria autora, durante a pesquisa de mestrado que, em campo, realizou a contagem da população local. Eram 102 moradores. Recentemente a autora realizou visitas informais ao povoado para atualizar e disponibilizar informações referentes ao número de residentes em Pixaim.

compor um único cenário onde o “belo”, o “ficcional” e o “real” se interpenetram, formando uma só paisagem, explorada e adequada às representações do turismo ecológico.

Neste contexto, Pixaim tem facilmente seu consumo viabilizado por empreendedores da indústria turística e pelos próprios administradores da APA que reconhecem no conjunto das características “naturais” do povoado, a condição de Paraíso. O turismo ecológico - atividade quase sempre relacionada a lugares que recordam espaços primevos – é oferecida como única alternativa para reverter o quadro de difícil sobrevivência da comunidade de Pixaim, hoje caracterizado pela miséria.

Na contemporaneidade, de um modo geral, a cultura tornou-se um dos incentivos mais apreciados dentro do rol dos diferentes tipos de turismo. Esta atividade que põe pessoas em contato possibilita a comunicação entre diferentes culturas. Porém, no amplo leque de experiências oferecido pela indústria turística, a comunicação e o contato podem ser também com uma paisagem inabitual. Portanto, a viabilização comercial de lugares por esta indústria permite a circulação de diversas pessoas e a interação face a face, possibilitando o consumo cultural, envolvendo as representações ligadas ao prazer e aos desejos e seus imaginários. Face à atenção contemporânea da busca de lugares de grande beleza cênica provida pelos recursos de uma natureza entendida como “intocada” (RIBEIRO & BARROS, 2001), a condição discreta de Pixaim no mundo foi modificada.

NO QUADRO DO COTIDIANO

Enquanto as pessoas de Pixaim realizam a vida interpretam as próprias práticas e adquirem conhecimento sobre si e sobre o mundo. A realidade, para as pessoas do povoado é como elas vêem e falam sobre este mundo (comum a muitos outros homens). Como expresso por Berger e Luckmann (1996), “[...] Entre as múltiplas realidades há uma que se apresenta como sendo a realidade por excelência. É a realidade da vida cotidiana. Sua posição privilegiada autoriza a dar-lhe a designação de realidade predominante.” (BERGER & LUCKMANN, 1996, p. 38).

Na tessitura do cotidiano, enquanto as pessoas de Pixaim realizam a vida, constroem uma paisagem singular que fica exposta a várias leituras. Durante a visita dos turistas ou dos repórteres das revistas de turismo, as pessoas que vivem no povoado de Pixaim são “descobertas” entrelaçadas a um cenário inabitual para o viajante.

As fatias da realidade de Pixaim veiculadas pela mídia, como toda imagem, oferecem a possibilidade de imaginar coisas através de outras. Quando falamos em “imagens” de Pixaim, estamos fazendo referência a narrativas que contribuem para engendrar representações sociais e a formação do imaginário acerca da comunidade como um Paraíso na foz do São Francisco. As narrativas veiculadas em diferentes suportes de informação e comunicação (fotografias, cartões postais, folhetos de turismo, filmes, relatos, depoimentos, matérias de jornais) dirigem-se ao mesmo objetivo: oferecer ao olhar uma “natureza” que não sofreu deformação na imagem ou a paisagem de um lugar resguardado do resto do mundo, porém acessível para o deleite do viajante. No caso de Pixaim, para dar tom de verdade aos aspectos que orientam a atividade da APA de Piaçabuçu, os empreendedores de turismo local operam cortes e selecionam imagens da paisagem do povoado que, antes mesmo de ser alcançada, é reconhecida como aquela que permeia sonhos e fantasias.

O turismo é uma atividade que possibilita, ao menos temporariamente, uma “inversão do cotidiano”, uma simulação de se pertencer aos lugares visitados e também

compreende uma coleção de imagens reais e virtuais que se sucedem. Hoje, com a alta tecnologia, informação e comunicação instantânea, através de um modem de computador, por exemplo, podemos nos comunicar com qualquer parte do globo e, sem sair de casa, acessar imagens de lugares virtualmente mundiais. Este quadro, que se assemelha à condição de um “pós-turista” possibilita a sensação de se pertencer a lugares como Pixaim, apesar da tecnologia não oferecer garantias de uma proximidade física (URRY, 1996; GEIGER, 1997).

O poder que a mídia tem de transgredir fronteiras e universalizar imagens e trazê-las para perto, incrementa a experiência da vida cotidiana, quando nos tornamos parte de uma paisagem com conteúdo significativo e valor social. Neste momento do mundo, o acesso a imagens de Pixaim conecta o espectador não apenas a uma paisagem com características especiais, que permeia sonhos e fantasias, mas a outros espectadores que, na mesma condição, compartilham sentidos.

Apesar do reconhecimento da mídia como fundamental para a nossa experiência com o mundo (THOMPSON, 2011), no dia-a-dia de Pixaim, é muito limitado o acesso que os moradores têm às tecnologias midiáticas. No território do povoado não há televisão nem Internet para viabilizar o tráfego da pluralidade de imagens do mundo. Os moradores não têm como transcender os limites do espaço social imediato e acessar imagens do “outro” ou então pensá-lo à luz (ou forma) das imagens locais. Em contrapartida, com o agenciamento da paisagem do povoado pela comunicação publicitária do turismo ecológico, a visão do território se dissemina como representação do “Paraíso”, e está acessível e reservado em uma unidade de conservação no extremo sul de Alagoas. Porém, não está guardado por um “anjo” à sua entrada com uma espada chamejante ou por homens sem cabeça e com olhos e boca no peito – figuras frequentes nos antigos mapas e itinerários de viagens vinculados à paisagem edênica medieval e renascentista⁴⁸⁷ – mas pelo IBAMA.

CULTURA, PATRIMÔNIO E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS

Toda vida social é pensada e somente através da cultura os homens se reconhecem e definem as suas relações com o espaço, com o tempo e consigo mesmos. A cultura confere sentido a existência, ao desenvolvimento do homem e do seu meio natural e social. Engloba tanto a linguagem com que as pessoas se comunicam quanto à forma como constroem suas casas, preparam alimentos, fazem festas, rezam. Crenças, visão de mundo, saberes e fazeres são tradutores da cultura.

A cultura se constrói no dia-a-dia e, como um conjunto de traços identitários, está em permanente transformação; é processo dinâmico, transmitido de geração a geração, que se cria e se recria (VIVEIROS DE CASTO, 2011, p.209). Além de dinâmicas, as culturas são plurais e o patrimônio de cada uma é formado por bens carregados de referência à identidade e à memória. Estes bens se transformam e variam no tempo e no espaço. Variações também ocorrem em relação ao significado nas representações do(s) patrimônio(s).

Apesar dos avanços no reconhecimento dos bens representativos das culturas, predomina na sociedade contemporânea uma hierarquia, na qual os bens dos grupos

⁴⁸⁷ “[...] A frequência com que até em mapas e itinerários surgem estas figuras indefectivelmente vinculadas à paisagem edênica, faz crer que correspondessem a um sentir geral, porventura nascido de tradições anteriores ou alheias à própria difusão do cristianismo”. (BUARQUE DE HOLANDA, 1977, p. 19).

subalternos têm lugar secundário no processo do seu reconhecimento. Este fato, coloca o patrimônio na condição de um espaço no qual se trava uma luta material e simbólica entre classes, etnias e grupos. (CANCLINI, 2008). Os avanços realizados no sentido do reconhecimento de bens culturais, também não inibem no mundo os exemplos que perpetuam a tradição de destruição ou ameaça destes bens. (CHOAY, 1999).

“Patrimônio” relaciona-se a uma ideia plural não apenas fundada na diversidade, mas na própria indissociabilidade e/ou complementaridade de distintos bens patrimoniais materiais (tangíveis) e imateriais (intangíveis), que espelham a multidimensionalidade da existência humana.

Ao longo do tempo, a noção “patrimônio” construída de maneira restritiva evoluiu. Sofreu renovação. Até recentemente limitou-se a uma associação com os bens materiais de valor estético e histórico, dos quais monumentos e as obras de arte, bens herdados pela coletividade, tornaram-se símbolos. Passou a incluir práticas que remetem a valores em permanente construção na vida em sociedade. Novas interpretações foram incorporadas alargando efetivamente os critérios tanto para o reconhecimento quanto para a preservação do patrimônio -referência à história, à memória e à identidade. Portanto, a noção milenar que transita entre o material e o imaterial, sem limites para a sua qualificação e que se confunde com a noção de propriedade (herdada), tem o seu potencial para jogar luz sobre o entendimento da vida social e cultural.

No caso de Pixaim, o patrimônio possui expressão em tudo que espelha a multidimensionalidade humana do povoado: os saberes construídos pelos moradores na intimidade das areias, a prática local de construção da moradia, as edificações, o linguajar local, os valores endógenos que moldam os critérios particulares de sustentabilidade e qualidade de vida, a conduta dos moradores em relação ao lugar, os traços da religiosidade local e as próprias lembranças que afloram da paisagem pretérita e que moldam no presente a identidade das pessoas que ainda vivem no lugar. Como “extensões morais e simbólicas” (GONÇALVES, 2005 p. 32), o patrimônio de Pixaim ecoa junto às pessoas do lugar, no cotidiano, onde criam as especificidades que dão uma identidade ao povoado e partilham compreensões e sentidos que organizam e dão coerência à vida social.

Na vida social os sentidos têm origem em universos distintos e formam uma teia de significações (diversificadas) com formas de entender o mundo, que podem se cruzar, se excluir, se somar, se ignorar, se justapor, expressando as diferenças existentes entre as representações. Os saberes são mobilizados em diferentes momentos e situações e são muito mais que simples opiniões. Conforme Pereira de Sá (1995), as representações sociais são conceitos, afirmações e explicações que tem por função a elaboração de comportamentos e a comunicação entre indivíduos. Para França (2004), as representações que são construídas no bojo de processos sociais, “[...] circulam, se entrecruzam, se cristalizam continuamente por meio de palavras, gestos, encontros, impregnando os objetos, práticas e relações sociais.” (FRANÇA, 2004, p. 14).

Fundamentado em Moscovici, Sobrinho (2000) afirma que o objetivo das representações sociais não é dar conta das diferenças individuais, mas das diferenças entre os grupos. A cultura liga-se à representação porque está relacionada à partilha de significados. Apesar da amplitude do universo que abarcam, as representações sociais colocam-se como uma via de acesso às maneiras que os grupos dão sentido ao real, elaborando-o e explicando-o para si, para se comunicarem e funcionarem no cotidiano.

Como instrumento de apreensão do meio, as representações sociais são compartilhadas e comunicadas no quadro do cotidiano com marcas dos contextos dos quais emergem. As representações criam informações e familiarizam com o “novo”, com o “estranho”, de acordo com categorias da própria cultura, por meio da ancoragem

e objetivação- processos evidenciados por Moscovici, responsável por delinear formalmente a noção de representação social.

PARA AS BANDAS DA FOZ

Não se trata de um fenômeno recente o deslocamento no espaço para alcançar o “Paraíso”: durante muito tempo foi o parâmetro para muitas viagens foi o paraíso terreal -lugar encontrado nas paisagens que se opunham ou contrastavam com o cenário habitual dos viajantes (DELUMEAU, 1992; BUARQUE DE HOLANDA, 1977; MEYER, 2001).

Buarque de Holanda (1997) informa que os esquemas usados nos tempos medievais para a descrição do Paraíso terrestre, tudo se alia para a satisfação da vista e também para a conservação da vida, como se a Divina Providência se dedicasse a suscitar todos os sentidos: a visão, com a verdura da folhagem e dos matizes nas espécies vegetais e animais. A audição com o canto das aves e o sussurro das águas, o olfato com o aroma das flores e o paladar, com o sabor das frutas. No cenário edênico – mundo resguardado de calamidades e padecimentos físicos - desconhece-se a dor, tristeza ou corrupção, a natureza é perfeita e os homens vivem em comunhão de afetos e vontades. Conforme as palavras do autor, apesar do Paraíso terreal ser uma realidade imaterial e etérea, quase incompatível com as contingências da vida terrena, pagão ou cristão, se apresentava nos livros sagrados, profanos, nas descrições de viagens reais, fictícias, nas obras de cartógrafos, cosmógrafos, existindo em várias partes da Terra e resguardado sempre em um lugar distante. Nunca esteve adverso à vida presente, nem tampouco a crença deste jardim foi privilégio apenas da Europa cristã. Para os teólogos da Idade Média, o Paraíso Terreal não era apenas um mundo intangível ou fantasia piedosa, mas uma realidade ainda presente em algum lugar recôndito, mas acessível.

O mito edênico que se desloca no tempo e no espaço, infiltrou-se também nos pareceres quinhentistas no contexto do descobrimento, no da permanência holandesa no Brasil seiscentista e depois, ao longo do tempo. De acordo com Buarque de Holanda (1977, p.45), nos limites da “Terra delliPapagá” vários contornos do Paraíso foram recortados e, um deles, “para as bandas do rio São Francisco, ‘o gran rio’”. Nos tempos iniciais da colonização, por exemplo, peculiaridades do São Francisco (cataratas, sumidouros, percurso, enchentes de verão e águas que adentravam doces milhas mar adentro) deram consistência ao paralelo que se fez entre o Nilo, rio do Velho Mundo (comparado ao Gion, um dos quatro rios do Paraíso bíblico) e o São Francisco, do Novo Mundo.

Para Braudel (1989), à nossa realidade se acrescentam outras com uma vida muito mais longa; com um tempo cronológico maior do que aquele que caracteriza nossa temporalidade pessoal. Ou seja, outras realidades mais antigas e pouco sensíveis aos danos causados pelo tempo, imperceptivelmente nos acompanham, sem se deformarem, mesmo pela passagem dos séculos. E, de geração a geração, são valorizadas sem que possamos prever até quando terão validade. Como aquiescências de um passado distante, por exemplo, muitas imagens que valorizamos em detrimento de outras, estão inscritas em nós e, sem nos darmos conta, nos possuem, conservam-se em nossas mentes e matizam o nosso olhar.

CONCLUSÃO

A todo instante “Paraísos” são oferecidos com o crescimento do turismo ecológico. Portanto, é real a concorrência acirrada entre os que podem oferecê-los e, pode ser crucial para o fortalecimento dos negócios e para minimizar riscos, oferecer um “Paraíso” “embalado” por uma Área de Proteção Ambiental. Entretanto, ações mal planejadas ou mal conduzidas podem reverter de forma negativa e por em risco a materialidade e a imaterialidade dos sinais patrimoniais do povoado, mesmo que sob a manta da sustentabilidade e/ou a partir da retórica do “baixo impacto”, deixando a comunidade de Pixaim vulnerável a danos e rupturas abissais em suas relações mais estruturantes, aniquilando a possibilidade humana de diálogo com o “outro” – condição essencial para que as pessoas do lugar concretizem o seu conceito identitário sem os limites impostos pelo isolacionismo.

Hoje Pixaim está na mídia como o Éden nas escrituras: ambos relacionados ao resultado do trabalho de Deus, como nos primeiros dias da Criação, e não ao trabalho dos homens. Problemas que a comunidade enfrenta como o sentimento de abandono e desassistência partilhado pelos moradores, a carência de equipamentos comunitários, a miséria que constantemente põe em risco a vida em Pixaim, não são capazes de gerar uma visão de “inferno” ou de um “antiparaíso”, perante aos olhos de quem observa a comunidade de longe.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUTO, Paulo Cesar casado. **Unidades de conservação de Alagoas**. Maceió: IBAMA, 1998.

BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Tratado de Sociologia do Conhecimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

BRAUDEL, Fernand. **Gramática das civilizações**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

BUARQUE DE HOLANDA, Sergio. **Visão do Paraíso**. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

DELUMEAU, Jean. **Uma história do Paraíso**: o jardim das delícias. Lisboa: Terramar, 1992.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**. Estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Edusp, 2008.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. Lisboa: Edições 70, 1999.

FRANÇA, Vera Regina Veiga. Representações, mediações e práticas comunicativas. In: **Comunicação, representação e práticas sociais**. PEREIRA, Miguel GOMES, Renato Cordeiro e FIGUEIREDO, Vera Lúcia Follain de. Orgs. Rio de Janeiro: Ed.PUC-Rio, Aparecida, SP: Idéias& Letras, 2004, pp. 13 a 26.

GEIGER, Pedro P. Mapa do mundo pós-moderno. In: **O novo mapa do mundo**. Fim de século e globalização. Org. Milton Santos et al. São Paulo: Hucitec, 1997, pp 103 a 118.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. **Horizontes antropológicos**. Porto Alegre, n.23, pp.15-36, jan/jun 2005.

MEYER, Marlyse. **Caminhos do imaginário no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 2001.

PEREIRA DE SÁ, Celso. Representações sociais: o conhecimento e o estado atual da teoria. In: **O Conhecimento no cotidiano**. Org. Mary Jane Spink. São Paulo: Brasiliense, 1995, pp.19 a 45.

RIBEIRO, Gustavo Lins e BARROS, Flávia Lessa de. A corrida por paisagens autênticas: turismo, meio ambiente e subjetividade no mundo contemporâneo. In: **Viagens à natureza: turismo, cultura e ambiente**. Orgs. Célia M. Toledo Serrano e Heliosa T. Bruhns. Campinas, SP: Papius, 2001, pp.27 a 42.

SOBRINHO, Moisés Domingos. “Habitus” e representações sociais. Questões para o estudo das identidades coletivas. In: **Estudos interdisciplinares de representações sociais**. Org. MOREIRA, Antônia Silva Paredes e OLIVEIRA, Cristina de. Goiânia, GO: AB Editora, 2000, pp.117 a 130.

THOMPSON, John B. **A mídia e a modernidade**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

URRY, John. **O Olhar do Turista: Lazer e Viagens nas Sociedades Contemporâneas**. São Paulo: Nobel, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2011 pp. 183 a 264.

ZAMBI, Maria Madalena. **As “areias vivas” de Pixaim: a comunidade das dunas da foz do São Francisco**. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável). Universidade Federal de Alagoas/Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente/PRODEMA, Maceió, AL: 2003.

**MEMÓRIA E HISTÓRIA DO PROFESSOR BALTHAZAR GÓES EM
SERGIPE: PRODUÇÕES, PRÁTICA EDUCATIVA E CULTURA ESCOLAR
(1853-1914)**

Marília Silva Correia
Prof. Dra. Cristina de A. Valença C. Barroso
Orientadora/NMS/UFS
Graduanda em Museologia
PIBIC/PICVOL – 2011/2012
Universidade Federal de Sergipe
Email: correia.mar@hotmail.com

Cristina de Almeida Valença Cunha Barroso
Doutora em Educação
Universidade Federal da Bahia - UFBA
Professora do curso de Museologia
Universidade Federal de Sergipe- UFS
Email: tina_valenca@yahoo.com.br

RESUMO

Esta é uma pesquisa realizada através do Grupo de Estudos e Pesquisas em Memória e Patrimônio Sergipano (GEMPS), tratando da memória da intelectualidade Sergipana e de suas contribuições para a construção de uma cultura escolar no início da República em Sergipe. Esta pesquisa tem como objetivo investigar a contribuição do Professor Balthazar Góes para a conformação do campo educacional sergipano das primeiras décadas republicanas. Através de análise de fontes documentais e bibliográfica foi possível identificar que o professor Balthazar Góes, promoveu a difusão dos princípios reformadores em seu percurso pelo magistério como também deixou textos, ensaios, programas educacionais e manuais que contribuiriam para a formação de uma cultura escolar sergipana durante o final do século XIX e início do século XX.

Palavras-chave: Cultura Escolar; Baltazar Goes; Sergipe.

Esta é uma pesquisa realizada através do Grupo de Estudos e Pesquisas em Memória e Patrimônio Sergipano (GEMPS), tratando da Memória da Intelectualidade Sergipana e de suas contribuições através de escritos que deverão ser explorados, enquanto Patrimônio, no intuito de conformar o cenário educacional sergipano referente ao período estudado.

Mais especificamente, esta pesquisa tem como base a realização de um estudo sobre o processo de construção da trajetória do Intelectual da Educação Sergipana, Balthazar de Araújo Góes, propondo uma relação com as questões educacionais ligadas às transformações sociais e políticas que ocorreram em Sergipe durante a época considerada. Assim, esta pesquisa tem como objetivo investigar a contribuição do Professor Balthazar Góes para a conformação do campo educacional sergipano das

primeiras décadas republicanas. Além de tentar estabelecer relação entre o intelectual sergipano e as questões educacionais ligadas às transformações sociais e políticas que ocorreram em Sergipe durante a época estudada. Como também identificar suas ações e estratégias para disseminação dos preceitos da Pedagogia Moderna

O professor Balthazar Góes que além de assumir cargos importantes na estrutura da instrução pública, produziu uma cartilha pedagógica muito utilizada pelos alunos do ensino primário e normal. Sua atuação e produções se destacaram no campo educacional sergipano do final do século XIX e início do século XX. Dessa forma, a pesquisa estendeu o período para 1853, ano do seu nascimento até 1914, ano que os jornais registram seu falecimento.

Além do campo educacional – que é o foco desta pesquisa –, a vida de Balthazar é marcada por um elo entre os acontecimentos e os fatos da história relacionados com sua época. Assim, examinar o envolvimento com os diversos campos – político, cultural, ideológico – também se torna relevante nesta pesquisa. Na política, vale frisar, Balthazar Góes foi um dos fundadores e integrante do Movimento Republicano em Sergipe.

Balthazar Góes nasceu na fazenda Nossa Senhora dos Prazeres, no município de Itaporanga-SE, tendo vivido entre os anos de 1853 a 1914, passando pelo limite temporal do Brasil Império e República. Fez o curso de humanidades no Atheneu Sergipense e atuou profissionalmente como jornalista, professor e exercendo alguns cargos no funcionalismo público (GUARANÁ, 1925).

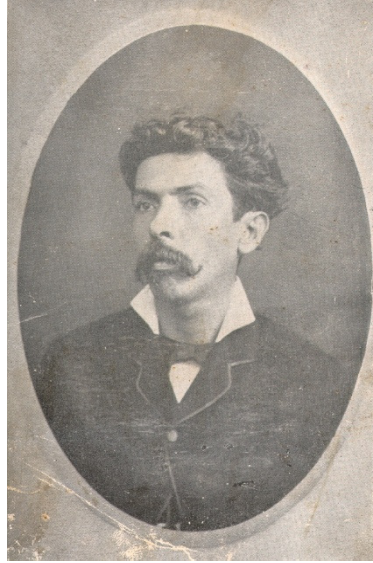
Indícios da sua trajetória de vida demonstram que o intelectual sergipano atuou como professor público na cidade de Laranjeiras por muitos anos. Em 1882 que o Professor Balthazar foi convidado a assumir a cadeira de Francês e Aritmética na cidade de Laranjeiras-SE. Sua atuação não se limitou ao magistério, pois exerceu também cargos administrativos, sendo diretor do Liceu Laranjeirense, em 1883, e do Atheneu Sergipense, durante os anos de 1901 a 1904, conforme ressalta Alves (2004). Foi também convidado a assumir a direção dos grupos escolares, a Escola Normal e, conseqüentemente, tomou posse da diretoria da Instrução Pública (GUARANÁ, 1925).

A partir dos resultados desta pesquisa, pretende-se compreender se Sergipe participou do processo de reformas e políticas públicas educacionais na renovação dos métodos de ensino. Conforme afirmava Badaró, a educação nesse período tinha como fim:

(...) formar o homem completo, útil à vida social, pelo preparo e aperfeiçoamento de suas faculdades morais e intelectuais e atividades físicas”, dentro de uma concepção voltada para a consolidação do “espírito brasileiro” como resultante do resguardo das “tradições cristãs e históricas da pátria” e da “prática da justiça e da fraternidade entre pessoas e classes sociais, bem com nas relações internacionais. (BADARÓ, 2000, p. 306).

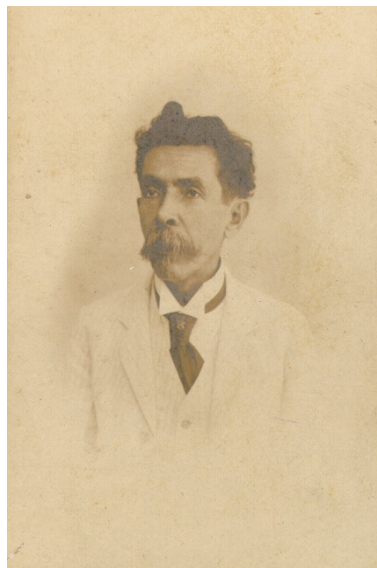
Os estudos biográficos de educadores e intelectuais envolvendo suas trajetórias, ideias, atuação política e questões educacionais de uma época, têm trazido contribuições significativas para a história da educação (FREITAS, 2006). Deve-se frisar o fato de que ainda se pretende, nesta pesquisa, realizar estudos mais aprofundados que possam preencher lacunas que durante o tempo transcorrido de estudo não foram supridas, como a da composição da biografia deste intelectual.

FIG.01. Balthazar de Araújo Góes



Fonte: Acervo do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe

FIG. 02. Balthazar de Araújo Góes



Fonte: Acervo da Biblioteca Pública Epiphâneo Dória Pertencia a Armino Guarani

A reorganização política do Brasil no período estudado – a transição do Brasil Império para o Brasil República – influencia a conformação de outros campos como o econômico, o social e o educacional e é este último que nos detemos neste estudo, já que o intelectual sergipano Balthazar de Araújo Góes viveu nesta época, tendo deixado contribuições valiosas para o campo educacional sergipano. Através de escritos e debates dos quais participou, percebe-se que, assim como seus contemporâneos, Balthazar Góes acreditava no poder transformador da educação. Para Botelho, “...esses intelectuais tomariam genericamente por premissa a idéia de que os sistemas educacionais moldariam as sociedades, não percebendo, portanto, o contrário, que as

[Anais Eletrônicos do IV Encontro de História da Ufal](#) ISSN 2676-784X

sociedades, em suas relações, grupos sociais e conflitos constitutivos, que definem seus valores”(BOTELHO,1999, p. 123).

Hilsdorf (2011) olha para o período 1870–1920 como um todo, ultrapassando a divisão da história político-administrativa em Império e República e considera a mudança do regime em 1889 como um marco político e cultural, uma vez que, desde 1870 já se percebia a diacronia republicana coexistindo, cooperando e conflitando com a monárquica, como também se percebe nas primeiras décadas republicanas uma relação com mentalidades conservadoras, afirma a autora.

Com essas transformações a vida educacional do país não poderia deixar de ser atingida pela abundância de novas idéias. Valença (2011) destaca que ainda no final do século XIX percebe-se que a escola reveste-se como símbolo da civilização e progresso. Nesse momento verifica-se uma tentativa de mudança das práticas escolares, dos princípios educacionais e do papel do professor. Diz a autora que “a conformação da escola passa a ser auxiliada pela crença dos dogmas da ciência fazendo parte de uma nova organização pedagógica pautadas em reformas e ideais que foram disseminados pelos Intelectuais da educação” (VALENÇA, 2011, p.124).

Nagle (2001) faz uma ressalva afirmando que esses requisitos de mudanças apresentados não se fixaram na sociedade brasileira como um todo, pois as transformações se deram mais em determinados estados ou regiões e menos, ou quase nada, em outros. Nunes (2008) por sua vez explicita:

A adesão de Sergipe à República proclamada se fez festivamente, sem ter havido resistência dos que detinham o comando político da Província. Teve atuação importante a eloqüência inflamada de Fausto Cardoso enaltecendo o acontecimento, ao qual aderiram, imediatamente, as Câmeras e o povo das vilas e cidades, como também faria a assembléia legislativa no dia 21 de novembro. A Junta Provisória, composta do senhor de engenho Vicente Luís de Oliveira Ribeiro, que logo renunciou ao cargo, do capitão do exército José Siqueira de Menezes e do Professor Baltazar de Araújo Góis, começou a legislar para adaptações, ao novo regime, das instituições vigentes. (NUNES, 2008, p. 184).

No plano educacional, Nunes (2008) destaca uma sistematização do ensino, na qual a República abre novas perspectivas de reformas da educação e sob a influência de novas idéias pedagógicas. Hilsdorf (2011) identifica a prática da Pedagogia Moderna, definida pelo método intuitivo, no qual especifica ser importante o olhar, o ver e ser visto, a observação e o escrito, e pela organização escolar regida pelos princípios da racionalidade científica e da divisão das tarefas, diz a autora. Esta era a mais adequada estratégia de ensino adotada para conformar a mentalidade progressista do homem urbano, civilizado e republicano, contraposta à *Pedagogia tradicional*⁴⁸⁸ da memorização, da oralidade, do ouvir e do repetir falando adotada antes pela monarquia.

Assim, é possível perceber através da leitura desses textos que o método intuitivo era a nova estratégia metodológica para a execução da tarefa de ensinar de forma eficaz, mas para isso era necessário que o professor soubesse aplicar o método e, assim, houve a difusão deste método como composição da formação de alunos e mestres. Valença (2011) afirma que:

⁴⁸⁸Termo muito utilizado por autores da época para qualificar e legitimar o movimento da Pedagogia dita moderna, a qual chamava a prática pedagógica anterior de tradicional.

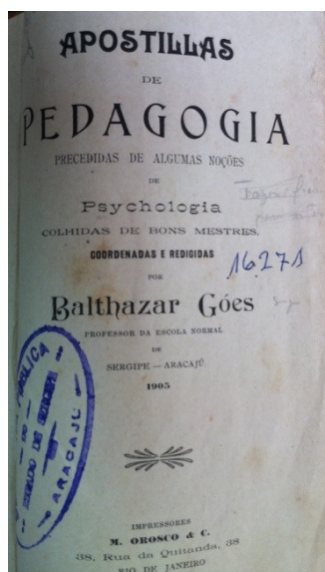
Esse método valorizava a aquisição dos conhecimentos através dos sentidos. Acreditava-se que era através desse método que a criança desenvolvia gradualmente suas faculdades, cabendo, assim, à escola, a responsabilidade por introduzir situações de aprendizagem na relação aluno-objeto de modo que construísse o conhecimento através experiência em lugar da simples transmissão do conhecimento ou da memorização. (VALENÇA, 2001, p. 187).

O professor Balthazar Góes ensinava às normalistas o que seria o método intuitivo e como deveria ser aplicado através do seu livro de Pedagogia, publicado em 1905, e discutido por Alves(2011), no qual trata dos processos e meios empregados pelo professor para facilitar a compreensão do que explica, aplicando ao ensino da aritmética, tornando com isso mais prático e objetivo. Assim, percebe-se que este é um manual que trata sobre suas experiências pessoais como professor.

Sobre os estudos realizados, registro as primeiras impressões sobre a trajetória do Professor Balthazar Góes. Percebe-se sua participação ativa no Movimento Republicano em Sergipe, sendo membro do Governo Provisório Republicano, demonstrada através da publicação de documentos, em 1980, pelo Arquivo Público do Estado, os quais contêm documentos valiosos em termos informativos sobre a vida política, administrativa, social e cultural de nosso Estado. Estes documentos serão analisados mais detalhadamente no decorrer da pesquisa.

Em sua prática educativa, Balthazar Góes se utiliza do método intuitivo, introduzido no Brasil por Rui Barbosa através da tradução do manual “Primeiras lições de coisas”, de Norma Allison Calkins (1886), como afirma Matos (2011, p. 06). Este era um manual destinado a pais e professores que exerceu grande influência nas práticas escolares e no pensamento pedagógico do país, inspirando a escrita de novos manuais, entre estes, merecendo destaque o manual formulado pelo educador Balthazar Góes, denominado “*Apostillas de Pedagogia – precedidas de algumas noções de Psychologia colhidas de bons mestres*”.

FIG. 03 - Apostillas de Pedagogia

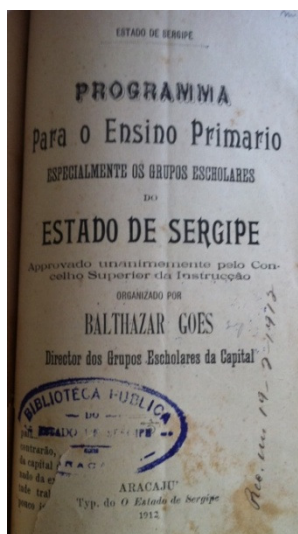


Fonte: Acervo da Biblioteca Pública Epiphânio Dória

Neste manual, pode-se observar a atenção especial dada à educação com lições de vida exemplar e conteúdo moral, concepções filosóficas, no qual registra e sintetiza também suas práticas e experiências bem sucedidas. A partir da leitura da *Apostillas de Pedagogia* percebe-se que esta forma de ensinar proposta por Balthazar Góes reafirma a necessidade de moldar o indivíduo para uma educação voltada à nova ordem que o País estava apresentando, já que o desenvolvimento, segundo Shaffer (2005), refere-se a continuidades sistemáticas e mudanças nos indivíduos que ocorrem desde a concepção, mas ao descrever as mudanças como “sistemáticas”, implica-se que estas são ordenadas, padronizadas e relativamente permanentes. Este escrito de Balthazar Góes traz grande contribuição para legitimar o saber pedagógico, contendo também noções de Psicologia, pois trata dos Processos Psicológicos Básicos que são os principais objetos de estudo da Psicologia. O manual divide-se em três partes principais: Educação Física, Educação Moral e Educação Intelectual; bem como, trata de questões referentes à estrutura interna e externa da escola.

Balthazar Góes atuou como Diretor da Instrução Pública contribuindo como gestor da educação na criação do “*Programa para o ensino primário especialmente os grupos escolares do Estado de Sergipe*”, categorizado em divisões da classe, divisões dos exercícios da disciplina subdivididos em passos ou lições de cada disciplina.

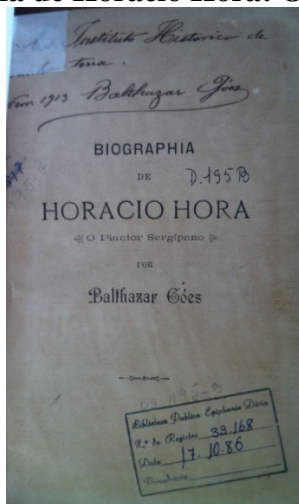
FIG. 04 – Programa para o Ensino Primário especialmente os grupos escolares do Estado de Sergipe, 1912



Fonte: Acervo da Biblioteca Pública Epiphânio Dória

Outra obra do Professor Balthazar, a “*Biographia de Horácio Hora: O Pintor Sergipano*”, na qual mostra sua compreensão sobre a vida e a pessoa do artista plástico sergipano Horácio Hora, descrevendo sua trajetória de vida. Balthazar expressa, ao discorrer sobre sua biografia, a grande admiração que nutria pelo Artista plástico Horácio Hora ao dizer “*único pintor que possuiu Sergipe, artista de gênio que honrou sua terra*” (BALTHAZAR, 1901, p.01) e escreve esta biografia como patrimônio de todos os “bons sergipanos”. Esta será examinada mais cuidadosamente com o decorrer do trabalho.

FIG. 05: Biographia de Horácio Hora: O Pintor Sergipano



Fonte: Acervo da Biblioteca Pública Epiphânio Dória

Em sua trajetória no campo educacional sergipano passa a ser reconhecido por alguns traços distintivos da sua experiência pedagógica e por um estilo de trabalho diferenciado, como demonstrado a partir de alguns dados coletados. Epifânio Dória – intelectual a História de Sergipe – em seu depoimento sobre Balthazar Góes, inserido no livro “Efemérides sergipanas”, organizado pela autora Ana Maria Fonseca Medina, assim se expressa: “(...) caráter íntegro e coragem estóica com que defendia os seus pontos de vista, num tempo em que as conveniências pessoais forçavam tanto a couraça moral dos indivíduos. Balthazar Góes foi um mártir de ingrato destino. Sua inteligência muito aguda, penetrava facilmente na escuridão das cousas ignoradas” (MEDINA, 2009, p.71).

Outro escrito sobre Balthazar Góes merece destaque extraído do artigo⁴⁸⁹ de autoria identificada pelo pseudônimo “Um pai de família” cujo título é “Instrução Secundária”, do jornal *O Horizonte*, publicado em 23 de junho de 1885 em secção livre, localizado no acervo do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe, responde o conteúdo exposto sobre o professor Balthazar Góes no artigo do *Gazeta do Aracaju* também de autoria identificada através de pseudônimo similar “Alguns pais de família”.

O artigo “Instrução Secundária” traz reações acerca das afirmativas de depreciação realizadas a Balthazar Góes, expondo que o articulista da nota do *Gazeta do Aracaju* procurou um meio vergonhoso de obter resultados acerca da opinião pública sobre a atuação do Professor Balthazar Góes. Mas a resposta é demonstrada através de fatos que apresentam bons resultados do seu trabalho, quando relata que seus alunos têm aproveitado os seus métodos, pois muitos tiveram aprovação em graus elevados. Ressalta a dedicação, proficiência, zelo e moralidade com que o professor utiliza como predicados para lecionar.

Percebe-se que Balthazar foi um intelectual que contribuiu para a instrução pública em Sergipe, mas foi também alvo de polêmicas em torno de suas práticas e ideias, posto que, na época, enquanto uns elogiavam seu trabalho como professor

⁴⁸⁹ Nota do jornal “O Horizonte”.

evidencia-se, também, na nota do jornal analisada acima, insatisfação de alguns quanto ao seu trabalho educacional.

Sem ainda identificar sua composição familiar, mas sabendo que Balthazar Góes tivera um filho com o nome de Balthazar Góes Filho. Conforme registro de Epiphâneo Dórea, este aparenta ter sido educado com base nos princípios e na severidade de seu pai e era leal nas amizades, como foi reafirmado através do *relato do Sr. Murilo Mellins*⁴⁹⁰ ao contar suas experiências com o filho do Professor Balthazar Góes. Murilo Mellins em depoimento concedido e gravado relata que trabalhava na agência de Correios e Telegráfos local sendo colega de Balthazar Góes Filho. E diz que na Revolução de 1964, Rabelo – chefe da Repressão – foi lhe prender por conta da sua ideologia, Balthazar Góes Filho sabendo disso não permitiu que Murilo Mellins fosse preso, pois o considerava seu amigo demonstrando assim sua lealdade. Murilo Mellins ao fim do relato descreve o Balthazar Filho demonstrando grande carinho e saudade.

A proposta desta pesquisa não é evidenciar fatos ou atitudes coerentes ou incoerentes, nem mesmo apoiar ou desqualificar as práticas pedagógicas apresentadas na época pelo professor Balthazar Góes, contudo, o intuito é discorrer sobre os achados, possibilitando uma análise aprofundada sobre as colocações expostas por seus contemporâneos.

Os Intelectuais da Educação moviam debates em defesa da implantação dos novos princípios pedagógicos, projetando na possibilidade de inovação metodológica o sucesso do ensino escolar (NUNES,1984). Nesse sentido, as ações do professor Balthazar Góes contribuíram para que Sergipe pudesse participar dos movimentos de renovação de métodos e processos pedagógicos que estavam em debate no Brasil. É através de suas experiências como professor e de leituras de obras pertencentes a autores que também contribuíram para a Educação, que Balthazar Góes embasava seus escritos, hoje pertencentes à nossa herança educacional. O professor Balthazar Góes, promoveu a difusão dos princípios reformadores em seu percurso pelo magistério como também deixou textos, ensaios, programas educacionais e manuais que contribuíram para a formação de uma cultura escolar sergipana durante o final do século XIX e início do século XX.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Eva Maria Siqueira. O ensino de Aritmética proposto por Balthazar Góes. In: <http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe3/Documentos/Individ/Eixo4/177.pdf>. Pesquisado em 04.12.2011 às 22:50h.

BADARÓ, Murilo. **Gustavo Capanema: a revolução na cultura**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

BOTELHO, André. Educação e modernidade no Brasil. In: **Cultura Vozes**. 93, n.1. São Paulo: 1999, pp. 122-145.

FREITAS, Anamaria Bueno de. “A produção dos estudos biográficos em Sergipe e as principais contribuições para a história da educação” In: SOUZA, E. C. de (dir) **Autobiografias, histórias de vida e formação: pesquisa e ensino**. Porto Alegre: EDPUCRS; Salvador: EDUNEB, 2006. p.145-160.

⁴⁹⁰ Depoimento gravado.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6 ed. São Paulo: Atlas, 2011.

GÓES, Balthazar. **Apostillas de Pedagogia**: precedidas de algumas noções de Psicologia colhidas de bons mestres. Aracaju: M. Orosco & C., 1905.

GÓES, Balthazar. **Biographia de Horácio Hora**: O Pintor Sergipano. Aracaju, 1901.

GUARANÁ, Armindo. **Dicionário Biobibliográfico de Sergipe**. Rio de Janeiro: Edição do Estado de Sergipe, 1925.

HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. **História da Educação Brasileira**: leituras. São Paulo: Cengage Learning, 2011.

MATOS, Andrea Maria dos Santos. **Métodos de ensino, manuais, um idealizador**: Baltazar Góes e sua Aritmética. In: http://www.each.usp.br/ixsnhm/Anaisixsnhm/Comunicacoes/1_Matos_A_M_S_M%C3%A9todos_de_Ensino_Manuais_um_Idealizador_Baltazar_G%C3%B3es.pdf. Pesquisado em 04.12.2011 às 22:50h.

MEDINA, Ana Maria Fonseca (org.). **Epifânio Dórea**: Efemérides sergipanas – Volume I. Aracaju: Gráfica Editora J. Andrade Ltda., 2009.

NUNES, Maria Thetis. **História da Educação em Sergipe**. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Aracaju: Secretaria de Educação do Estado de Sergipe; Universidade Federal de Sergipe, 1984.

_____. **História da Educação em Sergipe**. Aracaju: Universidade Federal de Sergipe; Fundação Oviêdo Teixeira, 2008.

SHAFFER, David R. **Psicologia do desenvolvimento**: infância e adolescência. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.

VALENÇA, Cristina. **Medicina, educação e história**: a trajetória de Helvécio de Andrade. São Paulo: Scortecci, 2011.

**CASA DE RUI BARBOSA E CASA JOÃO RIBEIRO/SE:
INSTITUIÇÕES QUE PRESERVAM A MEMÓRIA DO INTELCTUAL JOÃO
RIBEIRO**

*Priscilla Louiane Santos Monteiro
Graduanda em Museologia
Universidade Federal de Sergipe – UFS
Email: pri_loy@hotmail.com*

*Cristina de Almeida Valença Cunha Barroso
Doutora em Educação
Universidade Federal da Bahia - UFBA
Professora do curso de Museologia
Universidade Federal de Sergipe- UFS
Email: tina_valenca@yahoo.com.br*

RESUMO

O presente texto tem como objetivo identificar e mapear os documentos produzidos por e sobre o intelectual João Ribeiro. Assim, foi possível identificar que a Casa de Rui Barbosa preserva parte desse acervo. A Casa de Rui Barbosa, assim como a maioria das casas museus, dedica-se a agenciar a preservação e desenvolver a pesquisas no campo da memória, buscando construir um espaço para reflexão e debate da cultura brasileira. É através da pesquisa bibliográfica, análise de fontes documentai que está sendo possível a construção de um mapeamento dos documentos referentes a esse intelectual. Está sendo confeccionado um inventário e um catálogo digital para que pesquisadores sergipanos de todos os níveis de ensino poderão ter acesso aos escritos originais de João Ribeiro com o uso das novas tecnologias para preservação e democratização sem fronteiras de acervos.

Palavras-chave: Patrimônio; João Ribeiro; Casas Museus.

INTRODUÇÃO

A Casa de Rui Barbosa, assim como a maioria das casas museus, dedica-se a agenciar a preservação e desenvolver a pesquisas no campo da memória, da produção literária e humanística buscando construir um espaço para reflexão e debate da cultura brasileira.

Enquanto uma instituição federal ligada ao Ministério da Cultura, tem como pressuposto o reconhecimento da diversidade cultural e o fortalecimento da cidadania

no que se refere à implementação de políticas culturais de salguarda e difusão de acervos arquivísticos textuais, iconográficos e sonoros.

A Casa de Rui Barbosa originou-se do museu-biblioteca constituído em 1928 pelo presidente Washington Luís através do Decreto nº 5.429, de 9 de janeiro do corrente. A partir de 1966, foram instituídas algumas reformas que modificaram o perfil da instituição. Desde então o novo regimento orientava que fossem priorizadas ações que tivessem como fim o desenvolvimento da cultura. Assim, a Casa instiga a produção da pesquisa, do ensino, bem como a divulgação das obras e da trajetória de Rui Barbosa. Relata o texto da lei sancionada pelo Presidente da República:

Art. 1º A Casa de Rui Barbosa, do Ministério da Educação e Cultura (hoje Ministério da Cultura), fica transformada em fundação, denominada "Fundação Casa de Rui Barbosa", instituição cultural destinada à pesquisa e à divulgação científica e literária, com personalidade jurídica própria e autonomia administrativa, técnica e financeira, tendo sede e foro na Cidade do Rio de Janeiro, Estado da Guanabara (LEI 4943/1966).

Segundo a mesma lei os imóveis situados na Rua São Clemente nº 130 e 134, no bairro de Botafogo no Rio de Janeiro, assim como os bens móveis no interior do imóvel (incluindo a biblioteca, documentos e objetos do museu), os direitos autorais das obras de Rui Barbosa e outras editadas pela Casa de Rui Barbosa passam a pertencer à União. (LEI 4943/1966). Mas para cumprir o objetivo de desenvolver a pesquisa e o acesso a cultura foi criado em 1972 o arquivo da Casa de Rui Barbosa.

A criação do Arquivo-Museu de Literatura Brasileira (AMLB) era uma aspiração do literato Carlos Drummond de Andrade, e assim foi concretizada com o fim de preservar tanto os documentos literários, como a iconografia, as correspondências e os textos originais de escritores brasileiros.

Foi numa crônica publicada em julho de 1972 que Drummond se referiu à sua "velha fantasia": um museu de literatura que reunisse não só papéis, mas também objetos relacionados à criação e à vida dos escritores brasileiros
(http://www.casaruibarbosa.gov.br/interna.php?ID_S=15&ID_M=8, 14/05/2012).

A divulgação do acervo do AMLB também é uma preocupação da casa de Rui Barbosa, essa atividade é promovida por meio de edição de inventários, de comunicações de pesquisas, de exposições e na rede virtual com seus documentos digitalizados e/ou catalogados. As informações estão à disposição dos pesquisadores em catálogos eletrônicos *on-line*.

Imagem 1: Base de Dados Eletrônica da Casa de Rui Barbosa

[<< < > >>]		[>]		Ficha	Marc	Lista	Índices	Avançada	Análise
1/1	Código da Instituição:	BR FCRB							
	Tipo de documento:	documento textual de arquivo							
	Correspondências usuais:	Carta e telegramas							
	IDENTIFICAÇÃO LÓGICA E FÍSICA:	RB-RBCRUPF RB-RBCRUPF 548/3. 22-12-1904 a 26-08-1910							
	Autoria principal - Pessoa física:	FERNANDES, João Batista Ribeiro de Andrade							
	LOCAL/DATA:	Rio de Janeiro (Rio de Janeiro) , Juiz de Fora (Minas Gerais) , 22-12-1904 a 26-08-1910.							
	DESCRIÇÃO FÍSICA:	03 documentos Médio							
	Destinatário - Pessoa física/jurídica:	BARBOSA, Rui							
	Âmbito e conteúdo:	Carta e telegramas - Pedindo a Rui Barbosa que o indique para o lugar que vagou de oficial na Secretaria da Câmara dos Deputados Felicitando pela candidatura de 1909 Desejando o restabelecimento de sua saúde							
	Idioma do texto:	Português							
	Notas gerais:	Ver também: Academia Brasileira de Letras. Rio de Janeiro							
	Outras formas físicas:	Microfilme							
	Assunto-Tópico:	Campanha_Civilista							
	Termo candidato:	Secretaria da Câmara dos Deputados: O missivista pede indicação para ocupar a vaga nesta secretaria Melhoras de saúde							
[<< < > >>]		[>]		Ficha	Marc	Lista	Índices	Avançada	Análise

Fonte: <http://basededados.casaruibarbosa.gov.br/casaruibarbosa/apes/> (15/05/2012)

Alguns documentos que pertenceram a João Ribeiro como manuscritos, correspondências curtas, alguns bilhetes, cartões de visita e cartões postais estão no Arquivo-Museu de Literatura Brasileira (AMLB) da Fundação Casa de Rui Barbosa. Dentre os tipos documentais armazenados nessa instituição, é possível encontrar os manuscritos de textos enviados a Alberto Faria fazendo referência tanto ao intelectual Gustavo Barroso, como a Osório Duque Estrada.

Como informa a Casa de Rui Barbosa, os documentos encontram-se em bom estado de conservação e ainda não foram digitalizados, nem catalogados na base de dados online dessa instituição.

A compreensão social das informações desse acervo e o melhor entendimento desse intelectual sergipano de Laranjeiras em sua visão sobre uma cultura cosmopolita faz parte do projeto de parceria entre o GEMPS/CNPq – Grupo de Estudos e Pesquisas em Memória e Patrimônio Sergipano (NMS-UFS) e a o AMLB da Casa de Rui Barbosa para a digitalização dos mais de 100 manuscritos de João Ribeiro no Rio de Janeiro para doação à Casa de Cultura João Ribeiro localizada no município de Laranjeiras.

Assim, pesquisadores sergipanos de todos os níveis de ensino poderão ter acesso aos escritos originais de João Ribeiro com o uso das novas tecnologias para preservação e democratização sem fronteiras de acervos.

O acervo da Casa Museu e a preservação da memória através dos catálogos

Considera-se que o acervo documental da Casa João Ribeiro revela um passado palpável através da guarda dos documentos que constituíram parte da experiência vivida desse intelectual cuja dinâmica de produção pode ser acompanhada pelos visitantes e pesquisadores interessados. No entanto, constatamos que o acanhado interesse dispensado pelo público por esse acervo pode estar relacionado a falta de instrumentos que possam comunicar a riqueza material guardada pela instituição.

Dentre esses instrumentos, identificamos apenas o Catálogo do Acervo Documental Museus da Casa de Cultura João Ribeiro produzido pela professora Verônica Nunes, professor Itamar Freitas e Gabriela Cruz. Dessa forma, resolvemos digitalizar as fontes documentais e criar um catálogo digital para que essas informações possam obter um alcance maior de divulgação. Trata-se de um projeto ainda em andamento e que tenciona não só salvaguardar os documentos através da reprodução digital, mas difundir as informações presentes nesse acervo garantindo a disseminação de parte da história de Sergipe.

O acervo documental da Casa João Ribeiro registra a vida pessoal e profissional e foi formado a partir de doações da família do escritor. Ele é composto por diplomas, medalhas de condecoração, documentos pessoais, artigos, crônicas, fotos de família, pinturas e alguns móveis. Na “Sala do Silêncio”, encontram-se preservados a escrivaninha onde ele trabalhava, estantes e retratos pintados a óleo. Também podem ser apreciados trabalhos de fotografia que retratam momentos e monumentos históricos da cidade.

Para este trabalho serão catalogados apenas grupos de documentos nos quais direta ou indiretamente foram produzidos por e sobre João Ribeiro dando-lhes um tratamento mais detalhado de descrição e classificação.

Para isso foi produzido uma planilha através da qual esse acervo é classificado de acordo com o gênero dos documentos e descrito através do contexto de produção, conteúdo e estrutura, condições de acesso, notas e identificação, observando as determinações da norma brasileira de arquivos, NOBRAD.

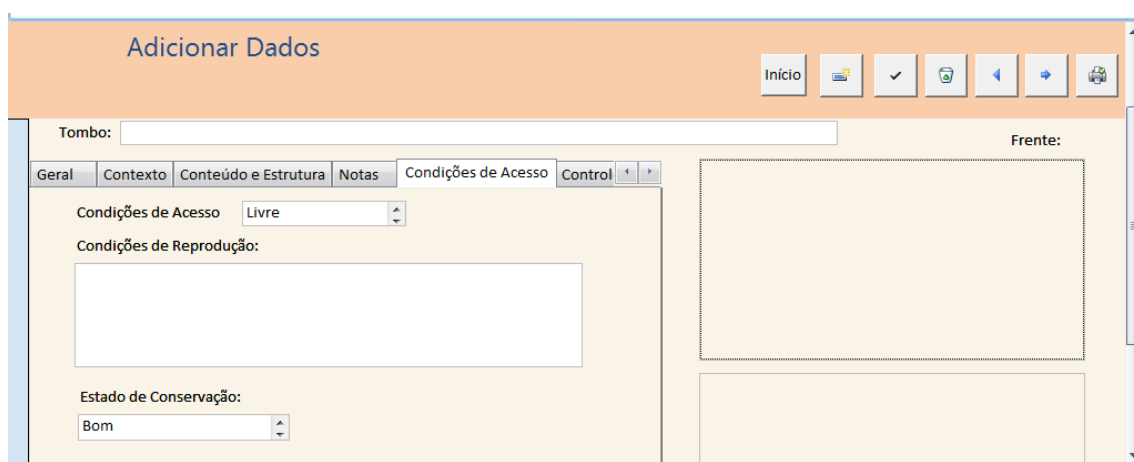
Neste último, é possível visualizar dados como o número dos documentos, número de tomo, título do documento e código de referência de forma a facilitar a busca dos documentos pelos usuários desse catálogo.

Imagem 2: Imagem da pagina principal do catalogo digital da Casa de Cultura João Ribeiro. Aracaju. 2012.

The image shows a web-based form titled "Adicionar Dados" (Add Data) for cataloging documents. The form is organized into several sections:

- Header:** "Adicionar Dados" in blue text on an orange background. To the right are navigation icons: "Início", a printer icon, a checkmark, a trash icon, left and right arrows, and a refresh icon.
- Input Fields:** "Código Referência:" with a dropdown menu showing "[Novo]", "Número do Documento:" with an empty text box, "Título:" with an empty text box, and "Tombo:" with an empty text box.
- Navigation Tabs:** "Geral", "Contexto", "Conteúdo e Estrutura", "Notas", "Condições de Acesso", and "Control". The "Condições de Acesso" tab is currently selected.
- Form Fields (under "Condições de Acesso"):**
 - "Tipo" dropdown menu set to "Manuscrito".
 - "Fundo" empty text box.
 - "Data" empty text box.
 - "Suporte" empty text box.
 - "Tipo de Material" dropdown menu set to "Impresso".
 - "Tom" dropdown menu set to "Monocromático".
 - "Formato" empty text box.
 - "Dimensões" empty text box.
- Image Placeholder:** A large empty rectangular box on the right side of the form, labeled "Frente:" (Front).

FIG. 02: Imagem da pagina condições de acesso do Catalogo digital da Casa de Cultura João Ribeiro. Aracaju. 2012.



O INTELLECTUAL JOÃO RIBEIRO E A CASA DE CULTURA

Nascido em Laranjeiras (SE), em 24 de junho de 1860, estudou no Atheneu Sergipense e cursou Medicina na Antiga Faculdade de Medicina da Bahia, mas não chegou a se formar, foi para o Rio de Janeiro se dedicar ao jornalismo. Nas últimas décadas do século XIX trabalhou no jornal *O Globo* ao lado de Quintino Bocaiúva e Sílvio Romero. Posteriormente, dedicou-se ao magistério, como professor no Colégio Pedro II. Foi membro da Academia Brasileira de Letras e sócio do Instituto Filosófico Brasileiro (RAMOS,2008). No entanto, o objetivo dessa comunicação não é estudar a biografia, mas as produções do intelectual em questão.

O relato muitas vezes não permite a compreensão de uma seqüência de acontecimentos contínuos, pelo contrário, o real é descontínuo como afirmou Bourdieu ao discorrer sobre o fazer biográfico (BOURDIEU,1998:184). Dessa forma, sabendo que a produção dos sentidos não é linear e na tentativa de evitar a construção de uma ilusão retórica, optou-se por estudar esse intelectual a partir das produções encontradas no arquivo resguardado pela Casa de Cultura.

A trajetória desse intelectual sergipano pode ser vivenciada através da sua produção textual, documental e da sua coleção bibliográfica. Tanto era produtor como consumidor de bens culturais, dentre as obras adquiridas encontramos poesias, obras didáticas de Filologia, obras de História, de Crítica, de ficção e ensaios. Além disso, localizamos em sua biblioteca alguns almanaques e dicionários. Nesse rol foi possível identificar um número apreciável de obras que atualmente são consultadas por visitantes, pesquisadores e pelos estudantes da comunidade local.

Na realidade João Ribeiro foi um homem de muitas facetas, circulou por diversos campos, teve presença marcante no campo cultural e científico, mas também teve uma participação importante no campo político e educacional. João Batista Ribeiro Fernandes foi poeta, folclorista, prosador, poliglota, historiador, gramático, jornalista, crítico e acadêmico, sua atuação nos remete ao que Bourdieu chamou de *superfície social*, esta definida como “o conjunto de posições simultaneamente ocupadas num dado momento por uma individualidade biológica socialmente instituída e que age como suporte de um conjunto de atribuições que lhe permitem intervir como agente eficiente em diferentes campos” (BOURDIEU,1998:190).

Para compreender a ação desse intelectual é preciso avaliar não só sua formação, mas sua produção cultural e educacional, seu envolvimento com as instituições beletrísticas e, principalmente, suas relações com a classe dirigente e dos cargos por eles ocupados.

Muitas vezes os intelectuais estavam articulados com as organizações partidárias, com as instituições culturais e mesmo com o serviço público. A disseminação dos ideais reformistas através das reuniões, a produção de livros e ensaios, os debates nos jornais, as ações públicas determinadas por órgãos administrativos, foram meios pelos quais esse intelectual interferiu na configuração do campo cultural sergipano. Conforme Miceli(1977) muitos letrados utilizavam-se do capital das relações sociais como um dos únicos meios de galgar ingressos em carreiras políticas, ou mesmo para conquistar cargos públicos de relevância e de prestígio social.

Seria interessante ressaltar que suas atividades lhe renderam certa projeção nacional e reconhecimento local. Assim, podemos identificar no seu acervo cartas de agradecimentos, elogios e pedidos de artigos para serem publicados por diversos jornais como *Jornal do Brasil*, *Jornal do Estado de São Paulo*, e de um número especial da *Times* no Brasil enviadas por Lillian Elliot, Belmiro Braga, Lindolfo Gomes. Assim, percebemos que suas produções estavam em evidência e em sintonia com as expectativas nacionais.

No entanto, não podemos esquecer que durante as últimas décadas do século XIX João Ribeiro trabalhou no jornal *O Globo* ao lado de Quintino Bocaiúva e Sílvio Romero. Na realidade, os intelectuais exerciam suas atividades amparadas por uma rede institucional que modelava seus discursos e suas práticas.

O pertencimento a determinados grupos, associações ou mesmo às instituições culturais como Hora Literária, Academia Sergipana de Letras, o Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe possibilitava e até mesmo legitimava suas ações perante seus pares, demonstra esse fato a quantidade de diplomas de sócio depositada entre seus pertences. Esse intelectual vivia os rendimentos que lhes proporcionava o título e os cargos. Ao mesmo tempo, assumia as diversas atividades políticas e literárias, sendo legitimado por seus pares e pares concorrentes. Os congressos, as conferências, os saraus, os encontros de que participava lhe garantia a oportunidade de divulgar suas idéias, expectativas ou mesmo suas produções. Essas reuniões também permitiam compreender seu envolvimento com outros intelectuais da época.

Vistos como um dos “lugares de fala”, esses encontros permitiam a profusão das idéias desse intelectual e modelavam os discursos ao que eram considerados legítimos pelo campo. Não era incomum a realização desses eventos que tinham como fim não só a socialização das produções, mas discutir a situação cultural e política do País.

Ancorado por sua posição no campo intelectual nacional e sergipano, suas publicações lhe rendeu diversas homenagens cujos textos compõem parte desse acervo. Nele é possível identificar recortes de revistas e jornais com artigos que elogiavam suas obras, hinos a João Ribeiro e a programação do Clube Literário fundado com o seu nome.

Além dessas homenagens encontramos cartões e bilhetes de agradecimentos, de votos, de cumprimentos e solicitações de pessoas como Fernando de Azevedo, Aníbal Amorim, Tasso Fragoso, dentre outros. O acervo documental preserva também documentos que revelam o processo de criação das obras desse intelectual. Há uma quantidade razoável de rascunhos, parte de livros, crônicas e seus cadernos de anotações.

A Casa de Cultura João Ribeiro, em Laranjeiras (SE), tem como finalidade preservar e difundir a trajetória desse intelectual (DANTAS,2007). Ela foi tombada pelo

Estado em 1973, abriga atualmente, todo um acervo literário sobre sua vida e obra. Funciona na antiga residência do homenageado que foi transformada em instituição museológica em agosto de 1947. Com uma arquitetura eclética de influencia neogótica presenciada nas formas orgivais das janelas e da porta, a Casa acomoda um acervo que tenta reproduzir dentro da proposta museológica, um cenário familiar. A casa museu tem uma característica própria a este tipo de instituição, permite que a experiência ou o experimentar a vivencia de uma vida passada seja a ponte principal de comunicação entre os objetos museológicos e os visitantes contribuindo, assim, para uma maior absorção das informações culturais e da memória a ser preservada. Como acredita Albernaz (2007) a memória é experiência.

A casa museu se preocupa ainda em recompor sua museografia com base na reconstituição do espaço no qual foi originado, no qual foi vivenciado. Dessa forma, a Casa de Cultura João Ribeiro, dentro das limitações de verbas, permite que o visitante seja envolvido por um silencio ritualizado no espaço da memória museificada, como afirma Faria(2007). Dessa forma, foi com a finalidade de preservar as informações sobre João Batista Ribeiro e melhorar a divulgação dessa instituição cultural foi que se iniciou um projeto de digitalização do acervo documental e da produção de um catálogo digital da Casa de Cultura João Ribeiro.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERNAZ, Maria Beatriz. Como manter vivo um museu casa. In: **Revista Eletronica Jovem Museologia: Estudos sobre museus, museologia e patrimônio**. Ano II, n. 03, fevereiro de 2007.

BOURDIEU, Pierre. “A ilusão biográfica”. In: **Usos de Abusos da História Oral**. Janaína Amado e Marieta de Moraes Ferreira(coords). Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998.

DANTAS, Beatriz Góis. **Laranjeiras: entre o passado e o presente**. Aula inaugural do Campus de Laranjeiras-UFS. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2007.

FARIA, Ana Carolina Gelmine de. Temas expositivos contemporâneos nos museus. In: **Revista Eletronica Jovem Museologia: Estudos sobre museus, museologia e patrimônio**. Ano II, n. 03, fevereiro de 2007.

GUARANÁ, Armindo. **Dicionário Biobibliográfico de Sergipe**. Rio de Janeiro: Edição do Estado de Sergipe, 1925.

MICELI, Sérgio. **Poder, sexo e letras na República Velha**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

RAMOS, Izaura. **Laranjeiras: nosso patrimônio**. Aracaju: Multigraf gráfica e serviços LTDA, 2008.

UMA MEDIDA NECESSÁRIA E URGENTE: A CRIAÇÃO DO CEMITÉRIO SANTA ISABEL EM ARACAJU/SE NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX.

*Rafael Santa Rosa Cerqueira
Mestrando em História
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Orientadora: Prof^a. Dr^a Janaina Cardoso de Mello
Email: rafaelsr18@hotmail.com*

RESUMO

Elevada a cidade pela Resolução 413, de 17 de março de 1855, no governo de Inácio Joaquim Barbosa, o Povoado Santo Antônio do Aracaju passou a ser Capital da Província de Sergipe. No entanto, é em 1862 que o primeiro cemitério da capital é inaugurado – conhecido hoje como cemitério Santa Isabel – com foco no combate a proliferação de miasmas e buscando higienizar a nova capital. Assim, o presente artigo buscará analisar a mudança no costume de sepultar os mortos nas igrejas e os primeiros anos de funcionamento desta necrópole através dos relatórios de presidentes de província entre os anos de 1845 a 1871.

Palavras-chave: Mudança; costume; sepultar; necrópole.

INTRODUÇÃO

Em 17 de março de 1855, através da Resolução 413, no governo de Inácio Joaquim Barbosa, o povoado Santo Antônio do Aracaju foi elevado à cidade, ao tempo que através do artigo 4º da referida resolução foi transferida a capital da província de São Cristóvão para Aracaju. Segundo a historiadora Maria Thetis Nunes:

A transferência da capital enquadrava-se no momento de transformações político-econômicas vividas pelo país sob o comando do Gabinete de Conciliação, do qual o Presidente Inácio Barbosa era um dos colaboradores. Tornava-se importante o desenvolvimento das economias regionais, buscando-se maior produtividade agrícola visando à exportação e aos lucros dela obtidos (2006, p.139).

Seguindo essa premissa de transformações em todo país, a mudança da capital sergipana buscou alavancar a economia, já que a cidade de São Cristóvão não supria as necessidades oriundas de uma economia crescente que exigia uma capital com meios de escoar a produção açucareira. Tendo assim, um posicionamento geográfico favorável, Aracaju foi indicada como a cidade ideal para se tornar capital de Sergipe. Maria Thetis Nunes afirmou que “a nova capital deveria tornar-se entreposto comercial, combinando as funções política e econômica” (NUNES, 2006, p.141), assim o foi.

Com projeto do Capitão de Engenharia Sebastião José Basílio Pirro, fortemente influenciado pelo urbanismo de Paris, traçou a cidade em formato de um tabuleiro de xadrez com quarteirões divididos igualmente e com rígido rigor geométrico, assim, o outrora povoado de Santo Antônio do Aracaju começou a ganhar características de uma capital moderna. Em meio a pântanos e charcos que foram aterrados, surgiu entre as praças Fausto Cardoso e General Valadão “a alfândega, o palacete provisório para sediar a presidência, o quartel para a Polícia” (NUNES, 2006, p.144), seguidos por construções de residências realizadas por particulares nos primeiros anos do governo de Inácio Joaquim Barbosa. Porém, surtos endêmicos assolaram a população aracajuana neste período conforme apontou o Dr. Pedro Autran da Mata Albuquerque: “que quase ninguém escapou de ser atacado de febres intermitentes, o que há muitos amedrontou” (1857, apud NUNES 2006).

Entretanto, mesmo sendo uma cidade planejada Aracaju não teve seu primeiro cemitério erigido durante o seu processo de construção, já que a primeira necrópole da capital fora inaugurado em 25 de fevereiro de 1862. Destarte, no relatório do vice-presidente José Francisco de Menezes Sobral em 11 de janeiro de 1845 observa-se a preocupação em mudar o costume fúnebre de sepultar os mortos no interior das igrejas para locais adequados, conforme segue:

He também um objecto de seria attenção as inhumações, que ainda por necessidade se fazem nos recintos dos Templos, em prejuizo manifestamente conhecido da saude publica, que na casa de Deos não devendo respirar outro ar que o puro ambiente da atmosfera, e sentir outros cheiros que dos incensos thurificados ao Altissimo; absorvem o corrupto de miasmas pútridos que se evaporão dos cadaveres, e empregão a mesma atmosfera, e motiva mil enfermidades, cuja causa a medicina muitas vezes, ou quase sempre desconhece.

*Sei que também ha a respeito um prejuizo popular; mas cumpre hir fazendo que desapareça, obrigando as confrarias a estabelecerem seos cimiterios ou sarcófagos em logares fora das abas dos povoados, em posição que os ventos mais reinantes lhes soprem de encontro, e não varrão sobre as mesmas povoações, por isso, que sendo inegavel que a população vai em [ilegível] e por conseguinte os obitos, não se augmentão os jazigos dos mortos que se amontoão, principalmente nas pequenas Igrejas.*⁴⁹¹

Seguindo o questionamento levantado por Ariès em seu livro História da morte no ocidente, questiona o autor: “como eram feitos os enterros antes das grandes decisões que ainda hoje determinam o espírito de nossa legislação com referência aos cemitérios” (ÁRIES, 2012, p. 20). Portanto, como se deu a mudança no costume fúnebre de sepultar os mortos nas igrejas da capital sergipana e como foram os primeiros anos de funcionamento do primeiro campo santo de Aracaju?

A MUDANÇA DE UM COSTUME

Buscando compreender o costume fúnebre de sepultar os mortos no interior e ao redor das igrejas - como se fez no Brasil em larga escala até a primeira metade do século XIX - é preciso entender que tal hábito surgiu na Idade Média e foi difundido na

⁴⁹¹ Relatório encaminhado à Assembleia Legislativa Provincial em 11 de janeiro de 1845 pelo vice-presidente, cônego, e vigário geral, José Francisco de Menezes Sobral, p.11.

Europa entre os séculos XVI e XVII. Em meio aos preceitos cristãos do período elucidado, “o corpo era confiado à Igreja. Pouco importava o que faria com ele, contanto que o conservasse dentro de seus limites sagrados” (ARIÈS, 2012, p.46).

Para o historiador francês Philippe Ariès:

O enterro na igreja ou perto dela respondia originalmente ao desejo de se beneficiar da proteção do santo, a cujo santuário era confiado o corpo. Em seguida, os clérigos, descontentes com os aspectos supersticiosos dessa devoção, decidiram interpretá-la de outro modo. Os mortos eram enterrados em um lugar ao mesmo tempo de culto e de passagem como a igreja, a fim de que os vivos se lembrassem deles em suas preces e se recordassem que, como eles, tornar-se-iam cinzas. O enterro ad sanctos era considerado como um meio pastoral de fazer com que se pensasse na morte e de interceder pelos mortos. (ARIÈS, 2012, p.190)

No entanto, é na França do século XVIII, em especial na década de 1760, que os enterramentos no interior das igrejas começam a ser questionados. Os corpos sepultados exalavam gases pútridos, causadores de miasmas. Vivos e mortos não podiam dividir o mesmo espaço físico. Os mortos não eram mera questão religiosa, e sim, de saúde pública, Ariès indica que “médicos e químicos célebres publicaram na mesma época suas observações de cientistas sobre o perigo mortal dos enterros nas igrejas” (2006, p.193). Em 1763 a Corte do Parlamento ordenou “um inquérito sobre o estado dos cemitérios parisienses e sua transferência para fora das cidades” (ARIÈS, 2012, p.193). O historiador João José Reis indica que “em 1801 a Academia de Arquitetura Francesa promoveria um curso de projetos sobre cerimônias funerárias e organização de cemitérios” (1991, p.78), “já em 1804, um novo decreto estabeleceria detalhadas regras de enterro, reafirmando a proibição de sepulturas dentro das igrejas” (REIS, 1991, p.78).

No Brasil, o século XIX marcou o auge da medicina social,

Ela penetrou na sociedade, incorporando o urbano como alvo de reflexão da prática médica. Por outro, passou a ser encarada como apoio científico indispensável ao exercício do poder do Estado. O objeto da medicina deslocou-se da doença para a saúde. O novo projeto médico procurou impedir o aparecimento da doença, lutando no nível de suas causas. Não se aceitava mais a ação direta sobre a doença, apenas, buscava se atuar sobre os componentes naturais, urbanísticos e institucionais, de modo preventivo. (RODRIGUES, 1997, p.56)

É neste âmbito que a mudança no hábito de sepultar os mortos no interior das igrejas cresce, a morte deveria ser higienizada para que os vivos não sofressem com os gases pútridos exalados das “sepulturas que, quando abertas na presença dos fiéis, provocavam odores mefíticos, causadores de doenças e alimentadores das epidemias” (RODRIGUES, 1997, p.22). Entretanto, as epidemias de febre amarela e cólera-morbo na segunda metade do século XIX irão acelerar este processo.

Em Sergipe, os relatórios de presidentes de província entre os anos de 1845 a 1871 revelam a preocupação das autoridades governamentais na mudança desse costume, além dos recursos destinados a construção de cemitérios pelo estado, com foco na capital e a utilização deste cemitério em seus primeiros anos de criação. Ainda nesta esfera, destaca-se o relatório do Presidente Salvador Correia de Sá Benevides:

Uma medida que sem duvida reconhecereis necessaria e urgente é o estabelecimento de cemiterios dessiminados pela provincia, para que se não continue sob pretexto algum com o funesto uso dos enterramentos nas igrejas. O nosso povo sem a menor reluctancia aceitou a prohibição do enterramento nas igrejas, sua proverbial docilidade venceu o preconceito. Privado porém o povo de seu leito eterno de eterno descanso no recinto das igrejas, é justo, é recommendado pela Religião de nossos pais, que em substituição tenham um recinto sagrado e decente onde descansem seus corpos.

Os cemiterios, pois, feitos em lugar apropriado, em regra, guardados os preceitos da Religião, tendo em si uma pequena capella, onde se fação as últimas orações pelo descanso do finado, são uma necessidade que ao mesmo tempo satisfaz as exigencias da hygiene publica, e da nossa Religião. Assim pensando dirigi-me ás camaras municipaes para de accordo com a autoridade ecclesiastica promoverem a construcção de cemiterios lançando mão dos recursos de sua receita, e promovendo uma subscrição pelos seus munícipes⁴⁹².

Em Sergipe, o ano de 1857 foi marcado pela epidemia de cólera-morbo, a qual acelerou o processo de criação de cemitérios pela província, sendo gastos a quantia de 37:405\$705 réis⁴⁹³ na construção de cemitérios.

Podemos observar que esta mudança no costume de sepultar os mortos no interior das igrejas ocorreu de forma pacífica na província de Sergipe, como não o foi na Bahia, onde ocorreu a revolta chamada Cemiterada, na qual o povo invadiu e destruiu o cemitério da capital baiana. Nesse ínterim, em Sergipe, alguns clérigos foram contra a criação de cemitérios, conforme aponta o relatório do Presidente Avellar Brotero:

O povo vai-se habituando á perder o respeito aos mortos. Habitado á ver fazer os enterramentos no interior das Igrejas, não comprehende qual a santidade dos actuaes cemiterios que são campos fechados com cercas de madeira, de alguns dos quaes os parochos fazem a mais desgraçada pintura, dizendo que antes se assimilhão á curraes para fechar o gado, do que é jasigo dos christãos.

D'aqui resulta que se vai tornando inveterado o abuso de fazer o povo seus enterramentos nos Mattos, ao pé das casas de morar, ou nos campos, furtando-se ao pagamento dos emolumentos parochiaes, e por que não attinge differença que vai de um campo bento á outro qualquer.

Tenho sido solícito em expedir as mais enérgicas providencias para exterminar esse abuso próprio para barbarisar a Provincia. Mas o remédio unico pode ser efficaz é tractar de construir promptamente cemiterios descentes que inspirem o preciso respeito. Espero que continuareis á authorisar ao Governo para as despezas necessarias a taes construcções.⁴⁹⁴

Os investimentos com construção de cemitérios não pararam, em 1859 no governo do presidente de província Manoel da Cunha Galvão foram investidos “30:000\$000 reis

⁴⁹²Relatório encaminhado à Assembleia Legislativa Provincial em 02 de julho de 1856 pelo presidente, Doutor Salvador Correia de Sá Benevides, p.39.

⁴⁹³Relatório encaminhado à Assembleia Legislativa Provincial em 11 de abril de 1857 pelo presidente, Doutor Salvador Correia de Sá Benevides, p.19.

⁴⁹⁴Relatório encaminhado à Assembleia Legislativa Provincial em 14 de abril de 1858 pelo presidente, Doutor João Dabney D'Avellar Brotero, p.29.

para a construção de Cemiterios nesta Capital, e outros pontos da Província”.⁴⁹⁵ Por fim, a morte virou uma assunto da administração provincial, os defuntos deveriam ser sepultados fora das paredes das igrejas, rompendo com um costume que perdurava no ocidente por séculos, mudou-se traços do cristianismo, o morto não era somente responsabilidade da igreja, passa a ser do governo, na busca de combater os miasmas e higienizar as cidades.

A CRIAÇÃO DO CEMITÉRIO SANTA ISABEL E SEUS PRIMEIROS ANOS

*Desejando construir quanto antes nesta Capital um Cemiterio, onde se recolhão com descencia os restos mortaes dos fieis, que devem estar abrigados dos animaes damninhos, e com aquella decencia propria da nossa Civilização, e da Religião Christãa, encarreguei a uma Commissão composta do Reverendo Vigario desta Freguesia, Presidente da Camara, Provedor de Saude, Engenheiros Pyrrho, e Pereira da Silva, e o Medico Dr. Joaquim José d’Oliveira de escolher o local mais apropriado, e vos afianço, Senhores, que logo que a Commissão dér conta de seu mandato encarregarei a um dos Engenheiros ao serviço desta Provincia de fazer o plano e orçamento, e tratarei da confecção de um edificio publico de tão reconhecida necessidade, visto que pela Resolução n.º500 de 28 de Maio de 1858 authorisastes esta Presidencia com os meios pecuniarios precisos.*⁴⁹⁶

Tendo nomeado a comissão responsável para escolha do local onde seria erguido o cemitério da capital, competiu ao “Capitão d’Engenheiros Pereira da Silva de levantar a planta de um cemitério em condições precisas. Logo que elle conclua semelhante trabalho começará a construção de uma obra tão urgente”⁴⁹⁷. No entanto, faltaram recursos financeiros para que tal obra fosse realizada, assim, em visita a província de Sergipe no ano de 1860 e chocado com o descaso para com os mortos, o Imperador D. Pedro II, fez uma doação de 1:000\$000⁴⁹⁸, conforme aponta descrições de suas andanças em Aracaju:

*“Na volta para cidade viu as outras duas fontes, cuja água examinando, achou muito má. D’ahi foi visitar o Cemitério que é cingido por uma cerca de varas. Achando-o aberto em alguns lugares, perguntou S.M. ao vigário desta Capital – porque era assim tão pouco respeitado na Capital de um Paiz Cristão o jazigo dos mortos – respondeu o Vigário que acontecia isso porque o povo nesta terra ia á noite furtar a cerca do cemitério para fazer lenha; S.M. ficou surprehendido com tal revelação, e disse que em tal caso era preciso ter no Cemitério uns Guardas todas as noites para evitar taes furtos.”*⁴⁹⁹

⁴⁹⁵Relatório encaminhado à Assembleia Legislativa Provincial em 27 de abril de 1859 pelo presidente, Doutor Manoel da Cunha Galvão, p.12.

⁴⁹⁶Relatório encaminhado à Assembleia Legislativa Provincial em 27 de abril de 1859 pelo presidente, Doutor Manoel da Cunha Galvão, p.6.

⁴⁹⁷Relatório encaminhado à Assembleia Legislativa Provincial em 05 de março de 1860 pelo presidente, Doutor Manoel da Cunha Galvão, p.13.

⁴⁹⁸Relatório encaminhado à Assembleia Legislativa Provincial em 05 de março de 1860 pelo presidente, Doutor Manoel da Cunha Galvão, p.13.

⁴⁹⁹ Viagem Imperial a Província de Sergipe, ou narração dos preparativos, festejos e felicitações que tiverão logar por ocasião da visita que fizerão á mesma província Suas Magestades Imperiais em janeiro de 1860. Bahia – Imp. Na Typografia do Diario – 1860, p. 31.

A preocupação com a construção de um cemitério na capital sergipana perpassou o governo provincial, virou preocupação religiosa e da população, afinal, não era somente uma questão de higiene pública, mas também de sepultar dignamente os mortos. Portanto, doações e trabalhos voluntários foram realizados sob o comando dos missionários Frei Paulo e Frei David que:

*Exhortado pela palavra evangelica d'aquelles Ministros de Deus, o povo trabalhou com o mais devotado ardôr.
Dez mil pessoas carregarão a pedra que existia no porto para o Cemiterio. Os serviços que prestarão aquelles Missionarios me parecerão tão relevantes que lhes dirigi o agradecimento que esta impresso no Correio Sergipense N° 43 de 26 de Maio findo.*⁵⁰⁰

Em 1861, o Presidente Thomaz Alves Junior, em relatório de 04 de março do referido ano, mostrou sua preocupação com os cemitérios, em especial, com a mudança do costume ao ser construído e entregue a sociedade o cemitério da capital, conforme segue:

*He pois mister que, desaparecendo esse aspecto medonho, não se envergonhem o nobre e o opulento, conhecendo sua nibilidade ao pé do termo fatal, de legar seus restos inanimados á esses silenciosos domicilios, e de sobre seus tumulos elevarem-se, embora, soberbos e vaidosos monumentos, que attestem á posteridade a recordação de seus nomes, e o que mais importa, desapareção essas excepções autorisando a inhumação de alguém dentro dos templos, qual a que ainda há pouco deu-se n'esta provincia, porque, alem de serem sempre odiosas, affectão o orgulho social, damnificão a saude publica e infeccionão a Casa de Deus; poisque o cadaver do rico está sugeito ás mesmas leis da decomposição, que o do pobre: alem de que me deixo intimamente suadir, que não haverá família virtuosa e temente á Deus, que em sua humildade e consciencia não renuncie um favor, que ofende sua modestia e religiosidade.*⁵⁰¹

O cemitério público da capital foi inaugurado em 27 de fevereiro de 1862, no governo de Jacintho de Mendonça, com a denominação de Nossa Senhora da Conceição, o mesmo foi entregue para ser administrado pelo hospital de caridade, o qual deveria obedecer um Regulamento com 24 artigos, dentre os quais destacamos os seguintes:

Art. 5º Ficão desde já prohibidas nesta cidade e seus arredores inhumações em qualquer outro lugar, que não no cemiterio, de que trata este Regulamento.

Art. 6º Para as despezas do cemiterio pagará o agente do enterro a quantia de 30\$000 por inhumação feita em carneiro de primeira ordem; a de 25\$000 pela que tiver lugar em o de segunda ordem; a de 6 mil réis quando em sepultura de primeira ordem; e de quatro quando em a de segunda, além dos gastos com os coveiros, e os que forem inherentes á abertura e fechamento da sepultura ou carneiro. Sendo para creanças até a idade de sete annos, se pagará por carneiro de 1ª ordem 20\$ - de 2ª ordem 15\$ - e de

⁵⁰⁰ Relatório encaminhado à Assembleia Legislativa Provincial em 15 de agosto de 1860 pelo presidente, Doutor Manoel da Cunha Galvão, p.12.

⁵⁰¹ Relatório encaminhado à Assembleia Legislativa Provincial em 04 de março de 1861 pelo presidente, Doutor Thomaz Alves Junior, p.06.

3ª 10\$ réis; e por sepultura se pagará menos a 5ª parte na razão das taxas acima estabelecidas.

Art. 7º A comissão poderá conceder, mediante aprovação do Governo da Província e autorização Ecclesiastica, jazigos perpetuos e monumentos em espaços para tal fim designados, ficando á cargo dos respectivos donos a factura e conservação e taes jazigos e monumentos; bem como a demolição destes, quando ameaçarem ruína, guardadas neste caso as precisas cautelas sanitarias.

Art. 13º Terão sepultura gratis no Cemiterio, e sempre as de 2ª classe:

1º Os cadaveres de pessoas indigentes, mediante attestado do Parocho, declarando ser gratuita a respectiva encommendação.

2º Os supplicados, quando não reclamados por seus parentes e amigos, e os prezos tambem pobres, mediante attestado do Delegado de Policia.

3º Os cadaveres encontrados em qualquer lugar publico, quando não haja quem lhes queira dar sepultura, mediante attestado do Parocho ou do Delegado de Policia.

Art. 16º A autoridade sanitaria visitará tambem o Cemiterio ordinariamente de 3 em 3 mezes, e extraordinariamente sempre que julgar conveniente para providenciar sobre a falta de asseio, que por ventura encontre, e outras medidas de sua competência, que entenda deverem ser adoptadas.

Art. 18º Quaesquer construcções e escavações, que se fizerem no cemiterio, o serão por forma, que jamais prejudiquem as sepulturas, carneiros, tumulos ou outras obras feitas, e bem assim ao asseio e ordem do mesmo Cemiterio, e, dando-se o prejuízo, será este indemnizado por quem o motivar.

Art. 20º Cada sepultura deverá ter 15 palmos de profundidade, tres e meio de largura, e dez de comprimento, guardando a distancia intermediaria de cinco palmos nos lados, e a de um e meio nas cabeceiras. Em cada sepultura se não poderá enterrar mais do que um cadaver, salvo o caso de grande força de epidemia, em que seja necessario abrirem-se vallas, as quaes deverão ter a maior profundidade possivel, de modo que possam levar sobre os cadaveres nunca menos de 12 palmos de terra. Os carneiros serão fechados por uma parede de palmo espessura.

*Art. 24º Os enterramentos dos que pertencerem aos differentes cultos tolerados pela Constituição Política do Imperio, e dos estão privados pelos Canones e Constituição Diocesana de sepultura em lugar sagrado, terão lugar em a quarta parte do terreno, que fica annexo ao Cemiterio, deste separado pela muralha que o limita posteriormente devendo para esse terreno, que tambem será fechado por muro ou cerca de madeira, visto pertencer ao mesmo Cemiterio, haver entrada differente.*⁵⁰²

Nos seus primeiros anos de funcionamento, o cemitério Nossa Senhora da Conceição – hoje cemitério Santa Isabel – foi responsável pela maior parte dos enterramentos na capital, nele foram enterrados homens livres, escravos e crianças de diferentes esferas sociais. No ano de 1862 foram enterrados 133 cadáveres⁵⁰³, em 1863⁵⁰⁴ foram sepultados 178 defuntos⁵⁰⁵, em 1866 tivemos 186 enterramentos⁵⁰⁶, já em

⁵⁰²Relatório encaminhado à Assembleia Legislativa Provincial em 01 de março de 1862 pelo presidente, Doutor Jacintho de Mendonça, p.1-4.

⁵⁰³Relatório encaminhado à Assembleia Legislativa Provincial em 04 de março de 1863 pelo presidente, Doutor Jacintho de Mendonça, p.35.

⁵⁰⁴O ano de 1863 foi marcado por dificuldades financeiras conforme aponta o Presidente Alexandre Rodrigues da Silva Chaves em relatório encaminhado à Assembleia Legislativa Provincial em 24 de fevereiro de 1864: Este estabelecimento rege-se pelo regulamento nº 7 de 12 de Fevereiro, o qual baixou [Anais Eletrônicos do IV Encontro de História da Ufal](#) ISSN 2676-784X

1868 o número de inumações subiu para 269⁵⁰⁷ e em 1869 o número de sepultados elevou-se para 277 conforme apontam os diferentes relatórios de presidentes de província utilizados.

CONCLUSÃO

Entretanto, em certos momentos intervêm mudanças, frequentemente lentas, por vezes despercebidas, hoje mais rápidas e mais conscientes. A dificuldade para o historiador está em ser sensível as mudanças e, ao mesmo tempo em não se deixar obcecar por elas, nem esquecer as grandes inércias que reduzem as dimensões reais das inovações. (ARIÈS, 2012, p.31)

A historiografia contemporânea vem desmitificando alguns temas outrora excluídos de seus estudos e publicações, e, nessa seara de ressignificação da produção histórica, estudos sobre a subjetividade ganham espaço no universo acadêmico, a exemplo de pesquisas voltadas para sexualidade, amor e medo, por exemplo. Atualmente, no âmbito da História Cultural, surgem novas perspectivas de trabalho, em que se inserem estudos correlacionados à morte e à relação do homem com ela, perpassando para o estudo de seus ritos, práticas e representações sociais.

Roger Chartier (2002, p.14), em seu livro *A História Cultural entre práticas e representações*, anuncia:

[...] das práticas culturais (das atitudes face à vida às atitudes face à morte) tornou-se assim o objecto central de múltiplas investigações, conduzidas de acordo com processos de quantificação e tendo em vista da outro conteúdo à hierarquização social, sem a pôr em causa.

Vivos e mortos conviviam de forma harmoniosa nos velórios, nos cortejos fúnebres e nas igrejas, onde outrora foram batizados, casados, confessavam seus pecados e assistiam as missas. Tais mudanças, com o objetivo maior de combater os miasmas e higienizar as cidades, afastaram vivos e mortos deste convívio, que se dava agora no local da morada eterna, as visitas, antes frequentes nas igrejas, passam a ter hora marcada. O cemitério Nossa Senhora da Conceição – hoje cemitério Santa Isabel – em seus 150 anos de fundação transformou-se no principal campo santo da capital, ricos

com o acto do Governo, da mesma data, que o entregou á direcção da comissão administrativa do hospital.

Com este acto o Governo teve por fim augmentar a receita do hospital. Mas suas previsões não se realizarão; porque a receita do cemiterio apenas chega para o pagamento das despesas do custeio.

Foi por este motivo, que a comissão, depois de ter montado um serviço regular de transporte de cadaveres, vio-se obrigada a acabar com elle, visto que o rendimento do cemiterio não chegava para occorrer às despesas da cocheira, e portaria. Hoje os cadaveres são conduzidos a mão como autr'ora se praticava. Nenhuma se fez no cemiterio durante o anno findo, por não ter orçamento provincial cotado credito para esta despesa.”

⁵⁰⁵Relatório encaminhado à Assembleia Legislativa Provincial em 24 de fevereiro de 1864 pelo presidente, Doutor Alexandre Rodrigues da Silva Chaves, p. 5.

⁵⁰⁶Relatório encaminhado à Assembleia Legislativa Provincial em 21 de janeiro de 1867 pelo presidente, Doutor José Pereira da Silva Moraes, mapa nº14.

⁵⁰⁷Relatório encaminhado à Assembleia Legislativa Provincial em 01 de março de 1869 pelo presidente, Doutor Evaristo Pereira da Veiga, p.15.

e pobres, homens e mulheres, crianças e idosos tornaram-se vizinhos em busca do sossego eterno, mas fugindo da premissa de que a morte nivela todos socialmente.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARIÈS, Philippe. **História da Morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

ARIÈS, Philippe. **O homem perante a morte**. Portugal: Publicações Europa-América, 2012.

CARVALHO, Fernando Lins de. **Vizinhos, sim; enterros a parte**. Os cemitérios Santa Isabel e São Benedito. Aracaju, SE (1862-1933).2003. 156 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Núcleo de Pós-Graduação em Geografia, Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa, Universidade Federal de Sergipe, São Cristovão, SE, 2003.

CHARTIER, Roger. **História Cultural: entre práticas e representações**. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Aglès – Portugal: Difel, 2002.

DANTAS, Ibarê. **História de Sergipe: República (1889-2000)**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LIMA, Tania Andrade. De Morcegos e caveiras a cruzeiros e livros: a representação da morte nos cemitérios cariocas do século XIX (estudo de identidade e mobilidades sociais) In: **Anais do Museu Paulista**. São Paulo. N. Ser. v.2 p.87-150 jan/dez. 1994.

LIMA, Tania Andrade. Humores e odores: ordem corporal e ordem social no Rio de Janeiro, século XIX In: **Hist. Cienc. Saúde– Manguinhos**, v. 3, nº 3, Rio de Janeiro, nov/feb. 1996. p. 44-96.

OLIVEIRA, Sonia Maria. **“O fausto dos mortos”**: catálogo das esculturas do cemitério Santa Isabel de Aracaju (1862-2001). 2002. 223 f. Monografia (Licenciatura em História) – Departamento de História, Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de Sergipe, São Cristovão, SE, 2002.

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REZENDE, Eduardo Coelho Morgado. **Cemitérios**. São Paulo: Editora Necrópolis, 2007.

REZENDE, Eduardo Coelho Morgado. **O céu aberto na terra; uma leitura dos cemitérios de São Paulo na geografia urbana**. São Paulo: E.C.M.Rezende, 2006.

RIBEIRO, Marily Simões. **Arqueologia das práticas mortuárias: uma abordagem historiográfica**. São Paulo: Alameda, 2007.

RODRIGUES, Cláudia. **Lugares dos Mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997.

SAMARA, Eni de Mesquita. **História e Documento e Metodologia de Pesquisa.** Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

SANTOS, Cleones dos. **Covas rasas.** 2003. 43 f. Monografia (Licenciatura em História) – Departamento de História, Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de Sergipe, 2003. São Cristovão, SE.

SANTOS, Valter Euda dos. **Sob o signo da memória e da saudade: inscrições tumulares do cemitério Santa Isabel de Aracaju (1876-2004).** 2004. 127 f. Monografia (Licenciatura em História) – Departamento de História, Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de Sergipe, São Cristovão, SE, 2004.

Referências documentais:

Sergipe (Província), Vice-Presidente Menezes Sobral, 11 de janeiro de 1845;
Sergipe (Província), Presidente Salvador Correia de Sá Benevides, 02 de julho de 1856;
Sergipe (Província), Presidente Salvador Correia de Sá Benevides, 11 de abril de 1857;
Sergipe (Província), Presidente Avellar Brotero, 14 de abril de 1858;
Sergipe (Província), Presidente Cunha Galvão, 27 de abril de 1859;
Sergipe (Província), Presidente Cunha Galvão, 05 de março de 1860;
Sergipe (Província), Presidente Cunha Galvão, 15 de agosto de 1860;
Sergipe (Província), Presidente Thomaz Alves Jnior, 04 de março de 1861;
Sergipe (Província), Presidente Joaquim Jacintho de Mendonça, 01 de março de 1862;
Sergipe (Província), Presidente Joaquim Jacintho de Mendonça, 04 de março de 1863;
Sergipe (Província), Presidente Alexandre Rodrigues da Silva Chaves, 24 de fevereiro de 1864;
Sergipe (Província), Vice-presidente Ângelo Francisco Ramos, 20 de janeiro de 1866;
Sergipe (Província), Presidente José Pereira da Silva Moraes, 21 de janeiro de 1867;
Sergipe (Província), Presidente Evaristo Pereira da Veiga, 01 de março de 1869;
Sergipe (Província), Francisco José Cardoso Júnior, 03 de março de 1871;

ARQUEOLOGIA NAS NUVENS: DIGITALIZANDO EM 3D O ACERVO CERÂMICO DO MUSEU DE ARQUEOLOGIA DE XINGÓ

*Raquel de Andrade Dantas Figueirôa
Mestranda em Arqueologia
Universidade Federal de Sergipe - UFS
Orientador: Janaína Cardoso de Mello
Email: r.jor@hotmail.com*

RESUMO

A sociedade já viveu vários tipos de revolução: a industrial, das telecomunicações e, atualmente, a revolução da informação. Vivemos na era da informação, na qual a rede mundial de computadores será à base de recepção e transmissão de dados. O que é determinado para muitos como lixo eletrônico, na nuvem cibernética será transformado, numa perspectiva mais futurista, num mar de possibilidades de retratar a história de uma população ao analisar, por exemplo, fotos, *emails*, redes sociais e *sites* de uma geração passada. Na perspectiva digital, a Arqueologia, além de estudar o passado humano, teria condições de estudar também a relação entre espaço e tempo humano, o que permitiria a análise do presente e do futuro, por meio de um clique. Este artigo pretende traçar perspectivas de salvaguarda do acervo cerâmico do Museu de Arqueologia de Xingó (MAX), porém sob uma perspectiva digital, em 3D, demonstrando os diferentes métodos e técnicas aplicadas na digitalização do acervo arqueológico do MAX, permitindo a inclusão de novas ferramentas tecnológicas de informação e comunicação.

Palavras-chave: Arqueologia Digital. Modelagem Tridimensional. Cerâmicas

INTRODUÇÃO

Os últimos anos que a sociedade vem passando estão sendo marcados por mudanças significativas e grandes evoluções tecnológicas. As mudanças no campo das ciências, e, principalmente, da informática são frequentes. Aplicações de computação gráfica, ambientes virtuais e multimídia estão amplamente distribuídas em áreas como arquitetura, medicina, odontologia, nas indústrias automotivas e alimentícias.

A sociedade já viveu vários tipos de revolução: a industrial, das telecomunicações e atualmente, a revolução da informação. Vivemos na era da informação, na qual a rede mundial de computadores será à base de recepção e transmissão de dados. Os meios de comunicação permitem a comunicação entre as pessoas contribuindo para o processo de transmissão de informações. Ao longo da história, o homem sempre desenvolveu formas para se comunicar: sinais, desenhos, cartas, criação de alguns objetos, etc.

A cada dia a *internet* vem evoluindo e sendo utilizada como fonte de informações, entretenimento, serviços, educação e comunicação entre as pessoas. Na perspectiva

digital, a Arqueologia, além de estudar o passado humano, teria condições de estudar também a relação entre espaço e tempo humano, o que permitiria a análise do presente e do futuro, por meio de um clique.

Segundo Castells:

A Internet tem tido um índice de penetração mais veloz que qualquer outro meio de comunicação na história: nos Estados Unidos, o rádio levou 30 anos para chegar a sessenta milhões de pessoas; a TV alcançou esse nível de difusão em 15 anos; a Internet fez em apenas 3 anos [...] O resto do mundo está atrasado em relação à América do Norte e os países desenvolvidos, mas o acesso à Internet e seu uso os estavam alcançando rapidamente nos principais centros metropolitanos de todos os continente (2002, 439).

Para Wilson Dizard Jr. (2011), “essas novas mídias⁵⁰⁸, sem dúvida, vieram agregar valores e culturas antes intransponíveis”. Mas como foi dito anteriormente, vivemos hoje em uma nova fase: a digital. A era digital já marca o surgimento da nova mídia. Nela há uma transição de produção, armazenamento, distribuição de informação e entretenimento estruturados em computadores.

Desta forma, a Arqueologia Digital propõe ações que visam divulgar e compartilhar o conhecimento arqueológico englobando desde especialistas na área a crianças, adultos, professores e diversos públicos específicos. Portanto, é a reflexão sobre como as pesquisas arqueológicas, realizadas dentro das academias ou mesmo pelas empresas de Arqueologia, relacionam-se com a sociedade através das tecnologias de informação e comunicação.

Este artigo pretende traçar perspectivas de salvaguarda do acervo cerâmico do Museu de Arqueologia de Xingó (MAX) que corresponde a um total de 43 vasilhas dos Sítios Justino e São José 1 e 2, porém sob uma perspectiva digital, com registros em 3D⁵⁰⁹, digitalizando os objetos, por meio de imagens fixas e em movimento, disponibilizando-as em um ambiente virtual que permitirá aos visitantes, descobrir um novo olhar, através da internet. É o uso das Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC) no caminho de uma Arqueologia das Mídias Digitais, eficaz, sendo possível guardar, preservar e divulgar esses bens culturais de forma que produzam informação e conhecimento.

Pretende-se com a digitalização em 3D do acervo cerâmico, garantir a salvaguarda do Patrimônio Arqueológico, além de promover um diálogo entre os registros arqueológicos e a comunidade em geral, dentro de uma perspectiva da Arqueologia Digital, sob o olhar das TICs. Com isso, colaborar com os debates sobre o tema, abordando a importância da preservação de achados arqueológicos e as alternativas que buscam garantir a proteção à informação de valor mais permanente

⁵⁰⁸ Para Dizard Jr., a mídia clássica se resume em duas fases. A primeira se inicia com a impressora de Gutenberg. A segunda se dá com o advento do rádio, TV, jornal impresso e os serviços de telefonia. Posteriormente, surgem os aparelhos de fax, o vídeo VHS, o cinema e o computador, também pertencentes à segunda etapa. A terceira fase da história da comunicação já marca o surgimento da nova mídia. Nela há uma transição de produção, armazenagem, distribuição de informação e entretenimento estruturados em computadores.

⁵⁰⁹ Técnica que consiste em obter imagens do mundo real sobre sua forma e possivelmente sua cor. Esses dados serão transformados em uma imagem digital, possibilitando um estudo mais detalhado da peça. São imagens que simulam o realismo e podem ser obtidas a partir de um scanner de mão, aparelhos de tomografia computadorizada ou por imagens em 2D (fotografias) convertidas por um software para 3D.

para o conhecimento das atuais e futuras gerações.

Assim, este trabalho não só irá otimizar as pesquisas ou desenvolver novas perspectivas em métodos e técnicas na Arqueologia brasileira. Irá acima de tudo, decodificar este discurso na linguagem computacional de forma simples, interagindo não somente com os seus pares e sim com o público em geral. É a construção do conhecimento extramuros.

O presente estudo tem como objetivo identificar os diferentes métodos e técnicas aplicadas na digitalização em 3D do acervo arqueológico do MAX, permitindo a inclusão de novas ferramentas tecnológicas de informação e comunicação como suporte à visitação do público. Como consequência, os objetivos específicos deste trabalho são:

1 - Divulgar e compartilhar o conhecimento arqueológico com crianças, adultos, professores e diversos públicos específicos através das tecnologias de informação e comunicação.

2 - Preservar os achados arqueológicos por meio da tecnologia 3D, criando alternativas que garantam informação acessível às gerações atuais e futuras.

3 - Criar, desenvolver e gerenciar de forma coletiva e compartilhada, um banco de dados do acervo digitalizado em 3D do acervo arqueológico do MAX.

Museu de Arqueologia de Xingó: um breve histórico

O **Museu de Arqueologia de Xingó (MAX)** localizado em Canindé de São Francisco, município sergipano distante a 203 km de Aracaju, foi constituído como um órgão suplementar da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Fundado em 2000, surgiu como uma estratégia para permitir a manutenção da pesquisa e preservação do patrimônio arqueológico do Baixo São Francisco, resultante do salvamento arqueológico realizado pela UFS de 1988 a 1997. Além de guardar, preservar e divulgar bens culturais apresenta-se como um dos caminhos mais profícuos de divulgação das produções acadêmicas. Seu acervo arqueológico reúne aproximadamente 55 mil peças⁵¹⁰: esqueletos humanos, utensílios e registros gráficos, referentes aos aspectos da cultura do homem que, como revelaram as pesquisas, já se encontrava na região há pelo menos 9 mil anos. O MAX também abriga em sua estrutura um dos maiores acervos cerâmicos associados a ritos funerários do Nordeste, correspondente aos Sítios Arqueológicos do Justino⁵¹¹ e São José 1 e 2⁵¹².

Dos 34 sítios da região que tem como característica a cerâmica, o sítio Justino se destaca pela abundância do material. Foram recuperados 14.743 fragmentos⁵¹³, 7

⁵¹⁰ Para mais informações conferir: CARVALHO, Admilson Freire de. Uma nova abordagem da Pré-História no ensino fundamental: a área Arqueológica de Xingó. Revista do Museu de Arqueologia de Xingó, 2005.

⁵¹¹ O Sítio Justino localizado na fazenda Cabeça do Nego, no município de Canindé do São Francisco (SE), teve a formação do seu substrato geológico, como resultado da acumulação de 6,40 m de sedimentos depositados sobre a planície pré-cambriana, através do transporte fluvial e coluvial, fato este devido à sua posição na confluência do rio São Francisco e do riacho Curituba. Disponível em: <<http://www.max.org.br/biblioteca/Revista/Caninde-02/P251-274EstruturasFunerarias.pdf>>. Acesso em: 08 nov. 2011.

⁵¹² Os sítios São José I e II estão localizados na Fazenda São José, no município de Delmiro Gouveia (AL), em um terraço elevado às margens do rio São Francisco.

⁵¹³ DANTAS, Vladimir; LIMA, Tania Andrade. Pausa para um Banquete: análise de marcas de uso em vasilhames cerâmicos pré-históricos do sítio Justino, Canindé do São Francisco, Sergipe. Museu de Arqueologia de Xingó, 2006.

vasilhames foram encontrados inteiros e 23 foram recompostos, todos associados ao contexto fúnebre. Já no Sítio São José 1 e 2 foram encontrados 566 fragmentos⁵¹⁴ cerâmicos. Apesar de não poder reconstituir todas as vasilhas, no sítio São José 1 havia, pelo menos, 36 vasilhas cerâmicas, das quais apenas 10 conseguiram-se recompor graficamente. No sítio São José 2 apenas 3 puderam ser reconstituídas. Na figura 1, apresentam-se algumas cerâmicas expostas no MAX para visitação pública.

FIGURA 1: Cerâmicas expostas no MAX



Fonte: Acervo pessoal Raquel Figueirôa (2012)

DESENVOLVIMENTO

Arqueologia Digital

Diversos pesquisadores têm se dedicado ao estudo da preservação do acervo do patrimônio arqueológico, mas poucos sobre o olhar digital. A importância da preservação de achados arqueológicos e as alternativas que buscam garantir a proteção à informação irão garantir acesso à educação patrimonial material pelas gerações atuais e futuras.

A Arqueologia Digital consiste em preservar e divulgar os achados arqueológicos no processo de uma escavação, sejam de estruturas arquitetônicas, sítios arqueológicos ou objetos encontrados, utilizando diferentes fontes de informação e comunicação. Desde informações geográficas, fotos aéreas, panorâmicas em 360 graus, exames a laser, modelagem computacional, análise estatísticas. Todas essas informações geradas possibilitarão uma maior precisão, portabilidade e facilidade de análise. É a construção do conhecimento bilateral, interligando de forma mais ampla a Arqueologia com o restante do mundo.

As primeiras aplicações gráficas em computador surgiram na década de 1970 e torna-se mais comum no final de 1980 e início dos anos de 1990 (BERNARDES, 2004). No começo de 1990, os computadores pessoais tornaram-se poderosos o suficiente para permitir aos desenvolvedores pensar em renderizar mundos tridimensionais

⁵¹⁴ LUNA, Suely; NASCIMENTO, Ana. Estudo da Cerâmica Arqueológica dos Sítios São José e 1 e 2 (Delmiro Gouveia – AL). Editora: Triunfo, Museu de Arqueologia de Xingó, 2010.

texturizados. Nesta perspectiva, a Arqueologia também deu os seus primeiros passos rumo à modernização. A partir dos anos 1990 com o aprimoramento dos sistemas computacionais, tais ferramentas foram gradativamente incorporadas às pesquisas arqueológicas, como por exemplo, CARMICHAEL (1990), WHWATLEY (1995), CHAPMAN e NOORT (2001), KNEIP (2004), cujos trabalhos tiveram no uso de Sistemas de Informações Geográficas (SIG) e na elaboração de Modelos de Elevação Digital, base para realização de análises arqueológicas.

O autor EVANS (2006) esclarece que muitos podem ver estas técnicas como teórica ou antiteórica. No entanto embora possa haver pressupostos teóricos, podem ser utilizados por quaisquer correntes teóricas: histórico cultural, processual, pós-processual. Sua aplicação é universal e irá produzir resultados não importando quem estará no comando da investigação. EVANS (2006) relaciona ainda as diversas correntes teóricas especificando para cada uma delas a sua aplicabilidade:

Table 1.1 History of computing and archaeological theory

<i>Date</i>	<i>Archaeological school</i>	<i>Types of theories and problems</i>	<i>Computing machines—hardware and software</i>	<i>Subjects of use</i>
Pre-1930	Natural observation	Descriptive	Calculating machines	Statistical analysis
1930-65	Cultural history	Temporal and geographic gapsmanship as well as reconstructive	Mainframes, Fortran, Cobol	Statistical analysis, data storage and manipulation
1965-80	Processual	Systemic, hypothetical, nomethetic, behavioural, group oriented	Mini's Vaxs, PC, Pascal, C, Basic	Causation, modelling, simulation, GIS
1980-95	Post-processual	Individual, interpretative	PCs, C++, Prolog	Expert systems, non-causative, AI, field use, GIS
1990-	Cognitive	Individual, experimental and hypothetical, reconstructive	Work stations, PCs, parallel processing, super computing, visual basic, numerous specialized languages	AI, GIS, individual modelling, visualization, webography

Fonte: EVANS, 2006, p.14

Em “A Inteligência Coletiva: por uma antropologia do ciberespaço”, o processo de surgimento e evolução do gênero humano, não terminou, mas vem se acelerando de maneira brutal. É uma transformação contínua e rápida das paisagens científica, técnica, ambiental, econômica, social, mental e espiritual.

Diferente do que ocorreu na origem de nossa espécie, ou por ocasião do neolítico (primeira grande mutação antropológica – surgimento da agricultura, escrita e a cidade), podemos agora pensar coletivamente a nossa história e influenciá-la. Não é mais o tempo da história, tendo como referência a escrita, a cidade, o passado, mas de um espaço móvel, paradoxal, que nos vem igualmente do futuro (LÉVY, 2000, p. 15).

Patrimônio Digital

Parte dos arqueólogos estuda o comportamento de uma sociedade a partir de análises advindas do lixo. O que é determinado para muitos como lixo eletrônico, na

nuvem cibernética será transformado, numa perspectiva mais futurista, num mar de possibilidades de retratar a história de uma população ao analisar, por exemplo, fotos, *emails*, redes sociais e *sites* de uma geração passada.

Pensando nisso, a Biblioteca do Congresso dos EUA arquiva cerca de 230 milhões de tuitos feitos todos os dias. A iniciativa faz arte do programa de preservação digital da biblioteca, que estuda maneiras de arquivar com segurança diversas formas de mídias.

Em 2003, a UNESCO lançou um documento sobre a “Preservação do Patrimônio Digital”⁵¹⁵ visando à identificação de conceitos, estratégias, ações políticas e éticas, dentre outras propostas, para gerar um processo de discussão conjunta entre as nações. Também tem apoiado cotidianamente ações culturais, sociais e políticas, além de facilitar programas de digitalização de acervos em várias partes do mundo, o que a torna um dos agentes mais importantes e decisivos para o processo de patrimonialização digital, que tende a efetivar-se mundialmente.

Já em 2005 foram levantados debates condizentes ao Patrimônio Cultural resultante da digitalização. Nele, questões fundamentais para o nosso patrimônio cultural foram abordadas, o que levou a um número de projetos concretos, os quais foram apresentados e discutidos em julho do mesmo ano dentro do programa 40 yearsvideoart. de - *Digital Heritage: Symposium on Video Art in Germany, from 1963 to the present*. Bem como, também foram levantados assuntos relacionados à imagem eletrônica e sua significação para a constituição de um patrimônio digital.

Como podemos perceber há cada vez mais uma preocupação com o patrimônio que está sendo gerado na *web*. Nossa história insere-se gradativamente no ciberespaço. Daí a importância de guardarmos e preservarmos a nossa riqueza virtual. Dessa forma, possibilitaremos que as futuras gerações possam usufruir e entender costumes e valores do passado.

METODOLOGIA

O Método Científico é apresentado por Vergara (2009), em *Projetos e Relatórios de Pesquisa em Administração*, como uma lógica de pensamento, o que poderá ser percebido a partir da ótica da sociedade que está vivenciando e experimentando o fenômeno, da análise de fontes, documentos e estudos escritos. Esse trabalho trata-se de uma pesquisa qualitativa, a qual, segundo Minayo et al (2005) busca a inteligibilidade dos fenômenos sociais, trabalhando-se com crenças, atitudes, comportamentos e ações, buscando-se compreender como as pessoas interpretam e conferem sentido a suas experiências e ao mundo em que vivem.

O estudo de casos histórico-organizacionais toma a unidade escolhida como foco do interesse, partindo-se, então, do conhecimento existente sobre a organização que se pretende pesquisar. Assim, os documentos institucionais, como o arquivo do MAX, a própria sede e a entrevista com o responsável pelo acervo arqueológico serão tomados como ponto de partida e essencial para as definições sobre os encaminhamentos do presente trabalho. Para isso, serão utilizadas duas fases como método de estudo: uma em que apresentaremos dados históricos da internet no mundo e no Brasil, através de

⁵¹⁵Minuta revisada da carta sobre preservação do patrimônio digital. Disponível em: <http://osi.unesco.org.br/arquivos/documentos/UNESCO_anexoImemoriadigital.pdf>. Acesso em 31 Jul 2012

pesquisas bibliográficas; da importância em se digitalizar acervos arqueológicos; a segunda, na qual os dados do Estudo de Caso vão ser tratados quantitativa e qualitativamente para cumprir os objetivos propostos.

Faz parte do projeto metodológico inicial, leituras e discussões teórico-metodológicas sobre a arqueologia digital e procedimentos de pesquisa e consolidação dos objetos arqueológicos digitalizados no Brasil e no mundo.

A digitalização das peças cerâmicas do MAX irá ser desenvolvida seguindo critérios de acordo com o tamanho, natureza, seu estado de deterioração e recursos financeiros. O estudo das peças arqueológicas do Museu de Arqueologia de Xingó será realizado através de pesquisa bibliográfica, análise do material, digitalização das peças em 2D (câmeras digitais) ou 3D (scanners), modelagem, construção da imagem tridimensional através de softwares, análise dos dados coletados e a criação de um *website*, com banco de dados (Mysql), utilizando um software livre (Xoops) ou Joomla⁵¹⁶.

Figura 2: Vasilhame Ungulado. Datação: cerca de 1770 anos A.P



Cerâmica Original

Cerâmica Restaurada (testes iniciais)

Fonte: Acervo pessoal Raquel Figuêiroa (2012)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No fluxo de trabalho de uma pesquisa arqueológica o pesquisador é em muitos níveis confrontado com a tarefa de gravar o que está investigando, já que uma documentação completa para análise e interpretação são pré-requisitos básicos de um estudo. A técnica a ser utilizada depende do grau de conhecimento e de recursos disponíveis, mas em geral traz uma série de vantagens. Desde a integridade do objeto a ser estudado até a ampliação do estudo do trabalho de campo. O registro arqueológico sob a perspectiva digital, dentre outras possibilidades oferece uma maior interação e uma possível mudança de paradigma na pesquisa arqueológica. Na perspectiva digital, a Arqueologia, além de estudar o passado humano, teria condições de estudar também a relação entre espaço e tempo humano, o que permitiria a análise do presente e do futuro.

Conforme já referenciado sua aplicação é universal e irá produzir resultados não importando quem estará no comando da investigação. No entanto, assim como podemos

⁵¹⁶ XOOOPS ou Joomla são sistemas de gerenciamento e publicação de conteúdo para a criação de portais, comunidades virtuais, *weblogs* avançados, e muito mais. Mias informações no <http://pt.wikipedia.org/wiki/XOOOPS>

utilizar mais de uma corrente teórica numa mesma pesquisa, também podemos empregar mais de uma técnica digital na interpretação dos achados arqueológicos, uma complementar a outra. Cada abordagem possui o seu próprio mérito e nenhuma perspectiva pode ser considerada absoluta e completamente certa ou errada. Decerto, cada uma tem os seus pontos fortes e fracos e cada arqueólogo pode escolher esta ou aquela perspectiva.

A utilização de imagens em 3D na Arqueologia brasileira ainda está em fase embrionária, diferentemente de outros países como os EUA e Portugal que possuem uma vasta bibliografia de estudos recentes da aplicação de modelagem tridimensionais em objetos e arquiteturas em ruínas. Tal deficiência se dá por restrições orçamentárias e até mesmo pela falta de conhecimento das técnicas presentes. O que não despotencializa a sua aplicabilidade e sua importância como instrumento de salvaguarda do patrimônio. A passagem de modelos analógicos para digitais vai muito além de processos de digitalizações, envolve também a quebra de paradigmas. O trabalho ainda está em pleno desenvolvimento. Somente com a aplicação em sua totalidade do método, poderemos comprovar ou negar os objetivos propostos e os problemas identificados no estudo.

Precisamos desenvolver estratégias de aplicação dessas novas tecnologias para buscar avanços na Arqueologia brasileira contemporânea. A utilização de técnicas modernas de modelagem tridimensional, através das Tecnologias de Informação e Comunicação, por meio da Arqueologia das Mídias, além de salvaguardar, vai contribuir também para o desenvolvimento, divulgação e uma maior durabilidade dos achados arqueológicos.

A maior parte do discurso resultante das pesquisas arqueológicas é feita para especialistas da área. No entanto é necessário simplificar este discurso para que a população também possa estar a par dos problemas e dificuldades democratizando desta forma o conhecimento. Para que a informação não seja transmitida de forma diferenciada entre os usuários, a linguagem e acessibilidade devem ser transmitidas de forma clara, simples e coloquial e sua usabilidade acessível a todos. Daí a importância de utilizarmos elementos simples neste processo de interatividade virtual.

Estudos como este dos vasos cerâmicos em Xingó e tantos outros que surgem gradativamente, vêm a simplificar o discurso, para que a população possa estar a par dos problemas e dificuldades democratizando desta forma o conhecimento. Caso isto não ocorra estaríamos formando o conhecimento para os nossos pares não cumprindo com a nossa função social que é comunicar e informar a população sobre o que é realizado nas pesquisas acadêmicas, contribuindo para uma melhor consciência do mundo ao seu redor.

Assim, este trabalho não só irá otimizar as pesquisas ou desenvolver novas perspectivas em métodos e técnicas na Arqueologia Brasileira. Irá acima de tudo, decodificar este discurso na linguagem computacional de forma simples, interagindo não somente com os seus pares e sim com o público em geral. É a construção do conhecimento extramuros. Nesta perspectiva a digitalização, os registros e as informações das peças catalogadas irão transmitir conhecimento por meio de uma educação patrimonial tão eficaz quanto de forma presencial. É o olhar do real pela virtualidade do ciberespaço.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Fábio de. A representação gráfica digital de edifícios históricos, limites e possibilidades de ações educacionais: Sítio Arqueológico São Francisco. **Computação gráfica:**

Anais Eletrônicos do IV Encontro de História da Ufal ISSN 2676-784X

pesquisas e projetos rumo à Educação Patrimonial Seminário - São Paulo, 4 a 6 de novembro de 2008.

CASTELLS, Manuel. **A era da informação: economia, sociedade e cultura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2002.

CHERMANN, Davi. **Memória do Futuro: registros arqueológicos em tempo real**. 150f. Tese (Doutorado em Arqueologia). Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, 2008.

DANTAS, Vladimir; LIMA, Tânia Andrade. **Pausa para um Banquete: Análise de Marcas de Uso em Vasilhames Cerâmicos Pré-Históricos do Sítio Justino, Canindé do São Francisco, Sergipe**. Museu de arqueologia de Xingó, 2006.

DIZARD JR., Wilson. **A Nova Mídia: a comunicação de massa na era da informação**. Disponível em: <<http://www.informacoesociedade.ufpb.br/html/IS1120112>>. Acesso em: 8 jan. de 2011.

EVANS, Thomas and P. Daly. **Digital Archaeology: Bridging method and theory**. London, Routledge, 2006.

FUNARI, Pedro Paulo A. **Arqueologia e Patrimônio**. Erechim: Habilis, 2007.

LÉVY, Pierre. **A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço**. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2007. 212 p.

LÉVY, Pierre. **As Tecnologias da Inteligência**. São Paulo: Editora 34, 1993.

MARCOS, A.F.; P., BERNARDES; SÁ, V. **Multimedia Technology and 3D Environments used in the preservation and dissemination of Portuguese Cultural Heritag**. In: Proceedings of ICTE - International Conference on Information and Communication Technologies in Education, 2002.

ORSER JR, Charles E. **Introdução à Arqueologia Histórica**. Tradução Pedro Paulo Abreu Funari. Belo Horizonte. Oficina de Livros, 1992.

OLSEN, Sandra; BRICKMAN, Ashley; CAI, Yang. **Discovery by Reconstruction: Exploring Digital Archeology**. SIGCHI Workshop - Ambient Intelligence for Scientific Discovery (AISD), April 25, 2004.

PAIVA, Marcus Vinicius Jacob. **Os impactos das bibliotecas virtuais sobre os hábitos de leitura e estudo**. Monografia apresentada ao Departamento de Comunicação Social do Centro de Artes da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Bacharel em Comunicação Social. Vitória, 2008.

RAZDAN, Anshuman, LIU, Dezhi; BAE, Myungsoo; ZHU, Mary; FARIN, Gerald. **Using Geometric Modeling for Archiving and Searching 3D Archaeological Vessels**. Las Vegas. CISST, 2001.

VERGARA, Sylvia Constant. **Projetos e relatórios de pesquisa em administração**. 11ª. Ed. São Paulo: Atlas, 2009.

**VÉRITAS MOUSEION 3D –
ACERVOS EXPOSITIVOS DO MUSEU DO HOMEM SERGIPANO COM
ROTAÇÃO EM 360°**

*Romário Rodrigues Portugal
Graduando em Museologia
Universidade Federal de Sergipe – UFS
Bolsista PIBITI-UFS
Orientadora: Professora Dra. Janaina Cardoso de Mello
Email: romariohom@yahoo.com.br*

RESUMO

O presente trabalho se dispõe a destacar a proposta do *VéritasMouseion* – Dicionário Eletrônico de termos museológicos, de digitalização 3D com rotação em 360° do acervo do Museu do Homem Sergipano, como forma de garantir uma melhor qualidade de pesquisa para aqueles que venham a consultá-lo, pois além de oferecer o significado dos termos em forma de verbetes, o seguinte dicionário também estará disponibilizando a visualização das imagens referentes aos termos pesquisados quando esse se referir a algum tipo de objeto do contexto museológico. Na ocasião será feito um paralelo com algumas instituições que já vem adotando essa tecnologia, como forma de dinamização de pesquisas e estudos, feitos por estudantes e profissionais de diversas áreas.

Palavras-chave: modelagem 3D; dicionário eletrônico; museologia.

INTRODUÇÃO

Esta proposta de inovação tecnológica vincula-se à continuidade dos trabalhos iniciados na elaboração do *Véritas Mouseion* – Dicionário Eletrônico de termos museológicos em língua portuguesa. Na primeira fase (2011-2012) na ocasião foram selecionados termos vinculados à área museológica, realizadas entrevistas fotografadas e filmadas com museólogos e demais profissionais de instituições museais para a definição e posterior elaboração etimológica e homogeneização padrão dos verbetes, arquitetou-se um sistema de hipertexto em ambiente computacional para implementação do dicionário eletrônico, mantido por uma equipe multidisciplinar, permitindo organizar a informação e disponibilizar ao usuário a quantidade de dados necessária (SHNEIDERMAN, 1989; KIPPER, 1993).

Nesta segunda fase o *Véritas Mouseion* busca ampliar a comunicação tecnológica com os usuários através da interatividade 3D, deste modo o dicionário se propõe a disponibilizar a quem o consulte a imagem tridimensional do objeto equivalente aos termos pesquisados (quando assim for possível), como equipamentos de monitoramento do controle ambiental, do acervo, de suportes expositivos, entre outros. Desse modo, ao inserir a Museologia no ciberespaço de um dicionário eletrônico este configura-se como o espaço em que a língua acontece, lugar este definido como:

o espaço de comunicação aberto pela interconexão mundial dos computadores e das memórias dos computadores. Essa definição inclui o conjunto dos sistemas de comunicação eletrônicos ([...]), na medida em que transmitem informações provenientes de fontes digitais ou destinadas a digitalização. (LÉVY, 2003:92).

Sendo assim nesse momento destacarei as nossas propostas de investidas no processo de digitalização e modelagem 3D do acervo expositivo do Museu do Homem Sergipano (MUHSE), em Aracaju. Instituição essa resultado das iniciativas dos professores de Antropologia da Universidade Federal de Sergipe (UFS), e que tem a característica de servir como espaço de conservação celebração e difusão dos traços identificadores da história e da cultura do povo de Sergipe por meio do seu patrimônio material.

Essa instituição é responsável também pela socialização do conhecimento por meio da sensibilização e da educação servindo também como mediador entre os bens culturais e a sociedade (SILVA, SOUZA, SOUZA, 2011). Vale ressaltar ainda as sua vocação educativa voltada para o público escolar e o suporte dado aos professores com discussões informação e material didático necessário para a sua atuação em sala de aula.

HISTÓRICO INSTITUCIONAL

O Museu do Homem Sergipano como atualmente é conhecido ao longo de sua existência passou por algumas fazes e denominações diferentes. A instituição foi criado em 1978 pela UFS como Museu de Antropologia (MUSA) e se estendeu até 1983 com a mesma denominação e funcionando como órgão suplementar da Pró-reitoria de Extensão e Assuntos Comunitários (PROEX), no entanto este “nunca conseguiu um espaço adequado para sua instalação e funcionamento condigno” (DANTAS apud NUNES, 2010. P. 80), mas esse fato não impediu que os professores envolvidos nesse projeto realizassem as suas exposições, pois fizeram uso dos mais diversos áreas como espaços expositivos: como escolas, agência dos Correios e Telégrafos, SESC, o calçadão do centro da cidade de Aracaju entre outros.

Nesta primeira fase, diversas foram as exposições montadas com os mais variados temas: como índios, negros, rituais folclóricos, paleontologia e arqueologia, buscando desse modo associar o patrimônio cultural, o folclore e o turismo, de modo a se propor à transmitir os saberes acadêmicos de maneira acessível ao grande público.

No ano de 1983 o museu passa a ocupar o Centro de Cultura e Arte (CULTARE), no período onde funcionou a Faculdade de Direito até 1988. Nesse período a instituição passou a ser denominada de Sala de cultura Popular, e teve o seu projeto expográfico concebido pela arquiteta Maria do Socorro Gurjão. O espaço passou a contar então com uma exposição permanente constituída de objetos variados do artesanato sergipano que vieram acompanhados de textos que procuravam contar não somente os processos de produção, mas a significação dessa atividade, ou seja os textos complementavam a representação do acervo exposto, permitindo assim que o visitante pudesse compreender o seu contexto e o meio em que ele esteve inserido.

Em 1988 o museu que até então era denominado como Sala de Cultura Popular tem a sua trajetória interrompida por vários fatores, e retoma em 1991 por meio de uma ação que permitiu a agregação do departamento de Biologia na UFS. Essa ação permite que o museu volte a funcionar novamente, só que desta vez como Núcleo museológico, tendo como espaço físico duas salas do Centro de Ciências Biológicas e da Saúde e,

com uma nova mudança, passou a funcionar no segundo andar do Hotel Pálace de Aracaju, este desativado do funcionamento como hotel e possuidor de salas comerciais (NUNES, 2010).

Ao sair do Hotel Pálace o Núcleo museológico passou a ocupar um outro prédio da UFS em Aracaju, o edifício da Faculdade de Ciências Econômicas em 1994, e por ali permaneceu com a mesma denominação até 1995, dividindo as instalações com o Núcleo de Audio-Visual (NAV), com o Diretório Central dos Estudantes (DCE) e com o Dialogay. Foi durante esse período que se iniciaram as reuniões que vieram a definir o projeto da exposição de longa duração, nesta ocasião foi convidada para consultoria a professora Dra. Maria Cristina de Oliveira Bruno MAE/USP.

Em 1996 é concebida então a montagem da exposição permanente com o seguinte título: “O Homem de Sergipe”, constituída sobretudo por módulos sobre:

A ocupação primitiva do território; A conquista do território e da população; A organização do trabalho: a importância da mão de obra sergipana; Evidências de um processo histórico dependente: a ocupação do açúcar; Estruturas de poder que moldarão a sociedade; A república brasileira e Sergipe; Evidências de um Sergipe em desenvolvimento; As formas de representação da cultura sergipana. (DANTAS apud NUNES, 2010. P. 80).

Essa exposição e os seus temas tinham com o objetivo permitir aos sergipanos e visitantes uma melhor compreensão de sua história, e até mesmo entender de maneira mais lúdica ao todos os processos que permitirão que o povo sergipano seja o que é hoje, como por exemplo, a sua economia e a sua miscigenação.

Nesse mesmo ano a instituição aderiu a atual nomenclatura, no entanto a denominação e o seu regimento de nº 20/95/Museu, só foram aprovados pela resolução nº 07/2000/CONSU (Conselho Universitário).

Finalmente em 2004 o Museu do Homem Sergipano (MUHSE) foi transferido para localização atual, o prédio onde funcionou a Faculdade de serviço Social. Este que é uma construção dos anos 1920, em estilo eclético, com tendência para o neoclássico.

O acervo do museu foi sendo adquirido por meio de transferências de setores da UFS, compras, doação e resultante de escavações arqueológicas. Objetos representantes da cultura material de Sergipe que constituem coleções arqueológica, etnográfica e etnológica, científica e tecnológica, de artes visuais, história e imagem e som, possibilitando assim a contextualização de módulos temáticos, como: indígena, artesanato, rituais populares e arqueologia.

O PROCESSO DE DIGITALIZAÇÃO 3D

A instituição em destaque e detentora de uma quantidade expressiva de peças representantes da cultura sergipana, e esse foi um dos principais fatores que nos fez optar por esse museu como um dos primeiros como colaborador no processo de digitalização 3D e rotação 360° de acervos museológicos.

A modelagem 3D tem o objetivo de criar qualquer corpo composto por massa em entidades de três dimensões, assim como imagens estáticas e em movimento, podendo ser aplicada ou não a interatividade.

As técnicas utilizadas nesse processo são das mais variadas, sendo que todas elas são realizadas por meio da criação de uma malha complexa de segmentos que dão forma

ao objeto trabalhado. Para realização desse processo são utilizadas ferramentas da computação gráfica com tecnologia avançada e produzidas especificamente para esse tipo de tarefa.

É importante ressaltar ainda que tecnologia semelhante também já vem sendo adotada pelo Museu Histórico Nacional, pois essa instituição por meio do Laboratório de Processamento de Imagem Digital (LAPID), laboratório vinculado do departamento de Geologia e Paleontologia/UFRJ, atua desde 2002 na criação e manipulação de arquivos digitais, modelagem virtual e prototipagem.

Tal tecnologia garante ao museu uma maior segurança do seu acervo e, sobretudo de peças raras das coleções de Paleontologia e Arqueologia, pois:

A replicação desses materiais como modelos virtuais possibilita a criação de um banco de dados seguro de peças raras, e os modelos físicos podem ocupar acervos e exposições além de gerar uma maior segurança para a coleção do Museu Nacional, permitindo intercâmbio entre instituições científicas. Os modelos tridimensionais possuem ainda uma contribuição didática em exposições possibilitando um grande contato do público visitante com determinadas peças, principalmente no caso de deficientes visuais. (BELMONTE, GIOIA, AZEVEDO, 2011.).

Vale ressaltar nesse momento o diferencial no nosso projeto, ou seja, pelo fato do Vértices Museion estar sendo desenvolvido em um ciberespaço não disponibilizara modelagens em prototipagem 3D, mas sim modelagens virtuais tridimensionais com rotação 360° que permita a ampliação do número de visitas à esses espaços, das pesquisas acadêmicas bem como o uso integrado da experimentação tecnológica para atualização continuada dos funcionários das instituições culturais. Também proporcionará uma maior acessibilidade e compreensão dos termos pesquisados por seus usuários.

A partir dos conceitos explanados por TREVAS, CAVALCANTI e SILVA-CAVALCANTI podemos compreender o processo de modelagem como:

a arte de dar forma a um personagem (ou objeto) partindo de uma estrutura básica (box, esfera, cilindro, massa de modelar Poliesculp etc.). É o ato constante de produzir e comparar o que está sendo feito. Com uma ou mais referências. Essas referências podem estar em sua frente, como fotos, modelos vivos etc, ou estar memorizadas no pré-consciente, mais precisamente. Esse modelo pode ser cópia fiel de uma referência ou uma junção de milhões de referências observadas durante a vida. (SOUZA, apud TREVAS, CAVALCANTI e SILVA-CAVALCANTI, 2010. p.08).

Esse processo evolucionista das novas tecnologias também passou a ser adotado, por exemplo, na Rede Municipal de Ensino de Blumenau - SC, nesse município os professores por meio do projeto Softtvali tiveram como objetivo principal o desenvolvimento de um software educacional coerente com a perspectiva pedagógica daquele município, que venha a auxiliar no processo de aprendizagem dos estudantes, pois, “diversos estudos têm demonstrado que a utilização da Informática na Educação pode potencializar e auxiliar o processo de ensino-aprendizagem nas escolas” (SEÁRA, BENITTI, RAABE. 2003. P. 02).

E foi com essa idéia em mente que os professores em parceria com uma equipe interdisciplinar das áreas da tecnologia, de programadores e designer deram início ao desenvolvimento de espaços virtuais que virão a contribuir com processo de aprendizagem os seus alunos.

Na primeira versão do software foram desenvolvidos três ambientes distintos: um supermercado, onde o aluno encontra questões referentes a matemática, economia, contabilidade, entre outras; uma fazenda, com questões sobre o meio ambiente, animas, vegetais e assim por diante; e a Fundação Cultural, na qual sem encontra o Museu (o nosso grande foco nesse momento), e neste é permitido ao aluno visitar e criar exposições, trabalhando com obras de arte, biografias desenhos períodos da arte, entre outros aspectos de caráter institucional museológico. Na exposição, constituída, sobretudo por quadros acompanhados por legendas explicativas cabe ao aluno ou professor dependendo da atividade proposta, configurar as exposições do Museu.

Vale resultar que ambos os espaço foram criados com tecnologia 3D por meio do software desenvolvido por os professores, permitindo que os alunos locomovam-se pela sala de exposição e aproximem-se dos quadros e das suas descrições, esse fato esse aumenta o nível de realidade do cenário e garanti uma maior interatividade dos seus usuários.

CONCLUSÃO

O Museu do Homem Sergipano ao longo da sua história sempre procurou montar exposições com informações acessíveis que proporcionasse uma fácil compreensão da sua narrativa expografica ao público escolar, esse perfil, no entanto muito condiz com a nossa proposta; sendo que assim como o MUHSE pretendemos oferecer aos estudantes e profissionais da museologia e área afins um suporte capas de fornecer a informação necessária sobre o conteúdo pesquisado dentro do nosso contexto.

Diante do exposto percebemos a grande importância que terá a disponibilização imagens tridimensionais no projeto Vértices Mouseion, pois ficou visível o grande papel que a representação imagética tem como auxiliadora no processo de entendimento lúdico de aspectos referentes aos museus, pois ao agregar imagens tridimensionais referentes ao significado dos termos encontrados em um dicionário estaremos fornecendo assim, não apenas termos muitas vezes rebuscados e de difícil compreensão, mas permitindo que o usuário possa ver de uma maneira bastante complexa o seu significado. “No projeto em 3D, o interessante é que as imagens projetadas são modeladas em três dimensões, altura, largura e profundidade, isso possibilita maior interpretação do ambiente e consequentemente melhor compreensão do objeto” (TREVAS, CAVALCANTI e SILVA-CAVALCANTI, 2010. p. 36).

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZEVEDO, S. A. K. ; BELMONTE, S. L. R. ; GIOIA, M. M. ; SANTOS, J. **Novas Tecnologias de Captura 3D e Prototipagem Rápida realizadas no Laboratório de Processamento de Imagem Digital do Museu Nacional/UFRJ.** IV Jornada Discente do Departamento de Geologia e Paleontologia do Museu Nacional/ UFRJ. 2011.

BENITTI, F. B. V. ; RAABE, A. ; SEÁRA, E. F. R. **A construção de um Museu Virtual 3D p Para o Ensino Fundamental.** Disponível em: <http://www.dcc.ufla.br/infocomp/artigos/v4.1/art10.pdf>

CAVALCANTI, E. H. F. ; CAVALCANTI, J. S. S. ; TREVAS, C. T. Y. T. **Elaboração e Modelagem Tridimensionais para a produção de conteúdos em museu de ciências: o caso do museu de Oceania de Serra Talhada - PE.** Revista Museu Virtual, vol. 2 – Nº 1 Janeiro/Dezembro de 2011.

KIPPER, E.F. et al. **Engenharia de Informações: Conceitos Técnicas e métodos.** Porto Alegre: Sagra DC-Luzzato, 1993.

LÉVY, P. **Cibercultura.** Tradução de Carlos Irineu da Costa, 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2003.

NUNES, V. M. M. **O Museu do Homem Sergipano.** Patrimônio e Memória (UNESP), v. 6, p. 78-96, 2010.

SHNEIDERMAN, Ben. Reflections on authoring, editing, and managing hypertext In: BARRET, E (ed.) **The society of text.** Cambridge, MA: MIT Press, 1989: 115-131.

SILVA, N. M. ; SOUZA, J. E. ; SOUZA, D. M. **Museu do Homem Sergipano (MUHSE): Abordagem Histórica, Documentações e Ações Educativas.** V Colóquio Internacional “Educação e Contemporaneidade”. São Cristóvão – SE. 2011.

VÉRITAS MOUSEION 3D – ACERVOS EXPOSITIVOS DO MUSEU DE ARQUEOLOGIA DE XINGÓ ROTAÇÃO EM 360°

Sendy Santos Matos
Graduanda em Museologia
Universidade Federal de Sergipe – UFS
Bolsista PIBITI-CNPQ
E-mail: sendy2529@hotmail.com

Orientadora: Professora Dra. Janaina Cardoso de Mello
Professora do Núcleo de Museologia e do Mestrado em Arqueologia da UFS
E-mail: janainamello@uol.com.br

RESUMO

O presente artigo mostra a evolução do *Véritas Mouseion* – Dicionário Eletrônico de Termos Museológicos destacando e descrevendo a sua segunda etapa que está relacionada ao Museu de Arqueologia de Xingó – MAX, mostrando como será realizado o processo de modelagem 3D do acervo de tal instituição bem como a sua disponibilização para o público. Conferindo-se aos verbetes do dicionário eletrônico de termos museológicos a aplicação interativa touchscreen para acessibilidade lúdica e inovadora com a visualização dos objetos convertidos em imagem fotográfica com rotação de 360°.

Palavras-Chave: MAX, Dicionário, modelagem 3D.

INTRODUÇÃO

Este artigo tem como objetivo mostrar a continuidade da execução do Projeto de construção do *Véritas Mouseion* – Dicionário Eletrônico de Termos Eletrônicos que encontra-se em sua segunda etapa. Na primeira fase, foram selecionados termos Museológicos com os quais foram realizadas entrevistas com profissionais de áreas distintas e graduados em Museologia ou áreas afins que atuam em instituições museais para a coleta das definições posteriormente trabalhadas em suas convergências e divergências para a elaboração de uma síntese com os créditos dos autores das idéias ao final de cada verbete e uma indicação bibliográfica para aprofundamento. As entrevistas quando presenciais apresentaram um formato semi-estruturado, sendo captadas por um gravador digital, com seus depoentes filmados e fotografados. As palavras com a definição dos verbetes já completas foram enviadas ao prof. Lesliê Vieira Mulico (IFRJ) para tradução do português para o inglês.

Também foram estimuladas atividades de participação e apresentação de trabalhos em eventos acadêmicos, bem como a elaboração de resumos para Anais eletrônicos e artigos para revistas científicas.

Nesta segunda fase serão realizadas as fotografias e digitalizações dos acervo expositivo do Museu de Arqueologia de Xingó – MAX. Existem três tipos de métodos

tradicionais para extrair características de forma: (1) com base em regras método, (2) o método gráfico de base, e (3) rede neural (interdependência/ conexão de dados) principalmente para lidar com “recursos de face”, regiões de interesse em um modelo da peça (RAZDAN; LIU; BAE; ZHU; FARIN, 2001).

O Museu de Arqueologia de Xingó é um museu localizado em Canindé de São Francisco-SE e é propriedade da Universidade Federal de Sergipe. Foi criado após os achados feitos durante a construção da Usina Hidrelétrica de Xingó na década de 80, em seu acervo encontram-se peças de arte rupestre, esqueletos humanos e diversos utensílios descobertos durante pesquisas em sítios arqueológicos da região. O museu conta com um acervo arqueológico de 55 mil peças, destacando os 240 esqueletos humanos. Parte deste material está exposto no museu e, com o auxílio de painéis, maquetes e réplicas vai sendo contada um pouco da história das migrações e o cotidiano daqueles que habitavam a área do baixo São Francisco há 9 mil anos.

HISTÓRICO INSTITUCIONAL

Segundo José Alexandre Felizola Diniz (2005), a Universidade Federal de Sergipe, a partir de 1988, começou a desenvolver com financiamento da CHESF, um amplo projeto de salvamento arqueológico na área a ser inundada pelo reservatório da usina hidrelétrica de Xingó. A pesquisa arqueológica mostrou-se extremamente frutífera na área, permitindo vislumbrar, logo de início, a existência de uma cultura xingoana que habitou a região a partir de, pelo menos, 9.000 anos. Posteriormente, a PETROBRAS passou a patrocinar uma pesquisa para o levantamento dos sítios arqueológicos entre Xingó e a foz do São Francisco, desenvolvida a partir de 1995. Em fins de 1997, estavam concluídos o Relatório do Salvamento Arqueológico e o levantamento de mais de 200 sítios à margem do São Francisco. A idéia do Museu nasceu, então, como uma estratégia para permitir a manutenção de uma atividade de pesquisa.

A CHESF/Programa Xingó e, sobretudo, a PETROBRAS, patrocinaram a construção da nova unidade, instalando-se o MAX em Abril de 2000. Nesse momento, foi fundamental a relação entre a Universidade Federal de Sergipe e a Fundação de Apoio à Pesquisa e Extensão de Sergipe - FAPESE, pois, graças à sua flexibilidade, própria de uma organização de direito privado, foi viabilizada a construção e implantação do MAX, que acabou sendo festivamente inaugurado em abril de 2000.

Em 2001, a implantação do Museu acabou por dar à PETROBRAS, como principal patrocinadora, o prêmio nacional “Rodrigo Melo Franco de Andrade”, concedido pelo Ministério da Cultura. Daí resultou, então, não só um edifício adequado à região como perfeitamente integrado à exposição de longa duração que nele se instalou e às exposições de curta duração aí montadas, quer voltadas a temas regionais, quer arqueológicos. Posteriormente, a Prefeitura Municipal de Canindé de São Francisco, também parceira do MAX, patrocinou a construção do Laboratório de Pesquisas Arqueológicas.

O MAX conta com dois grandes edifícios situados em Xingó: a unidade museológica, ou setor de exposições, com cerca de 800 m², e um moderno laboratório de pesquisas arqueológicas, ao qual se agregam as antigas instalações laboratoriais, totalizando, aproximadamente, 1.600 m². Aí se localizam salas para pesquisadores, laboratórios para análise de materiais, desenho, topografia, além de grandes espaços para reserva técnica. Também está sendo implantado, com apoio do IPHAN, um moderno Laboratório de Geoprocessamento. No Campus da UFS, esta instalado, em associação com o Departamento de Física, um Laboratório de Datação por

Termoluminescência. A unidade de exposição do MAX constitui um grande espaço contínuo, praticamente sem divisões, às vezes separado por pequenos desníveis ligados por rampas. É todo climatizado e dotado de sistema de som, que reproduz músicas da tradição indígena, contribuindo para uma positiva ambientação do material exposto.

A exposição permanente do MAX inicia-se pela apresentação da Arqueologia e do trabalho do arqueólogo, observando-se a simulação de uma pequena escavação. Em seguida, o visitante é introduzido numa grande área, na qual é apresentado inicialmente o povoamento da América, a chegada do Homem pré-histórico a Xingó e as condições do ambiente que ele encontrou na área. Passa-se, então, pela apresentação de exemplos de registros gráficos encontrados em Xingó e nas vizinhanças, e pelas mostras de materiais líticos. Ingressa-se, em seguida, na mostra de vestígios e materiais cerâmicos. Na sala seguinte, em que são expostos restos de fauna encontrados nas fogueiras associadas aos enterramentos, vê-se uma grande maquete em que está representada a vida cotidiana do Homem de Xingó. Entra-se, então, em duas grandes salas com diversas modalidades de enterramentos, onde estão colocadas réplicas de vários esqueletos humanos, e rico e variado mobiliário funerário.

O moderno prédio da Unidade de Exposições do MAX, situado em meio à ressequida vegetação da caatinga, conta com obras de artistas sergipanos modernos, que fazem uma leitura pessoal dos vestígios arqueológicos encontrados. Em suas estruturas inclinadas, quer externamente, quer nas vitrinas, nos recortes sinuosos do piso e nos jardins internos é, também, uma releitura arquitetônica da usina hidrelétrica, da vegetação local e do grande rio que corta e que dá vida à região. O acervo disposto nas vitrinas é bastante selecionado, e os “banners”, apresentados com fotografias, gráficos e diagramas, têm texto adaptados a um público variado, inclusive alunos do ensino fundamental. Toda visita é acompanhada por monitores que apenas se colocam à disposição para responder a questões ou para explicar o material exposto. Procurando lidar com a imaginação popular, esses monitores usam como uniforme uma indumentária em estilo “Indiana Jones”.

a Expografia é a área da Museografia que se ocupa da definição da linguagem e do design da exposição museológica, englobando a criação de circuitos, suportes expositivos, recursos multimeios e projeto gráfico, incluindo programação visual, diagramação de textos explicativos, imagens, legendas, além de outros recursos comunicacionais (FRANCO, 2008, p.61).

As exposições de longa e de curta duração têm viabilizado uma expressiva visitação à unidade museológica, localizada em Xingó, evidenciando a interação do Museu ao pacote turístico local. No total de visitantes registrados, é importante salientar três fatos: primeiro, o número de visitantes dos quatro Estados do entorno de Xingó (Sergipe, Alagoas, Bahia e Pernambuco), que constituem maioria substantiva dos visitantes; segundo, a presença marcante de caravanas de escolas de ensino fundamental e médio, efeito, em parte, do atuante projeto de Ação Educativa do Museu; terceiro, o número estável e até crescente de visitantes nos últimos anos, mostrando que o interesse pelo Museu continua crescente.

O PROCESSO DE DIGITALIZAÇÃO 3D

Todos os dias nos surpreendemos com o avanço da tecnologia que cresce a todo momento. Sendo assim o Vértitas-MuseiÓN Dicionário Eletrônico de Termos Museológico tem como um dos seus objetivos Digitalizar objetos e acervos museais aplicando modelagem 3D. Mas, o que seria a modelagem 3D? De acordo com a enciclopédia eletrônica Wikipédia, imagens 3D são imagens de duas dimensões elaboradas de forma a proporcionarem a ilusão de terem três dimensões. Qualquer representação gráfica de um objeto apresenta-se com duas dimensões - 2D (Altura e largura), mas com o auxílio de óculos especiais que fundem determinados pontos da figura, ou da computação gráfica entre outros recursos, pode-se fazer com que a figura dê a impressão de apresentar, também, profundidade, o que dá maior semelhança com o objeto representado.

na pós-modernidade a arte torna-se cyborg¹⁷ em muitos sentidos: desde os diferentes níveis mediáticos com que decide interagir (arte multimídia, consumo virtual, arte como assunto do discurso mediático e/ou publicitário) aos múltiplos materiais com que se configura. De facto existem várias potencialidades estéticas nas novas tecnologias – resultados surpreendentes, infinitas possibilidades expressivas, novos códigos estéticos que as tecnologias interactivas colocam à disposição dos artistas. (FILIPA, 2008, pág. 45)

A modelagem em três dimensões conta com uma enorme variedade de ferramentas genéricas, permitindo uma comunicação mais fácil entre dois programas diferentes e usuários iguais, são as mais conhecidas: técnica por polígonos, técnica por vértices e técnica por bordas. Todas elas são realizadas através da criação de uma malha complexa de segmentos que dão forma ao objeto.

Sendo assim alguns objetos presentes em reserva técnica do Museu de Arqueologia de Xingó - MAX serão fotografados e receberão à *posteriori* tratamento para modelagem 3D, de forma a permitir a associação entre “idéia conceito” e “idéia imagem” junto aos verbetes. Ampliando assim o número de visitas a esta instituição.

CONCLUSÃO

Há doze anos o Museu de Arqueologia de Xingó – MAX vem contribuindo para o desenvolvimento do Estado de Sergipe bem como dos Estados circunvizinhos formado por um acervo que contem 55 mil peças mostrando a história daqueles que habitavam a região do Baixo São Francisco há 9 mil anos atrás.

O Vértitas Mouseion vem para inovar contribuir com a interatividade entre o público e a instituição, contribuindo com um produto tecnológico capaz de facilitar a aprendizagem sobre museologia em âmbito regional, nacional e internacional, buscando incentivar o uso das novas tecnologias por funcionários de instituições museais e culturais, promovendo assim a interatividade dos usuários com a tecnologia.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DINIZ, José Alexandre Felizola. **Uma nova realidade museal em Sergipe: o Museu de Arqueologia de Xingó.** Revista da FAPese de Pesquisa e Extensão, v. 1, p. 63-72, mar./jun. 2005.

FRANCO, Maria Ignez Mantovani. Processos e métodos de planejamento e gerenciamento de exposições In: **3º Fórum Nacional de Museus.** Planejamento e organização de exposições (Parte II). 2008 [Slides em Powerpoint/ PDF, pp.1-31]. Disponível em: <http://www.difusaocultural.ufrgs.br/admin/artigos/arquivos/Planejamentoeorganizacao_deexposicoes2.pdf> (Acesso em: 10/11/2011).

SOARES, Maria Filipa Reis. **Museus Tradicionais e Museus Virtuais:** os Objectos e os Modelos 3D numa Relação Paradigmática. Setembro 2008.

http://www.fapese.org.br/revista_fapese/v1n1/artigo_de_alexandre.pdf (Disponível em 25/09/2012)

http://pt.wikipedia.org/wiki/Museu_de_Arqueologia_de_Xing%C3%B3 (Disponível em 25/09/2012)

http://pt.wikipedia.org/wiki/Imagem_3D (Disponível em: 26/09/2012)

**SIMPÓSIO TEMÁTICO 5 –
HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS
RELIGIOSIDADES**

*Coord. Irineia Maria Franco dos Santos (Ufal)
e Raquel de Fátima Parmegiani*

A FÉ CATÓLICA NO BRASIL COLÔNIA: OPÇÃO OU IMPOSIÇÃO?

*Ana Cristina de Lima Moreira
Mestranda em Ciências da Religião
Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP
Orientador: Prof. Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral
Email: acmmoreira@hotmail.com*

RESUMO

Este artigo tem como objetivo, apresentar a influência da fé católica, no Brasil colônia enfatizando a religião como uma opção ou imposição. Tal abordagem será pautada em análise textual e documental. A formação da sociedade brasileira está embasada na influência do credo religioso católico. Os índios, primeiros habitantes desconheciam o cristianismo e o trabalho escravo, sendo necessário trazer os negros da África para garantir a produção econômica do país. Mas, não foi só a escravidão de índios e negros que marcou a História, ressalta-se também, a imposição da fé católica, através dos jesuítas, de simples missionários, aos donos de escravos semelhante à nobreza. Neste contexto apresenta-se a ambição dos portugueses e a omissão da igreja, em um período marcado pelo escravismo do negro e a implantação do credo religioso para torná-los cristãos.

Palavras-chave: Igreja; Brasil; Negro.

INTRODUÇÃO

No século XV, os países europeus, mas precisamente Portugal e Espanha, tinham como meta descobrir novos territórios, pois a quantidade de terras era um parâmetro para determinar o grau de poderio daquelas nações. A partir desse momento vê-se que a tônica seria expandir as conquistas ocidentais, sendo referência, o descobrimento do Brasil, para alguns estudiosos, apenas a oficialização da nova terra. Sabe-se que ainda há muito que pesquisar a esse respeito, pois, as inúmeras controvérsias nos dão a conotação que algo ainda é obscuro na História do descobrimento, bem como o papel da Igreja Católica nesse contexto.

O que pode ser comprovado, quando em tela pintada a óleo, de Vítor Meireles, a referida cena é retratada apresentando a ideia de que os índios estavam assustados, mas quase estáticos diante daquele ritual. O padre de costas como era comum naquela época, os índios não conheciam nem a língua portuguesa e de igual proporção o latim, utilizado nas celebrações Eucarísticas. Desta feita, faz-se o registro da primeira missa celebrada no Brasil, era o início do Cristianismo e juntamente com ele aparece a cruz como sinal do cristão. Naquele momento a Terra de Santa Cruz, Ilha de Vera Cruz, Monte Pascoal e por fim, Brasil, recebia uma identidade religiosa através da Igreja Católica.

A missão do cristianismo estava sendo posta em prática, a nobreza e clero se encarregavam da parceria que beneficiava a ambas, ou seja, para a nobreza estava garantido uma grande quantidade de terras, povoada por gente que ainda era de certo ponto enigmático, mas para uma melhor aproximação, o credo religioso poderia ser um

dos maiores aliados, visto que, sabia-se que o grande propósito da Igreja era justamente expandir o Cristianismo a qualquer custo.

Com o processo de colonização e povoamento começa-se uma corrida em busca de mais gente para fazer parte do credo ora implantado, como parte das metas que deviam ser alcançadas pelos portugueses, a religiosidade na vida das pessoas seria de importância prioridade, pois os jesuítas tinham por obrigação expandir o catolicismo diferentemente dos demais adeptos, digam-se cristãos, necessitavam apenas crer. Diante desses indícios, vê-se que houve de fato uma grande parceria entre o clero e a nobreza, visto que, ambos tinham interesses políticos e econômicos. Dessa forma, propagavam que tudo que estava acontecendo seria por vontade de Deus, e partir daquele momento as pessoas, ou seja, os missionários, o clero e a nobreza, bem como todos que abraçassem aquela causa eram integrantes do projeto de DEUS. E assim, inicia-se a História do Brasil colônia no século XV, poucas coisas foram registradas, ou quase nenhum fato em virtude de que seguindo uma ordem cronológica, o nosso país foi oficializado no último ano do século já citado, impossibilitando muitos feitos nesse pouco espaço de tempo.

Os portugueses decidiram povoar o Brasil tardiamente, em virtude da ocupação de ingleses, holandeses e franceses, aproximadamente a partir de 1530, pois se o objetivo maior era expandir, divulgar e arranjar adeptos, seria realmente o Brasil o local certo. Para tanto precisava “salvar as almas”, não importava quais os métodos que seriam utilizados. Para alcançar esse propósito, atos de crueldade foram postos em prática. Ao mesmo tempo, os colonos tinham a tarefa de descobrir riquezas e para tanto, foi adotada a escravidão, ação que não surtiu o efeito desejado com os índios, visto que, não estavam acostumados para aquele tipo de atividade imposta, não estavam aptos para o trabalho escravo, mesmo que fosse em nome de DEUS. Como poderiam entender? Não falavam o mesmo idioma, praticavam ritual politeísta, o que tornava mais difícil entender tudo aquilo que estava acontecendo.

Jesuítas no Brasil colônia

Para introduzir a fé cristã nas novas terras foi necessário trazer os jesuítas, estes tiveram um trabalho diferenciado e de certa forma exemplar, dedicaram-se ao objetivo principal; propagar a fé e aos ensinamentos da religião católica, tendo principal obstáculo o idioma e a falta de fé, obviamente do conhecimento desse credo que estava sendo imposto. Os índios, devido a todos esses fatos eram chamados de pagãos e conseqüentemente o primeiro passo seria o de torná-los cristãos através do batismo, bem como do catecismo, sendo mais conhecido o termo “catequizar,” que consistia em um processo de aculturação, em si tratando da língua, do credo e de seus costumes. Os jesuítas foram os primeiros professores do Brasil e se fez necessário adotar a pedagogia da interdisciplinaridade e contextualizar os escritos à forma de vida e a proposta de salvação da alma.

As missões tornaram os índios sedentários capazes de produzir seu próprio alimento e o do homem branco, bem como começaram a frequentar a igreja, (a construção era uma das primeiras providências tomadas) para aceitação do DEUS do homem branco. Uma das táticas utilizadas pelos europeus era a de aterrorizar os índios, incendiavam as aldeias, colocavam índios em canhões e os lançavam na presença dos mesmos e até incentivá-los a guerrear. Cita-se um trecho de uma carta de Manoel da Nóbrega a Tomé de Souza em 1559.

Em esta costa se tem geralmente, por grandes e pequenos, que é grande serviço de Nosso Senhor fazer aos gentios que se comam e se travem uns aos outros, e nisto tem mais esperança que em Deus vivo, e nisto dizem consistir o bem e a segurança da terra, e isto aprovam capitães e prelados, eclesiásticos e seculares, e assim o põem por obra as vezes que se oferece, e d'aqui vêm que, nas guerras passadas que se tiveram com o gentio, sempre dão carne humana comer a não somente a outros índios, mas a seus próprios escravos. Louvam e aprovam ao gentio o comerem-se uns aos outros, e já se achou Cristão a mastigar carne humana para darem com isso bom exemplo ao Gentio.⁵¹⁷

Os jesuítas são considerados como os primeiros organizadores da Igreja Católica, no Brasil colônia e mesmo com toda essa ambição por parte dos portugueses, segundo os registros dos jesuítas eles chegaram a usar vestes feitas com as velas das embarcações, dando-nos a ideia de que não tinham riqueza. Neste contexto se faz necessário referenciar o padroado, que assumiu a condição de patrono dos missionários em terras brasileiras, no período colonial, antecipando-se à Igreja Romana, que diante dessa afirmação, esclarece-se que, esta só teve controle da situação a partir do século XVII, preocupando-se com a evangelização do mundo.

O domínio do catolicismo no Brasil colônia, era tão grande e cheio de exageros, que chegaram a relacionar a fé católica às questões agrárias e a produção da terra. A exemplo, a plantação de uva para fabricação de vinho e trigo para a fabricação de pão, ambos utilizados na celebração da Santa Missa.

É de certa forma lastimável toda essa trajetória do Brasil, principalmente porque o ponto de referência estava registrado no antagonismo, a fé e o poder. . O português encantado com a grande descoberta, não se preocupava em escravizar, precisavam deles (índios). Para tanto se cita, HOORNAERT.

Como no Brasil dos primeiros cinquenta anos só havia uma profissão; a de “brasileiros”, ou negociante de pau Brasil, assim toda a atenção dos colonizadores era naturalmente voltada para arte de transformar “índios” em “brasileiro”⁵¹⁸.

A partir dessa citação, é salutar uma análise acerca do objetivo do colonizador em terra brasileira. De 1500 a 1532 aproximadamente, o Brasil recebeu povos de outras nações, trazendo consigo seu legado cultural, inclusive o credo religioso, chamando a atenção dos colonizadores que estavam embriagados na sede do poder de terras e religião parceiras até então indissolúveis. Assim, não fica difícil entender, o motivo de tanta preocupação em ter outros povos aqui, sendo a primeira ação expulsá-los e impedir a entrada de quem ainda estava por vir. Essa gente era chama de ateus, infieis, incrédulos e conseqüentemente começava uma verdadeira maratona para dar continuidade ao processo de catequizaçã/ alienaçã dos índios, através do credo religioso. A princípio, transformá-lo em brasileiro, católico e cristão através do batismo.

⁵¹⁷ MESGRAVIS, Laima; PISKY, Carla Bassanezi. **O Brasil que os europeus encontraram**. São Paulo: Contexto, 2000, p. 86.

⁵¹⁸ HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo**. Petrópolis:Vozes, 1979,Tomo 2, p. 235.

É explícito a importância do trabalho indígena, mas nos dá margem para alguns questionamentos a esse respeito. Se a fé católica estava baseada nos ensinamentos da Bíblia, era necessário escravizar, tirar-lhes o que lhe era um bem maior “a liberdade”? A esse respeito, também fica claro que os jesuítas nada ou quase nada fizeram para reverter esse quadro. Não se questiona a necessidade de ter pessoas que trabalhassem, mas não necessariamente escravos.

Tráfico negreiro: ação lícita?

A princípio qualquer um diria que é uma ação ilícita, mas, no Brasil colônia não era visto dessa forma, a argumentação que havia dentro dos critérios religiosos estabelecidos na época, era uma ação normal e necessária. Para tanto se faz uma breve análise em torno desta questão. Os jesuítas no Brasil estavam com o objetivo de catequizar os índios, para tanto, fundaram as missões, mas também não estavam preparados para enfrentar os afazeres domésticos e os que garantissem o sustento, pois a preocupação era alimentar a alma com espiritualidade.

Em um contexto histórico vê-se que a política escravista ganhava força, pois esse processo tem um grande foco que é a África, e como os negros podiam ser negociados, tornavam-se basicamente uma moeda de troca em benefício dos que precisassem de seus préstimos. Os mesmos afirmavam que não havia nenhum problema em pagar as contas com escravos, se baseavam na condição do negro que era vendido e/ou trocado sendo visto como uma mercadoria como outra qualquer. Se faz necessário citar a carta de Padre Brandão datada em 21 de agosto de 1611. Artigo citado [1305] (a tradução é nossa) apud HOONAERT.

[...] nunca considerava este tráfico como ilícito. Os padres do Brasil também não, e sempre houve, naquela província pelo seu saber. [...] Assim tantos nós, como os padres do Brasil compramos aqueles escravos sem escrúpulos... É verdade também que, entre os escravos que se vendem em Angola nas feiras, há os que não são legítimos [...] Mas esses não são numerosos e é impossível procurar estes poucos escravos ilegítimos... Não parece um serviço a Deus perder tantas almas por causa de alguns casos de escravos ilegítimos que não podem ser identificados.

Torna-se imprescindível uma análise de todos esses fatos, pois o tráfico realizado por mercadores mercenários vê-se como uma ação comum, para este perfil de sociedade. Mas realizados por padres? Qual seria o ponto de partida para tal defesa? É claro, não é objetivo acusar ou defender, mas puramente questionar e tentar entender ou encontrar argumentos lógicos que nos faça enxergar sob outra ótica esse trajetória.

Conhece-se apenas uma versão da História. A palavra catequizar é muito forte em nossas leituras e está implícita em qualquer livro que trate do tema em pauta, reflete a ideia de que a função dos jesuítas era catequizar, difundir o credo religioso, mas, simultaneamente eles escravizavam. A imposição da fé e do amor a um Deus único ladeada de castigos, maus tratos e injustiças, não conhecia o verdadeiro propósito dos ensinamentos bíblicos que hoje é aprendido e divulgado através das aulas de catecismo ou nas homilias durante a Missa.

Os negros chegaram após os portugueses perceberem que os índios não estavam produzindo o suficiente, com a introdução do cristianismo, a implantação das missões em várias partes do Brasil bem como a tentativa de catequizar os nativos mesmo que sob a forma de imposição, mas constatou-se que era inviável o trabalho indígena. O branco precisava de mãos mais ágeis, braços fortes e estas eram características dos negros oriundos da África. A prática era comum, naquele continente e na Europa. A religião e a fé não ficaram de fora neste contato, pois o que se observava é que durante esse período, ficava até difícil identificar onde estava a fé devido a ambição do ser humano que era regada de crueldade.

Havia a preocupação, de como seria possível introduzir a fé católica e o credo religioso para os negros escravos. Seria desta feita também através dos jesuítas? Mas, o grande problema é que os escravos vinham de navios e de várias nações a exemplo citam-se Congo, Serra Leoa entre outras, com concepções diferentes, as mais diversas possíveis e ao chegar a terras brasileiras, assim como os índios, eram obrigados a seguirem credo o qual eles não estavam acostumados, e mais uma vez em nome de DEUS, da fé e da salvação tudo era permitido.

Esse é um grande momento histórico para o Brasil, trata-se do primeiro passo para a transformação do país em agroexportador de açúcar, mas tal classificação não dependia apenas da terra e sim de quem iria trabalhar nela. A questão em pauta era a necessidade de mão de obra para o referido trabalho. Ainda nesse patamar destaca-se a figura do dono da terra, conhecido como Senhor de Engenho ou Coronel, titulação dentre outras que eram adquiridas pelo poderio e quantidade de terras que o mesmo possuísse.

Mas, durante o escravismo o negro foi sinônimo de bem de negociação, vender, trocar e traficar era negócio rentável. E a religião? Como seria cobrada? A fé católica era obrigatória, bem como ser cristão, ou seja, a maioria deles, já saía do continente batizados, podendo ser chamados de cristãos, pois era tantos, que não era fácil batizá-los aqui no Brasil. Porém, boa parte da civilização africana já seguia um credo religioso e com certeza não era o Cristianismo. O credo dos negros da África era alicerçado na umbanda, no candomblé entre outras.

Como o processo de escravidão estava sendo adotado na Europa, adotá-lo aqui no Brasil seria um processo normal, até porque desde 1443, já conhecia o referido processo, ou seja, antes do descobrimento do Brasil. Nada os impedia, pois a igreja através da Bula Romanus Pontifex, de Nicolau V, assinada a oito de janeiro de 1445, dava poderes aos navegadores portugueses, para escravizar os negros alegando, como uma forma de contribuição para propagar a fé católica e salvar almas.

Mais tarde, a Igreja se pronunciou devido ao grau de atrocidades cometidas pelos navegadores, mas foi em vão. A subserviência entre a igreja e a nobreza, dava-lhes autonomia para a realização dessas ações, pois tudo era voltado para a obtenção da salvação. O processo para a salvação não consistia em preparar o negro para saber defender-se, ou mesmo trabalhar a criticidade, mas a discussão era outra, tudo girava em torno do além morte, torná-lo pronto para o reino do céu. Ora, se Jesus Cristo, foi morto e crucificado para ser o Salvador, imaginemos os negros. Tomando por base a crucificação de Jesus, que é marcante para quem é católico, nada poderá ser comparado. A imagem do negro fujão, desobediente, quase animal para ser transformado em cristão? Eram apenas castigos corporais para intensificar a sua conversão. O perfil eclesial no Brasil, era simplesmente coercitivo, não enxergava a fraternidade,

naquele momento só era enfatizado o poder, camuflado por um grande projeto da Igreja Católica; a salvação dos ímpios.

Merece ser evidenciado, é que o Brasil pontifício e a romanidade ainda estava por vir, o que contribuiria, para que a sociedade continuasse com o domínio econômico, social, político e a religião. A esse fato faz uma observação quanto ao tipo de fé e o amor que era concebido, pelos latifundiários, missionários e nobreza. Se o alicerce era a fé católica, qual seria o embasamento teórico? Na Bíblia, no evangelho, nos ensinamentos dos jesuítas ou simplesmente na vontade de continuar em evidência, em nome dos bens que essa sociedade poderia adquirir, já que um dos argumentos mais fortes era de que, não poderiam viver sem escravos. Mas, sem eles que iria trabalhar?

E mais uma vez aparecem os jesuítas, lutando para conseguir pessoas para o trabalho. Para legitimar tal necessidade foram enviadas várias cartas solicitando escravos e a esse respeito, cita-se Nóbrega que os solicitavam em forma de esmolas “uma esmola de três escravos” em 25 de outubro de 1552. É quase que inacreditável que o próprio Nóbrega trate o escravismo dessa forma, e ainda defendia-se dizendo que era muito caro pagar pelos trabalhos, portanto segundo ele melhor escravizá-los e o lucro era certo.

O Brasil sem negro escravo ou não, talvez durante o período colonial tivesse ficado com os missionários em várias missões jesuíticas juntamente com os portugueses lutando contra os inúmeros invasores. Não tinham a menor preocupação em encontrar uma forma mais justa e humana para ampliar o poderio ora conquistado.

È importante ressaltar que a sede do “ter” não era restrita apenas aos senhores, mas aos padres e jesuítas. Estes últimos eram detentores de um grande patrimônio de terras e de escravos, sendo alguns presos a ferros, era um verdadeiro absurdo. Padre Antonio Vieira, sempre ignorou discutir a esse respeito da liberdade dos negros, pois afirmava até em sermões “escravidão” indígena se discute, mas a negra não. Ela é estrutural. Verdadeiro absurdo e difícil de entender o por quê de tanto apego aos bens materiais. Qual seria o parâmetro? Os ensinamentos bíblicos estavam bem distantes dessa realidade. A respeito do domínio da Igreja católica cita-se WEBER(2004, p.31).

*A dominação da Igreja Católica – “que pune os hereges, mas é indulgente com os pecadores”, no passado mais ainda do que hoje – é suportada no presente até mesmo por povos de fisionomia econômica plenamente moderna [...] e assim também a aguentaram as regiões mais ricas e economicamente mais desenvolvidas que a terra conhecia na virada do século xv.*⁵¹⁹

Diante de toda essa coerção como ficava a gênese religiosa desses povos com penas mais duras, isto é, nas almas mais rudes? Eram possíveis essas civilizações esqueceram seu princípio religioso em detrimento à imposição do catolicismo? Obviamente, registra-se o sincretismo religioso. Esse talvez tenha sido um ancoradouro para os escravos, pois foram capazes de torna-se cristãos batizados, assistir as missas e cultuarem seus deuses. Benci apud Souza (1977, pp. 93-96).

⁵¹⁹WEBER, MAX. **O Protestantismo e o Espírito do Capitalismo**. Tradução de Antônio Flavio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 31.

Com os “rudes e boçais”, há que ter paciência, e ilustrar com exemplo a pregação”: Se se ensinar uma só vez, não há, de aproveitar, nem fazer fruto;mas ensinando-se uma e outra vez explicando-se e tornando-se a explicar, então regará e fará proveito, ainda nas pedras mais duras, isto é, nas almas mais rudes.

Segundo o autor a paciência era o limite para os padres, pois o mesmo deixa claro que o catolicismo dos negros era precário, a condição de vida, a imposição, os castigos e acima de tudo a falta de tempo dos escravos para aprenderem e a escassez de padres para ensinarem o ofício da fé católica era uma realidade. Em virtude desses fatos é notório que o que ensinaram era falho, deficiente, e às vezes quem os ensinava não estava preparando o suficiente. Mas, as barbáries não para por aí, mesmo diante de todas essas falhas para os “senhores” era que eles trabalhassem. Em certas situações eram privados até de ir à missa e isso, era questionado. Souza apud Antonil, cita.

Sendo cristãos e descuidando-se dos seus escravos, se não de guardar, como se não de encomendar a Deus, a que vão os cristãos à igreja, por que adoram a hóstia consagrada, que vão dizer ao padre, quando ajoelham e lhe falam os ouvidos, se têm a alma, se ela morre, e para onde vai, quando se aparta do corpo⁵²⁰.

Seria desnecessário subestimar a capacidade dos negros, pois estes são capazes dotados de força e inteligência. Apesar de viver em um submundo, conseguiram superar alguns entraves e um deles foi o religioso. Os deixou longe de sua pátria, a identidade fora ceifada, os separaram de sua família, mas talvez como uma forma de compensação se apegaram ao sincretismo religioso. Conseguiram camuflar sua devoção dando aos seus deuses uma identidade ambígua, começaram a venerar os Santos que lhes eram significativos, principalmente pela cor, a exemplo São Benedito, Santa Efigênia e Nossa Senhora do Rosário do Pretos, a qual foi tida como protetora e padroeira dos negros. O Brasil colônia escravista estava diante do sincretismo religioso afro católico, introduzido pelos negros e o descaso da própria igreja católica e dos senhores que se diziam ser tão fiéis, sempre esteve presente apesar de todas as perseguições.

O sincretismo afro católico em terras brasileiras nasceu de forma ímpar, diferente dos cultos realizados na África, aqui em nosso país, o que se pode dizer, *si ne qua nom*, em virtude da grande diversidade de cultura trazida de várias nações africanas, que só contribui para fortificar o sincretismo adquirindo identidade própria, brasileira. Enquanto os brancos rezavam de joelhos pedindo outras coisas, os escravos rezavam, conscientes de que não era necessário pedir chuva e sim pedir seca, é obvio caso chovesse o suficiente para uma boa colheita isso seria injustiça para com eles, visto que só beneficiaria os que tinham o controle da situação, e em consequência, teria mais trabalho para os escravos fato que proporcionaria mais riqueza para o patrão.

Desde aquela época, utilizavam de algum ritual que através dos seus deuses, Ogum (Guerra) Xangô (Justiça) e Exu (vingança), conseguiram invocá-los pedido que fossem justos. A vingança seria reduzir as riquezas dos donos do poder, mesmo que fosse por meio de guerras. Dessa forma vê-se que o catolicismo para a sociedade afro no Brasil, foi marcado através do sincretismo e este aparece regado de várias

⁵²⁰SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. 5ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p.161

culturas, prevalecendo a identidade africana, através de suas magias que satisfaziam o ego de quem o praticava.

A igreja, que se apresenta como uma Instituição Santa, santos também o que dela fazem parte, bem como suas ações, torna-se fragilizada e desorganizada, com ações antagônicas ao que se prega, pois foi a partir dela, que durante o período do Brasil Colônia a escravidão tomou rumos além da nossa imaginação, para com os índios e negros, responsáveis pela formação do povo brasileiro.

Os ensinamentos bíblicos pareciam ser lidos com palavras antônimas. Não era interpretado corretamente, a não ser o dever de seguir a risca algumas normas do cristão como: todos deveriam ser cristãos e para tanto os poderosos se utilizaram os castigos impróprios e inadequados para reduzir os pecados dos que trabalhavam muito, não recebiam nenhum benefício, tinham expectativa de vida muito reduzida em virtude dos maus tratos e intensa jornada de trabalho diária, e além de tudo isso os abusos sexuais cometidos por seus patrões a suas filhas e esposas.

Concluí-se que realmente recebemos uma grande contribuição através das civilizações africana e indígena em nosso país, religião, sincretismo, cultura e economia, foram pontos marcantes de referência durante o Brasil colônia. Com isso não se torna exaustivo falar sobre escravidão e a religiosidade do povo brasileiro no período colonial. É inegável a importância da igreja neste contexto, vê-se que independe do grau de instrução, ou cor esta adquiriu uma autonomia, que ao longo dos anos e principalmente no Brasil colônia, foco deste trabalho teve uma influência marcante. As questões sociais, o poder, a posse de terra, o processo de aculturação, a opção do credo religioso mesmo que por imposição foram referenciais que contribuíram no perfil do povo brasileiro. O Deus, sem que o nosso povo percebesse adotou uma postura e homem vingativo, mercenário, injusto e cruel. Há muito ainda o que se questionar a esse respeito, fiquemos apenas com este fragmento de uma longa história, mesmo que triste e regada de injustiças, mas, encoberta pela fé cristã.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAMINHA, Pero Vaz. **Carta a El Rey Dom Manuel**. Versão Moderna de Rubem Braga. São Paulo: Record, 1999.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o profano**. A essência das religiões. São Paulo: wmfmartinsfontes, 2011.

HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo**. Petrópolis: Vozes, 1979. Tomo 2.

MESGRAVIS, Laima; PISKY, Carla Bassanezi. **O Brasil que os europeus encontraram**. São Paulo: Contexto, 2000.

SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. 5ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

WEBER, MAX. **O Protestantismo e o Espírito do Capitalismo**. Tradução de Antônio Flavio Pierucci. 10ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ENTRE ATABAQUES, SAMBAS E ORIXÁS

Anderson Leon Almeida de Araújo
Graduando em História
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRRJ
LEAFRO
Orientadora: Pós-Doutora Leila Dupret
Email: anderson.ator@hotmail.com

RESUMO

Este artigo se propõe a discutir o complexo enlace entre religião e música negras, tratando em específico das religiões de matriz afrobrasileiras e o samba. Das práticas religiosas dos africanos para cá trazidos como escravos, o seu culto às divindades – *Orixás* –, às composições musicais populares que fazem parte do imaginário social que compõe a identidade da nação brasileira, complexo foi o processo de hibridismo e lutas. Discutem-se alguns conceitos iniciais mítico-religiosos das culturas afrobrasileiras para compreendermos tal processo, assim como alguns diálogos contemporâneos envolvendo o samba, e seus sujeitos.

Palavras-Chave: Música; Tradição Religiosa Afrobrasileira; Sambistas.

INTRODUÇÃO - O XIRÊ

Os orixás agora tinham seus cavalos, podiam retornar com segurança ao Aiê, podiam cavalgar o corpo das devotas. Os humanos faziam oferendas aos orixás. Convidando-os a Terra, aos corpos das iaôs. Então os Orixás vinham e tomavam seus cavalos. E, enquanto os homens tocavam seus tambores, vibrando os batás e agogôs, soando os xequerês e adjás, enquanto os homens cantavam e davam vivas e aplaudiam, convidando todos os humanos iniciados para a roda do xirê, os orixás dançavam, dançavam e dançavam. Os orixás podiam de novo conviver com os mortais. Os orixás estavam felizes. Na roda das feitas, no corpo das iaôs, eles dançavam, dançavam e dançavam. Estava inventado o candomblé. (PRANDI, 2008, p.528)

Em um universo de luzes e cores, ao som de tambores mágicos, deuses e deusas ancestrais unem-se aos seus filhos humanos em festejo. O candomblé, tal como outras manifestações religiosas de ascendência africana radicadas no Brasil⁵²¹, nos revela um mundo complexo, onde coexistem homens e orixás em um universo que não se restringe ao que os olhos podem enxergar. As festas, o ápice do culto, revelam traços característicos da cultura negra no Brasil, e a roda é um deles: roda de candomblé, roda

⁵²¹ Além das diversas nações do candomblé, somam-se o Tambor de Mina, o Tambor de Caboclo, Xangô, Terecô, Catimbó da Jurema, Batuque, Macumba e Umbanda. Interessante observar que várias das denominações evocam ritmos e instrumentos musicais, evidenciando o íntimo enlace.

de samba, roda de jongo, roda de capoeira, *xirê*. A roda pressupõe igualdade mesmo que haja hierarquias e é através da roda que os Orixás concedem o *axé*⁵²². Em roda velhos e jovens, das mais distintas classes e cores, se juntam, compartilhando o mesmo espaço sagrado, festejando a chegada do orixá na Terra: um dos exemplos de comunicação do *Ayé* (a terra) com o *Orum* (o céu).

No contexto da resistência africana no Brasil, o viés religioso negro configurou-se como elemento chave das permanências e hibridações culturais ocorridas em tantos séculos de história, entre o desembarque e exploração dos pretos ainda escravos na América Portuguesa, quanto os nossos tempos de democracia na contemporaneidade. Muito do que concebemos hoje como arte afrobrasileira⁵²³, ou compreendemos como influências negras na cultura nacional, advém das organizações comunitárias religiosas, onde aspectos culturais tradicionais das etnias africanas poderiam ser cultivados sem a coação branca. Isso não pressupõe, contudo, que não existiram e existam hibridações dos dois lados, do bordado de *richelieu* usado pelas mães pretas, aos santos gêmeos Cosme e Damião, que no Brasil tiveram sua iconografia infantilizada⁵²⁴, às trocas entre negros e brancos se deram de forma conflituosa, configurando diversos aspectos da cultura que hoje intitulamos brasileira. Nesse processo de troca e resistência, a roda permaneceu em contraste com a estrutura verticalmente hierarquizada presente até hoje na configuração espacial de igrejas e salas de aula⁵²⁵.

Para além da roda, soma-se a festa. A festa, sinônimo de *candomblé* e *calundu*⁵²⁶, sintetiza a alegria única que é ter o Orixá, um deus, em sua casa, e receber dele a energia cobiçada. Se o *axé* é a energia vital que ergue e move ancestrais, homens e natureza, a festa é portanto, o exato momento da colheita de *axé*, onde a energia primaz transborda os corpos e espaços, e os deuses podem então tomar em comunhão os corpos dos iniciados, sendo a festa o rito que revive o mito, diviniza orixás e seus filhos homens. Mas outras coisas ocorrem nessa festa, para além de todos os sentidos religiosos, ela é a expressão estética da cultura deste grupo, a vitrine de seu culto à

⁵²² “O *axé* pode ser definido como força vital, invisível, mágica, sagrada, que todo o ser, coisa viva e principalmente o orixá possui. *Axé* é energia e, sendo assim, as forças da natureza são *axé*” (AMARAL, 2005, p.68); “*Axé* é a força mágico-sagrada, a energia que flui entre todos os seres, todos os componentes da natureza (...) Os ritos objetivam adquirir, manter, transferir e aumentar a força. Pode-se dizer que a essência dos rituais é precisamente a fixação e desenvolvimento do *axé*” (AUGRAS, 2008, p.64); O *axé* é “uma força vital e permanentemente perpassada, seja nos exemplos da cultura material, na música, na dança, no canto, no gesto, na preparação dos alimentos. A produção cultural realiza uma eficaz aliança entre os planos sagrado e humano” (LODY, 1987, p. 9).

⁵²³ Título do livro de Roberto Conduru (2007), “Arte afrobrasileira” é conceituada por este autor segundo escritos de Maria Helena Leuba Salum como: “Qualquer manifestação plástica e visual que retome, de um lado, a estética e a religiosidade africanas tradicionais e, de outro, os cenários socioculturais do negro no Brasil” (CONDURU, 2007, p.11 apud SALUM, 2000, p.113). Este autor dedica um capítulo do seu livro para tratar da estética afroreligiosa e suas interferências no que ele denomina arte afrobrasileira.

⁵²⁴ Sobre essas trocas culturais que figuram na estética e imagens da arte brasileira ver CONDURU, Roberto (2007). *Arte afrobrasileira*. Belo Horizonte: C/Arte.

⁵²⁵ Sobre o processo ensino-aprendizagem nos terreiros de religião afrobrasileira Monique Augras (2008, p.66) descreve: “A transmissão do saber iniciático faz-se por meio do canto, dos gestos, da dança, da percussão dos instrumentos, do ritmo, da entonação de certas palavras, da emoção que o som exprime”.

⁵²⁶ Rita Amaral cita a afirmação de Nina Rodrigues: “Chamam-se *Candomblés* as grandes festas públicas do culto iorubano, qualquer que seja sua causa” (AMARAL, 2005, p.29 apud RODRIGUES, 1935, p.141); Sobre o *calundu*, podemos afirmar que seria o sinônimo bantu da palavra *nagô* ‘*candomblé*’. Visto que as primeiras comunidades africanas escravizadas na América portuguesa foram as Bantas da África Centro-Occidental, este termo designava religião e festas negras no período colonial. Com a maior inserção de negros *nagôs* a partir do século XIX na Bahia, começa-se a presenciar o uso do termo *Candomblé*. Para isso ver: SILVEIRA, Renato da (2009). Do *calundu* ao *candomblé*. In: FIGUEIREDO, Luciano (Org.); *Raízes africanas*. Rio de Janeiro: Sabin.

comunidade em volta do terreiro, além de ser um espaço de sociabilidade e lazer. Em resumo, culto, festa e roda se completam em íntimo encaixe. Rita Amaral (2005) assim conceitua e discorre sobre a festa no contexto religioso:

É na festa que os orixás vem à terra, no corpo de suas filhas, com a finalidade de dançar, de brincar no xirê, termo que em Ioruba significa exatamente isto: brincar, dançar, divertir-se. É através dos gestos, sutis ou vigorosos, dos ritmos efervescentes ou cadenciados, das cantigas que “falam” das ações e dos atributos dos orixás, que o mito é revivido, que o orixá é vivido, como a soma das cores, brilhos, ritmos, cheiros, movimentos, gostos. A vida dos orixás é o principal tema (e a vinda dos orixás é o principal motivo) da festa. Os deuses incorporam seus eleitos e dançam majestosamente: usam roupas brilhantes, ricas, coroas e cetros, espadas e espelhos; são os personagens principais do drama religioso. (AMARAL, 2005, p.48).

Seriam as demais rodas e festejos negros também elementos de culto? Para uma comunidade onde o sentido religioso está em torno da energia que toma homens e seres inanimados em regozijo, as festas e rodas, com ou sem a comunhão sagrada entre os deuses e seus filhos, transformam-se em engrenagens de troca de axé, verdadeiros momentos de solidariedade e união dos corpos, espíritos e sorrisos.

A MÚSICA E SEUS INSTRUMENTOS

Não é, todavia Exu, o único intermediário entre os homens e os deuses. Os três tambores do candomblé também o são: O ‘Rum’ que é o maior; o ‘Rumpi’, de tamanho médio; e o ‘Lê’, que é o menor. Não são tambores comuns ou, como se diz ali, tambores ‘pagãos’; foram batizados na presença de padrinho e madrinha, foram aspergidos por água benta trazida da igreja, receberam um nome, e o círio aceso diante deles consumiu-se até o fim. (...). Compreende-se porque razão os instrumentos apresentam algo de divino, que impede que sejam vendidos ou emprestados sem cerimônias especiais de dessacralização ou de consagração, interessando-nos saber que somente por meio de músicas fazem baixar os deuses nas carnes dos fiéis. (BASTIDE, 2001, p.34).

No contexto festivo das cerimônias afroreligiosas pressupõe-se a participação essencial do componente musical, neste sentido, instrumentos, músicos e as canções são também sacralizados. Cada toque efetivado, cada ritmo, estará dedicado a uma divindade, ou a um momento preciso no culto, determinando assim a dança, os gestos e os movimentos empregados. Os membros dessas religiões compreendem os códigos musicais, identificando, por exemplo, que Orixá está sendo chamado e louvado através do som que está sendo entoado.

Os tambores nesta perspectiva são vistos como seres vivos, são iniciados no culto como qualquer ser humano em nome de algum Orixá, são alimentados para reforçar o seu axé, e em dias de festa são vestidos com um pano em feitiço de echarpe chamado *ojá* nas cores do seu orixá patrono. Visitantes, filhos de santo e as próprias divindades, sempre saúdam primeiro os tambores sagrados. Sacralizados, os atabaques são os responsáveis por trazer o Orixá a terra, até a cabeça do iniciado a ele dedicado.

Desta forma, ao lado de Exu, que é Orixá mensageiro e princípio ativo da transformação, comunicação e movimento, a música exerce a função de condutor do axé. A música sagrada torna-se assim um dos instrumentos básicos para a realização da festa, tornando-se mais que trilha sonora do espetáculo ritualístico, pois que determina o sucesso desta em seu objetivo principal.

De modo geral são tocados três cânticos para que cada Orixá desça ao terreiro, caso nenhum deles se manifeste no espaço de tempo a eles designados, executa-se um toque conhecido por *adarrum*, sendo este violento e rápido, faz com que todas as divindades baixem de uma única vez. Luís Felipe de Lima (2007) completa o retrato traçado até então sobre a importância da musicalidade para a prática afroreligiosa:

Com a música, o povo de santo invoca e festeja suas divindades, louva as forças da natureza, reza por seus mortos, inicia seus sacerdotes, manipula ervas sagradas, ajuda a curar doentes do corpo e do espírito. E muito mais. A música, nessa perspectiva religiosa, é elemento-chave na intermediação com o sagrado. A palavra revestida de som musical, ganha o que em alguns ramos da tradição se diz por axé, poder espiritual, princípio de ação e transformação. Exemplo dessa importância são os atabaques, sacralizados em muitas casas de culto por meio de práticas análogas aos rituais de iniciação. (LIMA, 2007, p.35).

Cada orixá também detém um ritmo específico, e durante o transe a música dá o tom e a intensidade à dinamização do mito referente àquela divindade, proporcionando a:

(...) atmosfera adequada ao caráter mais ou menos vibrante de cada orixá. Os orixás expressam suas características através dos ritmos particulares, criando um momento musical em que elas se tornam inteligíveis e plenas de sentido religioso. A sincronia entre dança, cores e ritmo é tão perfeita que é possível entender o orixá como esse conjunto de cor, ritmo e movimento. (AMARAL, 2005, p.54).

Para além, o batuque ritual enfatiza a identidade do grupo e expõe as hierarquias presentes no culto: Se cada terreiro afroreligioso segue uma tradição diferente, as formas e maneiras de tocar também são distintas, e os conhecedores das tradições religiosas entendem que se o terreiro toca os atabaques com *aguidavis* (ou varetas), canta em ioruba, com o ritmo de *quetu*, este terreiro pode ser identificado como de candomblé nação Nagô, e se os tambores são tocados a mão, em cantos bantos e ritmo de Angola, este terreiro é reconhecido como de Angola-Congo; e quando um iniciado bate o *paó*, ou seja, palmas ritmadas com que se reverenciam as divindades, ou quando utilizam do mesmo ato para reverenciar aos mais velhos na casa, denotam-se as hierarquias da comunidade⁵²⁷.

Não são apenas os atabaques sagrados os únicos instrumentos utilizados neste contexto. São também os *agogôs*, *xequerês* ou *aguês*, e *adjás*. Estes últimos são sinetas portadas apenas pelos membros mais velhos no terreiro, e quando há a dificuldade da tomada do Orixá no seu filho humano em transe, são tocados próximos aos ouvidos deste, chamando a divindade ao *xirê*. Os outros dois instrumentos mencionados são

⁵²⁷ Para mais, ver: AUGRAS, Monique (2008). *O duplo e a metamorfose – A identidade mística em comunidades Nagô*. Petrópolis: Vozes, p.73.

utilizados em toques a determinados deuses, e em ritmos diversos de acordo com suas especificidades.

Os responsáveis pelas músicas são os *alabês*, ou seja, *ogãs*⁵²⁸ iniciados para a execução musical. Como a música é imprescindível para realização da cerimônia, eles também o são. Um terreiro recém fundado, com poucos filhos-de-santo e que não tenha nenhum *alabê*, deverá contar com a disposição de um *alabê* convidado, ou deverá contratar algum. Sem música não há festa, e candomblé não é candomblé sem esta.

A MÚSICA E A MORTE

E o tambor continuava soando seu ritmo irresistível. (PRANDI, 2008, p. 376).

A musicalidade afroreligiosa está presente não apenas nos cultos, como na própria rede de mitos africanos conhecidos e repassados aos jovens; estes mitos conservam muito do modo de vida tradicional de determinadas etnias. Reginaldo Prandi (2008) em monumental obra, lista 301 mitos colhidos por ele e demais antropólogos ao longo de suas carreiras no Brasil, África e Caribe. Cito em análise dois destes, onde se salientam os poderes mágicos dos instrumentos musicais.

Em “Oiá toca o fole de Ogum para os egunguns dançarem” (PRANDI, 2008), Oiá, Orixá feminino responsável por tempestades e raios, mais conhecida por Iansã, e sincretizada no Brasil com Santa Bárbara, detém o governo do mundo dos mortos, os *egunguns*. Neste mito fica claro a ligação dela com os ancestrais mortos a partir do momento em que ela toca foles que os enfeitiçam.

Enquanto Ogum trabalhava na forja fabricando os utensílios de metal, Oiá sua esposa o auxiliava com o fole soprando as chamas. No dia da festa aos antepassados, os egunguns chamados de volta ao convívio dos seus entes vivos, caminhavam pelas ruas. O fole de Oiá emitia alto som em batidas rítmicas que conquistaram os egunguns que passavam em frente à oficina do nobre ferreiro. Os egunguns de tudo esqueceram, entregando-se a música de Oiá. Então, ela passou a ser conhecida como a “Mulher-que-Domina-o-Egungum-com-o-Som-do-Fole”. Ogum orgulhoso de sua esposa, tira sua coroa da cabeça e lhe presenteia com a honraria, assim Oiá pôde dançar junto aos Egunguns.

O segundo mito que trata particularmente sobre o poder mágico da música, também trata da morte. Em “Os Ibejis enganam a Morte” (PRANDI, 2008), os Orixás gêmeos e infantis sincretizados no Brasil a São Cosme e São Damião, utilizam tambores para enfeitiçar e vencer I cú. I cú, não é um orixá, pois não detém axé, que é uma força de vida, porque é a própria morte. E surge diversas vezes, sempre invencível em mitos dos vários Orixás, sendo apenas neste mito, derrotada justamente pelas divindades infantis, que levavam consigo tambores. Vimos anteriormente que os tambores na tradição afroreligiosa são portadores de inimaginável força no culto, responsáveis pela condução do *axé*, e por guiar os Orixás a terra. E é este o único poder, recheado de energia vital, capaz de enganar I cú, a morte.

Filhos de Oxum e Xangô, Ibejis viviam pra se divertir tocando tambores mágicos que receberam de Iemanjá. Quando I cú coloca diversas armadilhas nos caminhos, os humanos que ali por ali passavam, caíam e eram devorados por ela. Desta forma, I cú matava antes do tempo, e ninguém dos que lutaram contra ela conseguiu vencê-la. Os

⁵²⁸ Ogã é um cargo concedido apenas a homens, e como o cargo feminino de Ekéde, o ogã não entra em transe, atuando como auxiliar durante o rito.

gêmeos esquematizaram um plano para derrotá-la, um seguiria pelo caminho perigoso onde estavam as armadilhas tocando o mágico tambor, e outro seguia escondido atrás das árvores. A morte acompanhando o pequeno *alabê* ficou maravilhada com a música e passou a segui-lo dançando sem parar, enfeitiçada pelo que ouvia. O pequeno então lhe propõe um pacto: o primeiro que cansasse perderia para o outro. Deste modo ambos seguiam, um tocando e outro dançando, só que como eram gêmeos, quando o pequeno cansava de tocar, trocava de lugar com o irmão sem a morte perceber. Icí mesmo cansada não conseguia parar de dançar e se surpreendera com a disposição do menino. A morte já esgotada suplica uma pausa ao garoto, e ele lhe diz que a música cessaria se a morte retirasse todas as armadilhas. Icí se rende, e é derrotada pelas duas crianças que brincavam de tocar seu instrumento.

Nos dois mitos, recheados pelo simbolismo que cercam a música, os Orixás, Oiá e Ibejis, conquistam respectivamente os mortos e a própria morte, com aquilo que caracteriza a vida nesta sociedade: a música. Esses mitos passados de geração em geração, por uma comunicação oral, exercem profundo sentido na caracterização da importância da música no ritual, como elemento mágico, condutor de energias, instrumento de transformação.

DIÁLOGOS MUSICAIS ENTRE O SAGRADO E O PROFANO

Na verdade, tal como o exame mais atento das raras informações sobre essas ruidosas reuniões de africanos e seus descendentes crioulos deixa antever, o que os portugueses chamaram sempre genericamente de batuques não configurava um baile ou folguedo, em si, mas uma diversidade de práticas religiosas, danças rituais e formas de lazer. (...) E foi assim que, com o paralelo crescimento da participação de brancos e mulatos das camadas baixas das cidades e vilas nesses 'batuques de negros', começaram a surgir adaptações provocadas pelo casamento da percussão, da coreografia e do canto responsorial africano-crioulo com estilos de danças, formas melódicas e novo instrumental (principalmente a viola), introduzidos pelos herdeiros nativos da cultura europeia. (...) Toda a história das músicas e danças que compõe o vasto painel de criações populares só pode ser estudada a partir da realidade dessa mistura de influência crioulo-africanas e branco-europeias. (TINHORÃO, 2008, pp. 55-56).

Entre relatos e iconografias pouco se sabe do nosso passado musical colonial, muito menos se conhece da participação dos negros na música deste período. José Ramos Tinhorão (2008) expõe-nos alguns dados a respeito deste longínquo passado. Em telas holandesas de Franz Post e Zacharias Wagener pintadas durante a ocupação neerlandesa em Pernambuco, os pretos foram retratados em sua atividade musical, festiva, religiosa. Outros relatos referiam-se sempre aos barulhos e movimentos realizados pelos 'pretos bárbaros', que nas noites reuniam-se em volta de seus *calundus*⁵²⁹.

⁵²⁹ Segundo análise de Tinhorão (2008, p. 42), sobre poemas satíricos de Gregório de Matos durante o setecentos, já se admitia o sinônimo *Lundus* à palavra *Calundus*. Essas duas palavras referiam-se ao encontro religioso e festivo dos Negros na América Portuguesa. O *Lundu*, gênero musical que surge na mesma época não carrega o sentido religioso expresso nas palavras acima, sendo um estilo pertencente mais aos brancos e mulatos em seus salões de bailes e teatros, que aos negros, em suas lascivas festas noturnas ao ar livre.

Estes festejos religiosos negros foram duramente reprimidos pelas autoridades coloniais em vários relatos expressos pelo autor. Em suma, a sociedade colonial, católica, não via com bons olhos os tradicionais batuques realizados pelos escravos, que passaram a atrair adeptos brancos e mestiços a esses festejos. Destes batuques característicos e da sua conseqüente hibridação com costumes europeus, surgem gêneros como o Lundu, a Fofa, o Fado. Estes últimos, realizados nos salões, foram permitidos, os batuques afroreligiosos tocados às escondidas, reprimidos.

No Brasil a dança que mais se desenvolveu foi o lundu, neste conservou-se muito das tradições coreográficas e musicais africanas, como a umbigada, os versos improvisados em resposta a estribilhos fixos e o acompanhamento das palmas. Este ritmo profano desenvolveu-se entre as camadas pobres da sociedade, em sua maioria negra e mestiça, onde as temáticas das letras remetiam sempre a sensualidade e sadismo existente na relação afetiva e conflituosa entre a sinhá e o negro escravo. Neste campo, ordens e valores eram trocados, e as letras revelam muito das relações sociais entre escravos e suas senhoras nos séculos XVIII e XIX⁵³⁰. Aos poucos este ritmo de pretos foi adaptado aos salões da aristocracia, ao serem incorporados a ele alguns elementos do fandango, além da introdução da viola.

Do sagrado e festivo calundu, o lundu tornou-se expressão de lazer profano aos grupos negros, e com a constante participação de brancos e mestiços, adquiriu ares europeus, tomando salões e teatros, e chegando à Portugal com Domingos Caldas Barbosa no início do século XIX.

O samba teve trajetória semelhante, relacionado aos batuques de cunho religioso, estava vinculado ao passo da umbigada, despontou como enorme sucesso no século XX, tornando-se o ritmo representante da nacionalidade brasileira:

Se a palavra Lundu tem sua origem no calundu, dança ritual africana que aportou no Brasil na época colonial, estritamente relacionada aos batuques dos negros, o mesmo ocorre com o samba. A palavra samba não aparece apenas no Brasil, mas em outras regiões da América, sempre relacionada aos rituais negros, e tem como origem o termo semba, que significaria umbigada, gesto coreográfico presente nas danças afrobrasileiras. Assim, Lundu, Coco e Samba apresentam características bastante semelhantes: a disposição em roda dos participantes, que batem palmas enquanto uma pessoa dança no centro até que escolhe, com o movimento da umbigada, um par do sexo oposto, que passa a ocupar o centro da roda. Enquanto isso, a dança é acompanhada pelo canto de um solista, respondido pelo restante do grupo por meio de um refrão. (ALMEIDA, 2009, p.48-49).

Porém, os batuques de samba do século XIX conservavam uma característica rural distinta da que observamos no samba surgido com as gravações fonográficas das primeiras décadas do XX⁵³¹. Enquanto o lundu era a expressão musical urbana, Tinhorão (2008) afirma que os ritmos de samba eram as principais expressões musicais

⁵³⁰ Para conhecer mais sobre a temática sádico-sexual do Lundu ver: VIRGINIA DE ALMEIDA, Tereza (2009). No balanço malicioso do Lundu In: FIGUEIREDO, Luciano (Org.). Festas e batuques no Brasil. Rio de Janeiro: Sabin.

⁵³¹ Vale ressaltar que no perímetro urbano da capital do Império e República, o lundu constituiu-se como principal estilo musical até os sucessos de samba, sendo a primeira gravação brasileira um lundu chamado “Isto é bom” de Xisto Bahia e interpretado por Baiano em 1902. Este ritmo que já tinha exercido grande importância no teatro de revista no século XIX, era à época da primeira gravação, atração dos circos da capital, onde artistas e palhaços como Eduardo das Neves, o ‘crioulo Dudu’ faziam enorme sucesso. Para conhecer mais sobre Eduardo das Neves ver: ABREU, Martha (2010). O “crioulo Dudu”: participação política e identidade negra nas histórias de um músico cantor (1890-1920). In: TOPOI. Vol. 11, n. 20.

do mundo rural, tão atrasado em conceitos de civilidade que sua população só encontrava diversão nos batuques e umbigadas africanas. O samba então assim, conservou algo que o lundu havia perdido em meio aos teatros e bailes, símbolos da modernidade a qual a classe média estava submergida.

A capital da república atraía migrantes de todas as partes do Brasil, inclusive negros no pós-abolição. Baianos, mineiros e fluminenses do interior engrossaram o caldo da já festiva negra cidade, incluindo diversas manifestações interioranas, como o jongo, o caxambu e o samba. Nos bairros mais carentes, verdadeiras comunidades negras surgiram, trazendo consigo tradições religiosas que muito influenciaram na vivência destes negros em solidária, mas não menos conflituosa comunidade.

Roberto Moura (1995) e Mônica Pimenta Velloso (1990) em dois importantes trabalhos da historiografia carioca contemplam a figura das Tias Baianas, mães de santo ligadas aos antigos e tradicionais terreiros da Bahia, que no Rio de Janeiro estabeleceram suas casas de culto, e congregavam além das festas dedicadas as divindades, as manifestações musicais profanas deste grupo, como era o caso do samba.

Os baianos, como aqueles que migraram das antigas zonas de cultivo de café no Vale do Paraíba, vão contribuir para a afirmação do candomblé na cidade do Rio de Janeiro, através da fundação de terreiros de rito Nagô. Nestes terreiros, *alabês* e músicos eram formados, e neles também estavam livres para tocar aquilo que bem quisessem sem ficar às vistas da sociedade burguesa que à época da Belle Époque buscava se afrancesar. Do espaço do terreiro despontaram artistas como Pixinguinha, Donga, João da Baiana, Heitor dos Prazeres, Sinhô, entre muitos outros que com a ascensão do samba nas décadas de 1920 e 1930, e o conseqüente crescimento das agremiações carnavalescas destes no mesmo período, marcaram de preto o cenário musical brasileiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS - A MACUMBA NAS ONDAS DO RÁDIO

Da musicalidade com viés religioso explícito quando tratamos das manifestações africanas no Brasil, a sua influência no cenário músico-festivo das composições profanas, muito se viu da cultura do negro agindo de forma singular na configuração do status musical atual. Dos ritmos sincopados trazidos pelos escravos, emergiram diversas manifestações musicais: o Lundu, o Afoxé, o Samba. Todas estas conservando, a medida do possível, suas características coreográficas e iconográficas.

O *xirê* hoje não se contenta com o terreiro do candomblé, mas alcança as rádios, as mídias digitais. Presente nas músicas e letras, o legado afroreligioso brasileiro, deixou como herança, além da nobre trajetória, muitos grandes artistas que hoje compõem o imaginário musical nacional. Carreiras como as de Ernesto Nazareth, Pixinguinha, Sinhô, até os mais recentes Maria Bethânia, Gilberto Gil, Clara Nunes e Rita Ribeiro, apenas para citar alguns, foram moldadas a partir de fortes influências negras em suas formações musicais. Estes compositores, arranjadores e interpretes salientaram em sua obra a figura do negro e sua música, destacadamente a de cunho religioso, criando assim, em resposta, certa identidade entre o povo de santo e suas obras.

De certo, muitos músicos, dentre eles encontram-se os sambistas, compartilham o mesmo *ethos* com membros das manifestações religiosas negras no Brasil (cf. AMARAL, 2005 e AUGRAS, 1998). Podemos então pensar as rodas de samba e candomblé como uma sendo a continuação da outra, onde os sagrados atabaques foram substituídos por diversos outros instrumentos de percussão:

No candomblé, de fato, há muita diversão nas festas. Além das danças dos orixás, verdadeiro “espetáculo” de música, dança e figurino, há também as rodas de samba depois do ajeun, quando são servidas aos presentes as comidas “de santo” enquanto se conversa, flerta, contam-se piadas, dançam-se sambas, namora-se e mesmo se conseguem favores dos assistentes (AMARAL, 2005, p.55).

Já tive a oportunidade de presenciar, em vários terreiros da baixada fluminense, fundados por mães de santo baianas, a realização de rodas animadas: primeiro a obrigação, a festa do orixá, e depois de um sono reparador e de uma refeição não menos restauradora, o samba-de-roda! Com direito a umbigada, e até a participação das mais antigas da casa. (AUGRAS, 1998, pp.17-18).

Fica clara a tão importante participação da religiosidade negra na conformação da identidade musical brasileira, ao mesmo tempo em que esta última reflete no convívio religioso momentos de lazer e alegria. Sendo o Candomblé uma religião aonde o indivíduo busca o *axé*, energia de troca em comunidade, o samba, como a música em geral, desenvolve papel central neste jogo de câmbio. Sendo a roda sagrada ou profana, com o sem a participação direta dos Orixás, o princípio religioso se mantém o mesmo, onde a vida floresce a cada verso, renasce a cada palma e transborda a cada umbigada.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Martha (2010). *O “crioulo Dudu”*: participação política e identidade negra nas histórias de um músico cantor (1890-1920). In: TOPOI. vol. 11, n. 20. Rio de Janeiro: UFRJ.

AMARAL, Rita (2005). **Xirê!** O modo de crer e de viver no candomblé. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC.

AUGRAS, Monique (1998). **O Brasil do samba enredo**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.

AUGRAS, Monique (2008). **O duplo e a metamorfose** – A identidade mística em comunidades Nagô. Petrópolis: Vozes.

BASTIDE, Roger (2001). **O candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CONDURU, Roberto (2007). **Arte afrobrasileira**. Belo Horizonte: C/Arte.

LIMA, Luís Felipe de (2007). **Oxum**: a mãe da água doce. Rio de Janeiro: Pallas.

MOURA, Roberto (1995). **Tia Ciata e a pequena África do Rio de Janeiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura.

PIMENTA VELLOSO, Mônica (1990). As Tias Baianas tomam conta do pedaço – Espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 3, n. 6.

PRANDI, Reginaldo(2008). **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Schwarcz.

SILVEIRA, Renato da (2009). Do calundu ao candomblé. In: FIGUEIREDO, Luciano. **Raízes africanas**. Rio de Janeiro: Sabin.

TINHORÃO, José Ramos (2008). **Os sons dos negros no Brasil**. São Paulo: Editora 34.

VIRGINIA DE ALMEIDA, Tereza (2009). No balanço do lundu: os jogos de sedução entre os escravos e suas sinhazinhas. In: FIGUEIREDO, Luciano (Org.). **Coleção Revista de História no Bolso: Festas e Batuques no Brasil**. n. 2. Rio de Janeiro: Sabin.

“EVANGELIZAR É PRECISO”: A CONSTRUÇÃO DA CAPELA DE NOSSA SENHORA ROSA MÍSTICA, MACEIÓ - 1992-2009.

Camilla Rodrigues da Silva
Graduanda em História
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Orientadora: Irinéia Maria Franco dos Santos
Email: millarodriguez@gmail.com

RESUMO

O presente artigo propõe o estudo das atividades pastorais na Arquidiocese de Maceió, que abriram espaço para o ‘leigo ativo’ e o ‘líder de grupo’, apoiando o desenvolvimento de comunidades católicas nos bairros de Maceió, aqui exemplificadona experiência histórica da Comunidade Nossa Senhora Rosa Mística. Tal apoio deu-se através de auxílio burocrático e sacerdotal, a fim de manter a permanência das características doutrinárias católicas. Esta será a principal análise do estudo realizado dentro da Comunidade, desenvolvendo um paralelo histórico que identifica a relação da Renovação Carismática com a Igreja Católica em Alagoas. E como ocorreu a tentativa de resgate e mudança de perspectiva para evangelização do leigo no Brasil. Procura-se abranger dessa forma a posição tomada pela Igreja Católica diante do avanço protestante no período trabalhado e, como foi importante o trabalho da RCC neste processo.

Palavras-chave: Comunidade Católica; Renovação Carismática; Arquidiocese de Maceió.

INTRODUÇÃO

“Só existe comunidade onde há debate e liberdade: neste sentido ela é um processo de conversão, pois é do luto de seu poder solitário que nasce a plenitude do estar-juntos. Atualmente, a Igreja continua sendo um tecido vivo graças a comunidades que nascem na liberdade e agem com coragem”⁵³².

As comunidades religiosas dão sentido a toda doutrina católica e à busca por realizações pessoais dos leigos que vivem no ambiente comunitário. A Igreja Católica caracteriza-se por manter hierarquias e utilizar bem seus aspectos territoriais⁵³³. Com o enfrentamento do avanço protestante em todo o nordeste, houve em Alagoas, conjuntamente aos planos pastorais, projetos para ampliação do número de paróquias e

⁵³² S. BEM-CHORIN. *A Identidade Cristã: Concilium 216 – 1988/2: Espiritualidade*. P. 134.

⁵³³ Sandy Regina Cadete B. JESUS. *A Territorialidade da Igreja Católica Apostólica Romana no Nordeste Brasileiro-2000*, p. 7150.

comunidades⁵³⁴. Este tipo de trabalho pastoral sugere sua observância em relação ao surgimento de religiões outras e sua capacidade de adequar-se às situações impostas pela “concorrência” religiosa, principalmente a partir de 1970.

Em atenção à situação vista a Arquidiocese de Maceió abriu espaço para o ‘leigo ativo’ e o ‘líder de grupo’, apoiando o desenvolvimento de comunidades católicas nos bairros de Maceió, dando auxílio burocrático e sacerdotal para a permanência de suas características doutrinárias. Esta será a principal análise do estudo realizado dentro da Comunidade Nossa Senhora Rosa Mística, desenvolvendo um paralelo histórico que identifica a relação da Renovação Carismática com a Igreja Católica em Alagoas e como ocorreu a tentativa de resgate e mudança de perspectiva para evangelização do leigo no Brasil.

A territorialidade da Igreja Católica seria reconhecida, segundo Sandy Regina C. B. Jesus, *pelo seu domínio em hierarquias territoriais estruturadas em paróquias, dioceses e arquidioceses. Cada um desses territórios possui um poder central chefiado por um profissional religioso especializado*⁵³⁵. Ou seja, haveria a convivência em conjunto, mas sempre liderada e organizada por um ordenado. O Padre teria um papel importante para a identificação da comunidade como cristã e, principalmente, católica. Pois, somente diante da execução de sacramentos e celebrações eucarísticas, o leigo se sentiria inserido e com um papel diante das outras comunidades, sendo elas cristãs ou não.

As comunidades católicas teriam como caracterização própria, a exemplo, a estrutura do templo, ou um grupo da comunidade que se destacasse perante as outras da paróquia que está designada. O templo teria papel de relevante importância para a caracterização, pois, ele representaria solidamente a comunidade. Justifica-se:

*A maioria das capelas e ermidas do período colonial foram erigidas pela devoção de pessoas leigas, com frequência em cumprimento de promessas feitas. Não poucas vezes a comunidade local se organizava depois em irmandade para cuidar do edifício sagrado e manter o culto.*⁵³⁶

Ela torna-se particular para seus integrantes, pois é comum que muitos dos leigos participem desde a construção do templo até a compra de materiais para o altar. O papel da comunidade para o leigo, então, seria de familiarização com sua identidade religiosa e de necessidade participativa nas decisões para a melhoria desta comunidade. Principalmente, o meio pelo qual, os leigos se identificam uns com os outros e tornam-se ativos; participantes nas decisões e nas modificações realizadas nesta.

“A comunidade é co-responsável pela missão da Igreja, que os dirigentes da Igreja orientam⁵³⁷”. Este aspecto completa a importância que a vivência dentro da comunidade teria para o leigo, ele também seria responsável pelos resultados obtidos. Reunindo os aspectos particulares e de familiarização com a identidade religiosa. A identificação com a comunidade seria tão particular, que o leigo poderia continuar nesta durante muito tempo assim como também afastar-se diante das dificuldades, se desvinculando de uma comunidade e recomeçando relações em uma segunda. Sempre com o objetivo de manter sua identificação individual religiosa a partir da vivência em

⁵³⁴ ARQUIDIOCESE DE MACEIÓ. Arquivo. Armário 3. Gaveta 7: Diversos. Pasta: Seitas. Documento nº 01: *Crescimento de Seitas e Movimentos Religiosos independentes no Brasil: Levantamento de dados e encaminhamento da pastoral*. Maio / 1983.

⁵³⁵ Sandy Regina Cadete B. JESUS. Op. Cit, p. 7150.

⁵³⁶ Riolando AZZI. *O Episcopado do Brasil frente ao Catolicismo Popular*, p. 15.

⁵³⁷ Alberto ANTONIAZZI. *Os Ministérios na Igreja hoje: Perspectivas Teológicas*, p.18.

comunidade, principalmente, pela troca de experiências que a rotina comunitária permite.

A Igreja Católica viabiliza o acesso à sua doutrina através do uso de comunidades para que desse modo pudesse ser garantida a presença mais efetiva da população leiga. Permitindo a ela sentir-se parte do processo de evangelização, objetivando a reintegração de batizados afastados e dos não-praticantes. A construção do templo é a solidificação do objetivo católico de valorização doutrinária e do resgate de cristãos. A integração do leigo para as decisões efetivadas dentro das comunidades tende a valorizar a opinião leiga; a personalização do líder comunitário; o caráter de 'boa conduta' leiga e a convivência comunitária como parte do crescimento individual da religiosidade do leigo. A comunidade seria utilizada pela Igreja Católica por tanto como via de acesso do leigo para a sua religiosidade.

COMUNIDADE E TESTEMUNHO: O EXERCÍCIO LEIGO

Diante da identificação do leigo, como cristão participativo e integrante, característica necessária para a continuidade das atividades católicas deste, observa-se o quanto se torna importante o trabalho comunitário para o leigo. Utilizando de entrevistas com líderes comunitários e de grupos pastorais, pode-se perceber o emprego dos trabalhos comunitários como meios de confirmar a identidade cristã alcançada por eles e, como isto, os auxilia na sua 'caminhada cristã':

*A caminhada na comunidade me fez conquistar meu crescimento pessoal, modificar minha maneira de pensar e agir e me tornar mais tolerante. Eu trouxe, quando criança, dois tijolos roubados das construções vizinhas para trazer pra comunidade. Na maior boa intenção! Dois dos tijolos que levantaram esta igreja foram meus. (...) Continuando na catequese, fiz a 1º comunhão, a Crisma e continuei na catequese, hoje sou vice-coordenadora comunitária.*⁵³⁸

É comum perceber também, que a presença da família participante influenciará consideravelmente na decisão de participação de um 'novo leigo'. Além de exemplos de indivíduos que começam a participar depois de certo período e que teriam como influência principal companheiros e amigos, podendo também caracterizar desse modo influência familiar.

Como exemplo, obtém-se:

*Minha história começou aos 14 anos, através do grupo de Oração da RCC 'Louvor ao Deus Vivo', que acontecia aos sábados à noite, no ano de 1993, logo que chegamos a morar no bairro. Minha mãe, avós, tios, irmãos e primos, todos íamos juntos. Eu já tinha feito minha 1º comunhão em 1992 e o grupo foi importantíssimo para minha caminhada, pois foi onde eu tive uma experiência profunda de encontro pessoal com Deus, através de louvor, pregação e momentos de oração.*⁵³⁹

Nota-se ainda que o exercício da liderança comunitária em excesso, pode acarretar no distanciamento deste leigo, causando desconfortos e insegurança

⁵³⁸ Entrevista 04, em março de 2012.

⁵³⁹ Entrevista 02, em novembro de 2011.

dificultando a reintegração e modificando o convívio deste indivíduo com o resto da comunidade. Isto pode ser observado a partir do relato do entrevistado número 05, que diz:

Ano passado fiquei afastado, vinha de forma aleatória para as missas e acabei me desligando de todos os grupos. Voltei para as atividades agora em janeiro. Quando a gente é líder fica muito visado e me sentia muito visado e cobrado; as pessoas não me entendiam como humano e me davam muito ar de santidade (...). Isso me privava de sair para outros lugares, tinha receio da opinião das pessoas, de acharem que o que eu estava fazendo era impróprio, me privei até de alguns relacionamentos por causa disso. Antes eu era referência de liderança e hoje sou contente somente sendo músico. Hoje me respeito, a santidade é o que eu busco, não é algo que me priva do medo e da dor.⁵⁴⁰

O afastamento geralmente é dificultoso por repercutir socialmente, no convívio comunitário é comum que se percebe a ‘falta’ de um leigo. Vindo a sugerir incomodo para quem se afasta independentemente do motivo, fazendo do retorno algo que conforta e estabiliza emocionalmente o indivíduo. Como se confirma na entrevistada número 06:

Deus me preparou e me mandou de volta. A gente se encontrou. Casei, tive uma filha, mas o vazio da falta de Deus não conseguia ser preenchido. Eu sentia muita falta. Um vazio. Não via mais as pessoas que eu conhecia quando voltei, mas decidi começando com novas pessoas o que um dia já existiu aqui.⁵⁴¹

A religião deve proporcionar ao leigo o bem-estar coletivo dentro de uma ordem social, como afirma Houtart⁵⁴². O sentimento de apropriação da identidade cristã e comunidade tida pelos entrevistados, demonstraria a importante influência que a convivência dentro de determinado ambiente pode vir a ter no desenvolvimento de características pessoais de um indivíduo. Isto fica explícito na narrativa da entrevistada número 04, ao reconhecer que a sua caminhada na comunidade a faz conquistar crescimento pessoal e que a influenciou ainda na sua maneira de pensar e agir, modificando até mesmo seu comportamento, tornando-a mais tolerante.

No depoimento dado pela entrevistada número 02, é possível perceber outra característica, mais intencionada para o caráter influxo que a convivência na RCC juntamente com sua família, exerceu na percepção da mesma sobre resultados obtidos na sua participação dentro da comunidade. Denominando esta como ‘encontro pessoal com Deus’, realçando mais diretamente o resultado individual da participação de louvores e momentos de oração, neste caso.

Já no depoimento dado pelo entrevistado número 05, observa-se uma característica de oposição, de afastamento. O excesso de responsabilidades o fez restringir muitos relacionamentos sociais e sentir-se impedido de ter determinadas ações, por receio de má interpretação da comunidade. Isto fez com que ele desistisse da liderança, o afastou e, em seguida, fez com que ele retornar-se apenas como músico, dando a ele a oportunidade de sentir-se livre para tomar decisões pessoais sem privações por causa de opiniões alheias, melhorando a sua posição individual com relação a sua própria religiosidade e vida social.

⁵⁴⁰ Entrevista 05, em março de 2012.

⁵⁴¹ Entrevista 06, em março de 2012.

⁵⁴² François HOUTART. *Mercado e Religião*, p.27.

No retorno da entrevistada número 06, a percepção da decisão pelo recomeço, refletiria o efeito emocional da convivência comunitária por um longo prazo de tempo, que a fez sentir-se ‘vazia’. Este sentimento de ‘falta’ somente foi preenchido com o retorno, verificando, assim, a intensidade de integração desta com a comunidade e como isto varia dependendo do nível de participação de um leigo com sua comunidade.

Diante da importância do papel do leigo é importante salientar o papel do padre, diante do perfil encontrado em uma comunidade que tem muitos líderes. Tendo em vista a iniciativa popular nas criações das comunidades e, em consequência das paróquias, a Arquidiocese de Maceió tende a ficar apenas com o serviço de fiscalizar as iniciativas e lançar novos projetos a serem trabalhados pelo pároco, em conjunto com os líderes da comunidade. Desse modo, o padre teria então o papel do oficializador, aquele que representa a Arquidiocese dentro da comunidade, o ‘pastor do rebanho’. Auxiliando desse modo, a comunidade no encaminhamento doutrinal, não permitindo que esta se desalinhue dos propósitos da Igreja.

Então intermediador das hierarquias da Igreja com seus fiéis, o papel do padre dentro de uma paróquia ou comunidade é justificado perante a luz do Direito Canônico e do Vaticano II, por Pe. Everaldo, em um texto publicado no site da Arquidiocese de Maceió, que esclarece:

O Concílio Vaticano II chama os presbíteros de cooperadores do ministério pastoral do Bispo. Ora, especificamente os presbíteros são chamados a exercerem esta cooperação mediante o ministério pastoral nas paróquias, nas quais a cura de almas é exercida de forma plena. (...) A determinação jurídica de dividir uma Igreja particular em paróquias tem suas razões profundas no princípio de subsidiariedade. Este princípio impele uma administração eclesial descentralizada. (...) Não só o presbítero se plenifica na paróquia, mas o Bispo diocesano por meio de seu presbitério⁵⁴³.

Conclui-se então, que todo o processo de evangelização de um leigo ativo é considerado a partir das influências que este recebe no desenvolvimento da assimilação da doutrina cristã católica. Este processo seria consolidado, portanto, pelo convívio familiar e relações sociais que o indivíduo mantém. Permanecendo ativo através das responsabilidades adquiridas dentro da comunidade, incentivando a confirmação da identidade cristã do indivíduo, fazendo dele corresponsável pelas decisões tomadas e pelo desenvolvimento adquirido pela comunidade, dando ao padre caráter burocrático e de representação diante da Arquidiocese.

HISTÓRICO COMUNITÁRIO: CAPELA NOSSA SENHORA ROSA MÍSTICA E INICIATIVA LEIGA (1992-1996)

No início de 1992, Dona Josefa, recém-chegada da Utinga, juntamente com sua mãe, Maria José, Dona Margarida e seu esposo, Sr. Antônio, vendo que a comunidade não tinha uma igreja, iniciaram campanhas onde se pedia doações para construir essa igreja. Foi quando Dona Neilza fez doação de um pequeno terreno no final do Village II, onde hoje está situado o salão da igreja. Com o terreno em mãos a comunidade se movimentou e através de

⁵⁴³Pe. Everaldo. *O Presbítero e a paróquia I: A missão do presbítero se plenifica na paróquia - Direito Canônico*. 14-02-2012. Disponível em: www.arquidiocesedemaceio.org.br/blogs/pe-everaldo-direito-canonical/207/o-presbitero-e-a-paroquia-i [Data de acesso: 09/03/2012]

várias campanhas e pedidos, conseguiram levantar um pequeno salão, onde se iniciaram as celebrações e reuniões de grupos de oração. As doações eram muitas, tijolos, lajotas, cimento e vários outros materiais. Em novembro de 1993 foi inaugurada a igreja, apenas com as paredes levantadas e uma cobertura, e ainda com cadeiras doadas por escolas da comunidade. A primeira missa foi celebrada pelo Pe. Zeferino, e depois, por mais ou menos três anos, pelo Pe. Petrócio Ramires, do Benedito Bentes, que foi também substituído pelo Pe. João César, também do Benedito Bentes. Por volta de 1996, chegou o Pe. Kermes, da Paróquia Maria Auxiliadora, do Eustáquio Gomes, que ficou na comunidade até a instalação da nova Paróquia de São Vicente de Paulo, com o Cônego Aluísio Roberto da Costa. Ainda em 1996, o Pe. Kermes, juntamente com os fiéis, fez campanhas na comunidade, e também com doações conseguiu adquirir o terreno vizinho à Igreja, onde foi construído um galpão por Francisco Melo, tendo ali sido levantada a Igreja, ficando a antiga construção como salão de reuniões e movimentos. Essa construção também foi realizada com as doações da comunidade, onde até hoje se busca concluir definitivamente a construção da Igreja de Nossa Senhora Rosa Mística. É bom ressaltar que o primeiro movimento nascido na comunidade foi o grupo de oração da renovação carismática católica “Louvor ao Deus Vivo”, em 11/08/1992.⁵⁴⁴

Esta é a narrativa apresentada no Arquivo da Arquidiocese para descrever o surgimento da comunidade de Nossa Senhora Rosa Mística no Village Campestre II, na Cidade Universitária. Há relatos nas entrevistas realizadas com os leigos da comunidade que também são moradores do bairro desde as primeiras habitações, que estas seriam datadas no início de 1990, assim como a iniciativa de construção do templo, até então da capela católica.

O uso da História Oral⁵⁴⁵ (H.O.) permite apresentar dados outros, enriquecido em detalhes pela comunidade. Antes da compra do terreno para a construção da capela, por exemplo, houve várias tensões internas neste grupo de moradores que tinham o desejo de formar uma comunidade católica. O que indica a visualização de duas vertentes. Primeira, a que foi relatada e documentada na Arquidiocese e, segunda, a que foi passada pelos moradores, através de entrevistas. Uma moradora relata o momento em que a Arquidiocese de Maceió tomou conhecimento da existência da comunidade e como foi arrecadado o dinheiro para a compra do terreno e a construção,

***Entrevistada 07:** Foi depois que a D. Neilza tinha saído; as meninas que ficaram não sabiam ler direito e não podiam rezar o terço. Ela tinha mais leitura, depois dela era eu. Depois eu fiquei rezando o terço porque ela não queria mais rezar, já mostrando ela queria tirar o terço e que queria passar pra igreja evangélica. As mais velhas enfrentaram ela. Eu ficava quieta porque eu era mais nova. As meninas ficavam dizendo “não, vamos rezar”. Então ela começou a chegar sempre na hora de pregar e louvar. Mais aí as meninas chegavam cedo e me botavam pra rezar o terço. (...) Na verdade ela queria levar todo mundo pra ser evangélico. Aí eu disse “evangélica eu não vou ser” e aproveitei minha gravidez pra me afastar. Achei que ninguém ia*

⁵⁴⁴ ARQUIDIOCESE DE MACEIÓ. Arquivo. Pasta: Paróquia São Vicente de Paulo: Comunidade Nossa Senhora Rosa Mística.

⁵⁴⁵ HO é uma técnica de coleta de dados baseada no depoimento oral, gravado, obtido através da interação entre o especialista e o entrevistado, ator social ou testemunha de acontecimentos relevantes para a compreensão da sociedade. Tereza Maria Frota HAGUETTE. *Metodologias Qualitativas na Sociologia*, p. 95.

*ter peito pra enfrenta-lá. Eu saí e não retornei, mais as que ficaram enfrentaram ela, porque ela queria botar uma igreja evangélica não mais católica. Eu lembro que quando a gente pedia tijolo ou telha, quem era evangélico dizia “eu não tenho não, se fosse pra uma igreja evangélica eu dava”, então a gente respeitava, não é verdade? Cada um tem sua religião e sua maneira de pensar. (...) Ela comprou com o dinheiro do povo. Que o povo arrecadou. Foi a comunidade que comprou.*⁵⁴⁶

A entrevistada inicia esta narrativa relatando que no começo era apenas uma reunião para rezar o terço e fazer orações. A articulação teria começado com a contribuição coletiva para a compra do terreno (no documento é relatado que D. Neilza comprara o terreno) e, em seguida, teria iniciado-se uma campanha paralela a essas reuniões para o terço e oração, em prol do arrecadamento de material para construção da capela. Dona Neilza teria recebido a proposta de ser protestante, com promessas de modificação de atitude do marido. Desde então, teria começado a mudar de opinião e iniciado um processo de articulação para a iniciativa protestante. Foi relatado ainda, que ela conseguiu levar alguns fiéis para esta determinada Igreja. Abandonou a missão, depois de ver que a maioria teria se negado a construir uma Igreja Protestante no lugar da católica.

É relevante lembrar que as bases da Renovação Carismática estão intimamente próximas das do Pentecostalismo Protestante. Sua familiaridade facilita a possibilidade de migração de um para o outro, servindo como acesso de fuga dos problemas ou ainda de busca para soluções rápidas. Esta entrevista é ilustrativa do papel que o líder carismático⁵⁴⁷ tem sob seu grupo. Além da visualização de reflexos da oposição da Igreja Católica contra a imersão protestante no Estado, também trabalhado anteriormente.

Outras particularidades também são exibidas com as entrevistas, como por exemplo, a escolha do nome da comunidade, como a Arquidiocese acatou a escolha dos fiéis com relação à intercessão de Nossa Senhora Rosa Mística e a aprovação do hino da comunidade, relatando,

Entrevistada 07: *Ela (D. Neilza) tinha a imagem de Rosa Mística e a gente sempre fazia caminhada com a imagem rezando pelo bairro, era uma imagem até grande e a gente ia antes do amanhecer, consagrando as ruas à Nossa Senhora Rosa Mística. (...) Porque a intercessora era a Rosa Mística. E foi daí que brotou a comunidade (...) A Arquidiocese aceitou o hino. Foi feito pelo Djalma e pelo Simão. O Djalma era um líder diocesano. A diocese o mandou pra erguer a comunidade, pra dar formação e pediu que a gente jamais se desligasse. Porque a Renovação só é Renovação quando permanecesse ligada à diocese. Eu percebo que a Neilza se arrependeu porque quando eu fui visitá-la com a Dona Margarida ela falou que nunca sentiu em igreja alguma a presença que sentia de Deus aqui na comunidade. (...) Ela ficou meio desconfiada e meses depois a gente soube através de uma vizinha que ela ia voltar para a comunidade. Só que a filha que era evangélica imediatamente a prendeu e fez que ela se mudasse. Hoje ela é sustentada pelos filhos. Depende totalmente deles. Ela separou. Contou pra gente que o ex-marido piorou depois que ela saiu. (...) Os padres conforme*

⁵⁴⁶ Entrevista 07, em março de 2012.

⁵⁴⁷Portanto, o tipo de dominação exercido pela religião se encaixa no tipo de caráter carismático ‘baseado na veneração extracotidiana da santidade’, na obediência ‘ao líder carismaticamente qualificado como tal, em virtude de confiança pessoal em revelação, heroísmo ou exemplaridade dentro do âmbito da crença nesse seu carisma. Flávio Munhoz SOFIATI. *Religião e juventude: Os novos carismáticos*, p. 62.

*viam chegando iam organizado tudo, mas quem deu a primeira luz foi a Renovação.*⁵⁴⁸

A referência da líder comunitária, que utilizou de sua influência para a Igreja Protestante, demonstra o motivo pelo qual a Arquidiocese se preocupava com a RCC. Movimento com forte cunho popular, que tem como uma de suas características a influência de um indivíduo para o outro, a fim da obtenção do ‘encontro individual com Deus’. Com sua influência ela teria conseguido arrecadar dinheiro para a compra do terreno e para o material da construção da capela. Trabalho que continuou mesmo após sua saída, além da escolha da padroeira da comunidade, através do uso da imagem de Nossa Senhora Rosa Mística para a reza dos terços. Ressaltando o controle que a Arquidiocese teria prezado e executado diante dos grupos de oração que apresentavam cada dia mais membros e influência, justificados pelos afetos que tenderiam a ser mais intensos dentro da convivência destes grupos. Graças à ajuda mútua pregada e a presença da oração, que serviria de consolo e aproximação com o divino.

Ao entrevistar estes líderes, foi observada uma característica em comum, desde D. Neilza até a vice-coordenadora de Catequese mais recente: os momentos de crise pessoal. Todos eles citam seus momentos de dificuldade e de desistência, sempre justificando através de impressões sobre desânimo e rotina. Ou ainda, de cobranças internas em excesso. Este fator, já discutido anteriormente, se confirma pela visualização de crises pessoais em todos os líderes que se dispuseram a colaborar nas entrevistas.

As concorrências internas existem, conflitos tornam-se comuns em grandes grupos de pessoas, a busca por destaque perante outros integrantes pode ser uma justificativa para os possíveis conflitos. Conforme os líderes comunitários ganham confiança da população leiga, estes recebem mais responsabilidades. Este acréscimo poderá influir em sentimentos como frustração e constrangimento em algum momento de falha, assemelhando-se tão proximamente do que já conheceriam que deixaria de ser algo fora do comum, para ser aquilo que eles estariam acostumados a ver: concorrências, disputa de cargos, cobranças de posturas. Próximo ao que se vive no vínculo empregatício, uma obrigação.

Para melhor visualização deste ponto de vista, a CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), elaborou um documento denominado *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil – 1991/1994* que demonstrou os novos desafios da Igreja Católica e suas particularidades com relação ao novo perfil de cristão católico. Relacionando ao que foi proposto anteriormente, observa-se:

126. Na sociedade moderna, urbana, a atividade humana tende a se dividir em áreas autônomas: economia, política, ciência, lazer, religião... A pessoa não está mais ligada a uma "comunidade" (no sentido tradicional), mas desenvolve sua vida em diversos ambientes, multiplicando seus relacionamentos. Nesse espaço complexo e diversificado, abre-se a possibilidade tanto para o individualismo (o indivíduo vive suas relações tendo como centro a si mesmo), quanto para a adesão a um novo tipo de comunidade (religiosa ou não) que dá apoio ao indivíduo e, às vezes, o controla e absorve quase completamente. Não é mais a sociedade que lhe impõe uma única visão do mundo. O indivíduo tem que construir sua identidade, fazendo escolhas, valorizando traços de sua experiência,

⁵⁴⁸ Entrevista 07, em março de 2012.

*ligando-se a grupos ou comunidades caracterizados por uma visão do mundo, uma tradição, uma cultura.*⁵⁴⁹

Nesta perspectiva, para Igreja Católica, seria imprescindível o posicionamento, a criação de novos perfis religiosos, que serviriam para dar apoio ao indivíduo capacitado a manter posturas diversificadas, em determinadas áreas de relacionamentos. O que sugere uma postura nova da Igreja. Ela se desprende do objetivo da centralidade na vida do leigo, para se tornar fonte de apoio. A vida comunitária pode ser indicada, portanto, como uma forma de desprendimento do cotidiano, uma terapia que levaria o cristão urbano a se encaminhar para além da sua realidade e encontrar na religiosidade uma nova maneira de relacionamento e de reflexão para com os outros. Sendo falha então, quando assemelhasse ao cotidiano deste leigo.

Dentro do mesmo período, década de 1990, as Diretrizes Gerais demonstram o novo perfil buscado pela Igreja Católica correlacionado com a Comunidade em questão. As propostas feitas pelas Diretrizes são praticadas dentro da oficialização da Comunidade Nossa Senhora Rosa Mística. Modificada pelas novas necessidades da população da época, a Igreja seria então auxiliadora e apoiaria as iniciativas leigas individuais para o bem coletivo, Promovendo uma iniciativa positiva para estar à altura das propostas das seitas que cresciam rapidamente no país. Além de adequar-se principalmente ao novo perfil leigo da população. Justificando:

*306. Três situações principais se apresentam hoje ante os evangelizadores: 1) as populações e os ambientes sócio-culturais que ainda não acolheram a palavra do Evangelho; 2) os católicos batizados, que conservam certa religiosidade, mas que, de fato, encontram-se afastados da comunidade eclesial ou procuram-na apenas ocasionalmente; 3) os católicos que participam assiduamente da vida litúrgica, mas nem sempre assimilaram, em profundidade, a mensagem evangélica, nem assumiram uma atitude missionária ou evangelizadora.*⁵⁵⁰

A Igreja Católica Apostólica Romana relaciona suas atividades evangelizadoras, portanto, no desenvolvimento de práticas de “resgate” dos indivíduos batizados. Mas, não catequizados devidamente e que por diversos motivos não apresentaram continuidade de vida comunitária, ou mesmo, preservação dos sacramentos obtidos. Além de observar ainda a luta contra o pluralismo religioso, que desponta com maior destaque no período:

*143. Entre os que aderem a outras igrejas cristãs ou a outras religiões, a prática religiosa é alta. Estas mesmas pessoas, porém, freqüentam não raro, mais de uma religião, ou trocam de Igreja com relativa facilidade, ou ainda misturam elementos e práticas de religiões diferentes. Entre os próprios católicos, embora em medida menor, há alguma tendência a confundir crenças e práticas de outros cultos (por exemplo, muitos acreditam na reencarnação, sem ter clara consciência nas implicações espíritas dessa doutrina).*⁵⁵¹

⁵⁴⁹ CNBB. Documento 45: *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil– 1991/1994. Artigo 126.* Disponível em: <http://arquiocesedecampogrande.org.br/arq/formacao/formacao-igreja/documentos-da-cnbb/6886-doc-72-cnbb-projeto-nacional-de-evangelizacao-2004-2007.html> [Data de acesso: 27/01/2012]

⁵⁵⁰ CNBB. op.cit.

⁵⁵¹ CNBB. op.cit.

Desse modo, as atividades aplicadas pela Igreja Católica respaldam ainda mais importância para o incentivo ao surgimento de novas comunidades, ampliadas em número por região. Assim, a CNBB salienta que a *paróquia busque adequar-se às mudanças de nosso tempo. Ela não é principalmente uma estrutura, um território, um edifício, mas é sobretudo a família de Deus e comunidade dos fiéis*⁵⁵². A comunidade torna-se a nova perspectiva de manutenção, a nova via de acesso para o domínio católico no país. Já que ela perderia suas forças ante a expansão das atividades de seitas protestantes e de outras designações religiosas.

A Igreja Católica utiliza para sua implantação a construção do templo e a corresponsabilidade leiga para sua estabilização em determinada região. Um leigo participativo e integrante, tende a ser influenciado pelos laços familiares e por relacionamentos sociais. Em alguns casos torna-se líder comunitário e recebe de seu grupo responsabilidades para as iniciativas cristãs, que em excesso lhe geram crises pessoais e até o afastamento. Comunidades Católicas modificam o perfil da Igreja Católica, demonstrando uma iniciativa para o novo perfil religioso que a sociedade se encontrava em meados dos anos de 1990, deixando de buscar a centralidade para servir como forma de desprendimento do cotidiano.

INTERPRETAÇÃO HISTÓRICA

Tem-se como objetivo central deste artigo, reforçar a compreensão sobre a eficiência da Renovação Carismática diante dos novos desafios encontrados pela Igreja Católica, desde os anos 19(70). Quando começam a serem observados os avanços das comunidades religiosas de outras designações no período, tendo como consequência a perda de fiéis católicos não somente no estado de Alagoas como em todo o país.

A Igreja Católica estava passando por um processo de reflexão sobre sua situação no período, onde reconheceu que não estava em condições de ‘cuidar de todos os católicos batizados’, ficando estes fiéis mais vulneráveis e flexíveis à presença de outras propostas religiosas (no caso, Igrejas Protestantes, Candomblé e Espíritas). Em resposta a crise, assumiu uma posição respeitosa às novas designações e maior dedicação à evangelização, dando-lhe caráter humilde. O uso dos Grupos de Oração dentro das comunidades aumentou a proximidade dos fiéis com a hierarquia clerical. Viabilizou as lideranças leigas e permitiu que os fiéis se sentissem responsáveis também pelo sucesso da evangelização e pelo ‘resgate’ e alcance de novos fiéis. Neste sentimento de responsabilidade, surgiu a Comunidade Nossa Senhora Rosa Mística,

Sem Igreja Católica local, os moradores católicos deste bairro se reuniam e mobilizaram-se para a oficialização do Grupo de Oração Louvor ao Deus Vivo e em seguida para a construção da Capela de Nossa Senhora Rosa Mística, sendo este nome escolhido, por causa da utilização da imagem da Virgem Maria em todas as reuniões na casa da líder D. Neilza. Paralelo a isso, surgiam comunidades aos redores, cada qual com sua característica de origem própria, que reunidas, formaram a Paróquia de São Vicente de Paulo, em meados de 2000.

A proximidade da RCC com o Pentecostalismo Protestante poderia ter sido a causa para o afastamento e desligamento da líder Neilza, do resto do grupo, este último, convicto da natureza católica do Grupo de Oração. Movida pela promessa de um grupo de protestantes de mudança de vida do seu marido e por também por influência dos

⁵⁵² CNBB. op.cit.

mesmos, D. Neilza solicitou aos membros do Louvor ao Deus Vivo que a Igreja fosse protestante, depois de tentar interromper progressivamente a reza do terço mariano. A influência da líder perante o grupo também foi sendo interrompida, até o momento do desligamento e em seguida a oficialização do Grupo de Oração perante a Sede da Renovação Carismática Católica em Maceió e da comunidade perante a Arquidiocese.

As características semelhantes do movimento de RCC com as atividades protestantes poderiam ter viabilizado o desejo de mudança de D. Neilza associado à promessa do grupo protestante sobre a conversão do seu esposo. Esta modificação de católico para protestante foi facilitada ainda pela tentativa de interrupção da reza do terço e as indagações sobre a melhor escolha da designação da capela. Esse processo de tentativa de mudança por influência feita por D. Neilza foi invalidado principalmente graças à iniciativa do grupo, no momento de arrecadação de material para a construção, que teria sido 'para uma capela católica no bairro'. O resto do grupo não poderia quebrar esta promessa feita para a população do bairro.

Conclui-se, no entanto, que as práticas renovadoras da RCC possibilitaram a população leiga, maior proximidade com a hierarquia, modificando a rotina comunitária e o papel totalitário do padre, no que diz respeito às decisões tomadas para o bem comum da paróquia. Percebe-se ainda, o fundamental papel exercido pelas lideranças leigas, seu exercício de influência e de evangelização perante os grupos de oração. Exemplo, D. Neilza, que conseguiu mobilizar a comunidade para a construção da capela católica no bairro, sendo falha no momento em que desistiu e que tentou modificar o pensamento da comunidade a fim de apresentar-lhes ao Protestantismo.

A Comunidade Nossa Senhora Rosa Mística, representa neste trabalho, o reflexo da ação popular leiga dentro da Igreja Católica, onde o desejo por viver em comunidade religiosa ultrapassou o desejo de expansão da própria Igreja, partindo do interesse popular, para que então pudesse haver oficialização perante a Arquidiocese de Maceió. Sua história de criação poderia não ser de uma Capela católica, mas de uma Igreja Protestante Tradicional (Batista ou Assembleia). Se houve a possibilidade, esta somente não foi efetuada, tendo em consideração, a decisão leiga de servir a Igreja Católica, mesmo perante as oposições, como no caso a oposição do líder comunitário.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTONIAZZI, Alberto. **Os Ministérios na Igreja hoje: Perspectivas Teológicas**. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.

ARQUIDIOCESE DE MACEIÓ. Arquivo. Armário 2. Gaveta 3: Paróquias. *Pasta: Paróquia São Vicente de Paulo*. **Documento nº 01:** Paróquia São Vicente de Paulo. **Documento nº 02:** Comunidade Nossa Senhora Rosa Mística. **Documento nº 03:** Comunidade Nossa Senhora da Assunção. **Documento nº 03:** Comunidade Nossa Senhora de Fátima. **Documento nº 04:** Comunidade Nossa Senhora da Conceição. **Documento nº 05:** Comunidade Sagrada Família. S/D.

AZZI, Riolando. **O Episcopado do Brasil frente ao Catolicismo Popular**. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.

B. JESUS, Sandy Regina Cadete. **A Territorialidade da Igreja Católica Apostólica Romana no Nordeste Brasileiro-2000**. Anais do X Encontro de Geógrafos da América – 20 a 26 de março de 2005. USP.

Anais Eletrônicos do IV Encontro de História da Ufal ISSN 2676-784X

BEM-CHORIN, S. **A Identidade Cristã: Concilium 216 – 1988/2: Espiritualidade.** Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1970.

CNBB. Documento 45: *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil–1991/1994.* Disponível em: <http://arquiocesedecampogrande.org.br/arq/formacao/formacao-igreja/documentos-da-cnbb/6886-doc-72-cnbb-projeto-nacional-de-evangelizacao-2004-2007.html> [Data de acesso: 27/01/2012].

HAGUETTE, Tereza Maria Frota. **Metodologias Qualitativas na Sociologia.** Petrópolis: Editora Vozes, 2005. 10ª Edição.

HOURTART, François. **Mercado e Religião.** São Paulo: Cortez Editora. 2002. (P.14; 27)

Pe. EVERALDO. **O Presbítero e a paróquia I: A missão do presbítero se plenifica na paróquia - Direito Canônico.** 14-02-2012. Disponível em: www.arquiocesedemaceio.org.br/blogs/pe-everaldo-direito-canonical/207/o-presbitero-e-a-paroquia-i [Data de acesso: 09/03/2012]

SOFIATI, Flávio Munhoz. **Religião e Juventude: Os novos carismáticos.** Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2011 (p. 126; 138).

RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM ALAGOAS NO CONTEXTO DITATORIAL BRASILEIRO: DINÂMICA E CONFLITOS (1964-1985)

Gabriela Torres Dias
Graduanda em História
Universidade Federal de Alagoas - UFAL
Orientadora: Profa. Dr^aIrinéia M. Franco dos Santos
Email: gabitorres_dias@hotmail.com

RESUMO

A ditadura militar no Brasil trouxe um ambiente bastante repressivo ao país. Apesar disso, no contexto alagoano, houve uma aproximação entre parte da hierarquia dos cultos afro-brasileiros e o governo militar. Este buscava apoio e via em suas festas uma possibilidade de incentivar o turismo na região, tal fato ensejou destaque das religiões na imprensa, muitas vezes referindo-se a elas como “folclore negro”; termo que gerou discussão entre alguns de seus sacerdotes e sacerdotisas.

Palavras- chave: Religiões afro-brasileiras; ditadura militar; religião- folclore.

INTRODUÇÃO

A elaboração deste artigo visa estudar as religiões afro-brasileiras em Alagoas durante a ditadura militar brasileira (1964-1985) pelo fato de ter sido um contexto bastante repressivo no âmbito político e cultural da história do país.

Para abordar a temática, foram utilizadas fontes primárias e secundárias, compreendendo notícias jornalísticas do período, atas e estatutos das Federações de Culto, parte do acervo do Arquivo Público de Alagoas (APA)⁵⁵³, a tese de doutorado da professora Irineia Franco e bibliografia complementar de teoria e metodologia da história.

Ao analisar tais fontes, percebe-se certa aproximação entre os líderes do regime e os líderes dessas religiões. Assim, procura-se entender como acontecia essa interação, de que forma ela teria sido benéfica ou não para a prática desses cultos no estado.

O caráter aproximativo entre as religiões negras e o regime militar, teria provocado também boas relações entre alguns de seus líderes religiosos e a imprensa local, que em suas matérias passaram a apropriar-se de um discurso referindo-se àquelas como “*folclore negro*”. O termo gerou muitas discussões e discordâncias entre a hierarquia desses cultos, sendo adotado por uns e questionado por outros.

Diante destes conflitos, busca-se uma discussão teórica sobre o conceito de “*folclore*”, o que significa na história da cultura negra atribuir tal termo a essas religiões e quais os pontos positivos e negativos gerados por essa interpretação.

⁵⁵³Essas fontes foram compiladas pelo projeto “*Religiões afro-brasileiras em notícias: levantamento e catalogação de fontes sobre o Candomblé e a Umbanda na imprensa maceioense, 1960-2000*”; coordenado pela profa. Irineia Franco, e realizado pelos bolsistas Alberto Nogueira e Renata Macedo. Este foi financiado pela PROEX-UFAL, através do edital Ode Aye, 2010-2011. Todas elas constam no Catálogo Ode Aye que está em processo de finalização.

Desta forma, com a elaboração deste artigo, pretendo contribuir para o estudo das religiões negras, bem como da cultura negra em geral, no estado de Alagoas e no Brasil. Afinal, como diria Wilson do Nascimento Barbosa: “o centro da cultura brasileira é a cultura do negro”⁵⁵⁴.

O REGIME MILITAR E OS CULTOS AFRO-BRASILEIROS EM ALAGOAS

O regime militar no Brasil (1964-1985) trouxe consigo, um período de grande repressão política e cultural, principalmente nos anos que vão de 1968 a 1974, época de promulgação do Ato institucional nº5, ou AI-5, o mais violento de todos os atos institucionais até então outorgados. Previa a suspensão de direitos políticos e garantias constitucionais individuais, ao incluir a suspensão do *habeas corpus*, instrumento jurídico com a função de resguardar o indivíduo da ameaça de sofrer violência ou coação em sua liberdade de locomoção. Ou seja, resguardar, essencialmente, o direito à liberdade. Este fato marcou o clímax da repressão. Nestes anos, estiveram no governo os presidentes Costa e Silva e Emílio Médici. Durante eles, excluindo os anos que incluem a abertura política, houve grande repressão e clandestinidade dos movimentos sociais em todo o Brasil.

No que diz respeito às religiões Afro-brasileiras, no contexto alagoano, encontra-se nas fontes, posições bem diversas, ora atribuindo-lhes um caráter negativo, ora dando destaque a seus rituais, suas festas, de forma aparentemente imparcial. Nas primeiras, tais cultos estão sempre associados a episódios que envolvem brigas, mortes, roubo, casos de imoralidade, episódios de perturbação da ordem pública etc. Além de a linguagem utilizada ser eminentemente pejorativa.

É possível perceber na seguinte reportagem do Jornal de Alagoas⁵⁵⁵:

Na noite de anteontem, o pacato bairro do Jacintinho voltou a servir de palco á violenta cena de sangue. O fato iniciou pouco antes das 23 horas, quando o motorista Manuel Saturnino, natural de São Miguel dos Campos, residente da Rua Campo Verde, daquele bairro, procurou a casa de xangô situada na mesma artéria n. 83, de propriedade do ‘pai de santo’ Antonio dos Santos e, deflagrou dois tiros com uma Taurus 38, atingindo o Sr. Lourival Firmino, casado, com quatro filho, residente à rua n. 67 (...).

Assim, como nessa reportagem e em outras presentes em jornais da época, não há associação direta da figura negra a episódios de violência, mas envolvendo exatamente o ambiente dos terreiros e as pessoas que o compunham, sem especificação de cor. O que nos leva a crer que não era o elemento negro diretamente, nesse caso, o discriminado, mas a cultura negra. Esta discriminação teria sido reforçada pelo precedente e importante episódio histórico, conhecido como “quebra de xangô de 1912”. Iniciado devido à oposição política ao então governador de Alagoas, Euclides Malta, acusado de ser frequentador e adepto dos cultos africanos. Tal fato gerou um ambiente de violenta repressão culminando com a invasão e massacre em diversos terreiros, provocando perda de muitos elementos da cultura afro-alagoana, já que em sua

⁵⁵⁴ BARBOSA, Wilson do Nascimento. O centro da cultura brasileira é a cultura do negro. **Almanaque Brasil de Cultura Popular**, São Paulo, v. 4, n. 38, p. 20-23, 2002.

⁵⁵⁵ Jornal de Alagoas. Maceió, terça-feira 25 de janeiro de 1966. “Sangue no terreiro de Macumba um morto evários na polícia,” p.6.

grande parte, estavam associados ou eram produzidos nos terreiros, ao exemplo do maracatu das Alagoas⁵⁵⁶.

Embora, a Ditadura militar traga um contexto bastante repressivo ao Estado brasileiro em geral; ao tratar-se da relação entre o governo militar alagoano e as religiões afro-brasileiras, a posição seria de aproximação. Hipótese, inclusive, defendida pela profa. Irineia M. Franco dos Santos em sua tese de doutorado.⁵⁵⁷

De fato, após analisar alguns jornais locais com notícias da época, é perceptível a inclinação das autoridades a aproximar-se dessas religiões. Algumas notícias trazem destaques de festas de santo, que tinham seu prestígio aumentado pela presença de jornalistas e autoridades⁵⁵⁸ locais, as quais, inclusive, incentivavam-nas com a finalidade de promover atividades turísticas e, para isso, ofereciam suporte técnico com iluminação, barcos do corpo de bombeiros para colocar as oferendas em alto mar.⁵⁵⁹

Irinéia Franco, cita o caso do pai Julio Alexandre, ex-funcionário da Assembleia Legislativa do estado e, posteriormente, do gabinete civil dos governadores Lamenha Filho (1966-1971), Afrânio Lages (1971-1975) e Divaldo Suruagi (1975-1978). Segundo a autora,

seus contatos com o governo estadual e com chefes da segurança do Estado, como funcionário público, provavelmente considerado 'homem e confiança', possibilitou a interferência política para a tomada do poder de controle da Federação⁵⁶⁰ em 1968. Ao longo do período militar, foi favorecido na abertura e manutenção do seu terreiro.⁵⁶¹

Em 1960, o mesmo Jornal publicava notícias⁵⁶² com reclamações sobre o barulho produzido pelos terreiros envolvendo questões de sossego público. Sete anos mais tarde, já em tempos de regime militar, o Coronel Aduauto Gomes Barbosa, então secretário Geral de Segurança Pública do Estado, coronel e comandante da Geral da Polícia, assinou uma portaria⁵⁶³ em 22 de setembro, a qual regulamentava o horário de toque dos cultos “Afro-umbandistas” e proibia a cobrança de qualquer taxa de serviço policial para o pleno funcionamento dos cultos, por parte da autoridade policial da localidade. Recomendava, ainda, que permitissem seu funcionamento até às 22h podendo ser prorrogada a critério de tal autoridade.

Além disso, era constante, também, a presença de militares nas federações religiosas de culto negro, mesmo que estes fizessem parte ou não da religião,

⁵⁵⁶ DUARTE, Abelardo. O Folclore Negro das Alagoas (áreas da cana-de-açúcar) pesquisa e interpretação. Maceió: Edufal, 2ª edição, 2010.

⁵⁵⁷ SANTOS, Irineia M. Franco dos. “*Nos Domínios de Exu e Xangô o Axé Nunca se Quebra: Transformações Históricas em Religiões Afro-Brasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000)*”. Tese de doutorado, FFLCH-USP, 2012.

⁵⁵⁸ Jornal de Alagoas. Maceió, sexta-feira 07 de dezembro de 1973. Umbandistas de todo o Estado reúnem-se na avenida para homenagear à Iemanjá, p.5.

⁵⁵⁹ Jornal de Alagoas. Maceió, domingo 10 de dezembro de 1972. Milhares viram exibição de 80 centros umbandistasna homenagem à Iemanjá.

⁵⁶⁰ Federação dos Cultos afro-umbandistas de Alagoas.

⁵⁶¹ SANTOS, Irineia M. Franco dos. Op. Cit., pp. 207-208.

⁵⁶² Jornal de Alagoas. Maceió, quinta-feira 28 de abril de 1960. “Terreiros de Macumba estão perturbando os hospitalizados.”

⁵⁶³ SECRETARIA DE SEGURANÇA PÚBLICA, Portaria Nº 106 – 67.9.17 de 22 de setembro de 1967. ARQUIVOPÚBLICO DE ALAGOAS, Fundo Luiz Sávio de Almeida, caixa 01, Religiões Afro-Brasileiras em Alagoas. In SANTOS, Irineia M. Franco dos. Op. Cit., p. 208

interferindo em seus assuntos do cotidiano, de organização dos terreiros e na manutenção de políticas de aliança com suas lideranças.

O papel atribuído às federações era de ordenar os cultos e o dia-a-dia dos terreiros filiados, desta forma, impunham regras de funcionamento, regidas por estatuto particular de cada entidade. Essas regras eram as mais variadas e compreendiam: o pagamento de mensalidades; regulamentavam a organização de festas e de horários de toque — que em 1967 foi estendido até às 22 horas⁵⁶⁴ — proibiam presença de menores durante as obrigações e toques, bem como de mulheres grávidas (para evitar acidentes), de pessoas alcoolizadas ou sob efeito de quaisquer tóxicos, etc.

Nos anos que seguem a ditadura militar, favorecidas pelo contexto histórico suas atividades intensificam-se e ganharam certa posição de destaque. Obviamente, esta relação entre as religiões e os militares trouxe muitos benefícios para a prática dos cultos no Estado, pois, com eles ao seu lado, diminuía a repressão aos terreiros e aumentava sua visibilidade. Em troca os militares obtinham apoio político.

Nota-se inclusive, uma mudança na forma de tratamento pela imprensa local, principalmente nos anos 1970, em que o discurso tende a ser mais positivo ou menos negativo, mais ameno. Os termos interpretados como pejorativos como “xangô” e “macumba” foram substituídos por “umbandistas”, “afro-umbandistas”, “candomblés” ou “folclore negro”. Este último, apesar de seu caráter sutil, provocou descontentamentos por parte de alguns líderes desses cultos.

A “RELIGIÃO-FOLCLORE”

Como afirmado acima, a maior visibilidade dessas religiões na sociedade alagoana no período estudado, foi permitida principalmente pelas “boas relações” de alguns de seus líderes com as entidades governamentais e a imprensa. No tocante a esta última, essas boas relações eram visíveis no discurso utilizado por seus membros ao referir-se a elas como “folclore negro” ou “religião- folclore”. Apesar de conferir-lhes um caráter mais ameno, comparado a outros como “macumba” e “xangô”, o termo gerou polêmica entre os líderes dessas religiões. Enquanto era reforçado por alguns, na tentativa de combater preconceitos, perseguições e obter maior aceitação pública, para outros era impossível vivenciar os dois conceitos em uma só realidade.

O termo “folclore” data de meados do século XIX. Foi criado pelo arqueólogo inglês William John Thoms (1803-1885) e utilizado pela primeira vez, em um artigo seu, publicado na revista “The Atheinaeum”, para referir-se aos costumes, lendas e superstições dos tempos antigos.

No Brasil, em 1951, na cidade do Rio de Janeiro, foi realizado o I Congresso Brasileiro de Folclore, que reuniu vários intelectuais e pesquisadores brasileiros para juntos definir o conceito de *folclore* e o que poderia ser considerado como folclórico. A partir daí, passou-se a entender por *folclore* um conjunto de costumes populares (crenças, ritos, mitos, etc) e os fatores que constituem a identificação da manifestação folclórica. Estes seriam: aceitação coletiva, ser anônimo ou não, tradicional, essencialmente popular, ou seja, cultivado por pessoas de pouco estudo, sem influência direta dos círculos eruditos, e resistente ao tempo.

Segundo Wilson do Nascimento Barbosa,

⁵⁶⁴Idem, 11.

*Praticamente ignoradas pela historiografia, as religiões afro-brasileiras são sempre interpretadas desde a Etnologia ou Antropologia, como uma manifestação do atraso, ou algo fora da história, congelado de forma absoluta no tempo, e por isso possível de ser lido como folclore.*⁵⁶⁵

Assim, referir-se a tais religiões como folclore é desprendê-las de uma interpretação histórica e tratá-las como uma simples série de fatos populares desconectadas entre si. É recusar sua dinâmica ao longo da história brasileira. Além de enxergá-las como produto de alienação, pobreza intelectual, falta de consciência, diferente da sociedade branca cristianizada que seria entendida como símbolo do progresso.

Banaliza o seu papel enquanto ambientes criadores políticos-culturais fundamentais para a formação de uma nova identidade negra, não mais uma identidade pura africana, mas uma identidade negra brasileira. A prova dessa dinâmica criadora encontra-se no próprio sincretismo e na apropriação de classificações como a de “nação”. Sendo o primeiro não apenas um “movimento de mera resistência”, mas sim uma força criadora, a forma como elas são reinventadas, recriadas, diante de sua nova realidade, que é deparar-se com uma sociedade cristã que tenta o tempo todo subjugar-las e incorporá-las à cristandade. E o segundo, inicialmente usada por senhores de escravos com sentido comercial de pertencimento foi posteriormente reproduzida pelos negros, no interior de suas práticas religiosas, como o candomblé, para reconstruir experiências históricas dilaceradas pela dominação.

Por um lado, não se pode negar que a certo ponto, este discurso ajuda a reinseri-las na sociedade, pois conferiu-lhes maior visibilidade e aumentou as discussões sobre elas. Porém, a título interpretativo essa visão não é em nada inovadora, uma vez que este termo tem sua origem entre os círculos “eruditos”, as pessoas da elite que para estudar a cultura popular classificam-na, acabam por limitá-las a uma interpretação externa do que seriam essas religiões. Quando na verdade, para interpretá-las ao longo de sua história no Brasil, e estabelecer uma visão histórica independente de preconceitos e racismo, seria preciso despir-se de etnocentrismos e interpretá-las em seu interior, levar em conta o que o próprio negro enquanto indivíduo criador pensa sobre sua fé. Desta forma, pode-se concluir que tomar essas religiões por “folclore” é apenas mais uma nova face da qual se reveste o discurso racista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo vimos um pouco da trajetória das religiões afro-brasileiras em Alagoas. Basicamente meio século após o “quebra de Xangô de 1912”, episódio que intensificou preconceitos e aumentou a violência contra o “povo de santo”, finalmente, elas passaram a ter mais visibilidade social. Favorecidas pelo regime militar alagoano, que enxergava em seus ritos uma possibilidade de incentivar o turismo na região e de sua presença nas federações de culto, interferindo em assuntos do cotidiano dos terreiros, fosse de organização ou na busca de apoio político entre suas lideranças. Tais federações eram entidades responsáveis pelo ordenamento dos terreiros e espécie de “voz oficial” diante do governo e da imprensa.

As boas relações abriram caminho na mídia local, que passa a dar destaque a notícias de festas religiosas promovidas por elas e, utilizavam-se de um discurso mais

⁵⁶⁵BARBOSA, Wilson do Nascimento. *Recorrência Afro-religiosa e Nova Mística*. Palestra na PUC - São Paulo, 1998.

brando, em termos como “Umbanda”, “Candomblé”, ou “Folclore Negro”. Este último gerou discordâncias entre a hierarquia da religião, ao passo que foi reforçado por uns, provocou descontentamento entre outros.

Visto que folclore constitui uma série de costumes populares resistentes ao tempo e cultivados por pessoas de pouco estudo, sem influência direta dos círculos eruditos, pode-se concluir que tratar essas religiões por folclore é negar-lhes uma interpretação ao longo da história e desprezar seu papel criador político- cultural. Papel, representado pelo movimento sincrético, entendido aqui como a própria força criadora e na apropriação de conceitos como o de nação, utilizado para reconstruir experiências históricas dilaceradas pela dominação.

De certo modo nota-se que esse discurso ajudou em sua reinserção na sociedade, mas, por outro lado, que não se trata de uma forma inovadora no modo de interpretar a cultura negra, mas ainda, de uma visão preconceituosa.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Catálogo. ODE AYE. (PROEXT-UFAL, 2010-2011)

AQUIVO PÚBLICO DE ALAGOAS- Luiz Sávio de Almeida .

ALVES, R. A. **O que é religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BARBOSA, W. N. **Recorrência Afro-religiosa e Nova Mística**. São Paulo: Palestra na PUC, 1998.

BARBOSA, W. N. O centro da cultura brasileira e a cultura do negro. **Almanaque Brasil de Cultura Popular**, São Paulo, v. 4, n. 38, p. 20-23, 2002.

BEM, A. S. D. Dominação, subjetividade e repressão à religiosidade africana: uma práxis transatlântica secular. **Kulé Kulé, religiões afro-brasileiras**, Maceió, p. 69-85, 2008.

BRANDÃO, C. R. **O que é Folclore**. São Paulo: Brasiliense, v. 4ª, 1984.

CARVALHO, A. M. T. D. O conceito de religião popular e as religiões afro-brasileiras: cultura, sincretismo, resistência e singularidade. **Caderno de Ciências Humanas - Especiarias**, São Paulo, v. 9, n. 15, p. 181-198, 2006.

DUARTE, A. **Folclore Negro das Alagoas (áreas da cana de açúcar) pesquisa e interpretação**. 2ª. ed. Maceió: Edufal, 2010.

SANTOS, I. M. F. D. **Nos domínios de Exu e Xangô, o Axé nunca se quebra**: Transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000). São Paulo: [s.n.], 2012. Tese de Doutorado, FFLCH - USP.

VINCENTINO, C.; DORIGO, G. **História para o Ensino Médio, História Geral e do Brasil**. 2ª. ed. São Paulo: Scipione, 2006.

DEVOÇÃO E SECA: AS PRÁTICAS DOS ACOMPANHAMENTOS NO SEMI-ÁRIDO SERGIPANO

*Gildevan Pereira dos Santos
Graduando em História
Faculdade José Augusto Vieira - FJAV
Bolsista de Iniciação Científica
Email: gildevanp@yahoo.com.br
Orientador: Magno Francisco de Jesus Santos*

RESUMO

O fenômeno da seca no nordeste do Brasil é corrente e as mudanças provocadas por elas perpassam pelo simples viés econômico, interferido assim na devoção dos sertanejos Sergipanos. O presente artigo pretende mostrar que o fator climático (seca), é o principal alvo das práticas religiosas realizadas pelos “simão-dienses” e “poçoverdenses”. O fator seca os inserem em um contexto de simbolismo, entrando em contato com o divino, através de preces, orações e promessas. E o acompanhamento é a representação dessa fé, perante a falta de água onde se realiza um ritual ao redor de um tanque, pedido sempre à graça da chuva. Assim para realização desse trabalho foi necessário utilizar a oralidade e análise de fontes bibliográficas concernentes ao tema. O artigo está dividido em duas partes: a primeira fala da seca e seu impacto, e a segunda falar da relação da seca com o sagrado.

Palavras-chave: seca; fé; acompanhamentos.

INTRODUÇÃO

Na região centro-sul do estado de Sergipe, a prática devocional voltada para seca é recorrente, e mobiliza muitas pessoas a realizarem promessas. Nas cidades de Simão Dias e Poço Verde o hábito é frequente, pois a seca nesta região principalmente na cidade de Poço Verde eram constantes e avassaladoras, destruíam as plantações, o gado morria e pessoas passavam grandes dificuldades por falta de água, já que na década de 80 do século XX houve um período de escassez de água. Segundo a secretaria de estado do Meio Ambiente e Recursos Hídricos de Sergipe.

O Nordeste já enfrentou secas assim em 1983, quinto ano consecutivo da estiagem que assolou a Região a partir de 1979. O ano de 1993, quarto ano de inverno irregular, também trouxe um longo período de seca para os nordestinos. Nesta época, houve falência total das lavouras e esgotamento das reservas hídricas. (Centro de Meteorologia da SEMARH/ SRH, p.2)

Assim as cidades de Poço Verde e Simão Dias sofreram com esses períodos de seca, provocando mudanças no âmbito religioso, social e econômico. Desse modo, o

presente trabalho objetiva estudar as manifestações religiosas diante do problema da seca, buscando a relação desta com o aumento da prática devocional.

O homem do campo está estritamente ligado com a natureza, e sua preocupação volta-se sempre para os problemas de ordem Climática. Sua ação se pautar em observar o clima atentando-se aos sinais, para que possa se prevenir. Em meio isso, busca-se mecanismos no qual posso identificar-los baseando em suas crenças, assim como afirma Manuel Correia de Andrade “Também se não chover até o dia de São José, 19 de março, o sertanejo perde as esperanças e, se é pobre, trata de migrar, se é rico, procura armazenar alimentos necessários para atravessar a crise” (ANDRADE, 2005 p.58).

Percebe-se que o sertanejo declina sempre para seu mais lado mais devocional, recorre a sua religiosidade buscando entender as ações da natureza, assim para possa agir conforme as interpretações desses sinais. Mas quando a seca é freqüente assolando profundamente toda a população, o jeito mesmo é apelar para o divino entrando em um contexto de simbolismo. Assim a prática do acompanhamento é decorrente desse fator climático que tanto afeta o sertanejo, no qual representa a ligação direta com o sagrado.

É através dessa prática que eles expõem suas angústias e pede pela graça das chuvas, para que os taques que se encontram vazios, posso está abundantemente com águas. “Para homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras”(ELIADE, 1992. p.59). Assim o espaço sagrado apresenta sua particularidade, os devotos atribuem ao espaço significados implícitos que somente eles compreendem.

Essa prática perpassa intrinsecamente a vida do povo simão-diense e poço-verdense. Diante disso, vê-se a necessidade de um estudo mais aprofundado sobre essa manifestação religiosa que tanto rodeia o sertanejo. Assim, para a realização do presente trabalho foi utilizado a história oral, e também análise bibliográfica concerne ao tema proposto, buscando mostrar que o fator climático é a principal causa das práticas devocionais dos poço-verdenses e simão-dienses.

O IMPACTO DA SECA: UMA REALIDADE TEMÍVEL

Segundo o dicionário Aurélio, seca é a falta de chuva ou estiagem (FERREIRA, 2001, p. 625) período em que a ausência dessas acarreta graves problemas sociais. Essa realidade temível assusta o homem que em busca de novas alternativas de sobrevivência acaba por desloca-se de uma região para outra. O êxodo provocado por esse fator climático é uma realidade vivida pelos sertanejos. “No nordeste, o elemento que marca mais sensivelmente a paisagem e mais preocupa o homem é o clima, através do regime pluvial e exteriorizado pela vegetação”(ANDRADE, 2005 p.58).

Poço Verde não escapa desse cenário, localizada na mesorregião do sertão do estado de Sergipe, possui um clima predominantemente seco, com uma vegetação composta por catingais. A economia voltada para pecuária e agricultura principalmente, com uma população rural estritamente devocional, que resistindo à seca optam por não deixar sua terra natal.

Segundo Emídio Neto (2005), naquele momento, a população poço-verdense contava com poucos habitantes. Era um povo devoto, simples e acolhedor. A cidade era pequena, mas bonita. A maioria das pessoas se conhecia e o índice de violência era mínimo. O povo da cidade e do interior vivia da agricultura e pecuária, principalmente da plantação de milho e feijão. Afirmou também, que o maior problema vivenciado por aquela população

era a seca. As pessoas economizavam água para não passarem sede, o verão destruía as plantações e matava o gado (SANTOS, 2005, 15).

Simão Dias município brasileiro localizado no extremo oeste do Estado de Sergipe. A região tem como principais fontes de receitas a agricultura e pecuária. Apresenta um clima predominantemente seco e geralmente quente. Cidade vizinha de Poço Verde, não muito obstante também já presenciou o drama das irregularidades climáticas que tanto afeta esse povo.

Para o cotidiano do sertanejo e sobrevivência de sua família o fator interferente mais grave resiste nas irregularidades climáticas periódicas que assolam o espaço social dos sertões secos. Na verdade, os sertões nordestinos não escapam a um fato peculiar a todas as regiões semi-áridas do mundo: a variabilidade climática. (AB'SÁBER, 2003, p.91)

A relação do homem com a terra é constante, pois é através da chuva que se obtém o desenvolvimento da lavoura, o sustento da vida. É por ela que os nordestinos sofrem, apelam, choram, clamam e seguem caminhadas sagradas buscando essa fonte vital de energia, o líquido tão precioso da vida, a água. A escassez da chuva é a grande dificuldade do povo do nordeste do Brasil, nesta região as pessoas esperam por ela como se aguarda a um milagre, e para isso é realizado muitos acordos com o sagrado, pois em meio ao desespero da falta de chuva se apega a fé, em forma de promessas, novenas e orações buscando a Deus rogando pelas chuvas.

A falta de chuva é um problema longínquo, há muito tempo que o sertanejo sofre com sua falta. No interior do estado de Sergipe a água canalizada não era acessível para todos, e em muitas regiões essa água vinha de tanques que eram cheios no pouco período de chuva. Assim relata a senhora Maria de Fátima Daltro Carvalho da cidade de Simão Dias-SE: “Existia um Tanque Novo de onde tirava água doce, foram construindo chafariz em pontos diferentes da cidade, mas a água era salobra só servia para lavar os pratos e serviços de casa. Depois foram instalando as água dentro de casa através da DESO⁵⁶⁶”(CARVALHO,2012).

A água que provia dos tanques servia para várias famílias durante dias, onde as mesmas quando percebiam esse tanque secar entravam em desespero. Em meio a essa dificuldade realizavam-se várias promessas, novenas e orações em favor da chuva, no qual pedia para amenizar os sofrimentos das pessoas e animais para que não morressem de sede, esse ritual acendia a fé e devoção dessa gente sofrida e carente.

Senti na pele quando inúmeras vezes meus pais olhava para os filhos, contava às vezes com o copo, a quantidade de água que era insuficiente para consumo diário, sem contar com os animais, que por vezes tínhamos que abandonar na estrada, pois fora usado todos os recursos para salvá-los (SANTANA,2012)

Vê através do depoimento, o drama desse sofrimento. A quantidade de água era mínima, mal dava para a necessidade básica. Assim muitos deles com o coração partido eram obrigados a viajarem, já que aqui não encontrava nenhuma solução. Mas tinha aqueles que resistindo a seca optavam por fica, como afirma Manuel Correia de

⁵⁶⁶Companhia de Saneamento de Sergipe.

Andrade “se é pobre, trata de migrar, se é rico, procura armazenar alimentos necessários para atravessar a crise” (ANDRADE, 2005 p.58).

O sertão nordestino é castigado por tempos de seca que afetam a vida da população. Com a escassez de chuvas acontece uma série de prejuízo para as pessoas que vivem do cultivo da terra, pois com a longa estiagem há a perda de plantações e morte de animais, causando também miséria entre as pessoas que necessitam dela.

Esse longo período de estiagem faz com que pessoas de todos os lugares voltem-se a fé para tentar amenizar o problema, fazem orações, preces e promessas a Deus e aos santos para que o problema seja resolvido. Muitos fazem essas preces por não ter mais a quem recorrer, e com sua fé e desespero apelam para aquele a quem acham que poderá resolver o seu problema. Muitas vezes fazem promessas que irão ser cumpridas em alguns festejos locais ou até mesmo deslocam-se do seu local para poder realizá-la.

ACOMPANHAMENTO: O SIMBOLISMO DIANTE DA SECA

Ao delinear pelo universo do catolicismo brasileiro encontramos práticas votivas que remete a fé desse povo, principalmente do sertanejo, envolvido em seu contexto social e cultural marcado por constantes períodos de seca. Em meio a isso, vê-se o florescer do espírito forte desse homem para enfrentar as intempéries sertanejas.

A luta diária por sobrevivência do povo poço-verdense e simão-diense é árdua e constante, por ser uma região com baixos índices pluviométricos, o medo da seca é comum entre seus habitantes. Concomitantemente a isso, surgem manifestações religiosas, que através de prática devocional se inserem em um universo de simbolismo apelando para os santos para que mandem chuva.

Analisando as manifestações da cidade de Simão Dias e Poço Verde no estado de Sergipe, e os estudos realizados de forma oral através de pessoas que vivenciaram esse período, foi constatado que em ambas as cidades o problema da seca era constante. Em Simão Dias o famoso Tanque Novo foi uma rica fonte de abastecimento, renda e palco de fé da sua população. Foram realizados diante desse tanque muito pedidos, no qual o recebimento da graça teria levado a construção de uma capela em agradecimento ao divino. A população local se servia de suas águas, as pessoas em sua maioria mulheres, crianças e os aguadeiros carregavam a sua água para a utilização doméstica e em dias de sol se reunia na borda do tanque, mulheres para lavar as roupas da sua família. Os famosos aguadeiros também usavam da água do tanque para obter sua renda. Antes do sol nascer já estavam eles com suas carroças indo para o tanque para encher os seus tombos e abastecer a residência daqueles que contratavam seus serviços.

Era Lindo ali os aguadeiros, 6 horas da manhã seu Pedro aguadeiro já estava carregando água, e as mulheres com um pote, era uma festa... Eu lembro sempre eu e Vadinha rezando e cumpade Nestor dizendo tomara que chova a manhã. (NOVAES, 2012)

Mas como sempre a alegria e fartura de água duravam pouco, pois existiam os momentos de sofrimento por falta de chuva. No qual afetava o volume de água do tanque, e quando todos viam a água acabando uniam-se em orações e louvor a Deus sempre nas bordas do tanque ou na capela construída ao lado que era atribuída por várias simbologias. Ali eram feitas as promessas e apelo e esse ritual se estendia até o fim da estiagem.

Em uma entrevista realizada com o senhor Roberto Araujo Santana da cidade de Poço Verde, relata que em 1982, presenciou um período de escassez de água que forçaram muito moradores a deixarem os seus lares, em busca de melhores condições. Relata também que vivenciou o problema da seca de perto, pois seu pai mal tinha água para dar aos seus filhos. A dificuldade era tamanha que seu pai teve que o deixar juntamente com seus irmãos, partindo para São Paulo. Ele conta que nesse período de seca, as pessoas que eram católicas faziam caminhadas coletivas deslocando-se para um tanque, para realizarem pedidos pela graça da chuva. Assim ele nos fala

Por sermos uma família tradicionalmente religiosa e cristã, tínhamos como formação e cultura, manifestar nossa fé e suplicarmos nossas angústias e sofrimento por meios de orações e caminhadas, sempre tinha alguém conduzindo e organizando, tomava-se um ponto de partida, onde saíria um cortejo ao raiar do dia em direção a uma fonte ou nascente, ao chegar nesse local onde víamos somente o solo rachante, aonde era motivo de alegria por saciar nossa sede, tornava-se um solo molhado pelas lágrimas derramadas coletivamente. Rezava o terço, a ladainha, o credo como ato de fé, o santo ofício e pedíamos: oxalá, vem em nosso socorro, ouvi nossa súplica e tende misericórdia, pois sem vosso auxílio não somos capazes de suportar tamanha dor (SANTANA,2012)

O envolvimento do homem sertanejo com a seca é de tal modo que seu cotidiano é modificado. As lágrimas derramadas coletivamente relatada na entrevista demonstra o sofrimento desse povo, perfazendo assim a dialética entre os motivos de alegria e tristeza perante falta de água. Nota-se também que através da dor entram em contato com o sagrado, para que as lágrimas derramadas sobre o “solo rachante” sejam transformadas em motivo de alegria. O clamor é coletivo em favor de uma graça comum, ou seja, é desejo de todos os participantes que vivenciam essa realidade temível que ela seja mudada, através da obtenção da benção da chuva.

Assim, movido pela fé os devotos se deslocam para um tanque, onde realiza um ritual em clamor ao divino, entram em um contexto de simbologias, no qual poucas pessoas compreendem. As súplicas do povo sertanejo revelam a sua fé como solução para o problema eminente da seca, desse modo, se rende aos pés do divino e clamam “Oxalá, vem em nosso socorro, ouvi nossa súplica e tende misericórdia, pois sem vosso auxílio não somos capazes de suportar tamanha dor” relata Roberto Araújo Santana. A relação íntima com o sagrado demonstrada por rituais e símbolos fazem a transcendência de um mundo “visível de uma realidade invisível” (OLIVEIRA, 2003. p. 3). Assim somente os devotos envolvidos em suas crenças compreendem verdadeiro sentido dessa prática.

A ligação do homem a natureza se fazem aqui através da fidelidade dessa prática objetivando um bem comum, a graça da chuva. O dilema enfrentado periodicamente move para um sentimento de angústia, muitas vezes de desespero. O pensamento do sertanejo está voltado sempre para o clima esperando a chuva, para que ele logo possa plantar e continuar com sua pequena criação de gado e ovelhas. “Para o homem religioso, a Natureza nunca é exclusivamente “natural”: está sempre carregada de um valor religioso” (ELIADE, 1992. p.59) . E ainda para “homem religioso o “sobrenatural” está indissolúvelmente ligado ao natural”, ou seja, a natureza transcende o seu aspecto físico, e ganha um valor simbólico, torna-se então sagrada.

É interessante notar que o homem religioso, só consegue viver em um espaço abrangido pelo sagrado. Sempre busca um lugar no qual possa realizar o contato como o divino. Nos Acompanhamentos, o tanque ou nação este é o local escolhido, no qual

torna-se sagrado. “Esse comportamento verificar se em todos os planos da sua existência, mas é evidente no desejo do homem religioso de mover se unicamente num mundo santificado quer dizer, num espaço sagrado” (ELIADE, 1992. p.59)

O acompanhamento nada mais é que a demonstração da fé sertaneja, através de uma caminhada acompanhado o santo, cantando, rezando fazendo preces e orações, pedindo sempre pela graça da chuva. As rezas eram realizadas sempre ao redor de um tanque, no qual varias pessoas acompanhava. Assim relata a Senhora Rosa Rabelo em sua entrevista:

Naquele tempo, o povo fazia promessa, faziam acompanhamento, ai agora pegava e a caixa e a zabumba né, o conjunto de zabumba e pegava a imagem e levava para aquele lugar, que a gente prometeu. Papai prometeu de arrudeiar o tanque, porque teve uma seca muito grande e ele fez essa promessa pro São José. Reuniu todo mundo, nesse tempo, eu já era casada, eu já tinha filhos, ele fez a muitos tempos. Ai agora se reuniu todo mundo agora, fazia aquele acompanhamento que dizer todo mundo acompanhando o santo rezando, ai rudeou o tanque e vieram sibora, estava pago, tava pago. (SANTANA, 2012)

A Prática do acompanhamento apontado pela Senhora Rabelo nos mostra como o sertanejo está intrinsecamente ligado com a terra mais especificamente com chuva. Através do seu depoimento percebe-se a presença de uma dialética existente entre o homem e a fé, perante o problema da seca. Assim ela continua relatando em sua entrevista, da dificuldade que se tinha para viajar em período de seca, já que precisava de pessoas para cuidar da pequena criação de gado. Por ela ser devota ao Senhor dos Passos, e a mais de quarenta anos viaja para São Cristóvão para prestigiar essa festa. Assim nos conta com alegria de um episodio que retrata a sua ligação com o divino.

Em São Cristóvão eu fui muitas vezes, depois teve uma época que foi uma seca braba, onde eu morava lá na Cabeça da Serra, um tempo de seca medonho. Ai, era para colocar água para os bichos a gente no podia saí, ai, quando foi um dia tava a seca pegada, ai Edson Disse: -- Ai, meu Senhor dos Passos, nós não vamos para festa do Senhor dos Passos, mode a seca, mas se o Senhor dos Passos ajudar que chova eu vou. Rapaz! pois na entrevespera a chuva no choveu, choveu muito. Como ontem, passava hoje, amanhã era o dia de ir. A, agora quando foi na entrevespera, tome lhe chuva no ficou nada vazio (SANTANA, 2012)

Nota-se através da entrevista, que no catolicismo popular realizado em Poço verde e Simão Dias, que o alvo da maioria das orações volta-se mais para o problema da seca, clamando ao divino pela graça. Os devotos pautam suas ações na esperança do recebimento dessa graça, e assim eles realizam rituais e promessas para o divino.

Contudo, percebe-se que a prática devocional perpassa por toda vida cotidiana sertaneja. Vê-se que a seca transforma todo o entorno, o cenário que era motivo de alegria do sertanejo com muitos animais e plantas verdejante, acaba sendo substituída pela cor marrom da seca. Do mesmo modo, intrinsecamente o homem começa moldar sua ação e volta-se mais para seu lado mais devocional, clamando ao divino pela mudança daquela realidade temível. Entra assim em contexto de simbologia, demonstrando sua fé através de preces, orações, promessas e cantos, expondo através do acompanhamento a lastima da dor perante seca, se rende aos pés do divino pedido pelo liquido tão preciso da vida, a água. Portanto a seca além de provocar mudança física,

econômica na região, também provoca mudança na prática devocional dos poçoeverdenses e simãodienses.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AB'SABER, Aziz Nacib. **Os domínios de natureza no Brasil**: Potencialidades paisagísticas; 6ª ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

ANDRADE, Manuel Correia de. **A terra e o homem no nordeste**: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste. 7ª ed. rev. e aumentada. São Paulo: Cortez, 2005.

CARVALHO, Maria de Fátima Daltro. Entrevista concedida ao autor em 30/06/2012

CENTRO DE METEOROLOGIA DA SEMARH/ SRH. Disponível em <<http://www.semarh.se.gov.br/meteorologia>> acessado em 30/05/2012;

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

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário Aurélio eletrônico**: século XXI. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001

NOVAES, Antonieta Machado. Entrevista concedida ao autor em 25/05/2012.

OLIVEIRA, M. J. S. O símbolo e o ex-voto em Canindé. **Revista de estudo da religião**. Nº 3 p. 99-107, 2003.

SANTANA, Roberto Araujo. Entrevista concedida ao autor em 30/05/2012;

SANTANA, Rosa Rabelo. Entrevista concedida ao autor em 03/01/2012;

SANTOS, Josenilde Francisca dos. **Doação e simplicidade na ação das "Soeurs de Sainte Marie de Namur"**: a escola de alfabetização São Vicente de Paulo. Estância-SE: Editora da Universidade Tiradentes, 2005. (Monografia do curso de pedagogia).

A ABOLIÇÃO DA ESCRAVIDÃO NO DISCURSO DE *O JORNAL BATISTA* NO INÍCIO DO SÉCULO XX

Harley Abrantes Moreira
Graduação em História
Universidade de Pernambuco (UPE)- Campus Petrolina
Email: harleyabrantess@hotmail.com

RESUMO

Nesse texto, procura-se discutir o discurso batista, grupo protestante, sobre a abolição da escravidão. As fontes documentais utilizadas para essa discussão são os jornais batistas das primeiras décadas do século XX. Com efeito, procuramos, na análise desse material e valendo-se de teorias da análise do discurso de influência francesa, compreender a construção dos sentidos de “libertação dos escravos” no início do século XX. A problematização desse trabalho consiste em duas questões centrais: De que maneira o sentido da abolição como um fato histórico provocado por uma elite liberal-abolicionista se constrói histórica e discursivamente e que tipo de associação podemos estabelecer entre determinado grupo religioso e essa construção.

Palavras-chave: Abolição, Discurso, Protestantismo.

Nesse texto, procura-se discutir o discurso batista, grupo protestante, sobre a abolição da escravidão. As fontes documentais utilizadas para essa discussão são os jornais batistas das primeiras décadas do século XX. Com efeito, procuramos, na análise desse material e valendo-se de teorias da análise do discurso de influência francesa, compreender a construção dos sentidos de “libertação dos escravos” no início do século XX, de acordo com a elaboração discursiva que envolvia esse seguimento religioso, numérica e socialmente minoritário, mas que interagiu com um campo social mais amplo. Inquieta-nos, portanto, nesse texto, duas questões centrais: Como o sentido da abolição como um fato histórico provocado por uma elite liberal-abolicionista se constrói histórica e discursivamente e que tipo de associação podemos estabelecer entre determinado grupo religioso e essa construção.

A denominação batista inicia suas missões, no Brasil, no final do século XIX e, embora os batistas se espalhassem por diversos países europeus e pudessem se caracterizar por certa diversidade, fruto de princípios como a democracia e a autonomia de suas igrejas, o movimento missionário que migrou para o Brasil foi de procedência norte-americana (SILVA, 2003) e, por isso, pode-se afirmar que suas características eram bastante específicas. Nos Estados Unidos, o protestantismo chegara da Inglaterra através do conhecido fluxo de imigração do século XVII que deslocaria daquele país, puritanos calvinistas que, fugindo de perseguições religiosas, tinham em alta conta a ideia de que formavam um grupo escolhido por Deus para construir nova vida e nova sociedade de “eleitos” em uma espécie de nova Canaã. Segundo Leandro Karnal, a ideia de nação eleita e escolhida por Deus é, ainda hoje, uma das marcas culturais mais fortes

dos Estados Unidos, constituindo-se em um dos elementos formadores do seu mito de fundação (KARNAL, 2010).

A imagem da nova Canaã, segundo Elizete da Silva⁵⁶⁷, voltará a se repetir quando dos movimentos missionários estadunidenses que chegaram ao Brasil na segunda metade do XIX. Ocorre que, naquele período, os Estados Unidos e os batistas daquele país se dividiam em dois grandes blocos em função da guerra de secessão (1861-1865) que opôs, de um lado, nortistas liberais, defensores da livre concorrência e de uma ética trabalhista protestante e, de outro, sulistas escravagistas que possuíam a maior convenção batista dos Estados Unidos, justamente aquela que estabeleceu a Denominação Batista em solo brasileiro. Com suas famílias e derrotados na guerra civil, tais missionários teriam migrado no intuito de reconstruir suas propriedades, realizando nessa nova terra um modo de vida semelhante ao de seu lugar de origem, o sul escravista e decadente daquela nação.

Uma das estratégias de divulgação do pensamento batista, no Brasil, foi *O Jornal Batista*, que passava a circular a partir de 1901, no intuito de assegurar o ensinamento das doutrinas batistas à sua liderança leitora e, também, manifestar conteúdos persuasivos de natureza, política e social, muito embora fosse recorrente nas páginas do periódico o alerta de que a grande preocupação do cristão deveria ser de ordem espiritual, afastada de assuntos mundanos e voltada para um “Celeste Porvir”⁵⁶⁸

Seguindo essa tendência, observa-se que, no pós-abolição, os Jornais Batistas, normalmente, silenciam sobre a condição do negro no Brasil que, à época, enfrentavam grandes dificuldades em função da ausência de um projeto de integração adequado para suas condições de ex-escravos. As raras exceções se resumem aos artigos escritos em memória de 13 de Maio, data de assinatura da Lei Áurea.

Nesses casos, quase sempre o jornal se manifestava com textos em louvor da abolição e da princesa Isabel que teria, finalmente, aproximado o país da civilização e do progresso que, nesse caso, teria um sentido aproximado ao de salvação. Quase sempre a ressalva contraditória que se fazia nesses textos era a de que o cristão (ou seja, os protestantes) não deveriam se envolver prioritariamente em temas sociais e políticos, seu papel seria obedecer às autoridades e sua prioridade a de lutar por uma pátria celestial e pela causa do reino dos céus, único ao qual, de fato, pertenceriam.

Muito embora essa fosse uma importante ressalva, nos jornais consultados entre as três primeiras décadas do século XX, é comum o surgimento de temáticas de cunho sociopolítico como “a guerra Ítalo-Turca”, “a política internacional dos Estados Unidos” ou a “independência de Cuba”. Discussões ligadas à condição social do negro, ou mesmo às teorias de inferioridade racial, tão importantes para o projeto de nação que se discutia na época (SCHWARCZ, 2011), são raríssimas no periódico, no entanto, era comum que nas datas próximas a 13 de Maio, um artigo, ao menos, fosse escrito sobre a abolição da escravatura.

O discurso presente nesses materiais era contrário à escravidão, apologético da liberdade e muitas vezes construía um sentido sobre o papel das elites (e, também, sobre o papel do negro) no processo histórico que resultara na abolição. Em texto da edição de *O Jornal Batista* do dia 20 de Maio de 1905, o autor escreve que:

⁵⁶⁷ SILVA, Elizete da. Visões Protestantes Sobre a Escravidão. Revista de Estudos da religião, nº1, 2003, PP.1-26.

⁵⁶⁸ Segundo Antônio Gouveia de Mendonça, autor de **O celeste porvir - a inserção do protestantismo no Brasil**, a salvação individual da alma seria a grande característica do tipo de protestantismo que chegou ao Brasil através das missões do século XIX.

Nessa luta épica, brilharam combatentes no parlamento, nos comícios e na imprensa, tais como Joaquim Nabuco, Saldanha Marinho, Ladario, Belfort Duarte, Joaquim Serra, Manoel Pedro, José Mariano, Sancho Pimentel, Marcolino Moura, Bulhões Jardim, Luis Gama, Ferreira de Menezes, José do Patrocínio, André Rebouças, Lopes Trovão e outros que, depois chamados por esses, se uniram na santa cruzada. [...] É sabido que os abolicionistas tinham, antes de Maio de 1888, conseguido muitos benefícios a favor da raça negra, tais como a lei Rio Branco, lei chamada do ventre livre, mas, a lei de Maio de 1888 é que foi posta à cupola daquele templo que foi fechado pelas delicadas mãos da princesa Isabel, então regente do império. Desde essa data não mais houve escravatura no Brasil. Elle tomou justamente lugar no convívio das nações civilizadas.

Nós também trabalhamos a favor de um treze de Maio, mas este é um treze de Maio espiritual. Nosso trabalho é o de abolir a superstição, o erro, o desconhecimento da palavra de Deus que a Igreja catholica há tantos séculos há plantado e cultivado nesse paiz. Os acontecimentos presentes nos mostram que essa data gloriosa não tardará a chegar. Oh! Que Deus seja servido apressal-a! (O Jornal Batista, 1905, p.2)

Parece-nos claro, nesse texto, o interesse de reforçar um sentido que se construía para a abolição da escravatura e que, posteriormente, se consagraria na história oficial do Brasil: a assinatura da Lei Áurea como uma gentileza da princesa Isabel (a regente das “mãos delicadas”); a abolição como fruto dos esforços de heroicos personagens do movimento abolicionista; a supervalorização deste movimento nesse processo histórico e a assinatura da lei como sinônimo de “libertação dos escravos”.

Os combatentes dessa “luta”, de acordo com o jornal, seriam jornalistas e políticos que passavam a ter sua memória construída em um discurso de enaltecimento que levara a um sentido épico e grandioso para o ato da assinatura da lei. Segundo Thomas Skidmore, o movimento abolicionista protagonizado por alguns dos personagens citados pelo jornal, demorou muito até se tornar uma realidade e, até o apagar das luzes do sistema escravista, era muito mais correto falar em vozes abolicionistas isoladas como José Bonifácio de Andrada e Silva no início do século XIX, grupos de abolicionistas franceses (1866) ou escritores liberais como Tavares Bastos (1868). No entanto, ressalta o autor que até o final da década de setenta, nenhum grupo de pressão sistemática havia se formado e que o próprio partido republicano adotara como estratégia política o silêncio diante da questão abolicionista (SKIDMORE, 2012), partido este ao qual pertenciam muitos dos nomes citados a cima como Lopes Trovão, José do Patrocínio, Luís Gama entre outros “brilhantes combatentes” responsáveis pela vitória da “santa cruzada”.

Importante, também, é destacar que a ideologia fundamental comungada por esses homens era o liberalismo, indicando que a escravidão no Brasil era uma vergonha internacional que afastava o país da modernidade e do progresso e, segundo o colunista do jornal, devera-se às grandes personalidades abolicionistas e à princesa Isabel, o ingresso do Brasil em um mundo civilizado. Nesse sentido, vale supor a postura de *O Jornal Batista* diante do tema da abolição como tentativa de possível aproximação desse grupo com as elites liberais republicanas⁵⁶⁹ que, a partir de uma ideologia liberal,

⁵⁶⁹ Apoiado no fato de que grande parte dos abolicionistas, mesmo alguns negros que fizeram parte desse grupo, procediam de famílias abastadas ou alcançaram uma condição de destaque naquela sociedade, propomos, nesse texto, a compreensão do movimento abolicionista como um movimento elitizado e

envolveram-se com o tema da “libertação” dos escravos, assumindo, posteriormente, a liderança política do país no período republicano.

A construção de um sentido para a abolição da escravidão como um passo em direção ao progresso, dado graças às nossas elites políticas liberais e abolicionistas, continua sendo observada em outros textos como o artigo de 09 de Maio de 1912, o qual considera a escravidão uma cruel tirania que mergulhara o Brasil em uma “vasta senzala”. Esse artigo que compunha o editorial do volume faz ainda uma homenagem a abolição da escravatura, com textos poéticos que atribuíam a “um grupo de heróis em cujo peito ardia o fogo do civismo”, a responsabilidade por essa vitória da nação. (*O Jornal Batista*, 1912, p.1)

Além da construção de um sentido para a abolição que exclui o negro do processo, construindo o protagonismo elitista-branco-liberal, outras importantes ideias se destacam nesse material, uma delas é a vinculação desse fato histórico celebrado pelo jornal a uma curiosa apologia à liberdade. Nesse mesmo volume, mas em outro artigo, argumentando sobre a importância do 13 de Maio e a necessidade de lembrá-lo com comemorações cívicas, o autor anônimo do texto desenvolve uma argumentação a favor desse ideal, afirmando que este seria uma dádiva divina, um dom que teria como único regulador a consciência humana. A “liberdade de agir como bem entender, respeitando os outros seres, seus semelhantes” é colocada como a maior virtude concedida por Deus a um homem. Segundo o texto, nada haveria

(...) de mais “degradante a um homem que a escravidão; nada mais tão digno de sua revolta que aquele que queira audaciosamente privar-o desse direito [à liberdade] e nada mais tão abominável nessa terra que a tyrania e opressão de homem sobre homem. (Ibdem, Ibd.)

Após desenvolver a argumentação sobre as diferentes maneiras que acabam propiciando o engano dos homens que se deixam roubar a liberdade que possuem, o autor conta uma estória merecedora de nossa atenção.

Trata-se da estória de uma ovelha que, acidentalmente, abriu uma trilha na mata fechada, trilha esta aproveitada por outros animais e, depois, pelos homens que aproveitam o caminho já existente pra fazer uma estrada, continuando, o texto afirma que:

Assim, o povo quer seguir e morrer na religião de seus Paes. Algumas vezes, porém, procuram abrir caminho novo, mas, mais torto do que o que já estava feito; assim fazem aqueles que deixam o romanismo para seguir o espiritismo, o ateísmo, o sabatismo e outros ismos, deixando de lado o único ismo direito – o christianismo – isso é, o christianismo que Christo pregou e que seus apóstolos escreveram. Não o christianismo dos padres, jesuítas, Alan Kardec com seu evangelho falso, etc.

Os filhos da luz, os seguidores do evangelho de Christo, devem se esforçar por despertar em seus semelhantes mais amor pela liberdade, sob todos os seus aspectos. No dia 13 de Maio, devemos nos reunir em nossas casas de culto para render graças ao auctor da liberdade por aquillo que já possuímos e ao mesmo tempo implorar suas bênçãos sobre os nossos esforços em disseminar a benéfica luz evangélica, que desperta nos corações humanos aspirações pela liberdade em toda a extensão da palavra. (Ibdem, Ibd.)

distante de uma dada ideia de movimento social ou popular. Fazemos essa opção, conscientes de que tal discussão é extensa, todavia, extrapola aos objetivos desse trabalho.

O discurso que associava a libertação dos escravos a princípios da religião cristã e seu conteúdo ligado à liberdade não era exclusividade dos batistas. Com a chegada da segunda metade do século XIX, o discurso abolicionista, não raras vezes, apoiou-se no apelo ao cristianismo apontando para um inevitável destino que seria a abolição. Em 1866, em uma primeira declaração oficial do governo comprometendo-se com o fim da escravidão, o próprio Dom Pedro II “prometeu que assim que a pressão da Guerra do Paraguai permitisse, seu governo haveria de considerar como objeto de primeira importância a realização do que o espírito da cristandade desde há muito reclama do mundo civilizado” (SKIDMORE, 2012, p.50). A associação entre a liberdade e os princípios cristãos, portanto, nada tinha de inédita, mas chama atenção, no entanto, a ideia peculiar de liberdade contida no texto.

O autor que comemora a libertação dos escravos e exalta o princípio da liberdade, (como que se aproveitando do tema social em questão?), restringi o uso dessa liberdade no campo religioso para uma única opção: a escolha pelo cristianismo (e não apenas de um “cristianismo qualquer”, mas do verdadeiro cristianismo). O princípio da liberdade comemorado com a abolição da escravidão não servia para realizar uma diferente opção religiosa como o espiritismo, o ateísmo ou o romanismo, ironizados pelo autor do texto. A comemoração do 13 de Maio é apresentada como uma oportunidade proselitista para a realização de reuniões religiosas que se valessem do tema da liberdade para pensá-la em função da divulgação de suas convicções de fé. A apologia era, em última análise, ao estado laico e à liberdade religiosa garantida pela constituição republicana.

Durante a escravidão, segundo Elizete da Silva, é possível perceber algumas ações isoladas de igrejas batistas que, apressadamente interpretadas, podem ser compreendidas como ações abolicionistas movidas por um espírito de liberdade cristão. Podemos citar o caso de um escravo negro, frequentador dos cultos da Primeira Igreja Batista do Brasil, em Salvador e que, na segunda metade do século XIX, fora proibido por seu proprietário de continuar frequentando tal instituição. Diante de tal fato, a igreja, reunida em assembleia, decide comprar o escravo e alforriá-lo. Essa atitude, segundo a autora, deve ser interpretada como uma ação proselitista desse grupo marcadamente evangelista. Segundo a mesma:

A memória da abolição da escravidão foi sempre registrada no jornal batista como um grande evento da história pátria e que deveria servir de exemplo para a juventude. Nesses artigos, a linha central foi de condenação ao escravismo, matizada com um certo moralismo muito peculiar aos batistas. Em alguns momentos, consideravam a escravidão como uma demonstração de falta de civilização e que a igualdade entre os homens era uma doutrina pregada por Jesus Cristo (SILVA, 2003.p.23)

Nesse sentido, e considerando a procedência dos primeiros batistas que chegaram ao Brasil, percebe-se a formulação mais contundente de um discurso a favor da liberdade e contrário à escravidão somente após a Lei Áurea, quando o escravismo já não era aceito por quase a totalidade da população brasileira. Esse comportamento pode-se entender como presumível se considerarmos que o grande objetivo das missões era o de se estabelecer em território nacional, tendo que, para isso, conquistar adeptos e espaço em uma sociedade católica e um estado católico. Não convinha, portanto, se opor às autoridades e às realidades sociais. Mais interessante, do ponto de vista estratégico, seria acompanhar as tendências da nação e avançar no projeto religioso.

Por esse motivo, o discurso de *O Jornal Batista*, no início do século XX, acerca da abolição da escravatura fazia coro com o poder republicano e o momento político da

nação, ainda que o ideal abolicionista não estivesse exatamente presente entre os primeiros batistas que, há algumas décadas, ocupavam o Brasil. A partir dessa constatação, podemos pensar esse discurso como fruto de suas *condições de produção*⁵⁷⁰ e parte de um campo discursivo⁵⁷¹ mais amplo, dentro do qual se construía um sentido para a abolição da escravatura condigno com os rumos políticos de uma nação dirigida por seguimentos normalmente brancos e elitizados que inventavam “um passado inequívoco, empurrando um futuro pela frente, nos dando a sensação de estarmos dentro de uma história de mundo conhecida”(ORLANDI, 2003, p.2), ou seja, aquela história protagonizada pelos mesmos sujeitos de outrora, conduzindo seus coadjuvantes para uma continuidade, evitando, assim, as rupturas indesejadas.

A análise dos textos de *O Jornal Batista*, portanto, nos ajuda a pensar as posições de um seguimento religioso, diante do fato histórico da abolição, e sua contribuição na construção de uma interpretação para este fato que, paulatinamente, se cristalizava na memória oficial da nação através das diversas contribuições discursivas que inventaram um sentido para a abolição da escravatura no Brasil.

FONTES E REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS

BRANDÃO, Helena Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. Campinas, Unicamp, 2001.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Os Políticos de Cristo – uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil**, in: BURITY, Joanildo A. & MACHADO, Maria das Dores Campos (orgs.). *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife, Massangana, 2006.

KARNAL, Leandro. **História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI**. São Paulo, Contexto, 2007.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir - a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Instituto Metodista Superior, 1995.

ORLANDI, Eni P **Análise de Discurso**. Campinas: Pontes, 2005.

ORLANDI, Enni. **O Discurso Fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional**. 3ed. São Paulo: Pontes, 2003.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)**. São Paulo. Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Elizete da. *Cidadão de Outra Pátria: Anglicanos e Batista na Bahia*.

⁵⁷⁰ Segundo Helena Nagamine Brandão, as condições de produção constituem a instância verbal de produção do discurso: o contexto histórico-social, os interlocutores, o lugar de onde falam e a imagem que fazem de si, do outro e do referente. (BRANDÃO, 2011, p. 105)

⁵⁷¹ Ainda de acordo com a autora supracitada, o campo discursivo deve ser compreendido como um “conjunto de formações discursivas que se encontram em concorrência, se delimitam reciprocamente em uma região determinada do universo discursivo” (Ibdem, Ibdí, p.90)

_____. **Visões Protestantes Sobre a Escravidão.** Revista de Estudos da religião, nº1, 2003. PP.1-26

SKIDMORE, Thomas. **Preto no branco:** Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

Treze de Maio. ***O Jornal Batista***, Rio de Janeiro. 20 de Maio. 1905. P.2

Editorial. **O Jornal Batista**, Rio de Janeiro 09 de Maio. 1912. P.1

Treze de Maio. **O Jornal Batista**, Rio de Janeiro 09 de Maio. 1912. P.3

**“NOS DOMÍNIOS DE EXU”:
AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM SÃO PAULO, 1927 A 1950⁵⁷²**

*Irineia Maria Franco dos Santos
Professora Adjunta - História
Universidade Federal de Alagoas
Email: irineiafranco@hotmail.com*

RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar uma análise das transformações históricas vivenciadas pelas religiões afro-brasileiras na cidade de São Paulo entre os anos 1927 a 1950. As fontes utilizadas foram, em especial, notícias publicadas pela Folha da Noite (Folha de São Paulo) e entrevistas com lideranças dos cultos. Verificou-se que as transformações nas primeiras décadas do século XX deram-se no contexto do processo de urbanização, migração e encontros de diferentes tradições. Por outro lado, a repressão policial e a perseguição sistemática das elites intelectuais e da Igreja Católica levaram à elaboração, pelos religiosos afro-brasileiros, de diferentes estratégias de manutenção dos cultos na clandestinidade que permitiram a continuidade das religiões negras em São Paulo.

Palavras-chave: história afro-brasileira, religiões afro-brasileiras, movimentos sociais.

*“Enxú acordou
P’ra reza com Assanha
E quando o enjoado acordou
Mordeu a perna da aranha...
Com a aranha, dois,
Com a mãe da aranha, três
Quatro depois
São nove”*

Folha da Noite, 4-11-1927 – Nos domínios de Enxú

**“NOS DOMÍNIOS DE ENXÚ”:
AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM SÃO PAULO**

O entendimento do processo histórico vivenciado pelas religiões afro-brasileiras, no período contemporâneo, deve ser apresentado tendo em vista a repressão sistemática

⁵⁷² Este artigo é adaptação de parte da tese “Nos domínios de Exu e Xangô o axé nunca se quebra: transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió, 1970 a 2000”, defendida no Programa de Doutorado em História Social da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), em maio de 2012.

sofrida por elas, na primeira metade do século. Esta se acentuou entre os anos 1920 e 1950, assumindo um caráter político-policia de extermínio dos cultos negros. Tais ações, “higienizadoras” da modernidade capitalista, acompanhavam o processo de urbanização e industrialização na metrópole. Vejam-se alguns elementos desse processo.

As religiões afro-brasileiras no Estado e na cidade de São Paulo começaram a se expandir entre 1930 e 1950, com o aumento da migração de nordestinos, especialmente baianos, que iam à busca de trabalho e melhores condições de vida no sudeste. Todavia, sabe-se da presença e da prática de cultos de matriz africana na região desde meados do século XIX. Há registros nos jornais da província de São Paulo que informavam a existência de “feiticeiros negros” e curandeiros, como também de “cultos” (“batusques” ou “pagodes”) tanto no interior como na capital.⁵⁷³

Nas primeiras décadas do século XX a imprensa paulistana continuou noticiando a existência e a repressão policial às “macumbas” ou “cangerês”, que contavam com um “sem número” de pais-de-santo e clientela desde os bairros mais afastados (Vila Formosa, Santana, São Miguel Paulista) até o centro da cidade (Braz, Lapa, Mooca). Entre 21 de outubro e 04 de novembro de 1927, uma série de reportagens sob o título “*Nos Domínios de Enxú*”, foi publicada pela Folha da Noite, comentando a visita de repórteres aos terreiros.

*A policia anda com raiva das macumbas. Mas porque? É devido a exploração da credence popular, de certo. Entretanto, se não fóra assim, não vigorariam macumbas e Enxú perderia todo o seu prestígio e o seu latim. Onde não entra o dinheiro não pôde nada. A prisão recente de vários elementos do “cangerê”, todavia não fez ruir por terra essa notável instituição, que é “Pae de Santo”, antes mais a eleva, pois que aumenta o número ilimitado de seus martyres. Ademais não há quem não saiba da existência de um sem número de “apóstolos” de Enxú aqui em São Paulo. E muita gente os teme, desde que estamos sempre sujeitos à vingança terrível de uma “coisa feita”. Não sabem o que é? Pois nem queiram saber, porque “coisa feita” é ainda muita mais grave que “unha de grillo” e só declina do paciente quando a macumba tem todos os poderes junto a Enxú. O objectivo da série de reportagens que vamos elaborando sobre o vertente assumpto, não é, absolutamente, combater o templo respeitável do Capêta, nem tem a ousadia de controlar-lhe a vigência. Somos observadores apenas, e que nos livrem das iras de um “cavallo de santo”!...*⁵⁷⁴

⁵⁷³ “(...) um negro curandeiro de feitiço que aqui está. Este negro, segundo a opinião de muita gente boa, tem feito muito mal, e não sei o que é mais digno de admiração, se a estupidez e charlatanismo deste negro, ou a credulidade e superstição deste povo (*Correio Paulistano*, 03.11.1854)”. In Lísias Nogueira NEGRÃO. **Entre a cruz e a encruzilhada**, p. 42. Segundo Negrão, esta seria a notícia mais antiga encontrada por ele nas fontes da imprensa paulista sobre a região de Campinas.

⁵⁷⁴ Folha da Noite, Sexta-feira, 04 de Novembro de 1927, página única.

Folha da Noite, segunda-feira, 24 de outubro de 1927



Fonte: Acervo Folha online, www.acervo.folha.com.br

É notável que a série “*Nos domínios de Enxú*” traga desenhos caricatos dos pais-de-santo. Neles a “preta velha”, o homem negro e aquele que procura a religião são apresentados como pessoas com fisionomias apáticas, doentias, bem próximas da imagem evocada pela personagem Jeca Tatu de Monteiro Lobato, como se vê na imagem acima. A ironia e o deboche dos repórteres em todos os artigos, além de insinuar uma constante “má fé” dos sacerdotes, desenhavam um quadro de “exploração de incautos”, via cobrança dos atendimentos aos que iriam por “desespero em busca da macumba”. Indicavam, por fim, a vigilância e a perseguição acometidas sobre eles.

Ao comparar diferentes notícias, verifica-se que a inferiorização das práticas religiosas afro-brasileiras tendeu a repetir estereótipos. Prolongados no tempo, esses se tornaram parte do discurso e da ideologia racista que levaram a classificação dos diferentes cultos como “primitivos”, “exóticos”, “superstição” e/ou “folclore”. É possível, no entanto, inferir dessas fontes algumas características das práticas rituais. Estas se centravam na cura, no transe e na louvação dos orixás e entidades indígenas (caboclos) ao som dos cantos, palmas e atabaques. A chamada “macumba paulista” seria, segundo os especialistas, uma reelaboração de práticas religiosas bantu (culto aos ancestrais e cura) somadas à pajelança indígena.⁵⁷⁵ O uso do termo “macumba”⁵⁷⁶, nas

⁵⁷⁵ Roger Bastide em estudo sobre a “macumba paulista” afirmava que o aumento do número de negros em São Paulo no século XVIII levou à visão da religião africana como um “perigo para a segurança pública e o regime escravista”. Para Bastide, a “macumba paulista vai do coletivo ao individual, das formas religiosas para as espécies simplificadas de magia e de simples curandeirismo. É sob esta forma degradada que a estudaremos, porque é a mais comum, procurando as razões dessa degradação na estrutura social e nas representações coletivas do meio paulista”. (...) Também afirmava que a “África não está totalmente ausente da Macumba paulista, sendo ela mais indígena que a carioca”. (...) O branco transforma a macumba não somente introduzindo nela uma certa perversidade, como arrastando-a para o lado da exploração da credulidade popular (...) a mentalidade capitalista, caracterizada pela busca do lucro, substitui a mentalidade primitiva, caracterizada pelo mútuo auxílio social”. Ref. BASTIDE, Roger. *Estudos Afro-Brasileiros*, pp. 216-246. Em que pese, a importância da análise de Bastide sobre o [Anais Eletrônicos do IV Encontro de História da Ufal](http://www.acervo.folha.com.br) ISSN 2676-784X

fontes da imprensa consultadas, é amplo ao se referir aos cultos de cura com a presença do transe e consulta, sempre em um sentido pejorativo. O termo “*candomblé*” (candombe ou cadombe) aparece na maioria das vezes referindo-se aos cultos afro-brasileiros baianos; mas também como sinônimo de “macumba” em São Paulo. O termo “cangerê” referindo-se às mesmas práticas só foi identificado em notícias da década de 1920 e 1930.⁵⁷⁷ É possível que a maior divulgação e uso da palavra *macumba* pelos jornalistas às religiões negras na cidade e, posteriormente, da Umbanda e do Candomblé, tanto no Rio de Janeiro como em São Paulo, tenha influenciado na designação dada, perdendo com o tempo esse antigo nome local. Outra hipótese sugeriria que o cangerê como ritual teria predominado em fins do século XIX e início do XX e perdido espaço para a Umbanda, ou, sincretizado-se com ela, nos anos 1930, tanto pela expansão desta como pela repressão intensiva organizada pela polícia paulista.

A Umbanda, vinda do Rio de Janeiro, teria chegado a São Paulo na década de 1930, tendo como um dos primeiros sacerdotes o conhecido Pai Jaú (Euclides Barbosa), ex-jogador do Corinthians e do Vasco.⁵⁷⁸ No entanto, a Umbanda e o Candomblé dividiram em muitos casos, os mesmos espaços (terreiros) e os mesmos sacerdotes. Nestas primeiras décadas, por conta da maior repressão, alguns terreiros afro-brasileiros registravam-se como centros espíritas ou como sociedades de estudos psíquicos, ocultistas e espiritualistas, para diminuir possíveis problemas com vizinhos e/ou autoridades religiosas cristãs. Além disso, no processo de constituição dessas religiões, segundo os especialistas, a elaboração de suas práticas, mitologias e rituais muitas vezes se davam numa intermistura e ressignificação entre diferentes tradições. Em 28 de fevereiro de 1940 a polícia prendeu “um falso sargento”, Odayr de Oliveira, junto com outros policiais, na Rua Deoclesiana, 36, com “farto material de macumba”. Na reportagem o jornal reproduz um ponto de um dos cadernos de Odayr, acusado de

impacto do capitalismo nas religiões afro-brasileiras, a visão de um culto degradado acabava por manter a perspectiva racista criticada por ele. A “simplicidade” do culto bantu foi por longo tempo subestimada e mau compreendida pelos cientistas sociais que hierarquizaram os diferentes cultos no Brasil. Existe uma mística bantu a ser interpretada como no verso da epígrafe este artigo; o número nove sagrado é representado pelo papel assumido no rito dos personagens que dele participam e abriria um caminho espiritual para a cura. A teia de aranha era utilizada como ingrediente para a cura de “enjoados”, pessoas com algum tipo de obsessão espiritual, apáticos, sem ânimo. Conta-se então, com o Enxú, o Assanha [seria Ossanha, orixá das folhas e da medicina?], a aranha, sua mãe, o doente, mais quatro [participantes da roda?] somando assim os nove necessários. Sobre esse tema ver: José Jorge de CARVALHO. **Tradição Mística Afro-Brasileira**. Dept. de Antropologia, Unep, Brasília, 1998.

⁵⁷⁶ Wilson do Nascimento BARBOSA em seu artigo *Da N'bandla à Umbanda: transformações da cultura afro-brasileira*, p. 8 afirma que: “Todos já sabem, mas é bom recordar que “Candomblé” é uma corruptela para “dança com tambores”, dito depreciativamente “barulho de tambores”. “Macumba”, por sua vez, palavra bantu, vem de CUMBÊ ou KUMBÊ, com qualquer grafia significando “dança de tambores”. O prefixo MA oferece-lhe ênfase, podendo ser traduzido como “muito poderosa”. Tratava-se, portanto, em ambos os casos, de uma dança mágica, mística ou religiosa ao som de tambores, que as autoridades instituídas não desejavam preservar. Os mestres antigos dessas religiões afro-brasileiras diziam que só os vivos podem arrastar o pé no chão quando dançam, daí decorrendo o caráter sagrado do *terreiro*, ou do piso de terra (a terra era então importante), onde se davam as práticas religiosas. Quanto ao nome de “pagodes”, eram dados por deboche pelas autoridades policiais, em virtude do caráter enfeitado e complicado dos rituais e dos instrumentos de culto ali evidenciados”.

⁵⁷⁷ Cangerê é um dos termos mais antigos para se referir às “reuniões religiosas dos negros no Brasil”, tendo também o mesmo sentido de “feitiço e mandinga”. Ref. Nei LOPES. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**, p. 163.

⁵⁷⁸ Segundo depoimento do Pai Jamil Rachid, Pai Jaú teria aberto terreiro nos anos 1930 em Guarulhos no bairro do Macedo, sob o nome de Tenda Espiritualista São Lázaro. Entrevista concedida a Dalmo RIBAS, in **Sarava Ogum, a Umbanda em procissão**, p. 59.

“trabalhar pela seita magia negra, utilizando-se dos recursos de feitiçaria empregados nos candomblés da Bahia, destacando-se principalmente o que se refere às chamadas linhas “Ubanda”, Nagô e Jeje.⁵⁷⁹

Folha da Noite, 28 de fevereiro de 1940.



Fonte: Acervo online www.acervo.folha.com.br

Este processo de interrelação ritual foi intensificado pelos sacerdotes e sacerdotisas nordestinos vindos para o Sudeste, a partir dos anos 1950. Já nos anos 1960 e 1970 o Candomblé, chamado de “nação” (principalmente o keto baiano) e a Umbanda (chamada Branca ou Mágica) teriam procurado se reafirmar de modo mais distinto em São Paulo. Grosso modo, certo Candomblé se (re) africaniza e certa Umbanda se esoteriza. Já nos anos 2000, tais fronteiras tornaram-se novamente muito difusas.⁵⁸⁰ Importa destacar, para essas primeiras décadas, o surgimento e a manutenção em São Paulo das casas de culto afro-brasileiras sob intensa repressão. Muitas notícias ao longo das décadas de 1930 a 1950, principalmente, referem-se a pais e mães de santo presos pela Delegacia de Costumes e “reincidentes” em sua prática religiosa – além da apreensão de “enorme quantidade” de objetos de culto, atabaques, cadernos, santinhos, receitas etc nos “centros de macumba varejados pela policia”. Uma dessas notícias é especialmente agressiva. Teria sido escrita por um anônimo “observador policial” e acabou por fomentar uma “enérgica ação repressiva da Delegacia de Costumes” ao longo dos anos 1940, tanto na capital quanto no interior do Estado. Eis a nota,

A zona sul do Estado nesses últimos meses tem fornecido às crônicas páginas horripilantes, de fatos inacreditáveis. Há meses em Tatuí, um grupo de fanáticos enfrentou a força policial. Do choque resultaram mortos e feridos e a sindicância procedida pelo delegado regional de Itapetininga, provou a que ponto chegou a embriagues provocada pelos falsos credos, onde o baixo espiritismo e prática assídua da macumba se misturam.

Mal acabou o eco dessa refrega sanguinolenta, eis que de Buri na mesma zona, chegam as notícias de pavoroso drama engendrado e levado a termo por um caboclo envenenado pela macumba!

⁵⁷⁹ *Installou um mundo aberto para iludir incautos com magia negra.* Folha da Noite, 28 de fevereiro de 1940, p. 5.

⁵⁸⁰ Aqui se refere ao uso dos termos *umbandomblé* ou da *candombanda* em São Paulo, utilizados de forma às vezes depreciativa, às vezes brincalhona, sobre os terreiros em que as duas tradições são praticadas – em dias diferentes ou em rituais sincretizados.

Doloroso devemos constatar que em pleno século XX e num Estado como São Paulo, o líder, o dinâmico, o moderno, ainda seja tão difundida a prática de exorcismos africanos. Trágica herança que envenena organismos e que se propaga, apesar dos pesares, no meio das populações rurais. Negros boçais conseguem, com a prática primitiva que seus ancestrais cultivaram e seus maiores importaram no Brasil, conjuntamente às levadas de cativos, escravizar núcleos densos, propagando o “vírus” que enlouquece e idiotiza!

Escolas existem, jornais são lidos em todos os recantos, irradiações são ouvidas. Tudo isso forma a maneira prática de educação e, no entanto, a ignorância crasea, o marasmo intelectual.

Há uma Delegacia de Costumes a quem está afeto o expurgo dos elementos deletérios. No vasto programa que essa especialização policial deve exercer, o baixo espiritismo, e a macumba propriamente dita, entram como capítulos de primeira importância, ainda mais que os casos mais repugnantes e dolorosos, já constatando dos arquivos, narram cruamente os resultados medonhos da prática desses ritos nefandos!

Limita-se, porém, a Delegacia de Costumes, a uma ação enérgica e profilática dentro da capital. Fóra dos muros da urbe cessa a sua atividade. Isto não está positivamente certo e, pelos seus investigadores especializados, deveria postar-se pelo interior do Estado, sabido como é que as delegacias da “hinterlandia” não estão aparelhadas para um combate a essa ramificação religiosa.

Elementos ótimos não faltam ao Gabinete de Investigações para formarem uma “turma volante” a fim de percorrer o interior, indagar, prevenir e reprimir o curandeirismo, a macumba, o falso espiritismo. Assim como a “escolta de captura”, que evitou, só com a divulgação de sua criação, incontáveis delitos, e chegou a extinguir o cancro representado pelos jagunços e matadores profissionais, também a “turma volante da Delegacia de Costumes” extinguiria, em breve tempo, a praga dos feiticeiros, muito mais perniciosos e infinitamente mais perigosos do que os assassinos mercenários.⁵⁸¹

O tom clamatório de devassas a serem realizadas é justificado no mais cru do racismo, em que as religiões negras são vistas como uma doença, “vírus que enlouquece e idiotiza” e seus praticantes como piores que “assassinos mercenários”. Fica claro também a inconformidade do autor com a resistência e o enfrentamento das forças de repressão e a influência da culturalidade negra no estado “moderno” e “dinâmico” de São Paulo. Esse ódio racial das elites é presente em outros tantos artigos, escritos por policiais, intelectuais espíritas e por bispos e padres da Igreja Católica. A partir de 1941, muitas notícias dão conta da “tenaz perseguição” engendrada em todo o estado. Em 11 de janeiro de 1941, a Folha da Noite chega a publicar com destaque uma notícia intitulada “Agoniza a macumba em São Paulo”, com as seguintes chamadas: “das impressionantes pompas de outros tempos, à vulgaridade atual” – “Candoblés (sic) que se transformam em “sessões” espíritas – enérgica ação repressiva da Delegacia de Costumes, durante o ano de 1940 – cinquenta (sic) “macumbeiros” processados. O texto

⁵⁸¹ *Macumbeiros (de um observador policial)*. Folha da Noite, 14 de agosto de 1940, p. 2. Ressalta-se que também eram divulgadas com destaque as notícias da repressão aos terreiros no Rio de Janeiro, como por exemplo: *Iniciada pela polícia carioca severa campanha contra o baixo espiritismo* – foram presos 85 macumbeiros, Folha da Manhã, 01 de abril de 1941, p. 4. Nela o responsável pela perseguição é o Major Felinto Müller. Este costumava associar a “macumba” à loucura.

é do jornalista Hermillio de Oliveira Pacheco e inclui fotografias $\frac{3}{4}$ das pessoas presas, homens e mulheres.⁵⁸²

Pode-se afirmar, da leitura dessas fontes, que em vinte anos as religiões afro-brasileiras deixaram de ser vistas em São Paulo como um “exotismo” das classes populares e de “espertalhões”, para se tornarem um “problema sério”, a ser resolvido com uma ação repressiva organizada das forças de segurança. Tais ações policiais, como se sabe, estavam amparadas no Código Penal Brasileiro aprovado naquele ano de 1940, no qual constavam os delitos de “charlatanismo (art. 283) e curandeirismo (art. 284)”. Este era herdeiro do Código republicano de 1890, que dentre seus artigos “fixava a responsabilidade penal em nove anos (art. 27 § Iº) para os “crimes” de: capoeiragem (art. 402); curandeirismo (art. 158); espiritismo (art. 157); mendicância (art. 391) e vadiagem (art. 399).⁵⁸³ Explicitava-se, dessa forma, como afirmou Silva Jr, o “destaque legalmente conferido à dominação cultural, à imposição da cultura e dos valores europeus como estratégia para a dominação política e a exploração econômica.”⁵⁸⁴

O sacerdócio afro-brasileiro em São Paulo, essa “notável instituição”, estabeleceu-se, todavia, amplamente, em detrimento de seus perseguidores e, foi adaptando-se ao ambiente restritivo, criando formas de estratégia para burlar-se da ação da polícia, da campanha “antiespiritismo” da Igreja Católica e das recriminações do Espiritismo Kardecista. Por exemplo, Jamil Rachid foi iniciado na Umbanda por Pai Jaú, na década de 1940. Começou a atuar na Penha atendendo pessoas que vinham lhe pedir auxílio para a cura de doenças. Conta em entrevista, que a cura de uma menina foi o ponto-chave para o início de suas atividades como sacerdote e a abertura de sua Tenda, junto com seu irmão de santo Décio. Dizia ele,

A família ficou tão agradecida que ofereceu um cômodo da casa para que iniciássemos ali um terreiro de Umbanda. Era 1950. Foi no dia 13 de dezembro, razão pela qual consideramos essa data como sendo a nossa fundação como entidade de filantropia, caridade e religião. Logo após o acontecido, tudo o que se passou naquela noite, foi relatado ao Pai Jaú. Em resposta fomos por ele incentivados. – Vocês comecem devagarzinho, com as portas fechadas, atendendo primeiro a família e depois vamos ver como é que fica... (...) Começamos com a maior simplicidade, com as consultas sempre realizadas sem nenhuma cobrança. Aí, surgiram as primeiras dificuldades. A notícia dos atendimentos se espalhando e pessoas necessitadas começaram a aparecer de cá e de lá. Cresceu o movimento. (...) Em 1951, já tínhamos quase 30 pessoas frequentando a sala. As sessões eram quase que diárias e não tínhamos tempo nem espaço pra nada. De dia trabalhávamos de um lado da rua, na indústria, e de noite, do outro lado, trabalhávamos na espiritualidade. (...) Vou dizer que não foi fácil! Não podíamos chamar a atenção. Era um tempo difícil para a Umbanda; aquela coisa de ser proibido pela polícia, fotografia no jornal, “focaiada” de vizinho. (...) Não era só lá que crescia a Umbanda. Chegavam notícias de casas de Umbanda aparecendo em toda São Paulo. Era lindo ver como a Umbanda crescia. E a Igreja ficava “mordida” de inveja. A Igreja estimulava a polícia pra vir pra cima da gente. Diziam que éramos gente ignorante, exploradores, que abusávamos da fé pública. (...) Quando fazíamos nossas reuniões, as pessoas vinham chegando de mansinho,

⁵⁸² Folha da Noite, 11 de janeiro de 1941, p. 10. Infelizmente, a maior parte do texto encontra-se ilegível.

⁵⁸³ Hédio SILVA JR. *Notas sobre sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil*, p. 309. In SILVA, Vagner Gonçalves da. **Intolerância Religiosa – impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**, pp. 303-323.

⁵⁸⁴ Idem, op. cit.

*disfarçando pela calçada, e aí... “plump” entravam na casa. Não se podia chamar a atenção. Na sala em que fazíamos os trabalhos, a janela ficava bem fechadinha e na cozinha deixávamos ligado bem alto o volume do rádio. O ruído do rádio disfarçava as nossas palmas. Não havia atabaques, nem nada, e a luz da frente da casa, apagada o tempo todo, era para não despertar suspeitas. Lá para os nossos códigos, luz apagada significava que os trabalhos já haviam começado.*⁵⁸⁵

Pai Jamil ainda conta que nessa época o D. I. (Departamento de Investigações), atual DEIC (Departamento de Investigações Criminais) da Secretaria de Segurança Pública do Estado, era comandada pelo delegado Walderico Arruda de Moraes. Por iniciativa dele, teria sido “criada um sala destinada a recolher todos os objetos de culto da Umbanda, os quais eram apreendidos nas diligências policiais”. Alguns dos policiais responsáveis pelas diligências, segundo Pai Jamil, eram seus conhecidos. E, um deles, chegou a lhe recriminar por estar “metido com essa gente da macumba”.⁵⁸⁶ As estratégias de sobrevivência na clandestinidade podem ser percebidas em várias outras notícias, como também as resistências e negociações estabelecidas quando possível. Fica evidente que uma comunidade tendia a se formar em torno dos terreiros, no atendimento às várias necessidades materiais e espirituais. Tem-se nessas, desde o caso de uma mãe-de-santo que criava crianças abandonadas (bem tratadas) como de um pai-de-santo que vê seus filhos (homens, mulheres e crianças) ajoelhados, chorando aos policiais para que não o levassem preso.

A visão de mundo das elites católicas e da intelectualidade espírita, sobre o universo social e das necessidades espirituais do povo-de-santo, somente começou a ser questionada quando da organização do movimento federalista das tendas de Umbanda e terreiros de Candomblé e suas manifestações massivas (em especial as Festas de Iemanjá em Santos e na Praia Grande e a Procissão de Ogum no Ibirapuera). O catolicismo paulista sentia o refluxo de suas fileiras, enquanto o espiritismo kardecista nunca havia alcançado tal projeção. Foi percebida a demonstração do potencial de força política e que passou a ser explorada para fins eleitorais, a partir do final da década de 1950.

O local subalterno que as elites reservaram à população negra no país de modo geral, e em São Paulo, de modo particular, também pode ser percebida nessas fontes da imprensa. Enquanto a repressão violenta ocorria nos terreiros, nos teatros divulgava-se constantemente a cultura folclorizada. A divulgação da cultura negra fazia-se, nessa primeira metade do século XX, através das “irradiações”, como as da Rádio Difusora de São Paulo, que apresentavam quadros em forma de crônicas sobre a “autêntica macumba”, cantores de samba, além dos espetáculos teatrais e de dança que procuravam assimilar e “formatar” a cultura negra, retirando-a do seu contexto social de criação e de seu dinamismo próprio. Assim, tem-se nas referências mais antigas da Folha da Noite e da Manhã – de c.1921 até c.1950 mais fortemente – a transcrição das “cantigas” de sucesso do carnaval carioca que faziam a associação direta entre o samba e a “macumba”. Como os sambas falavam do cotidiano da população negra nos morros do Rio de Janeiro, a presença da macumba como tema era frequente.

⁵⁸⁵ Entrevista a Dalmo RIBAS, op. cit., p. 72-73.

⁵⁸⁶ Dalmo RIBAS, op. cit., p. 74. Pai Jamil ainda comenta que a sala era cheia de atabaques, imagens e objetos do culto, e que “o medo dos umbandistas ficava todo impregnado naquele material”. Segundo ele, “e sabe como funciona no astral, né? Tudo o que de ruim se faz para os outros, tem a lei do retorno; aquilo acaba voltando”. (...)

O interesse da intelectualidade modernista de São Paulo pelas manifestações populares acabou por dar apoio e divulgar as apresentações “artísticas” que tivessem a temática da “macumba”, dos “feitiços”, do “baixo espiritismo”, das “danças negras” etc, que também podiam ser vistas em exposições folclóricas. Nessas, bonecos eram vestidos como os orixás baianos e apresentados com detalhes, destacando-se os elementos e símbolos mais “exóticos”.⁵⁸⁷ Nesses tempos de afirmação de uma identidade nacional que se adequasse ao gosto das elites – na base da democracia racial – parte da imprensa paulista parecia ter tido certa consciência da inevitabilidade da penetração da cultura negra nas diferentes classes sociais, independente das leis e dos “códigos de postura” contrários a ela; e à sua importância na formação histórica da cultura brasileira. Um artigo da Folha da Manhã de 09 de junho de 1930, assinado por João de Caxias, fazia um pequeno histórico do samba e da música brasileira naquele tempo e comentava:

(...) Nos sambas de outrora em que o branco misturava-se desordenadamente com o preto, pelas noites de verão, foi assim se criando a nossa musica popular, irresistível, sensual e arrebatadora, como a nossa natureza. (...) Em outra crônica já tivemos oportunidade de referir a uma postura da Câmara de São Paulo, em 1533, impondo “penas a todo homem christão branco que não seja negro de fóra que se achar em aldea de negros foros ou cativos bebendo e bailando no meio do dito jentio”... O samba nacional tinha que vencer, todavia, aparecessem quais fossem os obstáculos. E assim novamente em 1623, temos noticia de que a musica nacional, ainda em formação, continuava dominando, mau grado as posturas dos srs. vereadores. Sambava-se pela noite toda, no terreiro socado das [...] propriedades mais afastadas da villa. Quando o frio apertava a branquinha tomava a si o [...] de reanimar o corpo e se a noite fosse muito quente, ella também se incumbia de refrescar... Os vereadores da Câmara de São Paulo por mais uma vez protestaram, e pela voz do procurador foi dito “nesta villa fazem (os pretos) bailles de noite e de dia porque nos ditos bailles assedia muitos pecados mortaes e insulencia contra os serviços de Deus e bem comum, e mometero fugidas e levantamentos e outras couzas que não declaravão por não ser desentes e vtº o dito requerimento e acordarão os ditos officiaes da câmera que antes da missa do [...] de noite não houvesse os ditos bailles sob pena do dono do negro ou negra q for achado nos taes bailles pagar cem réis por cada negro ou negra q for achado para qual efeito serão prezos e da cadeia pagará seu senhor”. Tudo isso foi inútil, como era fatal. O samba venceu como afirmação que é da alma popular, para ainda hoje ecoar em todas as esquinas....

Na Pavuna

Na Pavuna,

Tem um samba que só dá gente reúna...

Na Pavuna tem escola para o samba

Quem não passa pela escola não é bamba

Na Pavuna, tem

Cangerê também,

⁵⁸⁷ Um exemplo é a da Feira Folclórica de 1949, que organizou uma *Semana da Macumba*. Nela foi montado um “terreiro” com pais-de-santo da Bahia e Rio de Janeiro. Folha da Manhã, 25 de setembro de 1949, Primeiro Caderno, p. 2. No entanto, o Teatro Folclórico Brasileiro de Solano Trindade e também o Teatro Experimental do Negro de Abdias do Nascimento, nesse mesmo período, utilizaram-se desse interesse para fazer uma divulgação crítica e consciente da cultura negra e dos problemas sociais de sua população.

Entende-se que nessa primeira metade do século XX, as religiões afro-brasileiras em São Paulo passaram por um processo de constituição em um ambiente em que a repressão policial e a criminalização de sua prática religiosa, representavam a busca da assimilação e do controle da população negra, como mão-de-obra “adequada” ao desenvolvimento capitalista da metrópole. Dentro dos “domínios de Enxú” (Exu), a cidade se urbanizava, através do movimento de suas populações, do campo a cidade. Como se sabe, Exu predomina sobre as encruzilhadas, as ruas, as fronteiras entre os dois mundos (material e espiritual) que se entrecruzam. Em São Paulo o rural e o urbano, o “arcaico” e o “moderno”, o mundo do negro e o mundo do branco. Historicamente, pode-se inferir, nos trechos das fontes trazidas por João de Caxias, que a elite escravista tinha (e mantém) uma idéia muito clara do perigo dessas reuniões de negros, da sua força aglutinadora, de fomentar “fugas” e “levantamentos”; capaz de atrair e assimilar os “cristãos brancos”. Somente a violência repressiva poderia ser a resposta para garantir certo controle dessa “força-de-trabalho”.

A importância individual e coletiva que os Terreiros e a prática da religião dos antepassados têm para o negro não chegava a ser compreendida pelas elites e, muitas vezes, também pelos estudiosos. O senhor José Humberto Gonçalves, 58 anos, é médium na Tenda de Umbanda São Benedito de Pai Jamil Rachid, em São Paulo. Em entrevista contava sobre sua infância em Santos e sobre a história de sua família ligada à sua religião. Eis um trecho de seu depoimento,

A nossa família, da parte do meu pai, por exemplo, nós somos do Rio de Janeiro. Mas o que é o negro? O negro é porto. Você vê aí quando mostram as fotografias, Prestes Maia, quando ele inaugurou a Avenida 23 de maio, você vê que São Paulo era totalmente interior. E a negrada até a década de 40 pra baixo, 50 pra baixo, ainda existia o tráfico de negros, ou talvez, o negro tivesse um pouquinho mais de liberdade, mas... Todo o transporte que você tinha era a navegação, então, todo lugar de porto, Rio de Janeiro, Salvador, Pernambuco, a Baixada Santista, foi um local que se trouxe muitos negros. Meu pai veio do Rio de Janeiro, a história... Quando ele veio do Rio de Janeiro, veio por minha causa. Porque na fazenda onde ele e minha mãe moravam, na década de 50, os negros só poderiam ter um filho, cada casal de negro, era permitido pra permanecer na fazenda só um filho. Então, já tinha o mais velho, como minha mãe engravidou de novo de mim, eles tiveram que sair. Foi quando ele veio pra Baixada Santista. Nunca te contaram isso? Eu acho que o conhecimento do candomblé já vem da herança da família. Porque hoje eu vejo em mim... Por exemplo, porque toda família tem que ter um esteio, não importa qual religião que seja, às vezes, os filhos, os pais não vão, mas tem uma avó católica assídua; às vezes

⁵⁸⁸São Paulo dos nossos avós. *Noites de Samba*. Folha da Manhã, 09 de junho de 1930, p.2. Caderno Único, p. 17. Já em 1931, no dia 01 de janeiro, o cronista conhecido como Juca Pato, publicou em sua sessão Desabafos de Juca Pato, um poema por título Cangerê de Ruy Cortes, preconceituoso ao descrever aquele ritual: “Tôsko na bera da grotta, esfuma o rancho oblongo/ Cujo aspecto bacento é fúnebre, de tumba/ Onde, surdo, alta noite, o bate pé retumba/ Dentro no cangerê dos moambeiros do Congo/ O Mestre – um negro velho – o chefe da macumba/ Fala a Cabonde – o guia – e solta um grito longo.../ Faz piruetas e ginga, e gingando no jongo/ Bate a pomba, a pedir que o inimigo sucumba.../ Um creoula que acende a vela e urde a mandinga/ Funga, resmunga e dansa e ora canta e ora xinga/ E outros rezam, de roda, em voz rouca e abafada.../ E, enquanto rumoreja o macabro alvoroço/ Santo Antonio é amarrado alli pelo pescoço/ E enche o ar um cheiro mau de pólvora queimada”. Folha da Manhã, 01 de janeiro de 1931, p. 5.

*tem na família, também. Porque o poderoso é tão sábio, que ele não permite a família inteira, então ele dá a sabedoria a um. Mesmo que a gente não acredita. Eu venho da linha dos orixás e acredito é nisso. Então, por intermédio desse um você tem o equilíbrio da família toda. Meu avô deixou pra ele, e ele, acho, passou pra mim. Se observar sou eu e mais oito. Eu sou o segundo. Eles não têm a responsabilidade que eu tenho. Eles podem viver a vida deles mais... Então, existe isso.*⁵⁸⁹

A vivência religiosa do senhor José Humberto está profundamente ligada à sua experiência familiar, no contexto de sua condição étnica e social. O equilíbrio espiritual e psíquico da família negra passaria pelo vínculo com seus ancestrais e com o culto herdado deles. O esteio da família seria aquele indivíduo que funcionaria como ponto de equilíbrio espiritual, na linha de sucessão da força vital (axé) dos antepassados. É compreensível, nesse sentido, a insistência dos movimentos negros e culturais religiosos em valorizar a herança, a memória e a história de seus antepassados. Caminho necessário para o entendimento de si e dos seus. Como esperar que a população negra “comporte-se” dentro dos padrões do mundo do branco, urbanizado e capitalista, ao ser-lhe negada a experiência vital de si mesma, e ao ser constantemente excluída do direito à cidadania plena? Mais ainda, porque deveriam? O impacto das devassas e demais mecanismos de controle dessa população, durante a primeira metade do século XX, além de desestruturar as organizações religiosas negras, reforçava a ideologia racista de inferioridade cultural.

Historicamente, a visão das elites pautava-se na confiança de que o processo de urbanização junto à educação formal e cristã (e porque não a miscigenação) seria a solução para a eliminação da culturalidade negra, da africanidade, e das outras formas de vivência societária contrárias ao seu modelo e não controladas por ela. As várias ações nesse sentido mostraram-se equivocadas na tentativa de conter a expansão das religiões afro-brasileiras e a migração de católicos para estes cultos. Por outro lado, a repressão conseguiu que surgisse entre as lideranças da Umbanda e do Candomblé em São Paulo, a percepção de que uma ordenação e uma formalização burocrática dos cultos eram necessárias para a sobrevivência em longo prazo, a manutenção e a eliminação de possíveis exploradores de seu meio no novo contexto urbano. Nesse sentido, foram necessários acordos com os grupos políticos que exerciam o poder.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acervo online Folha de São Paulo, várias edições.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. *Da N'bandla à Umbanda: transformações na cultura afro-brasileira*. **Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**. Ano I nº 1, junho/2008, pp. 07-19. Disponível em <http://sites.google.com/revistasankofa> Data de acesso: 21/07/2009.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. **Recorrência Afro-religiosa e Nova Mística**. Pós-Graduação em História Social, USP, 2002. Disponível em <http://sites.google.com/site/dnbwilson> Data de acesso: 21/07/2009.

⁵⁸⁹ Entrevista com José Humberto Gonçalves, São Paulo, 02 de agosto de 2011, Pinheiros, Tenda São Benedito.

BASTIDE, Roger. **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1991.

CARVALHO, José Jorge de. **A Tradição Mística Afro-Brasileira**. Dept. de Antropologia, Uneb, Brasília, 1998.

Entrevistas: Pai Dalmo Ribas; Sr. José Humberto Gonçalves.

Jornal *Aruanda*. União das Tendias de Umbanda e Candomblé do Brasil, várias edições.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a Cruz e a Encruzilhada**. Formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: EDUSP, 1996.

PRANDI, Reginaldo. **As herdeiras do Axé**. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo**. São Paulo: Hucitec-EDUSP, 1991.

RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro**. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

RIBAS, Dalmo. **Sarava Ogum: a umbanda em procissão**. Dissertação de Mestrado, Programa de Ciências da Religião, PUC-SP, São Paulo, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Orixás na Metrópole**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. 5ª edição. Rio de Janeiro: LTC, 2002.

A TRAJETÓRIA DOS PARENTES DA NAÇÃO- AS IRMANDADES DOS HOMENS DE COR NO BRASIL DOS SÉCULOS XVII E XVIII.

Janaína dos Santos Maia
Graduando em História
Universidade Federal de Campina Grande - UFCG
PET HISTÓRIA
Email: janainamaiajd@hotmail.com

RESUMO

Obter o conhecimento a respeito das características e da organização das entidades religiosas lideradas pelos homens de cor no Brasil Colonial foi de início uma das principais motivações que tornaram possível a concretização deste estudo. Contudo, percebemos que muito além de uma organização religiosa integrada por um determinado segmento social, este universo religioso funcionava como um espaço de irmandade e liberdade, no momento em que os seus integrantes poderiam manifestar livremente suas práticas religiosas, vivendo em uma relação de fraternidade com os membros da mesma irmandade. Para isso, foi de extrema importância fazermos uma leitura minuciosa tanto das bibliografias como das fontes que trazem uma análise apurada a respeito deste assunto, para que desta forma fosse possível o enriquecimento de nossa discussão.

Palavras-Chaves: Irmandades; Escravidão; Religião.

INTRODUÇÃO

Toda religião é uma expressão sociocultural de fé, de um encontro do homem com o divino, ela elabora uma visão global e total sobre o homem e o universo; de sua origem, do seu devir, do sentido e do futuro. Nas religiões articulam-se⁵⁹⁰ os grandes temas que movem as consciências e as buscas humanas radicais: o sentido a vida, do mal, da dor e da morte: elabora-se um discurso sobre o divino e tematiza-se a dimensão do homem voltada para o incondicionado e absolutamente importante na vida.

O trecho acima citado foi retirado da obra de Augustin Wernet (1987). Nesta, o autor fala a respeito da necessidade comum a todo o ser humano de sacralizar o mundo, pelo fato de a sacralização ser vista como um elemento essencial para a integração de todos os homens que dele fazem parte. Tendo como referência o pensamento deste

⁵⁹⁰WERNET, Augustin, *A igreja Paulista no século XIX: A reforma de D. Antonio Joaquim de Melo (1851-1861)*, São Paulo, Editora Ática, 1987, p. 4.

autor, passar a ser o nosso intuito entender a natureza das irmandades religiosas que serão analisadas no decorrer deste estudo e de como estas foram criadas visando justamente à sacralização da sociedade da qual estes homens por natureza religiosos fazem parte.

De início, será importante conhecermos a origem destas entidades religiosas e o modo como estas nos séculos XVII e XVIII ganharam papel de destaque no âmbito religioso, mas especificamente no da igreja católica, que em alguns países ainda exercia influência sobre os seus fiéis mesmo após a reforma protestante. A partir daí, poderemos com mais segurança falar a respeito do papel que as irmandades religiosas exerceram aqui no Brasil, mais precisamente o papel assumido por esta entre os grupos marginalizados da sociedade brasileira que formaram as irmandades dos homens de cor.

Sendo assim, a partir da análise das formas de organização existentes nesta congregação, iremos perceber que embora esta fosse composta por homens e mulheres humildes, havia nesta entidade a existência de uma ordem e de um poder central forte, ao contrário do discurso de igualdade que era pregado por esta na época.

As formas como os membros da Irmandade dos homens de cor expressavam a sua religiosidade em seus cultos, também terá destaque em nosso estudo por estas práticas terem sido um reflexo da cultura religiosa oriunda da África, da qual a maioria dos membros da irmandade fazia parte, sendo esta a maneira pela qual os integrantes desta organização expressavam o desejo de serem livres naquele universo no qual eram aceitos, apesar da condição de inferioridade ao qual eram submetidos, na sociedade da qual, mesmo que de forma marginalizada, faziam parte.

AS IRMANDADES

Ao falarmos sobre a formação das irmandades religiosas, não podemos precisar exatamente a data de sua criação, somente se pode dizer que estas foram formadas em meados do século XVII e que teve nos países da Península Ibérica um ambiente propício para a sua difusão.

Neste caso, a nossa análise será focada mais especificamente na criação destas irmandades em Portugal, já que estas por serem consideradas as irmandades antecessoras daquelas que se difundiram no Brasil, podem oferecer uma série de elementos enriquecedores para o nosso estudo.

Segundo Julita Cardoso (1978), a consolidação destas entidades religiosas no território português foi uma prática resultante de uma íntima ligação entre o poder eclesiástico e o poder temporal⁵⁹¹. Isso se deve ao fato, de que nos séculos XVII e XVIII, o império português viu-se empenhado em estabelecer uma medida que tinha como principal objetivo por fim a submissão dos poderes estatais aos poderes eclesiásticos que se achavam desde a idade média, autorizados a interferirem nos assuntos de ordem temporal. Sendo assim, era necessário que Portugal continuasse a ser um país de identidade católica, mas não submisso aos ditames da igreja.

Desta forma, a criação das irmandades religiosas foi considerada como uma solução que naquele momento poderia solucionar o problema que tanto inquietava o império português. Tal solução foi considerada satisfatória pelo fato de que, a partir do momento em que houvesse a possibilidade de se criar uma ordem religiosa que pudesse ser administrada por uma autoridade leiga sem distinção, o território em que esta ordem

⁵⁹¹ SCARANO, Julita, *Devoção e Escravidão*, Companhia Editora Nacional, 2ª edição, p.12.

estivesse vigente não teria de prestar conta de suas ações de caráter religioso ao vaticano, que tinha na figura do papa o representante do controle absoluto destas ações.

A partir daí, passou a ser de extrema importância que a implantação desta ordem fosse permitida. Tal fato, segundo pesquisas, pode ter ocorrido em meados do século XVII, momento em que as autoridades temporais portuguesas passaram também a assumir uma autoridade de natureza religiosa recebendo o título de Grão-mestres⁵⁹², função esta que tornou possível naquele século a fusão do poder religioso com o poder do estado português.

Contudo, é importante ressaltar que embora o rei exercesse um grande poder sobre estas entidades, não havia, no entanto a ausência de uma autoridade eclesiástica para fiscalizar o andamento destas instituições que teriam que obedecer a uma série de regras vindas direta do vaticano.

Foi desta forma, que as irmandades religiosas portuguesa passaram a ser consideradas como instituições eclesiásticas de legitimidade incontestável que mantinham seus laços de solidariedade mútua e que embora fosse rigorosamente mantida sobre a fiscalização real, não deixavam de possuir a sua identidade religiosa, sendo natural que este tipo de organização fosse difundida em todo o território português, em especial nas suas colônias, como foi o caso do Brasil, assunto que trataremos no próximo tópico.

A PRESENÇA DAS IRMANDADES RELIGIOSAS NO BRASIL COLÔNIA

A respeito da difusão das irmandades religiosas no Brasil colonial, pode-se dizer, que de início não houve muita resistência à implantação desta nova ordem que foi trazida para esse território pelos padres portugueses no final do século XVII e início do XVIII, pelo fato de terem contado com um número considerável de adeptos no período em que estas se fixavam no Brasil.

Com o intuito de integrar toda a população da colônia em uma sociedade religiosa de solidariedade mútua, as irmandades tinham como prioridade incentivar os seus membros a praticarem as obras de caridades. Idéia que foi difundida por toda a colônia, e que mais tarde acabou resultando na implantação destas ordens religiosas em diferentes províncias como a de Minas Gerais, Recife e Salvador.

Em seus aspectos gerais, as novas entidades estabelecidas no Brasil não diferiam muito daquelas que existiam na sua metrópole. Da mesma forma que em Portugal, as instituições religiosas brasileiras deveriam obedecer às regras impostas, devendo ser fiscalizada por uma autoridade eclesiástica e também tendo de prestar contas de todas as ações praticadas ao rei mesmo que este estivesse distante da colônia.

Diferente de outras organizações de natureza religiosa, as irmandades tanto no Brasil como em Portugal, não restringiam o seu acesso a determinados grupos sociais. Sendo assim, havia certa liberdade para que todos os colonos que se interessassem em fazer parte destas entidades pudessem nelas ingressarem sem nenhuma dificuldade aparente. Contudo, embora fosse dada uma maior importância ao espírito de coletividade que deveria se sobrepor ao espírito individualista, notou-se dentro destas próprias ordens houve a existência de algumas subdivisões, que culminaram mais tarde na criação de algumas irmandades individuais destinadas a aceitar membros que

⁵⁹² SCARANO, J., Op. cit., p. 12.

fizessem parte de um determinado grupo e se identificassem com a causa que este estava disposto a defender.

A diversidade destas irmandades podia ser percebida através de suas variadas nomações e também através dos santos que assumiam nestas o posto de patrono principal, como foi o caso das irmandades que rendiam culto a Nossa Senhora das mais diversas invocações, como é o caso daquelas que tinham Nossa Senhora das Mercês como santa de devoção e aquelas que tinham Nossa Senhora do Rosário como sua santa intercessora, sendo esta a que gozou de maior simpatia entre os fiéis, já que a existência de irmandades que rendiam culto a Nossa Sra. do Rosário superou em número a existência de todas as outras.

Mas, de todas as diferenciações que caracterizavam as variadas irmandades brasileiras, a que se fazia mais evidente era a diferenciação social e racial, mesmo que fosse manifestada de forma implícita, já que teoricamente estas entidades não poderiam restringir seu acesso aos irmãos mais humildes. Contudo, isso não impediu que determinados seguimentos que compunham a sociedade colonial brasileira se unissem em torno de uma mesma causa e fundassem a sua própria irmandade com o objetivo de nelas poderem praticar suas ações e seus cultos com certa liberdade sem temer a repressão de algum integrante que dela fizesse parte, como foi o caso das irmandades dos homens de cor, uma das entidades religiosas de maior difusão no Brasil colonial.

ABRAM ALAS QUE LÁ VEM O MEU PARENTE!

Ao idealizarmos um estudo referente à organização e características gerais das irmandades dos homens de cor no Brasil colonial, percebemos que uma só palavra poderia exemplificar todas as ações dessa entidade, e esta seria “parente⁵⁹³”. José Carlos Reis em seus estudos já tinha a noção do significado desse adjunto quando disse: “*Alternativa de parentesco ritual, na medida em que ofereciam a seus membros, além de um espaço de comunhão e identidade, socorro nas horas de necessidade, apoio para a conquista da alforria, meios de protestos contra abusos senhoriais e, sobretudo rituais fúnebres dignos*⁵⁹⁴”.

A partir desta afirmativa, inferimos que no ambiente interno das irmandades, os laços que eram constituídos neste espaço iam além da ligação religiosa, chegando a ser uma unidade onde todos exerciam a sua solidariedade visando ajudar ao seu próximo, relação muito semelhante a que se vive em um núcleo familiar. Para entendermos a natureza desta irmandade e os reais motivos que fizeram com o que os laços de fraternidade nela instituídos se tornassem tão fortes, será imprescindível também entendermos o contexto histórico e social em que estas estavam inseridas nos séculos XVII e XVIII.

Antes de começarmos a discussão deste tema, seria importante frisar que ao iniciarmos determinada pesquisa a respeito de qualquer assunto, temos em mente que um dos principais fatores que pode atrapalhar o bom andamento de um trabalho, será a falta ou a escassez das fontes necessárias a execução deste. Dizemos isto pelo fato de que a maioria dos estudiosos que se dedicam à pesquisar as entidades religiosas dos homens de cor no Brasil colonial relatam as constantes dificuldades pelas quais passam durante a execução de seus estudos, em razão de as fontes referentes a este período se

⁵⁹³ Expressão utilizada por Antonia Aparecida Quintão em seu livro “Lá vem o meu Parente!”

⁵⁹⁴ REIS, João José, *A morte é uma festa: Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, São Paulo, Companhia das letras, 1991, p. 55.

encontrarem dispersas e fragmentadas dada a pouca importância que a elas foram atribuídas e também por estas não terem resistido aos efeitos do tempo.

Contudo, foi a partir do apego a estes pequenos fragmentos que muitas pesquisas foram feitas e obras referentes a este tema foram compostas, o que possibilitou a expansão do nosso conhecimento a respeito das irmandades dos homens de cor e fez com que percebêssemos que muito além das dificuldades das fontes, uma parte importante da história religiosa do Brasil que estava sendo desvendada.

E NASCE A IRMANDADE DOS HOMENS DE COR

Quando se fala a respeito da religiosidade dos negros dos índios e de seus descendentes no período colonial, há na maioria dos casos uma idéia preconcebida de que as manifestações religiosas destes grupos se restringiam apenas a rituais complexos e cheios de significado, não se cogitando com isto a hipótese de que estes mesmos grupos poderiam, assim como os brancos, serem religiosamente organizados. Sendo assim, é importante salientarmos que semelhante afirmação não seria de todo verdadeira pelo fato de haver estudos que comprovem que tanto os negros como os índios os mulatos os pardos, tiveram a sua organização religiosa que ainda mantém os seus indícios nos dias atuais.

Criadas no século XVII, as entidades religiosas dos homens de cor poderiam ser consideradas como uma fragmentação das primeiras irmandades que foram implantadas neste território. Segundo estudos, os negros que neste período constituíam um grande percentual populacional na colônia, assim que chegaram a este país, na condição de escravos, foram inseridos neste universo religioso para que não ficassem dispersos e não tramassem ataques ou rebeliões.

Com o passar do tempo notou-se uma não adaptação destes negros ao universo religioso no qual foram inseridos, pelo fato de nestas instituições eles sofrerem preconceitos por parte dos brancos que dela também fazia parte. Ao terem seus serviços explorados havia a justificativa de que seu trabalho estava sendo em prol de uma causa religiosa que poderia futuramente contribuir para que estes salvassem a sua alma - quando eram considerados dotados de uma- dos pecados abomináveis por eles praticados.

Sendo vítimas de preconceitos, tendo de seguir uma conduta imposta, e de sofrerem o pesado jugo da escravidão, alguns negros que se encontravam na condição de libertos e também de cativos, resolveram a partir de suas idealizações criarem a sua própria congregação, e enviaram ao bispo em Roma uma carta solicitando uma autorização para poderem formar a sua própria irmandade, que deveria ser reconhecida pela santa e madre igreja. Embora semelhante solicitação tenha sido analisada com algumas ressalvas pelas autoridades religiosas, em meados do século XVII foi devidamente aprovada à solicitação que tornava autêntico o exercício religioso dos membros das irmandades de cor no Brasil colonial.

A partir daquele momento, passou a ser considerado mais que necessário haver uma organização dentro das entidades que agora poderiam praticar seus credos religiosos de forma mais liberta mesmo tendo de prestar contas de seus atos as autoridades eclesiásticas.

A idéia era a de que a nova irmandade tivesse em sua organização e em seus cultos, elementos que caracterizassem a cultura dos seus membros, que tinham sido trazidos de diversos lugares da África, missão que foi de início vista com certa

dificuldade em razão de a cultura africana ser muito plural não havendo a possibilidade de ser homogeneizada. O que, no entanto não impediu que houvesse uma organização que respeitasse tanto a cultura de seus fiéis como também as regras que eram impostas pelo vaticano para que esta continuasse a ser vista como uma entidade católica.

Esta irmandade assim como todas as outras vigentes na colônia, tinha o seu estatuto, suas divisões hierárquicas, seus compromissos, suas ações de caridade, seus juramentos, enfim, tudo aquilo que a caracterizava como uma instituição religiosa. Mas, o que a acabava diferenciando esta das outras era o fato de a sua cultura também ser inserida na execução destas atividades, e isso pode ser percebido quando analisamos a sua administração e suas festas.

Sobre a administração, pode-se dizer que esta seguia o que era padrão às outras congregações como a presença de um juiz que detinha grande responsabilidade, já que a este cabia tomar importantes decisões a respeito dos diversos assuntos de interesse da irmandade, e a função do escrivão que muitas vezes era assumida por um negro ou pardo instruído. Contudo, um aspecto interessante desta congregação era a presença da figura de um rei e de uma rainha que gozavam de grande prestígio dentro da irmandade. Para alguns estudiosos, esta seria uma herança da tradição angolana que elegiam seus reis e deles faziam uma autoridade religiosa, sendo estes chamados de “Reis do Congo”.

Em relação às festas religiosas, podemos dizer que eram nestas que os elementos culturais característicos dos membros da ordem dos homens de cor poderiam ser manifestados livremente. Através dos batuques das danças agitadas e das músicas cantadas no idioma da pátria mãe, que estes rendiam culto aos seus santos, o que era visto pelos brancos como uma afronta, já que, segundo eles, os negros da irmandade estavam invocando os espíritos diabólicos da África, o que fez com que esta congregação fosse vista com certa desconfiança por aqueles que não entendiam o significado dos seus cultos religiosos.

Contudo, como já foi dito anteriormente, estas congregações não deixavam de prestar conta dos seus atos as autoridades religiosas e também nunca deixavam de contar com um eclesiástico dentro de suas irmandades, o que tornava infundada a idéia de que dentro irmandades dos homens de cor haveria a ocorrência de cultos diabólicos.

VALEI-ME! NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO PROTETORA DOS HOMENS DE COR

Conhecendo agora as características que auxiliam o nosso entendimento dos cultos e das festas organizadas pelos integrantes das congregações dos homens de cor, uma questão passa a ser discutidos a respeito dos santos a quem este rito era prestado. Quais eram? Por que motivos foram eleitos santos de devoção?

Estudos sobre este tema apontam que os santos de devoção destas irmandades não eram colocados nesta função ao mero acaso, havia uma série de motivações dotadas de significados que faziam autêntica a escolha destes santos para o cargo de padroeiros.

A primeira a ser citada é Nossa Senhora do Rosário, santa que gozou de grande popularidade no universo das irmandades destinada tanto para os brancos como para os negros, fato que pode ser comprovado quando percebemos a quantidade de entidades religiosas espalhadas pelo Brasil, que a tem como principal santa de devoção. Não se pode dizer ao certo, o motivo pelo qual Nossa Senhora do Rosário ganhou tanta popularidade entre os negros, embora haja a hipótese de que esta seja a santa protetora dos homens cativos, o que justificaria o fato desta ser a santa a quem os escravos mais recorriam no momento de suas orações.

Entretanto, não foi somente a Nossa Sra. do Rosário que se abriu espaço dentro das entidades, notou-se na colônia brasileira a presença de algumas irmandades cujo o santo de devoção, eram outros. Entre estes podemos citar alguns como, Santo Benedito, Santo Elesbão, Santa Efigênia, que se tornaram santos de devoção das irmandades pelo fato de os membros integrantes destas congregações se identificarem com suas trajetórias de fé. Neste espaço também podemos citar o Santo Benedito, homem negro e simples que embora fosse somente um cozinheiro sem muitos recursos, dedicou grande parte de sua vida a ajudar os mais necessitados, havendo uma identificação com os trabalhos prestados pelos negros que integravam as referidas irmandades, para com aqueles que necessitavam de ajuda.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Interrompendo por algum tempo o nosso estudo sobre as irmandades dos homens de cor, no Brasil dos séculos XVII e XVIII, pudemos perceber o importante papel que esta desempenhou no contexto religioso daquela época.

Dizemos isto, nos baseando no fato de que, muito além de uma congregação religiosa caracterizada por uma corrente de solidariedade mútua, estas entidades foram vistas naquela época como um espaço de libertação onde todas aquelas pessoas que eram consideradas como seres inferiores pela sociedade podiam sentir, mesmo que de forma momentânea, a sensação de liberdade no momento em que obtinha respeito e eram valorizados pelo seu trabalho dentro da irmandade onde estavam os seus parentes nacionais. Desta forma, inferimos que as irmandades religiosas poderiam ser consideradas como uma manifestação de resistência cultural, nacional e, sobretudo religiosa, assunto que discutiremos em um outro momento.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASTRO, Leonardo, **Escravidão e Resistência no Brasil**. Disponível em: <<http://novahistorianet.blogspot.com/2009/01/escravido-e-resistencia-no-brasil.html>>

CALDAS, Glícia, *A magia do feitiço: apropriações africanas no Brasil Colônia*, Revista Eletrônica Acolhendo a Alfabetização nos Países de Língua Portuguesa, 2006. *Sítio Oficial*: www.mocambras.org

QUINTÃO, Antonia Aparecida, **Lá vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)**, São Paulo: Annablume: FAPESP, 2002.

SCARANO, Julita, **Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII**, São Paulo: Ed. Nacional, 1978, 2ª ed.

VAINSENER, Semira Adler. *Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, Recife, PE. Pesquisa Escolar On-Line*, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://www.fundaj.gov.br>>

O CENTRO DO MUNDO

*Luiz Carlos Miranda de Barros
Graduando em História
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Prof^ª. Dr^ª. Ana Claudia Aymoré Martins
Email: luclolumi@hotmail.com*

RESUMO

A pesquisa que empreendemos busca levantar dados sobre o conceito de “Centro do Mundo”, como o local mais importante de uma civilização, de um povo, de uma família e do homem nas diversas culturas. A partir da antiguidade com a Grécia, analisaremos exemplos de várias civilizações espalhadas por toda a terra, e de como herdamos esse conceito. Essa análise se dará por intermédio dos símbolos em seus respectivos lugares de origem através de sua rica carga de sentido. O conceito de “Centro do Mundo”, como veremos, tem relações estreitíssimas entre as civilizações mesmo quando não há qualquer indício de contato entre elas. Eliade, no seu livro “Imagens e Símbolos”, se referindo ao “Centro do Mundo” nas diversas civilizações, diz: “Todo o microcosmos, toda a região habitada, tem aquilo a que poderia chamar-se um “Centro”, isto é, um lugar sagrado por excelência. É aí, nesse “Centro”, que o sagrado se manifesta de uma maneira total (...)”. (ELIADE, p. 39)

Palavras-Chave: Onpha-lòsTêsGuês (Umbigo da Terra); Civilizações; Centro do ser.

“(...) se trata de um centro mítico e não geográfico; se ele é único no céu, é múltiplo na terra. Cada nação, cada cidade, cada povo, cada casa, cada família e até mesmo cada homem tem o seu centro do mundo, seu "ponto de vista" (...) (BRANDÃO, Junito de Souza. Mitologia Grega Vol. II, p. 59)

INTRODUÇÃO

A história é surpreendente ao revelar que num mundo tão diverso, cheio de civilizações tão distintas existam semelhanças tão precisas, muitas vezes, apesar da distância que as separam. É o que podemos comprovar com o conceito de “*Centro do Mundo*” possuindo o mesmo sentido em diversas culturas. Veja o que diz JUNG ao se referir as concepções indianas e chinesas referentes a imagens ritualísticas;

“Os paralelos, porém, saltam à vista de modo que o investigador europeu deve interrogar-se que concepção influenciou a outra: a chinesa proveio da indiana, ou esta proveio da chinesa? (...) Meu falecido amigo RICHARD WILHELM, eminente conhecedor da filosofia clássica chinesa, era da opinião de que não havia provavelmente qualquer conexão direta entre ambas. Apesar da similaridade fundamental das ideias simbólicas, não é

necessário haver uma influência direta, uma vez que as ideias, como a experiência mostra e como acredito ter demonstrado, sempre surgem independentes umas das outras, de modo autóctone, a partir de uma matriz anímica geral". (JUNG. Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo, p. 355).

E Eliade no seu livro *Imagens e Símbolos*, se referindo ao “*Centro do Mundo*” nas diversas civilizações diz: “Todo o microcosmos, toda a região habitada, tem aquilo a que poderíamos chamar-se um “*Centro*”, isto é, um lugar sagrado por excelência. É aí, nesse “*Centro*”, que o sagrado se manifesta de uma maneira total (...). Mas não se deve encarar este simbolismo do “*Centro*” com as suas implicações geométricas do espírito científico ocidental. Para cada um destes microcosmos podem existir vários “*Centros*”. Como não tardaremos a ver, todas as civilizações orientais — Mesopotâmia, Índia, China, etc. — conhecem um número ilimitado de “*Centros*”. Melhor ainda: cada um destes “*Centros*” é considerado e mesmo designado literalmente por “*Centro do Mundo*”.

“Como se trata de um espaço sagrado, que é dado por uma *hierofania* ou construído ritualmente, e não de um espaço profano, homogêneo, geométrico, a pluralidade dos “*Centros da Terra*” no interior de uma só região habitada não oferece qualquer dificuldade”. (ELIADE, p. 39). Nem sempre os centros políticos e econômicos tiveram a conotação que hoje temos quando nos referimos a capital de uma nação, de um Estado ou centro de uma cidade. Sua origem é essencialmente religiosa, como nos diz Brandão:

“É pelo Centro, local sagrado, que o divino se manifesta, por hierofania, isto é, camuflado, disfarçado, metamorfoseado, ou por epifania, quer dizer, de forma direta. Esse Centro do mundo é, as mais das vezes, figurado por uma elevação: montanha, colina, pilar, pedra, árvore, omphalós (umbigo)”. (BRANDÃO, Junito de Souza. Mitologia Grega Vol. II, p. 59).

E onde se localiza esse tão importante “*Centro da Terra*”, o Umbigo da Terra (em grego = *onpha-lòstêsguês*)? O próprio Brandão nos dá a resposta indicando esse ‘lugar’:

“(...) o ponto de junção entre o desejo coletivo ou individual do homem e o poder sobrenatural de satisfazer a esse desejo, (...). Lá onde se congregam esse desejo e esse poder, lá é o Centro do Mundo”. (BRANDÃO⁵⁹⁵, p. 59).

Fica evidente que o “*Centro da Terra*” em sua essência, para os antigos, não está em um lugar geográfico em especial, apesar de cada civilização assumir ter ou ser esse “*Centro*”. É o lugar que traz em si a ideia de canal de comunicação, tanto ao que está no alto quanto ao que está em baixo.

“Lá onde, por meio de uma hierofania, se efetuou a rotura dos níveis, operou-se ao mesmo tempo uma “abertura” em cima (o mundo divino) ou embaixo (as regiões inferiores, o mundo dos mortos). Os três níveis

⁵⁹⁵ Junito de Souza Brandão (1924 – 1995). Professor e escritor brasileiro, especialista em mitologia grega e latina, autor de várias obras. Bacharel em Letras Clássicas pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade do Estado da Guanabara em 1948; Curso de Arqueologia, Epigrafia e História da Grécia na Universidade de Atenas.

cósmicos – Terra, Céu, regiões inferiores – tornaram-se comunicantes”. (ELIADE⁵⁹⁶, Mircea. O Sagrado e o Profano, p. 24).

Veremos nesta pesquisa, que Brandão cita Platão em sua celebre República, deixando clara a estreita relação que a religião tinha com a política. E que mesmo depois de séculos, com o fim do casamento entre o poder que governa e a Religião; “(...) terminando em 1806, quando Napoleão Bonaparte decretou o seu fim” (CHAMPLIN, PH. D. R. N. Apud CAMARGO, José Aparecido e FACHIN, Zulmar), as bases que sustentam a ideia de “*Centro do Mundo*” permanecem a mesma, muito bem identificadas em algumas civilizações.

“A concepção bastante primitiva do templo como a imago mundi, ou seja, a ideia de que o santuário reproduz o Universo na sua essência, passou para a arquitetura religiosa da Europa cristã: as basílicas dos primeiros séculos de nossa era, do mesmo modo que as catedrais medievais, reproduzem simbolicamente a Jerusalém celestial. Quanto ao simbolismo da montanha, o da Ascensão, e o da “Busca pelo Centro”, encontramos claros atestados a respeito na literatura medieval, e, ainda que seja apenas por meio de alusões, eles também aparecem em certas obras literárias dos séculos mais recentes”. (ELIADE. Mito do Eterno Retorno, p. 22, 23).

CULTURAS DISTINTAS. SURPREENDENTE SEMELHANÇA

Os gregos; os germanos, na região do norte europeu; os romanos; os egípcios; os povos de Bali, na Indonésia; os povos do Oriente Médio, na Palestina e Mesopotâmia (atual Iraque); os árabes; os incas, na América Latina (atual Peru) e os chineses no Extremo Oriente. Todos esses povos e suas culturas compartilharam da mesma ideia a respeito do “*Onpha-lòsTêsGuês*” – Umbigo da Terra –, compartilharam do mesmo significado cada civilização sem perder sua particularidade em suas respectivas regiões, línguas e costumes. O mesmo significado em regiões, línguas e costumes diferentes. O mesmo significado claramente exposto em culturas muitas vezes aparentemente opostas.

Separamos alguns lugares que expressaram essa realidade: Na Grécia, temos o “Templo de *Delphos*” ao pé do monte Parnaso, considerado pelos gregos como o “*Centro da Terra*”, o *Onpha-lòsTêsGuês* (Umbigo da Terra);

“(...) o umbigo, o Centro de Delfos, aliás, o Centro do Mundo, porque, segundo o mito, Zeus, tendo soltado duas águias nas duas extremidades da terra, elas se encontraram sobre o omphalós”. (BRANDÃO, p. 94).

⁵⁹⁶ Escritor e historiador romeno (1907 – 1986) considerado o mais importante e influente especialista em história e filosofia das religiões, ficou conhecido pelas pesquisas que empreendeu sobre a linguagem simbólica das diversas tradições religiosas. Formou-se em filosofia pela Universidade de Bucareste (1928) onde defendeu uma tese de mestrado sobre a filosofia na Renascença italiana, de Marcilio Ficino a Giordano Bruno. Influenciado pelo humanismo na Renascença foi para a Índia onde estudou sânscrito e filosofia hindu na Universidade de Calcutá e ainda aprendeu o hebraico e o parsi. Também estudou as filosofias do sudeste asiático, sob a orientação do mestre Surendranath Dasgupta (1885-1952), professor emérito da Universidade de Calcutá e autor de 5 volumes sobre a história da filosofia da Índia, Motilal Banarsidass (1922-1955). De volta à Romênia (1932), doutorou-se no departamento de filosofia com a tese publicada em francês *Yoga: essai sur les origines de la mystique indienne* (1933). Passou a chefiar o Departamento de Religião da Universidade de Chicago (1958), cargo que ocupou até à sua morte, ocorrida em Chicago, Estados Unidos. (http://www.netsaber.com.br/biografias/ver_biografia)

Na Região do Norte Europeu, entre os germanos, dominava a crença da “Árvore Cósmica *Iggdrasil*” (BRANDÃO, p. 59), que estava conectada ao submundo através das raízes, e ao mundo superior pelos seus ramos. “(...) várias citações sobre a árvore cósmica, a *Yggdrasill* – interpretada como o eixo do mundo e símbolo do sagrado por excelência, expressão dos valores religiosos relacionados com a vegetação. Dentro do conceito simbólico-psicológico de Campbell temos alguns exemplos do mundo nórdico, como o deus *Wodan* enforcado na árvore cósmica – simbolizando o *Centro do Mundo*”. (LANGER. Johnni, p. 39).

Com efeito, a morada das populações primitivas árticas, norte americanas e norte asiáticas apresentam um poste central que é assimilado ao Axismundi, quer dizer, ao Pilar cósmico ou à Árvore do Mundo, que, como vimos, ligam a Terra ao Céu. (Micea Eliade. O Sagrado e o Profano, p. 31, 32).

No meio da aldeia deixa-se muitas vezes um espaço vazio: ali se erguera mais tarde a casa cultural, cujo telhado representa simbolicamente o Céu (em alguns casos, o Céu é indicado pelo cume de uma árvore ou pela imagem de uma montanha). (Micea Eliade. O Sagrado e o Profano, p. 28).

Em Roma, na península itálica, os cidadãos romanos consideravam o “*Mundus*” ser o “*Centro do Mundo*” no templo itálico;

“Entre os romanos, por exemplo, o mundus — isto é, a trincheira aberta ao redor do lugar onde uma Cidade ia ser fundada — constituía o ponto de encontro entre as regiões mais baixas e o mundo terreno. “Quando o mundus é aberto, é como se fossem abertas as portas dos deuses do inferno sombrio”, diz Varro (citado por Macróbio, Saturnalia, I,16,18)”. “O templo itálico ficava na zona em que se dava a interseção entre os mundos superior (divino), terreno e subterrâneo”. (ELIADE. Mito do Eterno retorno, p. 21).

“O mundus romano era uma fossa circular, dividida em quatro; era ao mesmo tempo a imagem do Cosmos e o modelo exemplar do hábitat humano. Sugeriu-se com razão que a Roma quadrada deve ser entendida não como tendo a forma de um quadrado, mas como sendo dividida em quatro. O mundus era evidentemente equiparado ao omphalos, ao umbigo da Terra: a Cidade (Urbs) situava-se no meio do orbisterrarum”. (ELIADE. O Sagrado e o Profano, p. 29).

“Tanto na Grécia como na Itália, era crença geral que todas as cavernas, todas as anfractuosidades, as fendas do solo cuja profundidade ninguém nunca sondara, podiam estar em comunicação com os Infernos” (P. COMMELIN), (R. F. Mansur Cuérios. Tabus Linguísticos, p. 60).

Este vocábulo (*Mundus*) pode ser explicado com precisão por VENDRYÈS quando diz:

“O latim fundus, ‘fundo da terra’, relaciona-se com o vocábulo mundus, que designava uma cavidade hemisférica encravada no solo por onde se comunicava com o mundo subterrâneo, admite o parentesco com aquele. Não resta dúvida; trata-se de deformação fonética de natureza tabuística”. (R. F. Mansur Cuérios. Tabus Linguísticos p. 61).

Em Babilônia, atual Iraque, e na China eram concebidos os mesmos significados. Os chineses se achavam, principalmente durante o período *Han*, como o “*Centro do Mundo*” e Cede da Verdadeira Civilização⁵⁹⁷. Não é a toa que a palavra China signifique; “Império do Meio” ou o “Centro do Mundo”⁵⁹⁸. Vejamos o que nos diz Eliade sobre essa civilização;

“De fato, toda a cidade oriental se encontrava no centro do mundo. Babilônia era uma Bâbilâni, uma «porta dos deuses», pois era aí que os deuses desciam à terra. A capital do soberano chinês perfeito encontrava-se junto da Árvore miraculosa «Mastro erguido», Kien-mou, no ponto onde se entrecruzavam as três zonas cósmicas: Céu, Terra e Inferno. E poder-se-ia continuar a acumular exemplos indefinidamente. Todas estas cidades, templos ou palácios considerados como Centros do Mundo, não são mais do que réplicas infinitamente multiplicadas de uma imagem arcaica: a Montanha Cósmica, a Árvore do Mundo ou o Pilar central que sustém os níveis cósmicos”. (Mircea Eliade. *IMAGEM E SÍMBOLO*, p. 41, 42).

“O nome das torres e dos templos sagrados da Babilônia testemunha a sua assimilação à Montanha Cósmica, quer dizer ao Centro do Mundo: «Monte da Casa», «Casa do Monte de todas as terras», «Monte das tempestades», «Ligação entre o Céu e a Terra», etc. A ziqqur era, a bem dizer, uma montanha cósmica, isto é, uma imagem simbólica do Cosmos: os sete andares representavam os sete céus planetários; subindo-os o padre (sacerdote) atingia o topo do Universo”. (ELIADE. p. 42).

No *Himalaya*, Índia, o monte Meru era o grande “Centro”; o monte *Gerizin* em Samaria, na Palestina, também é conhecido entre os habitantes do local como o “Umbigo da Terra”; o Gólgota, ainda na Palestina e fora dos muros de Jerusalém, é o verdadeiro “*Centro do Mundo*” para os cristãos; a *Ka’aba*, na grande mesquita em Meca, Arábia, de acordo com a tradição islâmica é o local mais elevado da terra de acordo com ELIADE;

“(…) a montanha figura entre as imagens que exprimem a ligação entre o Céu e a Terra; considera-se, portanto, que a montanha se encontra no Centro do Mundo. Com efeito, numerosas culturas falam-nos dessas montanhas – míticas ou reais – situadas no Centro do Mundo: é o caso do Meru, na Índia, de Haraberezaiti, no Irã, da montanha mítica “Monte dos Países”, na Mesopotâmia, de Gerizin, na Palestina, que se chamava, aliás, “Umbigo da Terra”.

*“(…) Segundo a tradição islâmica, o lugar mais elevado da Terra é a *kâ’aba*, pois “a estrela polar testemunha que ela se encontra defronte do centro do Céu”. Para os cristãos, é o Gólgota que se encontra no cume da Montanha cósmica”.* (ELIADE. *O Sagrado e o Profano*, p. 25).

O monte *Tabor* (o conhecido monte da Transfiguração para os cristãos) na Palestina, provavelmente signifique *Tabbur*, que quer dizer “Umbigo”; “(…) na Palestina, o Tabor (que talvez signifique *tabbur*, isto é, “umbigo”) (...)”. (BRANDÃO, p. 59).

⁵⁹⁷ Introdução ao Estudo de História. Civilização Chinesa; O Império do Centro, p. 46 - <http://pt.scribd.com/centauro-A-CHINA-Império-do-centro-do-Mundo>. <http://pt.scribd.com/doc/46490871/8/A-CHINA-“O-Imperio-do-centro-do-Mundo”>, p. 61.

⁵⁹⁸ <http://www.portalsaofrancisco.com.br/alfa/china/republica-popular-da-china>

O templo de Jerusalém construído no monte considerado ser o mesmo que Abraão foi sacrificar seu filho Isaque sobre uma pedra, o monte *Moriá*, e que segundo a tradição judaica se localiza na única região da terra que não submergiu nas águas do dilúvio, é considerado o “*Centro do Mundo*”;

“É o que proclama a tradição israelita: a Palestina, sendo a região mais elevada, não foi submersa pelo Dilúvio. (...) É surpreendente encontrar o mesmo simbolismo aplicado ao Templo de Jerusalém: o rochedo sobre o qual se erguia o templo era o umbigo da Terra”. O peregrino islandês Nicolau de Thvera, que visitara Jerusalém no século XIII, escreveu acerca do Santo Sepulcro: “É ali o meio do Mundo; ali, no dia do solstício do verão, a luz do Sol cai perpendicular do Céu”. (ELIADE. O Sagrado e o Profano, p. 25, 26).

As pirâmides do Egito, destacando a maior “*Queóps*” que serve de meridiano central do globo, dividindo a terra em duas partes iguais;

“O Egito se sentia o umbigo do mundo”. (Adilson Schulz, p. 50; mundoiconico.blogspot.com.br).

“As pirâmides são o "umbigo" do mundo. Se você traçar uma linha num planisfério de pólo a pólo, passando pelas pirâmides, essa linha dividirá a Terra em duas partes exatamente iguais. De leste da linha terá a mesma quantidade de terras e águas do que a oeste!” (acessado em 14/06/2012 - <http://antigoegito1.blogspot.com.br>).

Em Bali na Indonésia, o vulcão *Gunug Anungé* chamado de “Umbigo do Mundo”. “*Em Bali o vulcão Gunug Agung (o mais alto) é o umbigo do mundo*”. (Adilson Schulz, p. 50).

O continente americano não ficou de fora, tendo na América do Sul uma civilização esplendorosa cuja capital se chamava *Cusco*, que significa “Umbigo”, atual Peru (Adilson Schulz⁵⁹⁹). E Cristinne Leus Tomé⁶⁰⁰ em seu trabalho escreve;

“Esta é uma canção inca do Império das Quatro Partes (Tawantinsuyo) cuja capital é Cuzco, o umbigo do mundo, da língua quéchua, descendentes de Inti, o deus Sol, (...)”.

“Si el nombre de cuscu o cusco como algunos autores antiguoshan pretendido, no significa <ombligo>, laciudad que lollevaba era no obstante el centro del universo [...]. Y a través de ella se comunicabanlostres planos de la creación: el plano supraterrrestre de los dioses, el plano terrestre de los hombres, y el plano infraterrrestre de los muertos. Efectivamente, era en Cuzco donde los dioses se manifestaban a la humanidad por conducto del emperador; y allí era donde el Sol se hacía visible a través de su hujo elegido.” (FAVRE, 1975, p. 80). (TOMÉ, Cristinne Leus. A SEGURANÇA: O Discurso

⁵⁹⁹ O encontro do cristianismo com o islã na casa da coexistência – apesar do exclusivismo religioso p. 49, 50. Doutorando do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia de São Leopoldo/RS. E-mail: balango@uol.com.br

⁶⁰⁰ Graduada em História (Licenciatura e Bacharelado) com Mestrado e Doutorado em Educação pela Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professora de Metodologia Científica da Universidade do Estado de Mato Grosso, campus Universitário de Sinop.

Fundador e os Sentidos Pedagógicos em uma Canção de Ninar, p. 104).

Na imagem abaixo podemos identificar todo território do Império Inca, como também sua divisão em quatro regiões. De acordo com o trabalho de Susane Rodrigues de Oliveira na sua Tese de Pós-Graduação em História pela Universidade de Brasília-2006, ela afirma que “*Tawantinsuyo* era o nome dado pelos incas aos seus domínios, significando a *tierra de loscuatrosuyos* ou as *cuatroregiones unidas entre si* (Rostworowski, 1999: 19), já que se encontrava dividido em quatro grandes regiões rituais/administrativas: *Chinchaysuyu*(rumo norte), *Antisuyo* (rumo leste), *Collasuyu*(rumo sul) e *Cuntisuyu* (rumo oeste)” (Urton, 2004: 10). (OLIVEIRA. Por uma História do Possível: (...) “Império” Inca, p. 53).



Fonte: <http://www.kalipedia.com/historia-peru/tema/territorio-tahuantinsuyo>

Pertencente ao Chile (a oeste) a Ilha de Páscoa que se chamava “*Te Pito TeHenua*” que traduzindo fica “*Umbigo do Mundo*”, com forme Adilson Schulz (Schulz, p. 50). Também conhecida por *Mata ki te rangi* (olhos fixados no céu⁶⁰¹).

Como citou Brandão: ‘lugares considerados importantes na antiguidade eram demarcados por uma pedra, pilar, montanha ou árvore’ (BRANDÃO, p. 59). E não importa a distância e as diferenças que as distingam umas das outras, as civilizações mantem semelhanças mesmo não havendo contato.

O CENTRO DO MUNDO E SEU DUPLO SIGNIFICADO

⁶⁰¹ <http://viajantesdomundofg.blogspot.com.br>

O lugar que representava a conexão com o céu, como também com o inferno, tanto com os deuses divinos, quanto com os deuses das regiões obscuras. O lugar mais alto do planeta, cujo topo atingia o céu, esse é o primeiro significado atribuído ao “*Centro do Mundo*”. O segundo sentido é de “Umbigo da Terra”. Local pelo qual se originou toda a criação. Local pelo qual depende todo o desenvolvimento do mundo (cosmos).

“O topo da Montanha Cósmica não é apenas o ponto mais alto da Terra; ele é o umbigo da Terra, o ponto onde começou a criação. «O Santíssimo criou o mundo como um embrião», afirma um texto rabínico. «Tal como o embrião cresce a partir do umbigo, também Deus começou a criar o mundo pelo umbigo e daí ele expandiu-se em todas as direções.» «O mundo foi criado começando por Sião», diz um outro texto.

O mesmo simbolismo aparece na Índia antiga: no RigVeda, o Universo é concebido como adquirindo a sua extensão a partir de um ponto central (cf. Traité, p. 324; Le Mythe, p. 36)”. (ELIADE. Imagens e Símbolo, p. 43).

Em seu livro “Mito do eterno Retorno”, ELIADE deixa claro;

“Finalmente, por causa de sua situação com o centro do Cosmo, o templo ou a cidade sagrada é sempre o ponto de reunião das três regiões cósmicas: o céu, a terra e o inferno. (...) A Babilônia tinha diversos nomes, entre os quais “Casa da Base do Céu e da Terra”, e “União entre o Céu e a Terra”. Mas é sempre a Babilônia que serve de cenário para a conexão entre a terra e a região inferior, pois a cidade tinha sido construída sobre babapsi, a “Porta do Apsu” apsu designava as águas do caos antes da Criação. Encontramos a mesma tradição entre os hebreus. A rocha de Jerusalém ia bem fundo na terra, alcançando as águas subterrâneas (tehôm).

O Mishnah afirma que o Templo encontra-se situado exatamente acima de tehôm (equivalente hebraico de apsu). E, assim como na Babilônia havia a “portado apsu”, a rocha do Templo, em Jerusalém, continha a “boca de tehôm”. Encontramos conceitos semelhantes no mundo indo-europeu. Entre os romanos, por exemplo, o mundus — isto é, a trincheira aberta ao redor do lugar onde uma Cidade ia ser fundada — constituía o ponto de encontro entre as regiões mais baixas e o mundo terreno. “Quando o mundus é aberto, é como se fossem abertas as portas dos deuses do inferno sombrio”, diz Varro (citado por Macróbio, Saturnalia, I,16,18). O templo itálico ficava na zona em que se dava a interseção entre os mundos superior (divino), terreno e subterrâneo.

(...) No Rig Veda (porexemploX,149), o Universo é concebido como algo que se espalha a partir de um ponto central. A criação do homem, que responde à cosmogonia, também teria acontecido em um ponto central, no centro do mundo.

Segundo a tradição mesopotâmica, o homem teria sido formado no “umbigo da Terra”, em uzu (carne), sar (união), ki (lugar, terra), onde também se localiza Dur-an-ki, a “União entre o Céu e a Terra”. Ormazd cria o touro primordial Evagdath, e o homem primordial, Gajomard, no centro da Terra. Naturalmente, o Paraíso, onde Adão foi criado a partir do barro, encontra-se localizado no centro do Cosmo. O Paraíso era o umbigo da Terra, e, segundo uma tradição síria, teria sido estabelecido numa montanha mais alta do que todas as outras.

Conforme o Livro da Caverna dos Tesouros, de autoria síria, Adão teria sido criado no centro da Terra, exatamente no mesmo lugar onde a Cruz de Cristo seria levantada mais tarde. As mesmas tradições foram preservadas pelo judaísmo. O apocalipse judeu e uma midrash afirmam que Adão teria sido formado em Jerusalém. Com o enterro de Adão precisamente no mesmo lugar onde teria sido criado, isto é, no centro do mundo, sobre o Gólgota, ele também poderia — como já vimos antes — ser redimido mais tarde pelo sangue do Salvador. Ver Apócrifos — Os Proscritos da Bíblia II, Ed. Mercury, SP, 1992(N.8). (ELIADE. Mito do Eterno retorno, p. 21,22).*

Como acabamos de ver nos textos acima, o lugar que conectava a terra ao céu era o mesmo que proporcionava a comunicação da terra ao mundo inferior. E que também representava o ponto pelo qual partiria todo o desenvolvimento e crescimento do mundo. A origem de Adão, significando o começo da humanidade bem no “Centro do Mundo”, nos dá um exemplo de que tudo o mais se originou a partir deste lugar: “O Umbigo da Terra”, o local mais sagrado, pois é por ele que tudo começou e se desenvolve no contato com o transcendente.

CENTRO RELIGIOSO E POLÍTICO

É deste local sagrado que provém, além das orientações espirituais, todas as articulações políticas. Isto fica claro na citação que BRANDÃO faz do livro “A República”, de Platão;

“Platão, ao enunciar em sua República, 427 b, c, os deveres de um verdadeiro legislador, é a Apolo que aconselha se peçam as leis fundamentais do Estado, porque “esse deus, exegeta nacional, intérprete tradicional da religião, se estabeleceu no centro e no umbigo da Terra, para guiar o gênero humano”. (BRANDÃO, p. 101)

A relação estreita que existe entre o domínio apolíneo na região onde se localiza o templo de *Delphos*, no monte Parnaso, e o que essa dominação alterou no aspecto político-social, é diretamente proporcional. A mudança que ocorre das ideias de uma religião matriarcal, regida pela deusa *Gaia*, para uma religião patriarcal, regida pelo deus Apolo é evidente entre os séculos XI-IX a. C.

“Múltiplas escavações, realizadas no local do Oráculo, demonstraram que, à época micênica (séc. XIV-XI a. C.), Delfos era um pobre vilarejo, cujos habitantes veneravam uma deusa muito antiga, que lá possuía um Oráculo por “incubação”, cujo omphalós certamente era da época pré-helênica. Trata-se, como se sabe, de Géia, a Mãe-Terra, associada a Píton, que lhe guardava o Oráculo. Foi na Época Geométrica (séc. XI-IX a. c.), que Apolo chegou a seu habitat definitivo e, nos fins do século VIII a. C, a “apolonização” de Delfos estava terminada (...) a presença do deus patriarcal no Parnaso, a partir da Época Geométrica, é confirmada pela substituição de estatuetas femininas em terracota por estatuetas masculinas em bronze”.

“O novo senhor do Oráculo do monte Parnaso trouxe ideias novas, ideias e conceitos que haveriam de exercer, durante séculos, influência marcante sobre a vida religiosa, política e social da Hélade. Mais que em

qualquer outra parte, o culto de Apolo testemunha, em Delfos, o caráter pacificador e ético do deus que tudo fez para conciliar as tensões que sempre existiram entre as póleis gregas”. (BRANDÃO, p. 95).

Outro exemplo dessa relação que havia entre o “*Centro Religioso e o Centro Político*”, se configurando no “*Mesmo Lugar*”, encontramos no Império Inca em sua: geografia, administração, política e religião partindo de um mesmo local.

“A partir desse traçado dos incas, leva-nos para o mundo dos quatro rumos, o *Tahuantinsuyu* que nasce no umbigo, na centralidade de *Cuzco*, a partir do qual surgiriam os Quatro Caminhos Reais dos Incas, ou as quatro direções do mundo: *Chinchaysuyu* (rumo norte), *Antisuyu* (rumo leste), *Collasuyu* (rumo sul) e *Cuntisuyu* (rumo oeste)”.

“Essa seria a base do pensamento geográfico, administrativo, político e religioso do império incaico (...)”. (María Dolores AYBAR-RAMÍREZ⁶⁰². O Éden Americano de Guaman Poma, p. 04).

Como podemos ver no mapa anterior; “Sua primeira capital foi *Cusco*, que significa (umbigo do mundo), em quíchua. *Cusco* é uma cidade muito alta e foi importante centro administrativo do império inca”. (LOPES, Cícero Galeno e SOUZA, Emilene Corrêa. LITERATURAS AMERICANAS. Literatura Peruana: Destaques de uma Cultura Marcante, p. 39).

Roma possuía o “Templo Itálico e o *Mundus* como Centro do Mundo Religioso”. Agora, em seu apogeu (século I d. C.), a mesma Roma é vista também como “Centro Político e Administrativo” de todo o mundo dominado pelo império. Vejamos o que nos diz o historiador romano Plínio, o Antigo;

“(Eu) estou bem consciente que posso, com justiça, ser considerado ingrato e descuidado se descrever de forma casual e apressada uma terra que é, simultaneamente, a cria (filha, discípula) e a nutridora (mãe, mestre) de todas as outras terras, escolhida pela providência dos deuses para fazer o céu, ele mesmo mais glorioso, para unir impérios dispersos, para criar costumes (usos, hábitos, modo de viver, ordem) polidos, para possibilitar o entendimento, através da comunhão da linguagem (persuadir pelo discurso por uma comunidade linguística), de discordantes e rústicos idiomas de tão variados povos (nações), para levar civilização à humanidade, numa palavra tornar o mundo uma só pátria de todos os povos.” (Plínio, O Antigo. História Naturalis. Livro 3, p. 39-40).

E Plínio⁶⁰³ continua em sua obra, “História Naturalis”;

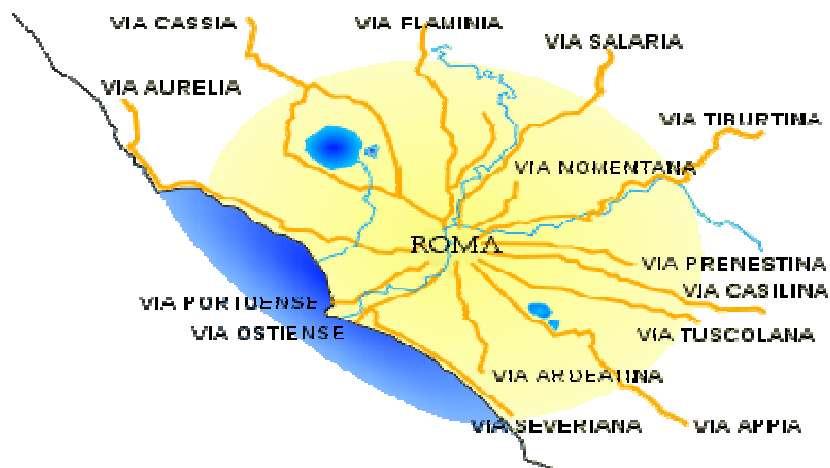
“Assim eu declaro que em todo o mundo, onde quer que a abóboda celeste alcance, não há terra tão bem suprida (adornada) com tudo que recebe da Natureza como a Itália. Regente e segunda mãe do mundo, com seus homens e mulheres, seus generais e soldados, seus escravos, sua proeminência nas

⁶⁰² Profa. Dra. Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. Departamento de Letras Modernas – Espanhol. Araraquara – SP. lolaybar@uol.com.br (UNESP - FCLAr).

⁶⁰³ Textos de Plínio, o Antigo, extraídos de uma apresentação feita por Ivana Lopes Teixeira - Doutoranda em História Social pela FFLCH-USP; membro do Laboratório de Estudos do Império Romano e Mediterrâneo Antigo (Leir-MA/USP) - no III Encontro do Laboratório de Estudos do Império Romano e Mediterrâneo Antigo, LEIR-MA/USP, “Como assim Mediterrâneo? Integração e fronteiras no Mediterrâneo Antigo”, realizado no Anfiteatro do departamento de História da FFLCH/USP, em 14 e 15 de outubro de 2010. (p. 10, 11).

artes, sua abundância de brilhantes talentos, e novamente sua posição geográfica, seu clima saudável e temperado, a facilidade de acesso que ela oferece a todos os povos, sua costa com inúmeros portos e bons ventos (que sopram dela).

Todos estes benefícios ampliam-se por sua situação – uma terra que se projeta na direção mais vantajosa, o meio entre o Leste e o Oeste – e por seu abundante suprimento de água, salutare florestas, montanhas com caminhos, inofensivas criaturas selvagens, solos férteis e ricas pastagens. Em nenhum outro lugar o homem pode encontrar (está autorizado a esperar) mais excelência das coisas – grãos, vinho, azeite, lã, linho, tecido e gado. Mesmo a raça nativa de cavalos é preferível a outras para o adestramento. Em minérios, se ouro, prata, cobre ou ferro, nenhuma terra ultrapassava-a quando era lícito explorá-los.” (Plínio, O Antigo. História Naturalis. Livro 37, p. 201-202).



Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Estrada_romana

No mapa acima fica claro toda a centralização desta cidade, como nos diz Eloir de Oliveira Farias⁶⁰⁴; Roma, começando com a Via Ápia em 313 a. C.

Possuía uma rede de 80.000 Km de estradas para o ocidente na Gália, na Espanha e até na Inglaterra e para o oriente construíram estradas na Grécia e na atual Iugoslávia. Era uma extensa rede viária com mais de 350.000 Km de estradas sem pavimentação. Daí o velho ditado: todos os caminhos levam a Roma⁶⁰⁵. Ainda existem alguns trechos desta quase como um monumento. (Eloir de Oliveira Farias. História dos Transportes Terrestres no Mundo, p. 2).

⁶⁰⁴ Engenheiro e Doutor em Ciências dos Transportes pela Universidade Federal do Rio de Janeiro eductran@pet.coppe.ufrj.br

⁶⁰⁵ **Mille viaeducunthomines per saecula Romam.** [Allain de Lille, Liber Parabolarum 591 / CODP 231]. Mil estradas conduzem os homens pelo mundo a Roma. *Todos os caminhos vão dar em Roma. Todos os caminhos levam a Roma. VIDE: **Multae viaead Romam ducunt. OmnesviaeadRomamferunt.** http://www.hkocher.info/minha_pagina/dicionario/m07.htm - Acessado em 22/07/2012.

E não poderíamos deixar de fora a cidade mais próspera durante a queda do Império Romano Ocidental. Enquanto a Europa estava no início de um processo de decadência, Constantinopla, a capital do Império Bizantino (Império Romano Oriental), com sua posição geograficamente estratégica entre a Europa e a Ásia, fazendo ligação entre os dois continentes, se mantinha como a cidade europeia mais rica daquele período.

No Império Bizantino havia uma visão de mundo centrada na figura real e simbólica do Imperador em Constantinopla e quantas foram as comparações solares feitas com o poder imperial? Não há necessidade nem de citá-las. Todas afirmavam que o Imperador era como o Sol, seu Império era onde seus raios iluminavam e as terras onde seu poder não alcançava estavam fadadas à escuridão. (João Vicente de Medeiros Publio Dias. DAS FRONTEIRAS PARA CONSTANTINOPLA: INSERÇÃO DA CANÇÃO DE DIGENIS AKRITES NO CENÁRIO POLÍTICO BIZANTINO-SÉCULOS XI E XII, p. 56).

E não só a figura do Imperador era sagrada, mas também a terra de Constantinopla; “Com a cristianização do Império Romano, criou-se uma ideia de que esse império era a imitação (mimesis) do Reino dos Céus, o imperador passou a ser o representante de Deus na terra e Constantinopla foi dedicada à Virgem Maria.”⁶⁰⁶13 (João Vicente de Medeiros Publio Dias, p. 116, 117).

Veja no mapa abaixo a localização da capital do Império Bizantino, o “Centro do Império Romano do Oriente”. Uma posição privilegiada no que diz respeito à facilidade do comércio com a Ásia, como também com a Europa.



Fonte: Retirado de <http://www.roman-emperors.org/sest11.htm>

Acredito que os exemplos colocados acima são suficientes para concluirmos que o “Centro Religioso estava amalgamado ao Centro Político”. Ambos - os assuntos de natureza político-administrativos e a religião - fluíam de um mesmo lugar.

O CENTRO DO “SER”

⁶⁰⁶ RUNCIMAN. Steven. A Teocracia Bizantina...

Para os antigos (em suas diversas culturas) o universo tinha um centro, a terra; a terra tinha um centro, suas respectivas civilizações; cada civilização concebia um centro como a montanha, árvore, cidade; essa montanha ou cidade possuía um local sagrado, um templo considerado seu centro; sendo possível a fragmentação desse centro em pequenos centros, a habitação familiar. Das habitações e famílias havia uma principal, a mais importante, a habitação real, a família real; Que por sua vez possuía o homem como centro; finalmente o homem com seu *omphalós* (umbigo).

“Pelo fato de o território, a cidade, o templo ou o palácio real se encontrarem no «Centro do Mundo», isto é no cume da Montanha Cósmica, aqueles eram considerados como o lugar mais alto do mundo, o único que não fora submergido pelo dilúvio”. (ELIADE. Imagens e Símbolo, p. 42).

“Quando nos ocuparmos da correspondência Cosmos casa corpo humano, teremos ocasião de mostrar o profundo significado desta “rotura do telhado”. Por ora, lembremos que os santuários mais antigos eram a céu aberto ou apresentavam uma abertura no teto: era o “olho da cúpula”, simbolizando a rotura dos níveis, a comunicação com o transcendente”. (ELIADE. O Sagrado e o profano, p. 34).

“Cada nação, cada cidade, cada povo, cada casa, cada família e até mesmo cada homem tem o seu centro do mundo, seu "ponto de vista", (...)” (BRANDÃO, p. 59).

Esse foi o pensamento que predominou na antiguidade grega, de que a terra estava no centro do universo. “Anaximandro acreditava que a terra estivesse em equilíbrio no centro do cosmo e que fosse circundada por um céu esférico. Imóvel, a terra seria o centro dos movimentos dos astros. (...) Pitágoras de Samos e seus discípulos conceberam um universo baseado no geocentrismo. (...) Platão adotou a ideia geocêntrica, escrevendo que a esfera celeste gira ao redor da terra em 24 horas. (...) Para Aristóteles (384 – 322 a.C.), a terra estava no centro do universo. O centro geométrico do universo (que coincidia com o centro da terra) era, pois, o lugar natural de todos os corpos pesados. Esta ideia prevaleceu até o século XVI. É o Geocentrismo Aristotélico”. (Marcos Cesar Danhoni Neves. A Terra e Sua Posição no Universo, p. 560, 561).

Hoje a ciência descobriu através do astrônomo norte-americano Edwin Powel Hubble (1889-1953), que “as galáxias todas estão se afastando de nós. (...) Mais ainda, independentemente da localização do observador, todos os corpos celestes estão se afastando uns dos outros; quanto maior for a distância, maior é sua velocidade”. “*Isto significa que cada ponto no universo é o Centro do Cosmos*”. (BOFF, Leonardo, O Despertar da Águia. p. 50).

Carl Sagan (1934-1996) disse que “somos a forma do universo tomar consciência de si”. De acordo com esta declaração, podemos dizer que somos a percepção do universo, a mente do cosmos. E se a consciência do universo habita na terra, logo, a terra é o centro do universo. E não estamos aqui nos referindo, é claro, a sua órbita e posição em relação aos outros astros (como os antigos gregos), pois é sabido que o geocentrismo deu lugar ao heliocentrismo (séc. XVI-XVII). Estamos nos referindo ao antropocentrismo no que diz respeito à importância do ser humano na trajetória árdua rumo ao centro de si. Vejamos;

“A estrada que leva para o centro é um "caminho difícil" (duro hana), e isso pode ser verificado em todos os níveis da realidade: difíceis convoluções de um templo (como em Borobudur); peregrinação a lugares sagrados (Meca, Hardwar, Jerusalém); viagens cheias de perigos,

realizadas por expedições heróicas, em busca do Velo de Ouro, das Maçãs Douradas, da Erva da Vida; desespero dentro de labirintos; dificuldades daquele que procura pelo caminho em direção a seu ego, ao "centro" do seu ser, e assim por diante". (ELIADE. Mito do Eterno Retorno p. 23).

É por isso que encontramos nas mais variadas civilizações, representações do “Centro” como; esferas radiantes, roda, cruz, relógio do mundo, estrela-guia (estrela de Belém), labirinto, espiral, e as *mandalas*. Figuras que, e digo respeitando todas as particularidades culturais, recebem o mesmo sentido básico: “da afirmação de que existe um núcleo supremo, causa da singularidade própria de cada um, e que nos conduz ao novo ser, a totalidade, a plenitude”. A citação abaixo de PONTES nos dará um esclarecimento maior:

*“Não resistimos a incluir aqui uma passagem de um livro de José Moratiel que, de uma forma simples e bela, acentua, uma vez mais, a importância deste “omphalos”, desse umbigo que, individual e coletivamente, é o eixo em torno do qual se exprimi toda a nostalgia do ventre da Terra-Mãe, a saudade criativa de um regresso às origens da harmonia e do equilíbrio entre o ser humano e o mundo: O segredo da arte do oleiro é atribuir um centro de gravidade a tudo o que faz e, a partir desse centro, tudo o que faz nos deleita com a sua delicadeza e formosura. A partir dele, a vasilha ganha harmonia. Tudo tem o seu eixo. Um eixo deslocado seria a ruína da obra. Tudo no cosmos é harmonia e equilíbrio. O cosmos vive em equilíbrio. Baila e dança com o seu equilíbrio próprio. Diz-se que o sol é o centro. O broche de ouro da criação. O centro não se vê, mas tudo gira e se move graças à ele.⁶⁰⁷¹⁴ E se é certo que podemos antever, nesta bela imagem do trabalho artesanal do oleiro que procura, antes de tudo, o eixo para a sua ânfora, o símbolo da construção da nossa individualidade autêntica, só conseguida quando nos conseguimos “centrar”, quando perseguimos o “eixo” do nosso ser, a nossa coluna vertebral, o “centro” que nos permita – efetivamente – **entrarmos na posse de nós próprios sem oscilarmos ao sabor das circunstâncias exteriores e de desejos à deriva**, também não é menos verdades que certas figuras, mormente as mandalas, têm vindo a privilegiar, nas suas múltiplas variantes, a confluência do divino e do humano ao longo de toda a história da humanidade, evocando – para cada um – o caminho a seguir para que o “Centro” se realize em nós”. (Maria do Rosário Pontes. O Simbolismo do Centro nas Narrativas Maravilhosas, p. 35, 36).*

Permita-me agora tomar emprestado de outra ciência, a “Física”, um assunto que pode somar ao que estamos tratando neste artigo. Refiro-me ao “Centro de Massa”. Como encontrar o “Centro de Massa” de um corpo? De acordo com Halliday, Resnick e Walker em ‘Fundamentos de Física I’, quando encontramos o “Ponto de Equilíbrio” do corpo, encontramos seu “Centro de Massa”. Veja;

“(...) as massas das partículas são iguais e o centro de massa deve ficar no ponto médio entre elas; (...) Muitos objetos possuem um ponto, eixo ou plano de simetria. Nesse caso, o centro de massa do objeto está nesse ponto, eixo ou plano”. (Fundamentos de Física I, cap. 9, p. 188, 189).

⁶⁰⁷ In Moratiel, José, O Poder do Silêncio, São Paulo, Ed. Paulus, 1997, p. 22.

O “*Centro de Massa*” do ser humano está no umbigo, pois é aí o eixo em que encontramos o “*Ponto de Equilíbrio*” de todo corpo humano. Assim tomamos a liberdade de fazermos uma analogia no sentido de que encontramos o “*Centro de Massa*” de um corpo quando encontramos o “*Ponto de Equilíbrio*” desse corpo, com a necessidade de cada indivíduo ter esse encontro com seu “*Centro*”, possibilitando assim um “*Equilíbrio*” no máximo possível de sua vida.

Este processo de encontro com o seu “*Centro*” pode ser representado também pela simbologia do casamento; da descoberta do tesouro perdido; da liberdade do reino de um dragão ou monstro; da *uroboros*, cobra que devora a si mesma pela cauda; da fênix, que morre no fogo chocando um ovo para o surgimento de um novo pássaro. Tudo aquilo que simboliza a jornada árdua em busca de um Graal, está relacionado diretamente à conclusão do encontro com o “*Si mesmo*”: o encontro com o sagrado de nosso interior, com o “*Centro de cada ser humano*”. Pois, Brandão e Eliade concordam afirmando “*Centro*” como sagrado⁶⁰⁸¹⁵.

A relação que existe do “*Centro do Mundo ou Umbigo da Terra*” entre o aspecto físico, cognitivo, político e religioso do indivíduo é muito estreita, nos surpreendendo cada vez mais na medida em que nos aprofundamos na pesquisa.

CONCLUSÃO

O centro do universo era, e de certa forma, ainda é nosso planeta, visto que todo o cosmo é entendido a partir dos habitantes da terra. Como é enfatizado nesta pesquisa, de que, toda a trajetória em direção ao que é mais importante para o ser humano como indivíduo que faz parte do todo: Partindo do universo, para a terra, a civilização (região que vive certa sociedade), a cidade, o monte, o santuário, as famílias, a família real e o homem com o seu *omphalós*; Do macro (universo) para o micro (nosso ser); essa trajetória nos dá uma visão panorâmica da jornada que cada um precisa fazer. É assim que se entende melhor este tema.

Se queremos encontrar a plenitude, o todo, a razão de ser, teremos que fazer essa jornada. Não para fora, mas para dentro em direção ao centro. Um “*lugar*”, ou melhor, um “*estado*” que marca o começo de uma nova realidade. Antes profano, agora sagrado; do que é transitório ao que é eterno; da ilusão para a realidade; do que morre para o que vive; em fim, do ser humano para o ser divino.

O próprio fundador do cristianismo, Jesus, disse a mulher samaritana que “***os verdadeiros adoradores não serão restringidos ao monte Gerizim (onde os samaritanos adoravam), nem ao monte do templo em Jerusalém (onde os judeus adoravam). Não dependerão de um lugar exclusivo para entrarem em conexão direta com o divino, pois estarão em espírito e em verdade***”. (João cp.4; vs20-24). *O próprio ser é esse lugar sagrado.*

O significado do templo para os hebreus esclarecerá melhor essa questão, pois o historiador judeu Flávio Josefo (século I d.C.) escreveu;

“A exata divisão do Tabernáculo em três partes era a figura do mundo. A do meio era como o céu, onde Deus habita, e as outras, que estavam abertas para os sacerdotes, representavam o mar e a terra”. (Antiguidades

⁶⁰⁸ BRANDÃO. Junito de Souza, Mitologia Grega II, p. 59); ELIADE. Mircea, Mito do Eterno Retorno, p. 23.

A explicação para essa declaração de Josefo deixo por conta de Eliade que diz;

“A Palestina, Jerusalém e o Templo de Jerusalém representam cada um e ao mesmo tempo a imagem do Universo e o Centro do Mundo. Essa multiplicidade de “Centros” e essa reiteração da imagem do mundo a escalas cada vez mais modestas constituem uma das notas específicas das sociedades tradicionais”.

“O simbolismo do templo, que o pátio figurava o Mar (quer dizer, as regiões inferiores), o santuário representava a Terra, e o Santo dos Santos, o Céu”. (ELIADE, O Sagrado e o Profano, p. 27).

Podemos concluir do simbolismo do templo o seguinte: pátio, lugar santo (o santuário) esanto dos santos correspondem respectivamente; caos (águas primordiais⁶⁰⁹), cosmos (terra) e Deus (o Centro). O cristianismo ensina que somos o santuário de Deus (I Coríntios cp.3; vs.16, 17), portanto temos um *Centro em Nós* para o qual devemos nos direcionar, pois segundo o cristianismo (apóstolo Paulo), fomos escolhidos para sermos a habitação do divino.

E não queremos com um olhar pejorativo assimilar todo esse processo histórico, declarando como muitos, que os pensamentos, criações e toda a produção dos antepassados da humanidade são inferiores aos da atualidade, pois aquilo que o homem da atualidade mais dá valor é considerado, igualmente aos antigos, “um agir mitológico”. É o que afirma o filósofo Nietzsche (1844-1900).

“Ninguém mais que nós fomos o inventor de tais ficções como: a causa, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a necessidade, o número, a lei, a liberdade, a razão, o fim, e quando introduzimos falsamente nas “coisas” este mundo de símbolos inventados, quando o incorporamos às coisas como se lhes pertencesse “em si” mais uma vez, como sempre fizemos, criamos uma mitologia”. (NIETZSCHE, p. 31).

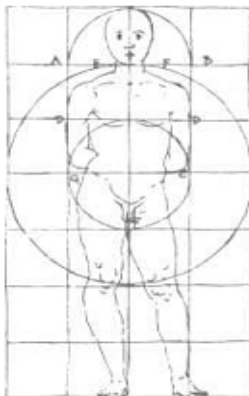
“Na geografia mítica, o espaço sagrado é o espaço real por excelência, pois, tal como se provou recentemente⁶¹⁰, para o mundo arcaico o mito é real porque ele relata as manifestações da verdadeira realidade: o sagrado”. (ELIADE. Imagens e Símbolos, p. 39, 40).

Cabe a Hermann Usener o mérito de ter sido o primeiro a explicar o parentesco etimológico entre *templum* e *tempus*, ao interpretar os dois termos pela noção de intersecção (Schneidung, Kreuzung). Investigações ulteriores afirmaram ainda mais esta

⁶⁰⁹ De acordo com a cosmologia da mesopotâmia e de outras regiões: Mas é sempre a Babilônia que serve de cenário para a conexão entre a terra e a região inferior, pois a cidade tinha sido construída sobre babapsi, a "Porta do Apsu" apsu designava as águas do caos antes da Criação. Encontramos a mesma tradição entre os hebreus. A rocha de Jerusalém ia bem fundo na terra, alcançando as águas subterrâneas (tehôm). O Mishnah afirma que o Templo encontra-se situado exatamente acima de tehôm (equivalente hebraico de apsu). E, assim como na Babilônia havia a "porta do apsu", a rocha do Templo, em Jerusalém, continha a "boca de tehôm". Encontramos conceitos semelhantes no mundo indo-europeu. (ELIADE. Mito do Eterno Retorno, p. 21).

⁶¹⁰ Cf. R. Pettazzoni, Miti e Leggende, I (Torino, 1948), p.v; id., Verità del Mito (Studi e Materiali di Storia delle Religioni, vol. XXI, 1947-1948, pp.104-116); G. van der Leeuw, Die Bedeutung der Mythen (Festschrift für Alfred Bertholet, Tübingen, 1949, pp. 287-293); M. Eliade, Traité d'Histoire des Religions, pp. 350 sq.

descoberta: “*Templum* exprime o espacial, *tempus* o temporal. O conjunto desses dois elementos constitui uma imagem circular espaço-temporal”. (Eliade, O Sagrado e o Profano. p. 41).



A arte religiosa da **Renascença** mostra um retorno a terra e ao corpo: à cima, projeto de uma igreja ou basílica circular, baseada nas proporções do corpo (desenho do artista e arquiteto italiano do século XV, Francesco di Giorgio- JUNG. O Homem e seus Símbolos, p. 243).

A arquitetura religiosa da Europa cristã herda com grande precisão essa realidade em suas basílicas e nas catedrais medievais, reproduzindo simbolicamente a Jerusalém celestial. Na literatura medieval como também em certas obras literárias dos séculos mais recentes podemos ver alusões ao simbolismo da montanha, da Ascensão, e o da "Busca pelo Centro" (ELIADE. Mito do Eterno Retorno, p. 22, 23).

Queremos ressaltar o texto onde Brandão nos explica sobre esse 'lugar', tão almejado pela humanidade desde a antiguidade: “(...) o ponto de junção entre o desejo coletivo ou individual do homem e o poder sobrenatural de satisfazer a esse desejo, (...). Lá onde se congregam esse desejo e esse poder, lá é o Centro do Mundo”. (BRANDÃO, p. 59). De acordo com o texto que acabamos de ler temos dois sentidos para esse 'lugar', o 'Centro do Mundo'. O primeiro é o sentido coletivo, onde esse 'lugar' é determinado geograficamente e sendo múltiplo na terra. O segundo sentido é o individual, onde cada ser humano comporta esse 'lugar' em si mesmo. Para o indivíduo esse 'lugar', o 'Centro do Mundo', é único na terra.

Portanto, da pré-história (com as cerimônias ritualísticas diante da morte) até o momento presente, o “Centro do Mundo” foi apresentado por diversas imagens tomando um rumo interessante. No entanto, manteve o seu sentido original: conexão, comunicação, contato direto com o transcendente. O lugar mais importante do cosmos. A confirmação do aspecto ontológico da humanidade.

Símbolos do Centro: Montanha Cósmica, Árvore Cósmica (Árvore da Vida), Pilar, Cidade, Santuário, Altar, A Fonte da Água Viva, Um Tesouro Incalculável, A Cruz, Um Homem Cósmico, Omphalós (umbigo), Pedra Polida no Fundo de Um Rio, A Pedra Filosofal, Estrela-Guia, O Labirinto, A Espiral.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRANDÃO. Junito de Souza, **Mitologia Grega II**. Edt. Vozes, Petrópolis, RJ. 1987.

JUNG, Carl Gustav, **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2ª edição. 2000.

ELIADE. Mircea, **O Sagrado e o Profano**, Livraria Martins Fontes Editora Ltda., São Paulo, 1ª edição. 1992.

ELIADE. Mircea, **Mito do Eterno Retorno**, Editora Mercuryo Ltda. São Paulo – SP. 9ª edição. 1992.

ELIADE. Mircea, **Imagens e Símbolos, Editorial Minerva** (Minígráfica, Cooperativa de Artes Gráficas, S.C.A.R.L.), Lisboa, e acabada nas Oficinas Gráficas da Editora Arcádia, Lisboa-Portugal. 1ª edição. 1979.

CAMARGO, José Aparecido e FACHIN, Zulmar. A Constitucionalização do Estado como Resultado da Disputa, pelas Mentes e Corações dos Homens, entre os Sistemas Político e Religioso. (Trabalho publicado nos Anais do XIX Encontro Nacional do CONPEDI realizado em Fortaleza - CE nos dias 09, 10, 11 e 12 de Junho de 2010) - CHAMPLIN, PH. D. R. N., op. cit., v. 3, p. 292, 293 e 224, p. 5.

LANGER, Johnni, **As Estelas de Gotland e as Fontes Iconográficas da Mitologia viking**: Os Sistemas de Reinterpretações Oral-Imagéticosp. 39. (Eliade, 2001: 37, 53, 96, 124 - Campbell 1988: 27, 69, 112, 178, 255, 278, 288, 316, 360).

R. F. Mansur Guérios. **Tabus Lingüísticos**. Faculdade de Filosofia, Universidade do Paraná, Curitiba. 1956.

(P. COMMELIN). **Nova Mitologia Grega e Romana**, trad., 4ª edição, p. 216; Dict. Étym. Lat., s. v. fundus, mundus.

SCHULZ. Adilson, **O Encontro do Cristianismo com o Islã na Casa da Coexistência**—Apesar do Exclusivismo Religioso. 2002. Doutorando do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia de São Leopoldo/RS. (<http://antigoegito1.blogspot.com.br>).

TOMÉ, CristinneLeus. **A Segurança**: O Discurso Fundador e os Sentidos Pedagógicos em uma Canção de Ninar. Revista Eventos Pedagógicos v.3, n.1, Número Especial, p. 101 – 117, Abr. 2012. (FAVRE, 1975, p. 80).

OLIVEIRA. Susane Rodrigues de, **Por uma História do Possível**: O Feminino e o Sagrado nos Discursos dos Cronistas e na Historiografia sobre o “Império” Inca. Universidade de Brasília-2006 – Programa de Pós-Graduação em História – PPGHIS. (Urton, 2004: 10).

María Dolores AYBAR-RAMÍREZ, **O Éden Americano de Guaman Poma**. XI Congresso Internacional da ABRALIC, 2008. Profa. Dra. Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. Departamento de Letras Modernas – Espanhol. Araraquara – SP. lolaybar@uol.com.br (UNESP - FCLAr).

LOPES, Cícero Galeno e SOUZA, Emilene Corrêa. **Literaturas Americanas.** Literatura Peruana: Destaques de uma Cultura Marcante. Edt. EDIPUCRS – Editora Universitária da PUCRS, Porto Alegre. RS. 2012.

FARIAS. Eloir de Oliveira, **História dos Transportes Terrestres no Mundo.**
Ivana Lopes Teixeira. PLÍNIO, O ANTIGO, E A DESCRIÇÃO DE ROMA COMO CAPITAL DO MUNDO (MEDITERRÂNEO)? Texto apresentado no III Encontro do Laboratório de Estudos do Império Romano e Mediterrâneo Antigo, LEIR-MA/USP, “Como assim Mediterrâneo? Integração e fronteiras no Mediterrâneo Antigo”, realizado no Anfiteatro do departamento de História da FFLCH/USP, em 14 e 15 de outubro de 2010.(Plínio, O Antigo. História Naturalis. Livro 3).

PUBLIO DIAS. João Vicente de Medeiros, **Das Fronteiras para Constantinopla:** Inserção da Canção de DigenisAkrites no Cenário Político Bizantino – Séculos XI e XII – 2010, Curitiba. Setor Ciências Humanas, Letras e Artes - SCHLA Programa de Pós-Graduação em História – PPGHIS.

NEVES, Marcos Cesar Danhoni. **A Terra e Sua Posição no Universo:** Formas, Dimensões e Modelos Orbitais. Revista Brasileira de Ensino de Física. Vol. 22, nº 4, Dezembro de 2000. Departamento de Física, Universidade Estadual de Maringá.

PONTES. Maria do Rosário, **O Simbolismo do Centro nas Narrativas Maravilhosas.** Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas – Porto, 1999.

HALLIDAY.David; RESNICK.Robert; e WALKER.Jearl, **Fundamentos de Física I.** Centro de Massa, cap. 9. 4ª edição.

JOSEFO. Flávio, **História dos Hebreus** (Antiguidades Judaicas Livro III). Cap. 5 – Descrição do Tabernáculo, p. 123. Editora CPAD, 8ª edição, RJ. 2004.

NIETZSCHE. Friedrich Wilhelm, **Além do Bem e do Mal ou Prelúdio de uma Filosofia do Futuro.** Hemus Livraria, Distribuidora e Editora S.A. Universidade de São Paulo.

COMEI E BEBEI: O SEDER PASCAL JUDAICO-SEFARDITA EM TERRAS SERGIPANAS

Madson de Souza Fontes
Graduando em Arqueologia
Universidade Federal de Sergipe – UFS
Orientadora: Profa. Dra. Janaina Cardoso de Mello
Email: msf.1989@hotmail.com

RESUMO

Durante séculos o povo hebreu vem rememorando anualmente sua libertação do Egito, por meio da festa de *Pessach* descrita na *Torah* (Livro Sagrado dos Judeus). O ato de lembrar no judaísmo torna-se imperativo, pois é ele que garante através da perpetuação da memória que os acontecimentos fundamentais e construtivos para a formação do povo hebreu e do pacto com Deus não se percam na memória dos filhos de Israel. A metodologia empregada neste trabalho consistiu basicamente em levantamento bibliográfico e entrevistas com famílias sefarditas que residem em Sergipe, e preferiram não serem identificadas. Levando em consideração que mesmo se tratando de um tema bastante conhecido, parece ter-se prendido apenas à comunidade judaica, e abordada, sobretudo para fins religiosos sem caráter analítico-científico.

Palavras-chave: Páscoa judaica; sefarditas; seder judaico.

INTRODUÇÃO

Durante séculos o povo hebreu vem rememorando anualmente sua libertação do Egito, por meio da festa de *Pessach* (פֶּסַח) descrita na *Torah* (Livro Sagrado dos Judeus - טוֹרָה). Seja na tradição Sefardita ou Asquenazita, a essência da celebração é sempre festiva e solene.

O ato de lembrar no judaísmo torna-se imperativo, pois é ele que garante através da perpetuação da memória que os acontecimentos fundamentais e construtivos para a formação do povo hebreu e do pacto com Deus não se percam na memória dos filhos de Israel (LESSA & BUSTAMANTE, 2005).

A festa é, sobretudo, um *seder* (banquete - סֵדֵר), que reúne orações e culinária específicas. Tal celebração integra diretamente o patrimônio cultural brasileiro. Dessa maneira, torna-se imprescindível estudar a simbologia e o significado que imbuem às comemorações de *Pessach*.

Apenas nas últimas décadas do século XX, o conceito de patrimônio cultural se disseminou e incorporou os referenciais culturais dos povos e a percepção dos bens culturais nas dimensões testemunhais do cotidiano e das realizações intangíveis.

(...) o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, implementado pelo Decreto no. 3551/2000. Essa ampliação das frentes de tombamento do patrimônio histórico nacional, manifestas no registro de “bens imateriais notáveis” – como salientou Glauco Campelo, evidenciou a adoção de novas formas de acautelamento por parte do IPHAN e a necessidade da criação do

Livro de Registro dos Saberes e do Livro das Formas de Expressão, nos quais são inscritos os “conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades” e armazenadas “as manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas”; e também, do Livro das Celebrações e do Livro dos Lugares, que se ocupam, respectivamente, dos “rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social” e dos espaços onde se “concentram e reproduzem práticas culturais coletivas”, como mercados, feiras, santuários, praças e entre outros. (FUNARI & PELEGRINI, 2006, p. 54-55)

É com essa perspectiva que buscar-se-á compreender os ritos judaicos Sefardita do ponto de vista patrimônio cultural no Brasil, e registrar cada fase da celebração de *Pessach*.

O trajeto histórico do povo hebreu é marcado por várias diásporas decorrentes principalmente de perseguições. Com isso, surgiram grupos distintos de judeus em todo o mundo, sendo os mais conhecidos os Asquenazes e os Sefardim .

Asquenazitas são judeus oriundos da Europa Central e Oriental. O termo *Asquenaz* (אַשְׁכְּנַז) é citado na *Torah* em hebraico medieval para designar o território onde hoje encontra-se localizada a Alemanha. Além do hebraico o Lídiche é utilizado em seus atos litúrgicos.

Já os Sefardim são judeus que durante as várias diásporas do povo hebreu concentraram-se na região da antiga Península Ibérica, denominada de *Sefarad* (סְפָרַד), que por sua vez também é encontrada referência sobre sua localização na *Torah*. Durante os serviços religiosos o idioma predominante é o ladino, como se mesclasse o hebraico ao espanhol.

A hostilidade e a perseguição da Igreja Católica aos judeus se tornou um fato demasiado evidente. Contra eles pesaram normas que prescreviam perdas de liberdades; a imposição do uso de vestimentas distintivas; obrigavam-nos a ouvir em suas sinagogas os sermões pronunciados por pregadores católicos e o confisco de bens (GONÇALVES & GIMENEZ, 2009).

O período de perseguição da Inquisição Espanhola (1478-1834) aos praticantes do judaísmo deu algumas opções aos seguidores dos ensinamentos de *Moisés* (מֹשֶׁה): negar sua fé e aceitar no Cristianismo Católico como única verdade e livrar-se da fogueira; fugir para territórios onde pudessem realizar os atos judaicos ou simplesmente ficar na Espanha, mantendo-se firme à sua fé e ser lançado à fogueira pelo Santo Ofício (NOVINSKY, 1972).

Depois de Gaspar da Gama, que em 1500 veio com a frota de Pedro Álvares Cabral, parece ter sido o primeiro judeu converso a pisar as terras brasileiras, muitos outros sefardim vieram para participar do povoamento da colônia portuguesa, entre eles Fernando de Noronha (LIPINER, 1987; PIERONI, 2003; ALGRANTI, 2005).

Os judeus foram impedidos de praticar seu culto livremente até a chegada ao Brasil de João Maurício de Nassau, em 1637. Durante o governo Nassau, no Recife, se experimentou o convívio das diferenças e aos judeus foi permitido construir a primeira sinagoga Sefardita das Américas, a *Kahal Zur Israel* (אֵיִסְרָאֵל זֵרִי קְהֵלָה) (ALBUQUERQUE & LUCENA, 2003)

As questões diaspóricas levaram à expansão do povo judeu para diversas nações, todavia ainda assim sua identidade é preservada por meio da prática religiosa do judaísmo. Suas tradições os interligam às suas origens, outrora símbolos e ritos estão presentes em todos os aspectos do seu cotidiano:

(...) as leis de nossa religião formam um todo orgânico, um padrão vivo de conduta para a comunidade e para cada indivíduo que a integra. Os símbolos e ritos da fé impregnam cada aspecto importante da vida: a alimentação, o vestuário, a habitação, o tempo, o sexo, a fala. (WOUK, 2002, p. 44).

Embora as *Leis* (לְאִיִּם) *Mosaicas* sejam imutáveis no judaísmo, a tradição varia de acordo com a localização de cada grupo. Tornando assim, as interpretações e costumes sempre heterogêneos e individualizando cada vez mais os vários grupos que compõem o povo israelita.

METODOLOGIA

Antes descrever o corpo metodológico é de grande valia salientar que em Sergipe não há conhecimento de qualquer comunidade judaico-sefardita organizada, logo ausente de sinagoga ou algo similar.

A metodologia empregada neste trabalho consistirá basicamente em levantamento bibliográfico e entrevista com famílias sefarditas que residem em Sergipe, e preferiram não serem identificadas. Levanto em consideração que mesmo se tratando de um tema bastante conhecido, parece ter-se prendido apenas à comunidade judaica e abordada, sobretudo para fins religiosos sem caráter analítico-científico.

Para cada objeto presente na celebração de *Pesscha* serão individualmente expostas suas características essenciais, como: função, ou seja, a utilidade do objeto dentro do contexto em que está inserido, e seu simbolismo, que considerar-se-á a gama de sentidos religiosos que existem no cerimonial da páscoa judaica.

A SIMBOLOGIA DOS OBJETOS

Toda a descrição da preparação da mesa e o simbolismo de todos os objetos e alimentos foram retirados da Revista Visão Judaica, edição abril/2006, segue:

No *seder*, prepara-se a mesa da seguinte forma: no centro de uma bandeja colocam-se três *matzot* (pães sem fermento - מַצּוֹת), que representam os três grupos de judeus; Cohanim, Leviim e Israel. Ao lado dessas *matzot*, colocam-se os seguintes símbolos:

Zeroa (זְרוּעָה) - Pedaco de osso do cordeiro ou ovelha, que se coloca na parte superior, à direita da bandeja. Este osso simboliza o poder com que Deus nos tirou do Egito e o cordeiro pascal, sacrificado no Templo.

Betsa (בֶּטְסָה) - Ovo cozido, colocado na parte superior à esquerda da bandeja, simboliza uma lembrança do sacrifício que se oferecia em cada festividade. Uma das inúmeras ideias relacionadas com o ovo colocado como símbolo na travessa do *seder* é de que, normalmente, um alimento quanto mais é cozido, mais macio se torna. No caso do ovo é o contrário; quanto mais se coze, mais duro se torna. Assim é o povo judeu: quanto mais é oprimido ou afligido, como ocorreu no Egito, mais fortalecido e numeroso se torna.

Maror (מָרוֹר) - Erva amarga, colocada no centro da bandeja, simboliza o sofrimento dos judeus escravos no Egito. Usa-se escarola, verdura mais amarga que alface.

Charosset (טָרוֹסֶט) - Mistura de nozes, amêndoas, tâmaras, canela e vinho. Colocada na parte inferior, representa a argamassa com a qual os judeus trabalhavam na construção das edificações do Faraó.

Karpas (קָרְפַּס) - O salsão, colocado embaixo do suporte, à esquerda. Essa verdura, molhada em vinagre ou água salgada, serve para dar o “sabor” do Êxodo. Lembra o ramo com o qual os israelitas aspergiram um pouco de sangue nos batentes de suas casas, antes da praga dos primogênitos.

Chazeret (צְזֵרֵת) - Escarola. Coloca-se sob o *maror*. Além disso, coloca-se na mesa: um recipiente com água salgada, em que se mergulham as verduras, lembrando o mar. E a taça para cada um dos presentes.

PESSACH

A palavra *Pessach* quer dizer “passar por cima”. Daí várias interpretações são sugeridas, segundo a *Torah*: alusão à passagem pelo Mar Vermelho; mudança da condição de um povo escravo no Egito para um povo livre do Faraó; vinculação à omissão de Deus em ferir a casa dos israelitas na noite em que Ele feriu os egípcios; dentre outras (LESSA & BUSTAMANTE, 2005).

O ano judaico tem doze meses lunares de vinte e nove ou trinta dias cada um. O calendário lunar tende a registrar um atraso de cerca de um mês a cada três anos, havendo assim a necessidade de “acrescentar” um mês no calendário de tempos em tempos. Com o exílio judeu e as várias diásporas, tornou-se difícil essa correção entre os judeus que ficaram longe de sua pátria. Um grupo de rabinos elaborou um calendário perpétuo a partir de ciclos de dezenove anos, no qual sete meses são regularmente “acrescentados” de tal maneira que *Pessach* sempre coincida com o equinócio da primavera, no mês de *Nissan* (נִיסָן), sendo este calendário utilizado até os dias de hoje (WOUK, 2002).

Antes da noite das noites, a casa deve ser completamente preparada para tal solenidade. No livro de *Shemot* (שְׁמוֹת), capítulo 12, no décimo quarto dia de Nissan, instrui que deve-se retirar todo e qualquer tipo de levedura (שֵׁמֶרֶת) de dentro de casa, já que a festa proíbe a ingestão de alimentos levedados durante o período de *Pessach*.

Tanto na *Torah* como no *Talmude* (תַּלְמוּד) há orientações de como deve-se proceder a celebração pascal judaica (TOMAZ & PELEGRINI, 2007). Outros dois livros relevantes e utilizados na celebração de *Pessach* são: o *Sidur* (סִידוּר), que é um livro de orações e bênçãos, e *Hagada Pessach* (הַגְּדָה הַפֶּסַח), coletânea de interpretações e hinos pascais (DICHI, 1998; FRIDLIN, 1997).

A páscoa judaica é marcada, principalmente, pelo *seder*, uma refeição realizada em família e possui um caráter eminentemente didático. Seu objetivo é ensinar à nova geração suas origens históricas (ABREU & DURÃO, 2006). O início da celebração é dado com a recitação do *kidush* (bênção - קִידוּשׁ) sobre o primeiro dos quatro copos de vinho que deverão ser bebidos durante o *seder*. Os quatro copos de vinho rememoram as quatro expressões de redenção relativas à libertação do povo judeu do Egito mencionadas na *Torah*. Também lembram os quatro grandes méritos que os judeus tinham no exílio egípcio: não trocaram os nomes hebraicos; falavam a língua hebraica; levaram uma vida com padrões morais elevados e permaneceram leais uns aos outros.

Após a recitação do *kidush* é realizada a *urchats* (ablução - אֲרוֹחַשׁוּת). Abluem-se as mãos da maneira prescrita antes das refeições. Verte-se água de um copo três vezes

seguidas e intercaladas sobre cada mão, primeiro na direita, depois na esquerda, desta vez sem a bênção.

O momento da *yachats* (divisão – טַחַטֵּס) onde é quebrada em duas partes a *matsa* que está ao centro da travessa de *seder*. A parte maior é embrulhada num guardanapo e reservada para ser consumida mais tarde como sobremesa pelas crianças. Uma vez mais, isto atrai a atenção dos pequeninos, e também relembra a Divisão do Mar Vermelho. A parte menor da *matsa* do meio é devolvida à travessa do *seder*. Recita-se a *hagada* sobre o pão da pobreza, representado pela *matsa* quebrada.

A narração da *hagada* inicia-se com as palavras “Tome o pão de pobreza” (הָאֵלֶּיךָ לְקַחְתָּהּ). Aponta-se para a *matsa* central partida, descobrindo-se as *matsot*. Em seguida, a travessa do *seder* é afastada, e enche-se a segunda taça de vinho. A menor das crianças, toda cheia de curiosidade, faz a milenar pergunta: “Em que difere esta noite de todas as noites?” (הַלַּיְלוֹט קוֹלְמִי הַזֶּה הַלְאִילָה נִישְׁטַנָּה מֶה). A resposta do mais velho se dá com a narração em hebraico de toda a história da libertação do povo de Israel da condição de escravo no Egito, presente na *Torah*.

Após concluir a primeira parte da *hagada*, depois de beber o segundo copo de vinho, as mãos são abluídas novamente. Segue com a bênção da *matsa* e a distribuição das mesmas para cada participante da *seder*. Cada um deve ingerir pelo menos 28,8g de duas *matsot*.

O *seder* continua com o mergulho de 19g do *maror* no *charosset*. Antes de consumi-lo outra *kidush* é pronunciada e só assim é servida a refeição. Segundo a tradição deve-se ingerir o *betsa* da travessa do *seder*, mergulhado na água salgada no início da refeição.

Ao final da refeição, come-se a meia *matsa* reservada para a sobremesa. Após isso não se come nem se bebe mais, a não ser os dois copos de vinho obrigatórios.

Antes de iniciar a *Bênção de Graças* (הַמְזוֹן בִּירְקַט), enche-se a terceira taça de vinho; e bebe-o ao terminar a *kidush*. O copo do *Profeta Elias* (אֶלְיָהוּ) e o de todos devem ser novamente enchidos com vinho. Abre-se a porta e recita-se a passagem que simboliza um convite para o *Profeta Elias*, o arauto da vinda do *Messias* (מְשִׁיחָה), entrar.

Tendo reconhecido o Todo Poderoso e Sua singular bondade com Seu povo Israel, segue-se o *seder* cantando louvores ao Deus do Universo. Após o *halel* (louvor - הַלֵּל), recita-se a bênção do vinho e toma-se a quarta taça. Depois de beber, recita-se a bênção posterior *Alhaguefen* (הַגָּפֶן אֵל).

Dar-se por fim o serviço de *seder*, todas as etapas são realizadas cuidadosamente, para que ao concluir tenha-se a certeza que toda a celebração foi aceita pelo Deus de Israel. A exclamação “Ano que vem em Jerusalém!” (בִּירוּשָׁלַיִם הַבָּאָה לְשָׁנָה) culmina o *seder*.

CONCLUSÃO

De forma organizada ou não, as famílias judias com ascendência Sefardita, tem se mostrado vivas e praticantes dos ensinamentos mosaicos até os dias de hoje. Em Sergipe, ainda que um grupo de “minorias”, as famílias mantêm a identidade dos filhos de Israel, outrora ofuscada por questões que vão desde a marca histórica da Santa Inquisição até o simples fato não haver uma estrutura física para celebrações em conjunto. A festividade de *Pessach* vem sendo a mais celebrada pela pequena comunidade de *Sefarad*, perpetuando a memória de seus costumes e a transmitindo sua

historicidade à nova geração, que também carrega a missão de desconstruir qualquer lenda referente à ausência de judeus Sefardim em terras sergipanas.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, M. Y.; DURÃO, A. B. A. B. **Um pequeno glossário terminológico bilíngue hebraico** – português da Páscoa judaica. Londrina: Signum: Estudos Linguísticos. n, 9/2, p. 27-43, dez. 2006.

ALBUQUERQUE, M.; LUCENA, V. **Sinagoga Kahal Zur Israel: retornando à vida do Recife.** Revista de Arqueologia Americana - Instituto Pan-americano de Geografia e História, México, n. 22, p. 63-79, 2003.

ALGRANTI, Leila Mezan. **Famílias e vida doméstica.** In: NOVAIS, Fernando A. (coord.); SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da vida privada no Brasil. Vol. 1: cotidiano e vida privada na América portuguesa.* 10ª reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DICHI, I. **Hagadah de Pessah.** Trad. Ivo e Geni Koschland. São Paulo: Soft Paper, 1998.

FRIDLIN, J. **Sidur Completo.** Organização, edição e realização. São Paulo: Sêfer, 1997.

FUNARI, P. P. A.; PELEGRINI, S. C. A. **O Patrimônio Histórico e Cultural.** Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

GONÇALVES, E. S.; GIMENEZ, J. C. **A mesa do marrano: identidade e memória judaica no Brasil colonial.** Revista Brasileira de Histórias das Religiões. Maringá: Departamento de História da UEM. Ano II, n. 5, p. 11-43, set. 2009.

LESSA, F. S.; BUSTAMANTE, R. M. C. (Orgs.). **Memória e Festa: VI Congresso SBEC e XV Ciclo de Debates em História Antiga.** Rio de Janeiro: Editora Mauad, 2005.

LIPINER, E. **Gaspar da Gama: um converso na frota de Cabral.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

NOVINSKY, A. **Cristãos novos na Bahia: 1624-1654.** São Paulo: Perspectiva; Editora da Universidade de São Paulo, 1972.

PÊSSACH. **Visão Judaica,** Paraná, n. 45, p. 3-5, abril. 2006.

PIERONI, G. **Banidos: a inquisição e a lista dos cristãos-novos condenados a viver no Brasil.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

THOMAZ, P. C.; PELEGRINI, S. C. A. **A celebração da Páscoa judaica e as tradições culturais: simbologia e significado.** Anais do I Encontro do GT Nacional História das Religiões e Religiosidades. Maringá: Departamento de História da UEM, 2007.

WOUK, H. **Este é meu Deus**: a maneira judaica de viver. São Paulo: Editora Sêfer, 2002.

A LEITURA COMO PRÁTICA LITÚRGICA NA ALTA IDADE MÉDIA

Raquel de Fátima Parmegiani
Professora Adjunta – História Medieval
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Email: rparmegiani@gmail.com

RESUMO

A fé cristã católica na Alta Idade Média enfrentou o desafio de atingir a todo corpo social: príncipes e súditos, letrados e iletrados. Como fazer chegar tal mensagem? Que instrumentos implementar para que a doutrina se fizesse aceita por um público tão distinto? Não há dúvidas de que a liturgia situou-se no centro desse processo de difusão da religião durante este período histórico. A estrutura da fé cristã dava-se por meio dos sacramentos e estes se organizavam em torno do rito. À vista disso, os vestígios das práticas de leitura dentro do ritual litúrgico, podem nos dar indícios da atuação dos textos bíblicos e teológicos enquanto discurso (processo), revelando-nos pontos da sua coerência (interação com o leitor) e sua intenção (efeito de sentido). Ler, escutar foram, sem dúvida, mecanismos por meio dos quais essas obras escritas puderam concretizar-se socialmente.

A fé cristã católica na Alta Idade Média enfrentou o desafio de atingir a todo corpo social: príncipes e súditos, letrados e iletrados. Como fazer chegar tal mensagem? Que instrumentos implementar para que a doutrina se fizesse aceita por um público tão distinto? O saber douto, visto como o verdadeiro conhecimento acerca de todas as coisas, estava ligado a um pequeno grupo, os intelectuais da Igreja que eram responsáveis por elaborá-lo, lê-los, controlá-los, interpretá-los e divulgá-los. Como depositários do saber revelado, eles deveriam ajustar seu discurso em torno à pragmática da situação. A fé cristã deveria se fazer chegar a todos os fiéis letrados e iletrados.

A liturgia⁶¹¹ situou-se no centro desse processo de difusão da religião durante este período histórico. A estrutura da fé cristã dava-se por meio dos sacramentos e estes organizavam-se em torno do rito⁶¹². A palavra consolidou-se como o código mais apto para transmitir a mensagem da fé cristã e a liturgia constituiu-se no modo privilegiado de aproximação do público à doutrina proposta pela religião. Em uma comunidade formada, em grande medida, por pessoas iletradas – a liturgia teve um papel importante no processo de fabricação de referências ao universo cristão e na circulação do discurso.

À vista disso, os vestígios das práticas de leitura⁶¹³ dentro do contexto litúrgico, podem nos dar indícios da atuação dos textos bíblicos e teológicos enquanto discurso

⁶¹¹ A liturgia para os Pais da Igreja não era entendida apenas como um ato de culto, mas como norma de vida cristã. Assim, eles afirmam a necessidade de que a oração, enquanto palavra, seria expressão da fé e esta deveria traduzir-se em obras. PELLEGRINO, M. Liturgia e Padres. In: DI BERARDINO, Ângelo. *Dicionário de Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, pp.834-836, p. 834.

⁶¹² PALAZZO, E. Foi et croyance au Moyen Age. In: *Annales HSS*, novembro-décembre, 1998, nº 6, pp. 1131-1154, p. 1134.

⁶¹³ (...) não há leitura natural, selvagem: a leitura não ultrapassa a estrutura, está-lhe submetida, tem necessidade dela, respeita-a, mas perverte-a. A leitura seria o gesto do corpo que, ao mesmo tempo, instala e perverte a sua ordem. BARTHES, R. COMPAGNON, A. Leitura. In: ROMANO, Ruggiero *Anais Eletrônicos do IV Encontro de História da Ufal* ISSN 2676-784X

(processo), revelando-nos pontos da sua coerência (interação com o leitor) e sua intenção (efeito de sentido). Ler, escutar foram os mecanismos por meio dos quais estas obras puderam concretizar-se socialmente.⁶¹⁴

*Devemos pensar, a princípio, que na relação dramática que confronta com o sagrado o homem religioso, a voz intervém sempre, ao mesmo tempo como poder e como verdade. Num contexto de poucos leitores, os ensinamentos faziam-se transmitir da boca ao ouvido. A voz se identificava a Deus, seqüestrado pela escrita. A verdade se ligava ao poder vocal dos que sabiam, perpetuando seus discursos; retalhos dos Evangelhos aprendidos de cor, lembranças de histórias santas, elementos dissociados do Credo, afogava-se em um conjunto móvel de lembranças, de fábulas, de relatos hagiográficos.*⁶¹⁵

É sabido que a liturgia buscou atingir um público dissimile, não modulando-se em torno às competências linguísticas do público, mas procurando outras formas de significar, de introduzir e dotar de sentido as palavras para que pudessem ser interiorizadas pelo amplo conjunto dos iniciados. Nesta perspectiva, a compreensão da Igreja quanto ao papel dos *lectores* e dos salmistas, de como seu trabalho deveria agir nos ouvintes, nos dão margem para pensar neste processo. Trata-se um da leitura cuja performance sobrepunha-se ao significado literal das palavras:

*(...) Leitores vem de sua missão de ler, e Salmistas de cantar salmos. Aqueles ensinam o povo o caminho a seguir; estes catam para excitar o arrependimento lamuriosamente que forçam alguns a plantôs e lamentações. Também chamam pregadores, porque fazem ouvir a voz ao longe; sua voz deve ser tão forte e clara que chegue aos ouvidos dos que estão situados longe (...).*⁶¹⁶

Com esse objetivo, a linguagem litúrgica alto medieval utilizou-se de mecanismos de persuasão como a repetição, a acumulação e a metáfora, para fazer chegar a mensagem ao seu auditório. O fenômeno da escuta exigia a repetição que implicava um mínimo de identificação com o emissor.

A repetição foi uma das características fundamentais do rito nesse contexto. Efetivamente, o valor dos elementos verbais que compõem o ritual não é, segundo

(org.). *Enciclopédia Einaudi. Oral/escrito. Argumentação*. V. 11. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 184-233, p. 198.

⁶¹⁴ Estamos pensando o texto, em uma perspectiva interativa. Desse modo, podemos observar as relações interpessoais veiculadas pela maneira como a situação comunicativa está organizada. Isso significa que o texto deve ser observado não apenas em relação ao que está dito, mas também as formas da maneira de dizer, pois estas permitem uma leitura dos implícitos que se revelam e evidenciam a interação como um jogo de subjetividade, um jogo de representações em que o conhecimento se dá através de um processo de negociações, de trocas, de normas partilhadas, de concessões. Em toda interação, os interlocutores estão reunidos sob determinadas condições “contratuais”, que estão diretamente ligadas ao contexto situacional e aos papéis sociais dos participantes dessa interação. ANDRADE, Maria Lúcia da C. V. de O. *História e Linguística. Oralidade e Escrita no Discurso Religioso Medieval*. ANDRADE FILHO, Ruy (org.) . O. *Relações de poder, educação e cultura na Antigüidade e Idade Média*. Santana de Parnaíba: Editora Solis, 2005, pp. 47-55, p. 52.

⁶¹⁵ ZUNTHOR, Paul. *A letra e a voz: a literatura medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 79.

⁶¹⁶ BEATO DE LIEBANA. *C Ap. II*, 65-70.

Barthes, tanto o do significado, mas a fórmula que se faz gesto⁶¹⁷. Assim, a repetição interviria diretamente sobre a escuta do público, detendo o fluxo do discurso em um conjunto estável de referentes fônicos. Esse procedimento antes de tudo hierarquizaria elementos e fixaria a atenção do ouvinte, condição básica para que um discurso oral articulesse significação. Ao ressaltar a dimensão significante, diminuía-se a importância do significado, liberando as palavras e seus referentes próprios denotados pela tradição. A intervenção outorgaria, à língua trabalhada pela repetição, um caráter fortemente performático. A significação que articulava o mecanismo de repetição no discurso litúrgico não se voltaria para os significados tradicionais, mas mobilizaria a língua herdada para instalar referentes novos.

Exortava-se ao público, portanto, à participação em grupo de repetição de uma fórmula, propondo um modelo de linguagem na qual o fiel estaria, de antemão, como um reprodutor de signos, não como um autêntico produtor. Os fiéis seriam, então, destituídos da palavra própria com a fixação das preces⁶¹⁸. A repetição, em suma, procuraria garantir uma expressão da fé de acordo com a ortodoxia definida pela Igreja.

A acumulação de sentidos, como a repetição, realizava-se por meio de várias figuras retóricas, como por exemplo, a enumeração e proliferação de epítetos. Fazendo com que vários elementos gravitassem ao redor de uma mesma ideia, agregando dados a um elemento e não a outros; a acumulação também hierarquizaria valores realçando uns segmentos do discurso em detrimento dos demais. E nesse sentido, operaria orientando a escuta do ouvinte.

Ao multiplicar dados, elementos ao redor de uma mesma ideia, a repetição deveria gerar, um distanciamento dos significados tradicionais, mudanças progressivas de sentido. O corpo da palavra ia-se prestando a denotar, gradualmente, referentes novos. Em suma, tanto a repetição como a acumulação constituíram mecanismos utilizados pela liturgia para produzir um significado cristão a antigos mitos e crenças.

Devemos ter presente que o oral desenvolvia-se pela memória do tema, que deveria desencadear-se em um processo simples: a associação de ideias. Nesse sentido o público ouvinte deveria encontrar no material litúrgico um reconhecer-se e um fazer-se reconhecer. Sem dúvida, toda palavra, todo gesto implica um pedido de reconhecimento.

A linguagem litúrgica deveria funcionar como engrenagem que aproximaria uma mensagem de um público; esse dispositivo não buscava uma compreensão de detalhes, um seguimento, termo a termo, do conteúdo por parte da totalidade do público ao qual se destina⁶¹⁹. O canto gregoriano e a recitação dos salmos, por exemplo, manifestavam sonoramente o pensamento, vinculando-se a formas exatas, consagradas coletivamente; sendo um caminho de transporte da mensagem, tinham a função da exegese mística, mas o seu objetivo específico consistia em perpetuar a palavra no som e em dar a justa medida à palavra devolvida a Deus.

Até mesmo os sermões faziam-se de forma a penetrar nos ouvidos sem pedir a compreensão termo a termo do discurso. A maioria dos leitores/ouvintes, nesse período,

⁶¹⁷ BARTHES, R. Gesto. In: ROMANO, Ruggiero (org.). *Enciclopédia Einaudi. Oral/escrito. Argumentação*. V. 11. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 12-31, p. 23.

⁶¹⁸ O latim da liturgia era, nesse sentido, significativo, visto que os crentes articulavam uma palavra que não compreendiam, cuja memorização baseava-se no som e não no sentido BARTHES, R. e MARTY, E. *Oral/escrito*. In: ROMANO, Ruggiero (org.). *Enciclopédia Einaudi. Oral/escrito. Argumentação*. V. 11. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 32-57, p. 52.

⁶¹⁹ DELL'ELICINE, Eleonora. As funções litúrgicas no reino visigodo de Toledo (589-711). In: *Signum*. Nº 7. 2005, pp.99-128, p. 109

era alcançados pela técnica fundada no discurso figurativo e não mais analítico-discursivo.⁶²⁰

Dentro desse quadro, foi preciso que a prédica contasse com o auxílio de uma técnica pedagógica que desenvolvia de forma artificial uma memória do tema tratado. Essa técnica esteve muito ligada à utilização de uma imagem que representava a coisa a ser memorizada⁶²¹. Uma série de eventos da *historia sagrada* (a expulsão do *Paraíso*, o *Juízo Final*), de personagens célebres (Adão, Moisés, os apóstolos) eram requisitados no auxílio da construção dessa memória.

As imagens visuais que cobriam as paredes das Igrejas, com cenas que iam da *Criação* ao *Juízo Final*, colocavam-se como auxílio ao discurso falado no intuito de ajudar o fiel a decorar os principais pontos da doutrina cristã bem como os eventos que marcavam a história da *Salvação* e, pelas vias da memória, a situar-se perante ela.

Ainda, os sermões faziam-se conforme o público de destino. Momentos como as liturgias festivas, dirigidas a um público, por natureza, heterogêneo e composto pelo clero, aristocracia e pessoas comuns, pediam uma predica menos elaborada que atingisse a todos os ouvintes.

A escolha de lugares-comuns, como objetivos didáticos, foi recolhida da tradição oral mais antiga que se apoiou na escrita manuscrita; faziam parte de um sistema de fórmulas estabelecidas para assimilar o conhecimento⁶²². As sociedades orais pediam aos leitores/ouvintes uma participação elevada da memória pessoal, posto que a matéria dos manuscritos medievais era feita de textos destinados a serem fixados para sempre na memória. Ao elogiar um leitor erudito, citando uma frase de Cícero, Santo Agostinho afirmava que ele era capaz de imprimir um texto que havia lido “nas tabuletas de cera da memória”.

Nesse mesmo sentido, por introduzir dois sistemas de referência e fazê-los reagir entre si, a metáfora tornou-se de grande ajuda no processo de interiorização do saber cristão. Encontrando o referente já instalado, a metáfora pregar-se-ia a ele, outorgando um efeito de verdade. Sua utilização era uma maneira significativa de dotar de novos sentidos as palavras, tendo um lugar privilegiado nas homilias.⁶²³

Com efeito, os símbolos e imagens da *AT* e *NT* seriam úteis ao pregador durante a sua homilia - ou mesmo em um simples “processo mental” de oração - para invocar um argumento, dado que os discursos já conhecidos e de comprovado sucesso junto ao público eram bastante eficazes em sociedades de tradição oral como estratégia de

⁶²⁰ CRIPPA, Giulia. Algumas considerações sobre a estrutura do conhecimento medieval: a biblioteca de Cassiodoro e a disseminação de sua estrutura na Idade Média. In: VISALLI, Angelita Marques e OLIVEIRA, Terezinha. *Anais do VI Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Londrina: ABREM/UEL/EUM, 2007, pp. 26-37. p. 36.

⁶²¹FRIEDMAN, John. Les images mnémotechniques dans les manuscrits de l'époque Gothique. In: ROY, Bruno e ZUNTHOR, Paul (org.). *Jeux de mémoire. Recueil d'études*. Montréal: Editora Vrin, 1985, p.173.

⁶²²(...) é a minha escuta que funda o lugar-comum; numa comunidade que não o compreenda, o lugar-comum deixa de existir (é, por assim dizer, o que se passa na comunidade dos mass media). As formas pelas quais tento defini-los são, portanto, intuitiva; a sua precisão depende da minha sensibilidade à linguagem dos outros. Para mim, pode ser “lugar-comum” tanto uma frase, como uma proposição, como uma locução (unidade de forma), ou um tema (unidade de conteúdo), ou um desenvolvimento (tema articulado sob determinada forma). O que conta é a evidencia do já (mil vezes) ouvido (...). BARTHES, R. e BOUTTES, Jean-Louis. Lugar-comum. In: ROMANO, Ruggiero (org.). *Enciclopédia Einaudi. Oral/escrito. Argumentação*. V. 11. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 266-277, p. 273.

⁶²³ Entendida menos como um retrato e mais como uma representação e uma abstração dos acontecimentos a que se refere, a narrativa bíblica – e aqui o uso que se faz dela na prédica – exerce um papel fundamental na definição da cultura de um grupo. ROCHA, Ivan Esperança. *Práticas e representações judaico-cristãs. Exercícios de interpretação*. Assis: FCL- Assis Publicações, 2004, p. 30.

persuasão, posto que a memória era, como já dissemos, um dado cultural importante⁶²⁴. É necessário termos sempre presente que o livro manuscrito era suporte do discurso

O pregador, munido da leitura das obras bíblicas e seus comentários, deveria atuar no púlpito de forma a persuadir seu auditório ao desenvolvimento de uma meditação moral, na qual o fiel se veria inserido em um projeto – materializado no ciclo litúrgico, nos sacramentos - de *vida nova* que orientaria o seu tempo cotidiano; articulando-se, assim, em torno a ele, a ideia de pertencer a um grupo de eleitos, escolhidos e protegidos por Deus dentro da *arca sagrada* – a Igreja - de todas as calamidades provocadas pelo *antigo inimigo da humanidade*.

O recurso aos efeitos de linguagem e à sua capacidade de evocação que estabelecia a retórica como arte de persuadir, deveria, por conseguinte, a partir do discurso, apresentar à imaginação do auditório o que estava ausente, por exemplo, Cristo e o cenário no julgamento final, propondo o envio dos fiéis ao tempo mítico da *Criação* e a antecipação do tempo futuro da vinda de Cristo – o *Juízo Final* -, criando um sentido de verdade.

Esta ‘verdade’ seria equivalente à memória que englobava passado, presente e futuro de todo o grupo. A palavra do pregador far-se-ia, então, realidade. Não haveria aqui a necessidade de demonstrar a sua verdade (no sentido de conformidade com o real), bastando apenas que ela fosse proferida no lugar sagrado e por quem estivesse autorizado a emiti-la.⁶²⁵

O texto da prédica teria como intuito anular-se enquanto discurso e produzir na prática comportamentos ou condutas tidas por legítimos e úteis, incorporando nos indivíduos os gestos necessários ou convenientes à fé cristã⁶²⁶. A correta transcrição do projeto de Deus ao seu povo– o saber autorizado pela Igreja, à ortodoxia da palavra sagrada –, por meio dos pregadores, era o antídoto contra os ardis demoníacos.

Pronunciado pela voz do pregador, o sermão deveria chegar ao ouvido dos fiéis equilibrando-se entre o espiritual e a letra, conjugando a voz autoritária e sedutora com a palavra razoável e forte: (...). *que outra coisa são as mentes dos ouvintes, se não vasos pelos quais a pregação dos santos enchessem pelo vinho da sabedoria (...)*⁶²⁷. A persuasão⁶²⁸ seria praticada, agredindo o ouvinte com a voz, mas não lhe destruindo a identidade:

Quando os maus começam a ouvir a palavra da pregação e, a conhecer quais são os suplícios eternos, qual é o terror do juízo, quem é cuidadoso com exame de cada um dos seus pecados, neste momento estremece, enche-se de gemidos e, não contendo-se, aflige-se com suspiros: e comovido por um grande medo, rompe em choro e lágrimas. A voz de uma grande comoção segue ao profeta, porque depois da palavra da pregação ouvem-se os lamentos dos conversos e dos penitentes: quem antes fazia-se tranquilo

⁶²⁴Ginzburg nos leva a pensar na memória coletiva, transmitida por ritos, cerimônias e eventos semelhantes, como algo que reforça um nexos com o passado e que se projeta em sentido existencial. GIRZBURB, Carlo. Distância e perspectiva: duas metáforas. In: GINZBURB, Carlos. *Olhos de Madeira. Nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp.176-198, p.179.

⁶²⁵(...) *o que se lê no lugar-comum é uma certa tragicidade: uma necessidade (lógica, histórica) que só se pode vencer se for reconhecida. Por um lado, é fácil ver o que o lugar-comum dá aos homens: o poder de falar; mas, por outro lado, também se vê que o lugar-comum os vincula aos instrumentos de poder e consagra a divisão cultural, portanto social, das imagens (...)*. Id. *Ibid.* p. 277.

⁶²⁶ CHARTIER, R. CHARTIER, R. *Leituras e leitores na França do Antigo Regime*. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 12.

⁶²⁷ BEATO DE LIÉBANA. *C Ap.* III, 130.

⁶²⁸ A persuasão é aqui entendida como uma intenção discursiva de comunicar, explicar, legitimar e fazer compartilhar um ponto de vista; ou então, de eliminar os discursos concorrentes.

*na enfermidade, tocado pela mão de uma medicina voltam a salvação (...).
Porque quando gravam-se as marcas da verdade na mente dos ouvintes, a
mesma mente conturbada volta-se com dor à salvação.*⁶²⁹

O reconhecimento, por parte do auditório, das ideias expostas era a garantia da sua adesão a elas. Para tal fim, o autor utilizou-se de valores universais – verdade/mentira, bem/mal, justiça/injustiça, belo/feio – e, das hierarquias – Deus/homem, santos/outros – como centros de ligação para o grupo⁶³⁰. Esse mecanismo, dentro do processo de audição ou de leitura, provavelmente, agiria de forma a excluir as partes más do discurso, que se fariam descontínuas na sua recepção. Assim, o fiel, alimentado de boas palavras, procuraria uma caução, ou seja, um suporte de responsabilidade – a Igreja - por trás da solução lógica.

Escutar era, portanto, um conceito fundamental dentro da cerimônia litúrgica e este fenômeno significaria pôr-se em posição de decodificar o que era obscuro, confuso e silencioso, para fazer surgir na consciência o subsentido. Seria escutando a palavra sagrada que o ser humano ligar-se-ia a Deus.⁶³¹

Quando os homens e as mulheres ouviam e meditavam sobre a existência humana na forma de um dramático julgamento, seja na homilia sobre o texto bíblico do dia ante a assembleia cristã, com seu desenvolvimento cadencioso, ou na solidão do claustro, envolvidos pelo êxtase do lugar sagrado e da presença de Deus⁶³² - *onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou eu no meio deles* (Mt 18, 20) - podemos supor, que, mais do que uma leitura analítica das palavras, seriam envolvidos pelo impacto desta imagem que, conseqüentemente, tornaria presente em seu cotidiano a dimensão dramática da sua existência na terra. E essas imagens deveriam, mesmo nas pequenas histórias pessoais, alterar a percepção de mundo.⁶³³

Devemos pensar que o dispositivo litúrgico constituiu-se, na Alta Idade Média, como um experimento de signos. Sua finalidade era alterar as formas clássicas de relação entre os diferentes circuitos de semiotização, difundir-los naqueles grupos que, até o momento, haviam permanecido distantes de sua influência e, com tudo isso, assegurar o controle da produção semiótica – as *representações* e os *modos de representar* - para os especialistas do sagrado, ou seja, a Igreja.⁶³⁴

⁶²⁹ BEATO DE LIÉBANA. *C Ap.* III, 410-415.

⁶³⁰ *Os juízos de valor e as hierarquias, na medida em que são controversos, foram considerados pelos filósofos positivistas como desprovidos de qualquer objetividade, contrariamente aos juízos de realidade sobre os quais, graças à experiência e à verificação, seria possível o acordo de todos (...).* PERELMAN, Chaïm. *Argumentação. Op. cit.* pp. 234-265, p.242.

⁶³¹ O sentido cristão de leitura corresponderia a uma leitura como gnose. BARTHE, R. COMPAGNON, A. *Op. cit.*, p. 200.

⁶³² Para Barthes o sentido dado pelo cristianismo medieval à leitura veria o texto como espírito, correspondendo à leitura como gnose. BARTHES, Roland, COMPAGNON, Antoine. *Op. cit.*, p. 200.

⁶³³ Como nos afirma Barthes, a oração como enunciação atinge um ponto limite – trata-se de uma palavra que se pretende palavra em ato: exprimem idéias, desejos, sentimentos. ID. *Ibid.*, p. 50.

⁶³⁴ DELL'ELICINE, Eleonora. As funções litúrgicas no reino visigodo de Toledo (589-711). In: *Signum*. Nº 7. 2005, pp.99-128, p. 125.

Proferida pela voz de uma autoridade eclesiástica⁶³⁵ e dentro de uma igreja-edifício – lugar sagrado – e, de uma Igreja-instituição depositária no seio da sociedade de uma função totalizadora – estes meios básicos de instruções deveriam agir, não apenas como uma forma de transmissão de uma doutrina, mas fazer-se reconhecida, fundadora de uma fé, posto que o discurso é ação, física e psiquicamente efetiva. Zunthor nos lembra que na relação dramática que confronta com o sagrado, para o homem religioso, a voz intervém sempre, ao mesmo tempo, como poder e como verdade. A seu sopro realizam-se as formas sacramentais; ou seja, a palavra cria o que diz.⁶³⁶

É preciso ter presente ainda que o ritual ou o culto significam um plano de ação que está ligado aos hábitos, às aspirações, às estruturas da sociedade humana. Ele define a relação ativa do ser humano com suas divindades, a atitude prática que este adota face às formas sobrenaturais, objetivadas, simultaneamente, pelas imagens e pelas figuras extraordinárias que a imaginação mítica projeta. A esfera do culto torna efetiva a reconciliação que restitui o sujeito e a sua consciência de si, assim como sentimento de participar no absoluto e de realizar com ele a unidade.⁶³⁷

FONTES E REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS

ANDRADE, Maria Lúcia da C. V. de O. História e Lingüística. Oralidade e Escrita no Discurso Religioso Medieval. ANDRADE FILHO. Ruy (org.) . O. **Relações de poder, educação e cultura na Antigüidade e Idade Média**. Santana de Parnaíba: Editora Solis, 2005, pp. 47-55.

BARTHES, R. COMPAGNON, A. Leitura. In: ROMANO, Ruggiero (org.). **Enciclopédia Einaudi. Oral/escrito. Argumentação**. V. 11. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 184-233.

BARTHES, R. e BOUTTES, Jean-Louis. Lugar-comum. In: ROMANO, Ruggiero (org.). **Enciclopédia Einaudi. Oral/escrito. Argumentação**. V. 11. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 266-277.

BARTHES, R. e MARTY, E. Oral/escrito. In: ROMANO, Ruggiero (org.). **Enciclopédia Einaudi. Oral/escrito. Argumentação**. V. 11. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 32-57.

BARTHES, R. Gesto. In: ROMANO, Ruggiero (org.). **Enciclopédia Einaudi. Oral/escrito. Argumentação**. V. 11. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 12-31.

⁶³⁵ *Sempre houve sinais epifânicos da voz, na história, todas as vezes que a voz do alto se faz palavra para sancionar a excepcionalidade de um acontecimento. Mas se os textos “oficiais”, canônicos, dão a essa voz os contornos da pronúncia humana, passa “por debaixo” do nível ortodoxo a clara consciência de que inexprimível é a palavra que cria: e que o logos é apenas um sinal indireto, uma metáfora inadequada para dizer o silêncio que se ouve no contato com o sobrenatural.* BOLOGNA, Corrado. Voz. In: Oral/escrito. In: ROMANO, Ruggiero (org.). *Enciclopédia Einaudi. Oral/escrito. Argumentação*. V. 11. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 58-92, p. 67.

⁶³⁶ ZUNTHOR, Paul. *Op. cit.*, p. 102

⁶³⁷ DETIENNE, Marcel. Mito/rito. In: In: ROMANO, Ruggiero (org.). *Enciclopédia Einaudi. Mythos/logos. Sagrado/profano*. V. 12. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 58-74, p. 58.

BEATO DE LIEBANA. OBRAS COMPLETAS E COMPLEMENTARIAS. *Comentario al Apocalipsis, Hino "O Deus verbum", Apologético.* Edición bilingüe preparada por J. G. Echegaray, A. del Campo y L. G. Freeman. II vol., Madrid: BAC, 2004. vol. I.

BEATO DE LIEBANA. OBRAS COMPLETAS E COMPLEMENTARIAS. DOCUMENTOS DE SU ENTORNO HISTÓRICO Y LITERARIO. Edición bilingüe preparada por J. G. Echegaray, A. del Campo y L. G. Freeman. II VOL. Madri: BAC, 2004, vol. II.

BOLOGNA, Corrado. Voz. In: Oral/escrito. In: ROMANO, Ruggiero (org.). **Enciclopédia Einaudi. Oral/escrito. Argumentação.** V. 11. Lisboa: Empresa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 58-92.

CHARTIER, R. CHARTIER, R. **Leituras e leitores na França do Antigo Regime.** São Paulo: Editora UNESP, 2004.

CRIPPA, Giulia. Algumas considerações sobre a estrutura do conhecimento medieval: a biblioteca de Cassiodoro e a disseminação de sua estrutura na Idade Média. In: VISALLI, Angelita Marques e OLIVEIRA, Terezinha. *Anais do VI Encontro Internacional de Estudos Medievais.* Londrina: ABREM/UEL/EUM, 2007, pp. 26-37.
DELL'ELICINE, Eleonora. As funções litúrgicas no reino visigodo de Toledo (589-711). In: *Signum.* N° 7. 2005, pp.99-128.

DETIENNE, Marcel. Mito/rito. In: In: ROMANO, Ruggiero (org.). **Enciclopédia Einaudi. Mythos/logos. Sagrado/profano.** V. 12. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 58-74.

FRIEDMAN, John. Les images mnémotechniques dans les manuscrits de l'époque Gothique. In: ROY, Bruno e ZUNTHOR, Paul (org.). **Jeux de memoire. Recueil d'études.** Montréal: Editora Vrin, 1985.

GINZBURB, Carlos. **Olhos de Madeira. Nove reflexões sobre a distância.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp.176-198.

PALAZZO, E. Foi et croyance au Moyen Age. In: **Annales HSS**, novembre-décembre, 1998, n° 6, pp. 1131-1154.

PELLEGRINO, M. Liturgia e Padres. In: DI BERARDINO, Ângelo. **Dicionário de Patrístico e de Antiguidades Cristãs.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, pp.834-836.

ROCHA, Ivan Esperança. **Práticas e representações judaico-cristãs. Exercícios de interpretação.** Assis: FCL- Assis Publicações, 2004.

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

O ESPIRITISMO EM MACEIÓ: CONFLITOS NO ESTABELECIMENTO E DIVULGAÇÃO DA DOCTRINA ESPÍRITA. (1899 – 1950)

*Vanessa Elisa da Silva Correia
Graduação em História-Licenciatura
Universidade Federal de Alagoas - Ufal
Orientadora: Profa. Dra. Irineia Maria Franco dos Santos
Email: elisabuarque@hotmail.com*

O Espiritismo teve seu início nos Estados Unidos, no século XIX, com o fenômeno de Hydesville (1847)⁶³⁸, onde os adeptos do chamado de *Modern Spiritualism* seguiram em missão à Europa para disseminar sua crença na comunicação com os espíritos. Segundo Laplatine, a recepção do movimento pelas Igrejas foi o esperado: nos EUA, com a predominância das igrejas protestantes, houve a expulsão dos pastores apoiadores do movimento espiritualista. Na Europa houve a divulgação de obras católicas que afirmavam a origem demoníaca dos fenômenos espíritas, fogueiras com livros da Doutrina, discursos condenando a prática espírita e outras manifestações contrárias à sua divulgação na Europa.

A partir da missão na Europa e a divulgação da ideia da comunicação com o plano espiritual, não havia reunião social da elite francesa na qual não houvesse o fenômeno das mesas gigantes para o divertimento geral. As mesas girantes⁶³⁹, no auge por volta de 1850, aconteciam com objetos e mesas se movimentando sem interferência direta dos presentes, respondendo questionamentos feitos com alfabetos organizados em batidas ou letras dispostas. Denizard Hippolyte Léon Rivailfoi convidado por amigos a estudar e analisar o fenômeno. Tendo recolhido anotações, feito ele mesmo perguntas, acreditou na veracidade dos eventos e – usando o nome de Allan Kardec, para que seu nome de cientista não influenciasse na crença ou falta dela na doutrina que nascia – codificou os cinco livros que até hoje são base da doutrina Espírita no mundo (LAPLATINE, 2009): O Livro dos Espíritos, O Evangelho Segundo o Espiritismo, O Livro dos Médiuns, A Gênese e Céu e inferno. Importante salientar que a comunicação com os espíritos não é nova. Comunidades sempre relatam interação com o mundo espiritual, mas é a primeira vez onde essas comunicações geram, a partir da obra de Kardec, uma doutrina moral, com preceitos, e normas de conduta que são adotadas pelos que aderem à crença.

Alan Kardec foi aluno de Pestalozzi, teve influências laicas, de Rousseau, da filosofia do século XVIII e dos socialistas utópicos (alguns viriam a ser adeptos do Espiritismo). Essas influências podem ser observadas na construção da doutrina espírita, e mesmo Kardec tendo iniciado seus estudos sobre o que viria a ser o Espiritismo a partir de anotações e observações de colegas, ele não se absteve da sua carga intelectual e de suas opiniões pessoais na interpretação das comunicações dos espíritos. Como afirma

⁶³⁸ Nos Estados Unidos, século XIX, as irmãs Fox ouviram batidas e barulhos na casa onde moravam. Desenvolveram um método de comunicação de perguntas com respostas a partir das batidas e mantinham comunicação com o que seria o espírito do antigo dono da casa. Iniciaram um grupo espiritualista, chamado de *Modern Spiritualism*, que teve entre seus adeptos pastores protestantes (posteriormente impedidos pelas igrejas de continuar no grupo) e grande parte da comunidade local. (Laplatine, 2009)

⁶³⁹ As mesas girantes foram citadas inclusive por Karl Marx em sua obra *O Capital*, em nota de rodapé, tamanho o destaque social que teve. Ver: MARX, Karl. *O Capital*, 1988, p. 70.

Arribas, “*Como Pestalozzi, Rivail também acreditava sobremaneira em uma ciência da educação, fundamentada a partir da “natureza humana” e não a partir de crenças sobrenaturais.*” (ARRIBAS, 2010, p. 36). Em exemplar da Revista Espírita de 1859, Kardec explica que não há fenômenos sobrenaturais, mas sim, fenômenos naturais, todos eles, sendo espirituais ou não, partindo do princípio que o homem é um espírito (encarnado). Kardec afirma a função do Espiritismo comodestruir as superstições e mistificações, explicando que não há mágica por trás delas, mostrando a realidade, a explicação científica. Isso destruiria a superstição, que seria apenas a imaginação popular que desconhece as leis naturais regentes de tais fenômenos. (KARDEC, 2009, p.15)

Inicialmente, Kardec defendia o Espiritismo (terminologia criada por ele, para que não fosse confundido com outras doutrinas espiritualistas⁶⁴⁰) como não sendo uma religião. Seria em seu conceito, portanto, o Espiritismo, “*ao mesmo tempo ciência experimental e doutrina filosófica. Como ciência prática, tem a sua essência nas relações que se podem estabelecer com os espíritos. Como filosofia, compreende todas as consequências morais decorrentes dessas relações.*”(KARDEC, 1977, p.8). Não sendo uma religião, os espíritas brasileiros consideravam a possibilidade de ainda serem católicos e só defenderem uma reforma dentro dos dogmas da Igreja a partir do que o Espiritismo pregava. Críticas aos preceitos católicos e afirmações contrárias aos dogmas geraram uma série de conflitos, noticiados em periódicos locais e nacionais. Assim, a imprensa teve papel importante na propagação do Espiritismo e os que se consideravam católicos simpáticos ao Espiritismo começaram a entender que as divergências teóricas impossibilitavam a adesão às duas crenças. A exemplo das confusões na essência das doutrinas, temos a ressurreição e a reencarnação⁶⁴¹ - por si só excludentes. O juízo final também é contraditório à reencarnação, mas os primeiros espíritas tinham dificuldade em dissociar uma ideia da outra e acreditavam em ambas. A educação essencialmente católica impedia que a lógica da questão fosse colocada.

No Brasil, o Espiritismo começou sendo difundido na Bahia, em 1865, com a primeira sessão espírita, seguido dos primeiros centros espíritas e periódico: *O Eco do Além Túmulo*. Posteriormente, a doutrina espírita foi conhecida no Rio de Janeiro e a partir daí sendo divulgada em outros estados. Ao longo da década de 1860 o Espiritismo não se mostrava como uma opção religiosa, mas apenas uma visão moderna do catolicismo que não teria acompanhado as inovações. Não sofreu nesse período, portanto, tantas pressões das religiões dominantes. Posteriormente – final da década de 1860 -, quando seus adeptos se reconheceram enquanto possível nova religião e que confrontava os dogmas católicos e protestantes é que as oposições mais fortes começaram. Importante salientar que a descoberta desses choques ideológicos não vem diretamente da divulgação da doutrina pelos espíritas, mas do conflito acalorado travado com outras religiões, o que abriu espaço para o debate do Espiritismo entrar nesse campo religioso.

Geralmente propagado como um fenômeno científico ganhou adeptos da elite e estudiosos, simpáticos à ideia propagada de que os Espíritas tinham que se instruir para

⁶⁴⁰Há uma diferença entre termos que Allan Kardec diferencia. As palavras espiritualismo, espiritual e espiritualista possuíam um uso comum, significando o oposto ao materialismo, com ou sem a crença em espíritos. Assim Kardec entendeu como necessário um termo novo para designar a nova doutrina que surgia nesse momento. Espiritismo, então, é o adepto da doutrina espírita ou espiritista. (Livro dos Espíritos, p.9)

⁶⁴¹ Ressurreição seria a reunificação da alma com o corpo anterior. A reencarnação é o mesmo espírito em um novo corpo, para que possa ter novas experiências e alcançar a melhoria moral, intelectual e espiritual. Nega que a matéria possa ter vida novamente após a morte.

melhoramento próprio e deveriam fazer a caridade para ajudar o próximo⁶⁴². Esses grupos fundadores se identificaram com os ritos, ideologia, com base nas vivências pessoais, se reconhecendo no que a doutrina trazia quanto à busca do aperfeiçoamento moral e intelectual (um sendo consequência do outro). Era inicialmente uma doutrina elitizada, com jornalistas, médicos, advogados, professores, que se sentiram atraídos pelo aspecto científico e racional da doutrina espírita, e que foram moldando o que hoje seria o Espiritismo brasileiro - com diferenças da doutrina de Kardec em alguns pontos, já que *“o espiritismo não poderia ter mantido sua “pureza”, já que teve que responder a imperativos históricos, sociais e culturais distintos.”* (ARRIBAS, 2010, p.34)

Com todo o processo de apropriação, transformação e adaptação à realidade local, além do trabalho dos intelectuais que seguiam a vertente religiosa da doutrina, o Espiritismo passou, aos poucos, a ser considerado como religião. Esses primeiros conhecedores da doutrina tinham nas mãos o poder de traduzir as obras com que mais se identificassem, valorizando assim a vertente da doutrina que mais lhes fosse interessante, assim temos os *“kardecistas, místicos, espíritas puros, roustainguistas, científicos swendenborguistas, entre outros, eram as subdenominações dos diversos agrupamentos que o esposaram, cada qual enfatizando uma de suas facetas.”*(ARRIBAS,2010, p.95). O Espiritismo então, não era uno no Brasil e possuía diversos grupos (com alguns membros que faziam parte de mais de um deles). A unificação só veio posteriormente, com um trabalho intenso e mobilização da Federação Espírita Brasileira, que seguiu firme no propósito de dar ao Espiritismo os contornos atuais, que consideravam mais necessários e importantes.

A diversidade de crenças religiosas termina por enfraquecer a hegemonia católica ao longo dos anos. Combater as demais doutrinas acaba sendo essencial para a tentativa de manutenção de poder da Igreja Católica, tentando evitar a expansão do pluralismo religioso e da autonomia no campo teológico. Uma série de livros de autores membros da Igreja Católica foi lançada no Brasil com o intuito de “despertar” a população sobre os “equivocos” do Espiritismo. Frei Boaventura Kloppenburg era um dos mais combativos críticos ao Espiritismo e escreveu: *“Temos de um lado, a quase ilimitada credulidade da grande maioria, e de outro, a maldade e perversidade de alguns poucos que se divertem na exploração e mistificação da boa fé (...)”* (KLOPPENBURG, 1964, p.68). Defende que o Espiritismo, ao lado das religiões espiritualistas são fraudulentas, em sua maioria, e as que não o são, tem fenômenos explicados racionalmente. Além das obras feitas especificamente para combater o Espiritismo, há debates em periódicos onde através de críticas e réplicas, o Catolicismo, Protestantismo (em menor escala) e o Espiritismo travavam intensos debates de cunho teológico e acusando mutuamente de deturpar a mensagem do Cristo.

A doutrina Espírita no Brasil, além dos ataques católicos, foi impelida a lutar contra um severo Código Penal, que condenava as práticas “mágicas” e qualquer linha espiritualista que praticasse curas. O Espiritismo tem sua interpretação das doenças como reflexo do que se passa no perispírito⁶⁴³ – daí também acreditando que as curas não são somente corporais através de drogas, mas também espirituais através de água fluidificada, homeopatia e passes magnéticos⁶⁴⁴ -, por isso, começou a ser combatido

⁶⁴² Uma das máximas do espiritismo é “Espíritas, amai-vos, eis o primeiro ensinamento; Instruí-vos, eis o segundo.” (Kardec, 2009, p.75). Essa afirmação resume os princípios da doutrina, a caridade (amor ao próximo) e o estudo contínuo para obter a fé raciocinada, não a fé cega tão criticada pelo Espiritismo.

⁶⁴³Perispírito seria, de acordo com Kardec, um invólucro semimaterial, um intermediário entre corpo e espírito.

⁶⁴⁴ Na construção teórica espírita, a água fluidificada e o passe magnético são complementos de tratamentos espirituais, onde o magnetismo é utilizado para equilíbrio do corpo e do espírito e tem fundamento no

pela justiça. A perseguição ao Espiritismo e a tantas religiões culminou em processos judiciais e foi um dos fatores que ajudou a definir a linha religiosa que a doutrina espírita seguiria, já que havia a liberdade de culto. O Espiritismo ser visto como doutrina que pode promover curas era prejudicial à ordem, então, já que havia a liberdade de reunião religiosa que não fosse para fins de cura, o Espiritismo - que já vinha se buscando se fortalecer no segmento religioso - definiu a ideologia dominante dentro de sua construção, que seria prioritariamente uma religião com estudos de cunho filosóficos e científicos.

Em Maceió, o primeiro centro espírita foi o Centro Espírita Melo Maia – inicialmente chamado somente de Centro Espírita Alagoano -, fundado em janeiro de 1899. Teve início com a colaboração de três espíritas vindos do sul do país, que impulsionaram o movimento espírita em Maceió e mostraram a necessidade da construção de uma sede, para que os trabalhos de divulgação e evangelização fossem melhor organizados e eficazes, como afirma em seu periódico⁶⁴⁵. Em dezembro do mesmo ano, o Grupo Espírita São Vicente de Paulo – atualmente Grupo União Espírita - iniciou suas atividades. Ambos atualmente estão em funcionamento, mas o segundo não possui documentação do período inicial em sua sede, dificultando a reconstrução de sua história. A fundação de um centro espírita local inicia oficialmente as atividades, mas não significa que não havia movimentação espírita anterior. Arribas afirma que o primeiro livro de poemas de cunho espírita escrito no Brasil, datado de 1869 – portanto, 30 anos antes da fundação do primeiro centro espírita -, foi escrito na cidade de Penedo - Alagoas. (Arribas, 2010, p.67).

Poucos anos depois de sua fundação, o Centro Espírita Melo Maia fechou as portas, reabrindo em 1913, assumindo o posto de entidade federativa, substituindo as funções da FEEAL que nesse momento não mais existia. A reabertura do Centro Melo Maia – assim como em sua fundação - dependeu de pessoas de fora do estado, o que pode demonstrar uma falta de experiência e mobilização na organização do Movimento Espírita alagoano na época. A própria finalidade da reabertura seria organizar as regras que os centros teriam que seguir, já que a falta de unidade estava distorcendo a mensagem espírita que os líderes do movimento tomavam como corretas, e tomando linhas diferentes das iniciais, o que trazia prejuízos para o Espiritismo defendido pelos mesmos.

Quanto à divulgação local, havia um número considerável de jornais da temática espírita e mantido por membros a partir de 1900. O jornal O Espírita Alagoano, de 1900; A Ciência de 1901 – que posteriormente virou a revista mensal Lumen filiado à Federação -; A Luz, feito por um particular, que funcionava na Praça Rayol e era rodado semanalmente; A Propaganda, jornal mensal que divulgava artigos espíritas; além disso, havia um grande número de publicações em jornais locais, principalmente escritos por Antônio Scipião da Silva Jucá, publicados no jornal O Orbe, entre outros.

A Federação Espírita Alagoana – FEEAL - só foi fundada em 1908, mas em pouco tempo parou de funcionar, deixando as funções de unificação a cargo do Melo Maia, como dito anteriormente. O movimento espírita em Maceió teve momentos de ascensão e declínio em um curto período. Iniciado oficialmente em 1899 cresceu, mas perdeu forças cerca de uma década depois. O periódico lançado pelo Centro Espírita

estudo do magnetismo. Homeopatia é um método terapêutico, com teorias semelhantes à doutrina Espírita, a exemplo das noções de organismo imaterial e fluidos (tipo mais etéreo de matéria). A homeopatia foi adotada por grande parte dos espíritas no século XX, médicos ou não, que receitavam através da inspiração dos espíritos.

⁶⁴⁵ Informativo Espírita, 1976, p.3.

Melo Maia⁶⁴⁶ fala da intensificação das perseguições religiosas no começo do século XX, e é um indicativo do que pode ter enfraquecido as atividades. Quanto aos registros da FEEAL, há pouca documentação inclusive dentro da Federação, já que poucos anos após a fundação, a Federação encerrou as atividades, só reabrindo em 1935. O ano do fechamento da Federação não consta nos registros encontrados até o momento. Segundo a FEEAL “*Aderbal de Arecipo traz em suas recordações fatos que se desenrolam a partir de 1930. Nesse primeiro período (1908 – 1928) parece ter havido um arrefecimento das atividades espíritas.*”⁶⁴⁷

A reorganização do movimento espírita e o seu crescimento vêm de uma aposta dos seus idealizadores e representantes a nível nacional, que, entre outras determinações, criaram o Conselho Federativo Nacional da FEB para que fosse desenvolvida e ampliada a organização estrutural do Espiritismo no Brasil. Essa decisão da Federação foi denominada de Pacto Áureo (1949) e teve diversos indicativos, como por exemplo a peregrinação de membros da FEB a estados que ainda não tinham assumido a unidade do movimento a nível nacional, para que em reuniões e assembleias, fosse debatido a unidade e a essência do Espiritismo. Portanto, mesmo com esse enfraquecimento local momentâneo, o Espiritismo em Maceió conseguiu se reerguer. Em 1950, a Caravana da Fraternidade – grupo de líderes da Federação Espírita Brasileira que visitaram os estados do norte e nordeste buscando a unificação da doutrina – visitou Maceió. Leopoldo Machado, que narra os detalhes da viagem em um diário transformado posteriormente em livro, afirma que Maceió poderia ser considerada “*a Meca do espiritismo no Brasil*” (MACHADO, 2010, p.63) por conta das inúmeras obras de caridade, escolas, centros, asilos, albergue e orfanato que eram vinculados à doutrina espírita e mantidos pelos centros e pela Federação Espírita do Estado de Alagoas.

Assim sendo, no final da década de 1950, Maceió adere definitivamente à aliança com a Federação Espírita Brasileira e à proposta de unificação em torno do Espiritismo vencedor das disputas simbólicas e teóricas no Brasil. Movimento que delineou os traços principais da doutrina espírita, mesmo que tais traços o distanciassem, em termos, da doutrina filosófica idealizada por Allan Kardec quase um século antes. A adesão ao Pacto Áureo foi visto como um marco, tanto no nível da FEB quando de FEEAL. Na obra de Leopoldo Machado há uma nota enviada pelo representante alagoano que recepcionou os membros da Caravana da Fraternidade: “*A impressão de todos nós, espíritas da Terra dos Marechais, é a seguinte: a Caravana da Fraternidade, em Alagoas, marcou uma nova era e uma nova etapa em todos os setores do Espiritismo.*” (MACHADO, 2010, p. 236)

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRIBAS, Célia da Graça. **Afinal, Espiritismo é religião?** – A doutrina espírita da formação da diversidade religiosa brasileira. São Paulo, Alameda, 2010.

BEZERRA, Evandro Noleto (org.). **Instruções de Allan Kardec ao Movimento Espírita.** 2ª ed. Rio de Janeiro, FEB, 2010.

⁶⁴⁶ Informativo Espírita, 1976.

⁶⁴⁷ Notas sobre a história da FEEAL, site da Federação www.feeal.org.br

CAMPETTI SOBRINHO, Geraldo (org.). **O Espiritismo de A a Z** - Dicionário de termos. Rio de Janeiro, FEB, 2010.

Informativo Espírita – Órgão do Centro Espírita Alagoano Melo Maia. Ano I – Outubro de 1976 – nº4.

KARDEC, Allan. **O Evangelho Segundo o Espiritismo**. 363ª ed. Araras, IDE, 2009.

KARDEC, Allan. **O Livro dos Espíritos**. São Paulo, Petit, 1999.

KARDEC, Allan. **O que é Espiritismo**. 20ª ed. São Paulo, LAKE, 1977.

KARDEC, Allan. **Revue Spírite** – jornal de Estudos Psicológicos. Ano I. 1859. 3ª ed. Rio de Janeiro, FEB, 2009.

KLOPPENBURG, Boaventura. **O Espiritismo no Brasil** – orientação para os católicos. 2ª ed. Petrópolis, Ed. Vozes, 1964.

LAPLATINE, François; AUBRÉE, Marion. **A mesa, o livro e os espíritos**. Gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre Brasil e França. Maceió, Edufal, 2009.

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

Revista de história da Biblioteca Nacional. Ano 3, nº 33. Junho, 2008. P. 14 – 25.

TORCHI, Christiano. **Espiritismo passo a passo com Kardec**. 3ª ed. Rio de Janeiro, FEB, 2011.

WANTUIL, Zêus. **As Mesas Girantes e o Espiritismo**. 5ª ed. Rio de Janeiro, FEB, 2007.

<http://www.febnet.org.br/>

<http://www.feeal.org.br/>

<http://www.universoespirita.org.br>

COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE NA ARQUIDIOCESE DE MACEIÓ (1980-1990): UMA ECLESIOLOGIA ALTERNATIVA?

Wellington da Silva Medeiros
Graduando em História
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Prof.^a Dr.^a Irinéia Maria Franco dos Santos
Email: well-medeiros@hotmail.com

RESUMO

Este artigo aborda o surgimento e desenvolvimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) na Arquidiocese de Maceió, a partir de finais dos anos 1970. Seu objetivo é compreender e analisar como essas comunidades, com sua eclesiologia libertadora, se desenvolveram e atuaram na Igreja e nesta sociedade, nos anos de 1980. A relevância de tal tema dá-se na atual comemoração dos 50 anos do Concílio Vaticano II (1962-1965), que “reformou” o catolicismo, e, por privilegiar novos estudos diante da escassez de produções historiográficas nessa perspectiva em Alagoas.

Palavras-chave: Comunidades Eclesiais de Base; Eclesiologia; Arquidiocese de Maceió

Desde 1900, quando foi erigida a Diocese de Alagoas, até o período em questão (1980 a 1990) a Igreja Católica manteve relações amistosas com o Estado alagoano (Poder Civil/Órgão Regulador), perpetuando o modelo eclesial “*Igreja como mater et magistra*”⁶⁴⁸. Tal modelo era incompatível com o *aggiornamento*⁶⁴⁹ do catolicismo processado durante os anos sessenta do século XX. E, com a eclesiologia⁶⁵⁰ das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) que se multiplicaram, nesse mesmo período, por toda Igreja Católica no Brasil. Diante disso cabe-nos questionar: (a) Qual foi a eclesiologia desenvolvida pelas CEBs em Alagoas? (b) Essas comunidades se desenvolveram em compasso com as diretrizes nacionais? (c) até que ponto os clérigos, religiosos(as) e leigos(as) engajados foram capazes de confrontar o histórico intricado Estado-Igreja, e construir uma igreja libertadora de base popular, comprometida com a “libertação do homem todo e de todos os homens”?⁶⁵¹

O presente trabalho busca responder a esses questionamentos, confrontando os novos rumos tomados pela Igreja Católica no Brasil a partir dos anos de 1960, com a eclesiologia da Arquidiocese de Maceió – “circunscrita ao leste de Alagoas, com uma superfície de aproximadamente 10.400 km², compreendendo grande parte dos

⁶⁴⁸ Para Leonardo Boff, um dos quatro modelos eclesiológicos que a Igreja Católica assumiu na história do continente Latino-Americano (BOFF, 2010, p. 28-31).

⁶⁴⁹ “Expressão que substituiu o termo reforma, impronunciável (...) pela sua apropriação protestante” (SAMANES & TAMAYO-COSTA, 1999, p. 875).

⁶⁵⁰ É o ramo da teologia que trata da doutrina da igreja: sua origem, suas doutrinas, sua forma de relacionar com o mundo etc. Acreditamos que a Igreja Católica assumiu diversos modelos eclesiológicos, de acordo com período histórico em que estava inserida.

⁶⁵¹ GUTIÉRREZ. Gustavo. Teologia da Libertação: perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000, p. 43.

municípios da Zona da Mata e do Litoral alagoanos”⁶⁵². Para tanto, iniciamos apresentando as novas tendências do catolicismo brasileiro no período em questão, com base em dois documentos: (a) o Plano de Pastoral de Conjunto (PPC) de 1966 e, (b) as Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil (1975-1978), ambos elaborados pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB. Em seguida buscamos definir o que são CEBs e descrever um pouco do seu desenvolvimento na Igreja local, focando no modelo eclesiológico assumido. Utiliza-se para isso diversos documentos referentes à presença dessas comunidades na Arquidiocese de Maceió, tais como: Plano Pastoral Arquidiocesano de 1979, Relatórios dos Encontros de Animadores das CEBs, Histórico das CEBs em Maceió, dentre outros. Por fim, comparamos o “novo modo de ser igreja” assumido pelas Comunidades Eclesiais de Base, com a eclesiologia da Igreja Hierárquica (bispo e padres) de Alagoas.

IGREJA CATÓLICA NO BRASIL: NOVOS RUMOS

Os anos 1960 representam um período de profundas transformações na estrutura eclesial brasileira. Em 1966 foi lançado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) o Plano Pastoral de Conjunto. Elaborado durante a VII Assembleia Geral Extraordinária do episcopado brasileiro, em Roma, durante os três meses da última sessão do Concílio Vaticano II (1962-1965). Seu objetivo principal era adequar a Igreja do Brasil a eclesiologia deste concílio. Entre os anos de 1966 e 1974 as Comunidades Eclesiais de Base apareceram como prioridade nos Planos Pastorais da CNBB. Foi um dos fatores que marcaram as mudanças processadas no seio do catolicismo brasileiro. Segundo o Plano Pastoral de Conjunto, em 1964 a estrutura de base da Igreja, isto é, a paróquia⁶⁵³, não passava de uma estrutura predominantemente jurídica e administrativa, onde a maioria dos cristãos católicos não se sentiam membros “vivos”, responsáveis e integrantes da Igreja, frequentando a mesma basicamente por tradição.

Nesse contexto os bispos do Brasil apontaram a necessidade de uma descentralização da paróquia fomentando dentro do território paroquial as CEBs. Nelas, os cristãos não seriam “pessoas anônimas que apenas buscam um serviço ou cumprem uma obrigação [como outrora], mas sintam-se acolhidas e responsáveis, e delas façam parte integrante, em comunhão de vida com Cristo e com todos os seus irmãos”⁶⁵⁴. Esta perspectiva comunitária de Igreja apareceu três anos antes, no Plano de Emergência, elaborado em 1962. Enfatizava o aspecto comunitário da pastoral, dando-lhe caráter prioritário. Em todos os planos pastorais da Igreja Católica de 1962 a 1978, destaca-se o caráter comunitário.

CEBs: CONCEITUAÇÃO E DESENVOLVIMENTO

Na XIV Assembleia Geral da CNBB, ocorrida em Itaici, São Paulo, em 1974, as Comunidades Eclesiais de Base foram tidas como essencial para o progresso da ação pastoral e da vivência cristã e definidas como de importância prioritária. Segundo

⁶⁵² MEDEIROS, Fernando Antônio Mesquita de. O homo inimicus: Igreja Católica, ação social e imaginário anticomunista em Alagoas. Maceió: EDUFAL, 2007, p. 52.

⁶⁵³ “Divisão territorial de uma diocese sobre a qual tem jurisdição um pároco” (FERREIRA, 2001, p. 516).

⁶⁵⁴ CNBB. Plano Pastoral de Conjunto (1966-1970). 2º ed. Brasília, 2004. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/>. Acesso em: 20 de setembro de 2012.

Faustino Teixeira, as referidas comunidades nasceram na confluência de dois fatos importantes: (a) a difícil conjuntura política da década de 1960, após o golpe militar de 1964, e, (b) a rica fermentação popular que marcou este período⁶⁵⁵. A repressão do sombrio Regime Militar (1964-1985), que atingiu de maneira violenta os movimentos populares, contribuiu “para acelerar o processo de formação das CEBs. Elas se tornaram um dos poucos espaços de organização popular ainda possíveis naquele momento”⁶⁵⁶. No campo religioso, a gênese dessas comunidades coincide com o contexto eclesial do Vaticano II, período em que a Igreja Católica se reconhece como “Povo de Deus”, valorizando o leigo como membro ativo da Igreja e buscando sua inserção no mundo moderno. Tratava-se de um ambiente religioso favorável ao seu surgimento.

Tais comunidades tiveram tanto motivações religiosas, quanto sociais em sua origem. Autores relatam que algumas comunidades começaram a se reunir para rezar, para refletir sobre a Bíblia ou em razão de uma pastoral específica. Enquanto, outras “nasceram a partir de grupos que começaram a se reunir para discutir problemas do povoado e do bairro, para reivindicar direitos como o transporte, a moradia, a saúde, para lutar pela posse da terra ou mesmo para resistir alguma perseguição”⁶⁵⁷.

Na arquidiocese de Maceió não foi diferente. Pelo que se pode observar nos relatórios e documentos desta arquidiocese, as CEBs surgiram em Alagoas por um trabalho pastoral específico. Entretanto, se desenvolveram tanto por motivações religiosas, quanto sociais. A primeira “experiência” de uma dessas comunidades conhecida na Igreja local foi descrita pelo Padre Delfino Barbosa Neto, em sua monografia “*Comunidade Eclesial de Base*”. O autor remonta a origem da Comunidade de Rio Novo ao ano de 1967. Localizada no bairro Fernão Velho, formado marcadamente por pescadores, no período em questão. Pertencia à Paróquia de São José Operário.

Embora, tenha algumas características de uma Comunidade Eclesial de Base, como a vivência comunitária, a luta por questões sociais etc. a Comunidade de Rio Novo confunde-se com a estrutura paroquial. Ou seja, o que o Pe. Delfino Neto chama de CEBs é na verdade o conselho paroquial. O que não permite que a caracterizemos como uma Comunidade Eclesial de Base, mas sim como as primeiras tentativas de implantar uma dessas comunidades em Alagoas. Diante disso, cabe definir o que entendemos por Comunidades Eclesiais de Base. Adotamos o conceito exposto por Frei Betto em seu livro, “*o que é uma Comunidade Eclesial de Base*”.

Para esse autor, seriam, “pequenos grupos organizados em torno da paróquia (urbana) ou da capela (rural), por iniciativas de leigos, padres ou bispos (...)”⁶⁵⁸. E continua,

São comunidades, porque reúnem pessoas que têm a mesma fé, pertencem à mesma igreja e moram na mesma região. Motivadas pela fé, essas pessoas vivem uma comum-união em torno de seus problemas de sobrevivência, de moradia, de lutas por melhores condições de vida e de anseios e esperanças libertadoras. São eclesiais, porque congregadas na Igreja, como núcleos básicos de comunidade de fé. São de base, porque integradas por pessoas que trabalham com as próprias mãos (classes populares): donas-de-casa, operários, subempregados, aposentados, jovens e empregados dos setores de

⁶⁵⁵ TEIXEIRA, Faustino. História de Fé e Vida nas CEBs. In. **Concilium**, Petrópolis: Vozes, n. 296, 2002/3.

⁶⁵⁶ SECRETARIADO DO 7º ENCONTRO. Os Encontros Intereclesiais de CEBs: de Vitória a Duque de Caxias. São Paulo: Loyola, 1989, p. 08.

⁶⁵⁷ Ibid.

⁶⁵⁸ BETTO, Frei. O que é Comunidade Eclesial de Base. São Paulo: Brasiliense, s/d, p. 07.

serviços, na periferia urbana; na zona rural, assalariados agrícolas, posseiros, pequenos proprietários, arrendatários, peões e seus familiares⁶⁵⁹.

Por muito tempo a única forma de organização pastoral e geográfica do catolicismo no Brasil se deu em territórios paróquias. Com as CEBs as paróquias se subdividiram em pequenos grupos promovendo uma maior interação entre os fiéis. Eis porque não podemos definir um conselho paroquial como uma Comunidade Eclesial de Base.

As CEBs representaram um novo modelo de Igreja no Brasil. Uma Igreja mais humana baseada nas relações interpessoais. Abraçaram a causa do pobre com uma perspectiva teológica de libertação das opressões políticas e sociais. Segundo esta perspectiva teológica, a salvação, na dimensão religiosa do termo, “não é alguma coisa que se restrinja ao outro mundo ou a outra vida. Ela começa a se efetuar aqui (...). No tecido da história, a salvação de Deus se traduz em libertação dos homens”⁶⁶⁰. Isto é, em emancipação das estruturas sociais em que se vive e pelas quais se sente condicionado. “Por isto esta libertação tem necessariamente um alcance político, dentro de um contexto econômico e social”⁶⁶¹. Para os membros dessas comunidades, “o compromisso político nasce da própria reflexão da fé que exige mudança”⁶⁶².

Segundo Leonardo Boff, “a comunidade eclesial de base significa mais que um instrumento mediante o qual a Igreja atinge o povo e o evangeliza. É uma forma nova e original de se viver a fé cristã, de se organizar a comunidade ao redor da Palavra, dos sacramentos (quando é possível) e dos novos ministérios exercidos por leigos (homens e mulheres)”⁶⁶³. Na monografia do Pe. Delfino Neto percebe-se um esforço significativo, por parte do mesmo, de reorganização e adaptação dos sacramentos⁶⁶⁴ valorizando a vida comunitária e as questões sociais. Cada sacramento é revisto sempre dando ênfase à dimensão comunitária da vida cristã. O que importa não é a sacramentalização, mas a interação entre os fiéis.

Embora houvesse uma grande fermentação das CEBs, em meados dos anos setenta do século passado, em nível nacional, em Alagoas essas comunidades só adquirem força e visibilidade a partir dos anos de 1980. Tais comunidades passaram a aparecer nos planos pastorais da arquidiocese durante a administração de Dom Miguel Fenelon Câmara, o qual regeu a referida arquidiocese de 1976 a 1984⁶⁶⁵, em conformidade com as Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil (1975-1978). Contudo, apenas em 1983, após quatro anos, nota-se uma real fermentação das CEBs na Arquidiocese. O Pe. Manoel Henrique esclarece que o plano pastoral trata-se de uma diretriz e não de uma regra⁶⁶⁶. Portanto, a presença das CEBs como prioridade no Plano Pastoral Arquidiocesano de 1979, não significou necessariamente implementação das mesmas.

⁶⁵⁹ Ibid.

⁶⁶⁰ BETTO, Frei. O que é Comunidade Eclesial de Base. São Paulo: Brasiliense, s/d, p. 05.

⁶⁶¹ Ibid.

⁶⁶² BOFF, Leonardo. Igreja: carisma e poder. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2010, p. 35.

⁶⁶³ BOFF, Leonardo. Igreja: carisma e poder. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2010, p. 36.

⁶⁶⁴ Segundo o catolicismo, “cada um dos sinais sagrados (batismo, crisma, eucaristia, penitência, ordem, matrimônio, e a extrema-unção) instituídos por Jesus Cristo para a salvação divina dos fiéis”. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Miniaurélio Século XXI Escolar: O minidicionário da língua portuguesa. 4º ed.. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, p. 618.

⁶⁶⁵ BARROS, Francisco Reinaldo Amorim. ABC das Alagoas: Dicionário biobibliográfico histórico e geográfico de Alagoas. Brasília: Ed. Senado Federal, 2005. 1v.

⁶⁶⁶ Entrevista concedida pelo Pe. Manoel Henrique a Wellington da Silva Medeiros. Maceió, 6 jul. 2012.

CEBs NA ARQUIDIOCESE DE MACEIÓ

Em 1983 foi decretado o “Ano Missionário” na Arquidiocese de Maceió, foi um ano de intensos trabalhos pastoral e incentivo às Comunidades Eclesiais de Base. O ano missionário foi o impulso que as CEBs precisavam para se difundirem na arquidiocese. Segundo Rosário de Fátima, “o resultado desse trabalho foi o despertar de novas lideranças nas comunidades”⁶⁶⁷. Nesse ano foi formado a Equipe de Coordenação das CEBs na arquidiocese.

O ano missionário teve como um de seus objetivos “avaliar a caminhada da Arquidiocese nos últimos oito anos [1976 a 1983] em relação às prioridades assumidas”⁶⁶⁸, como primeira prioridade foi avaliado e incentivado as comunidades de base. Todo o ano missionário e os subsídios produzidos para motivar a ação pastoral foram elaborados segundo a metodologia ver – julgar – agir. O mesmo método utilizado pelas referidas comunidades.

Na primeira fase – VER – do método, em reunião os membros das CEBs expõem os seus problemas, sejam eles domésticos ou profissionais e selecionam os mais urgentes. Em seguida questiona-se, qual a maneira mais eficaz para solucionar os problemas levantados. Essa segunda parte – JULGAR – do método é sempre ligada ao Evangelho, isto é, os participantes questionam-se: como Jesus agiria? Por fim, a última fase – AGIR – do método corresponde ao planejamento, à forma concreta de resolver o problema.

*O método não funciona de modo linear, como se cada momento estivesse separado do outro ou em seqüências estanquesque provocariam, na sucessão de reuniões, uma espécie de eterno retorno ao ver-julgar-agir. O método funciona, na prática, de modo dialético. O ver já traz no seu bojo elementos para o julgar e exigências para o agir. Cada momento se inter-relaciona com os demais. A avaliação de agir nas reuniões seguintes não é um recomeçar tudo de novo, mas a continuidade da ação, retomada sob a consciência crítica de suas falhas e erros e de suas implicações pastorais (teológicas, bíblicas e políticas no sentido amplo)*⁶⁶⁹.

Os subsídios para incentivar o ano missionário foram produzidos em forma de cartilha, subdividida em treze partes. Cada parte correspondia a uma reunião que deveria ocorrer na casa de algum membro paroquial seguindo o modelo da reunião de uma Comunidade Eclesial de Base. A cada encontro um pequeno grupo de pessoas se reuniam em um clima de oração e fraternidade, com cânticos. Logo em seguida era proposto um exemplo do cotidiano relacionado a temas como, vivência comunitária, opção pelos pobres e marginalizados da sociedade alagoana e busca pela libertação. Esses encontros foram postos de tal forma que também correspondiam ao método acima exposto (ver – julgar – agir).

Em 25 de dezembro de 1983, os três bispos alagoanos, Dom Miguel Fenelon Câmara (Arcebispo de Maceió), Dom Constantino Luers (Bispo de Penedo) e Dom Epaminondas José de Araújo (Bispo de Palmeira dos Índios) redigiram uma mensagem ao povo alagoano, intitulada: *Ao Povo Católico de Alagoas: Mensagem de Paz de seus*

⁶⁶⁷ Histórico das Comunidades Eclesiais de Base – CEBs na Arquidiocese de Maceió. Relatório de Rosário de Fátima da Silva, em comemoração ao jubileu das CEBs. 2008. [Cúria Arquidiocese de Maceió. Arquivo das CEBs].

⁶⁶⁸ Relatório da Assembleia Arquidiocesana. Maceió. 16,17,18. Mar. 1983. [Cúria da Arquidiocese de Maceió. Arquivo das CEBs].

⁶⁶⁹ BETTO, Frei. O que é Comunidade Eclesial de Base. São Paulo: Brasiliense, s/d, p. 10.

Pastores. Neste documento os bispos criticaram e condenaram a seca, a fome, o desemprego, a subnutrição presentes em Alagoas e no Nordeste em geral. Em particular denunciaram o homicídio do camponês Francisco José da Silva, às vésperas das eleições sindicais em União dos Palmares. Segundo os bispos, acima citados, esse homicídio se enquadrou nos “condenados recursos do aliciamento, da intimidação e da força, tais como foram empregados nas eleições sindicais de 02 e 16 de outubro”⁶⁷⁰.

O ano de 1983 marca a gênese de uma incipiente eclesiologia libertadora na Arquidiocese de Maceió e aparentemente também nas dioceses de Penedo e Palmeira dos Índios. A Equipe de Coordenação das CEBs, a partir do ano missionário, com o intuito de organizar e coordenar a formação de animadores das comunidades eclesiais de base passou a promover o Encontro de Formação para Animadores. Este encontro ocorria todo segundo domingo de cada mês no Centro Social Rural Dom Adelmo Machado (CSRAM), bairro do Vergel do Lago.

Na visão de teóricos como Leonardo Boff e Frei Betto, esses encontros eram fundamentais, já que a formação não se dá pela simples participação na comunidade, pelo contrário, exige uma reflexão sobre a práxis, a qual possibilita consolidar uma visão de conjunto sobre os trabalhos realizados na mesma. Segundo Frei Betto,

*Um dos mecanismos que ajudam a consolidação das lideranças pastorais é o treinamento, que não consiste num simples encontro de fim de semana, mas num momento de reflexão em que o agente de pastoral transmite ao pessoal das comunidades os conhecimentos que possui. Não se trata de elitizar os representantes da base e muito menos de afastá-los de seu meio de origem. A função do treinamento é criar o espaço necessário para que as comunidades possam exprimir sua palavra, avaliar sua prática, analisar sua caminhada, planejar sua ação. Por isso, o treinamento é permanente; é o espaço em que a coordenação pastoral se submete às comunidades, que devem ter real poder de decisão. Enquanto as decisões pastorais continuarem a ser fumadas loca do povo, o povo será Igreja mas a Igreja não será povo.*⁶⁷¹

Nos relatórios referentes aos Encontros de Formação para Animadores encontramos temas variados, em conformidade com a eclesiologia libertadora desenvolvida no Brasil neste período. São comuns formações sobre: política, teologia (contemplando de modo particular a Teologia da Libertação), ecumenismo, diálogo inter-religioso e até análises sobre o modelo de governo brasileiro. Esses relatórios nos permitem delinear o perfil eclesiológico das CEBs na Arquidiocese de Maceió.

No relatório do encontro para animadores, em 11 de fevereiro de 1990, podemos “visualizar” como os membros das CEBs da Igreja local, compreendem sua dimensão eclesiológica através da articulação: Igreja-Reino-Mundo. Segundo a perspectiva das CEBs, “a Igreja não pode ser entendida nela e por ela mesma, pois está a serviço de realidades que a transcendem, o Reino e o mundo”⁶⁷². Cada uma dessas categorias (Igreja, Reino e Mundo) tem um significado específico.

O Reino “constitui a utopia realizada no mundo (escatologia); é o fim bom da totalidade da criação em Deus, finalmente liberta totalmente de toda imperfeição e

⁶⁷⁰ Ao Povo Católico de Alagoas: Mensagem de Paz de seus Pastores. Carta. Carta dos Exmos. E Revmos. Snrs. D.Miguel Fenelon Câmara (Arcebispo de Maceió), D. Constantino Luers (Bispo de Penedo), e D. Epaminondas José de Araújo (Bispo de Palmeira dos Índios), aos seus diocesanos, sobre Advento do Natal. Maceió, 25 dez. 1983. [Cúria da Arquidiocese de Maceió. Arquivo das CEBs].

⁶⁷¹ BETTO, Frei. O que é Comunidade Eclesial de Base. São Paulo: Brasiliense, s/d, p.11.

⁶⁷² BOFF, Leonardo. Igreja: carisma e poder. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2010, p. 25.

penetrada pelo Divino, que a realiza absolutamente”⁶⁷³. Segundo Rosário de Fátima (agente de pastoral em 1990), a categoria Reino refere-se à libertação de todos os elementos que alienam e oprimem os homens⁶⁷⁴. Enquanto, o mundo é a realização histórica do Reino. Como o mundo encontra-se marcado pela imperfeição, isto é, opressão, desigualdade social, exploração econômica etc. É necessário um oneroso trabalho em prol da libertação. Este oneroso trabalho em prol da libertação é papel da Igreja em conjunto com os pobres, oprimidos pela sociedade.⁶⁷⁵

Em síntese, segundo este modelo eclesiológico, ser Igreja “é favorecer a causa da vida e fazer valer os direitos dos pobres” e oprimidos⁶⁷⁶. Portanto, “não é possível considerar como Igreja de Cristo a Igreja que não se preocupa com os problemas do povo”⁶⁷⁷.

Em 1983 há o primeiro empenho real arquidiocesano para fomentar essas comunidades. Contudo, segundo Rosário de Fátima, só a partir do Primeiro Sínodo Arquidiocesano em 1988 as CEBs passaram a ser prioridade nas paróquias da Igreja local. Agora sob a regência de Dom Edvaldo Gonçalves Amaral, o qual assumiu a administração da arquidiocese em 1985. Foi durante a regência deste bispo que as CEBs amadureceram e produziram frutos. A maioria dos documentos, relatórios, atividades promovidas pelas comunidades de base coincidem com o período em que Dom Edvaldo Amaral administrou esta Igreja particular – 1985 a 2002⁶⁷⁸. Neste período notamos uma grande capacidade de articulação por parte dessas comunidades. Em abril de 1987 surgiu o jornalzinho mensal “Correio das CEBs”, à época mimeografado. O Correio das CEBs trazia artigos explicativos sobre o que são Comunidades Eclesiais de Base, sínteses dos eventos promovidos pelas comunidades, relatórios dos encontros de animadores, entre outras informações.

Entretanto, mesmo com o apoio de Dom Edvaldo Amaral e o amadurecimento das comunidades, o clero local não aderiu à nova eclesiologia. Em vários relatórios aparecem reclamações sobre a postura de párocos em relação às comunidades e os desafios enfrentados por esse motivo. Rosário de Fátima afirma que é compreensível a postura do clero local, pois assumir o caminho das CEBs em Alagoas, principalmente nas cidades do interior, significava ser perseguido pelos latifundiários “que mantinham e mantêm o povo de Deus como escravo”.⁶⁷⁹ Assim como ocorreu com o camponês Francisco José da Silva no município de União dos Palmares, em 1983, mencionado acima. A maioria dos clérigos, religiosos e religiosas que assumiram as CEBs eram “naturais” de outras regiões ou até mesmo nações, como os padres canadenses e italianos, responsáveis pelas paróquias de Santa Maria Madalena em União dos Palmares e, de Nossa Senhora do Carmo em Colônia Leopoldina e de São José em Novo Lino, respectivamente⁶⁸⁰.

⁶⁷³ *Op. cit.*

⁶⁷⁴ Relatório do Encontro de CEBs. Articulação eclesiológica: Reino, Igreja e Mundo. Maceió, 11 fev. 1990. [Cúria da Arquidiocese de Maceió. Arquivo das CEBs].

⁶⁷⁵ BOFF, Leonardo. Igreja: carisma e poder. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2010, p. 26.

⁶⁷⁶ Relatório do Encontro de CEBs. Articulação eclesiológica: Reino, Igreja e Mundo. Maceió, 11 fev. 1990. [Cúria da Arquidiocese de Maceió. Arquivo das CEBs].

⁶⁷⁷ SECRETARIADO DO 7º ENCONTRO. Os Encontros Intereclesiais de CEBs: de Vitória a Duque de Caxias. São Paulo: Loyola, 1989, p. 14.

⁶⁷⁸ BARROS, Francisco Reinaldo Amorim. ABC das Alagoas: Dicionário biobibliográfico histórico e geográfico de Alagoas. Brasília: Ed. Senado Federal, 2005. 1v.

⁶⁷⁹ Histórico das Comunidades Eclesiais de Base – CEBs na Arquidiocese de Maceió. Relatório de Rosário de Fátima da Silva, em comemoração ao jubileu das CEBs. 2008. [Arquivo Arquidiocese de Maceió. Arquivo das CEBs].

⁶⁸⁰ *Ibid.*

IGREJA HIERÁRQUICA: “IGREJA COMO *MATER ET MAGISTRA*”

Em seu livro, “*Igreja: Carisma e Poder*”, Leonardo Boff apresenta quatro modelos eclesiológicos desenvolvidos na América Latina e conseqüentemente no Brasil. Três anteriores as Comunidades Eclesiais de Base: (a) Igreja como *Civitas Dei*; (b) Igreja como *Mater et magistra*; (c) Igreja como *sacramentum salutis*. E, o quarto modelo, Igreja a partir dos pobres, o qual se refere às CEBs.

Nos anos de 1960 e 1970 pode-se enquadrar a Igreja do Brasil de forma geral ao modelo “*Igreja como sacramentum salutis*”, pois neste período houve uma busca em nível nacional da CNBB pela “modernização” da Igreja Católica. Isto é, adequá-la às diretrizes do Concílio Vaticano II. Abrindo-se ao mundo contemporâneo, o catolicismo brasileiro passou a se preocupar mais com os problemas de cunho social – como justiça, participação política, desenvolvimento integral para todos – do que com questões puramente doutrinárias.

Entretanto, ao analisar os documentos durante a administração arquidiocesana de Dom Miguel Fenelon Câmara, percebe-se que o modelo de igreja adotado pelo clero neste período corresponde a “*Igreja como mater et magistra*”. Neste modelo eclesial o poder sagrado da igreja articula-se com o poder civil do Estado. Enquanto a CNBB distanciava-se do poder estatal e aproximava-se do povo brasileiro. No Arquivo da Arquidiocese de Maceió encontramos cartas entre o então arcebispo de Maceió, Dom Miguel Fenelon Câmara, e representantes do poder público, nas quais, o mesmo, requer alguns “favores” demonstrando uma relação amistosa entre o “poder sagrado” e “o poder civil”. Duas cartas nos são interessantes a título de exemplificação.

Em uma carta dirigida ao governador Divaldo Suruagy⁶⁸¹, datada de 11 de julho de 1978, de forma clara e objetiva, D. Miguel Câmara solicita ao referido governador que indique a advogada Maria Helena Alves Pinto para o cargo de Juiz de Direito do Estado de Alagoas, alegando que a advogada foi aprovada no concurso estadual, mas não foi “chamada” para exercer o cargo de Juiz de Direito.

Em outra carta dirigida ao Comandante do Estado Maior das Forças Armadas, General Tácito, datada de 05 de agosto do mesmo ano, solicita informações sobre a nova concessão da Rádio Educadora Palmares junto ao Departamento Nacional de Telecomunicações – DENTEL. Nesta carta Dom Miguel se refere ao general por “estimado e eminente amigo”, o que dá impressão que não foi a primeira vez que se comunicaram.

Ambas as cartas demonstram não só a amizade entre a Igreja local e o poder público, mas a relação de poder entre a hierarquia católica e o poder público. Como se tratasse de uma “continuidade histórica” da antiga mentalidade colonial, que sobreviveu durante o Império (1822-1889) e perpetuou-se anos a fio em Alagoas, coexistindo com os outros modelos eclesiológicos desenvolvidos na Igreja local. Segundo essa mentalidade, o Estado deveria prover todas as necessidades da Igreja e garantir seu funcionamento.

CONCLUSÃO

⁶⁸¹ Divaldo Suruagy governou o estado de Alagoas de 15 de março de 1975 a 14 de agosto de 1978, o qual foi eleito por via indireta em 1974, indicado pelo presidente Ernesto Geisel.

Segundo Faustino Teixeira, nos anos de 1970, “a experiência das CEBs irradia-se por todo o Brasil, vivendo um momento de grande vitalidade nacional”⁶⁸², senão o de maior vitalidade em contexto nacional. Já durante a década de 1980 se deparam com uma difícil conjuntura eclesial. “Inaugurava-se um tempo de ‘restauração’ na Igreja Católica”⁶⁸³, com repercussões dolorosas para essas comunidades. Neste período, as CEBs foram o alvo predileto de ataques dentro do catolicismo brasileiro, por parte da própria Igreja.

Contrariamente à conjuntura eclesial da Igreja Católica em nível nacional, em Alagoas as CEBs só adquiriram visibilidade a partir dos anos de 1980. Embora Pe. Delfino Neto afirme que em 1967 a 1971 a Arquidiocese de Maceió vivenciou as primeiras experiências de uma Comunidade Eclesial de Base, não há outros relatos nem documentação que confirmem tal afirmação. As CEBs só aparecem, de fato, nos planos da arquidiocese, em 1977. Ainda assim sem sinais concretos de sua implementação.

Como afirmou Frei Betto,

*O discurso religioso é, por natureza, um discurso genérico, simbólico, ético, que estabelece uma meta, um projeto, aquilo que deve ser. Não propõe mediações concretas dentro de uma estratégia definida. Não é um discurso analítico. Assim, o discurso religioso enuncia princípios, mas não desce aos detalhes da aplicação; estabelece normas, mas não determina um plano de ação; aspira à justiça, mas não diz com que meios alcançá-la dentro de uma circunstância concreta*⁶⁸⁴.

Portanto, entre os anos de 1967 a 1983 o que se tem é um mero “discurso religioso genérico”, que estabeleceu uma meta, uma prioridade, mas não propôs mediações concretas dentro de uma estratégia definida, para que as CEBs saíssem do papel e passassem a existir de fato na arquidiocese. Entretanto, não podemos descartar as informações concedidas pela monografia do Pe. Delfino Neto, considerando as Comunidades de Rio Novo (1967) e Matriz de Camaragibe (1971) como as primeiras tentativas de “implementação” das CEBs em Alagoas.

É aparente o descompasso da Igreja local em relação às posições tomadas pela Igreja nacional, tomando como modelo nacional as diretrizes postas pela CNBB nos anos de 1960. Isto ocorreu, pois como afirmou Leonardo Boff, “práticas tradicionais não se desmontam facilmente mediante uma nova teologia; mas, à medida que outras práticas eclesiais ganham hegemonia [o modelo anterior] (...), vai se marginalizando e se tornando abertamente reacionário e não apenas tradicionalista”⁶⁸⁵.

Por mais que teólogos e clérigos simpáticos as CEBs tenham afirmado que as Comunidades Eclesiais de Base não pretendiam (nem pretendem) ser uma Igreja paralela à Igreja institucional, ao olharmos para as CEBs na Arquidiocese de Maceió, é a impressão que temos. Uma vez que, a hierarquia clerical não aderiu a sua eclesiologia libertadora, fazendo desta (se assim posso chamar) uma eclesiologia “alternativa”.

⁶⁸² TEIXEIRA, Faustino. História de Fé e Vida nas CEBs. In. **Concilium**, Petrópolis: Vozes, n. 296, 2002/3

⁶⁸³ Ibid.

⁶⁸⁴ BETTO, Frei. O que é Comunidade Eclesial de Base. São Paulo: Brasiliense, s/d, p. 15.

⁶⁸⁵ BOFF, Leonardo. Igreja: carisma e poder. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2010, p. 28.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ao Povo Católico de Alagoas: Mensagem de Paz de seus Pastores. Carta. Carta dos Exmos. e Revmos. Snrs. D. Miguel Fenelon Câmara (Arcebispo de Maceió), D. Constantino Luers (Bispo de Penedo), e D. Epaminondas José de Araújo (Bispo de Palmeira dos Índios), aos seus diocesanos, sobre o Advento do Natal. Maceió, 25 dez. 1983. [Cúria da Arquidiocese de Maceió. Arquivo das CEBs].

ARQUIDIOCESE DE MACEIÓ. 3º Plano Pastoral e Informativo. Maceió, 1979. [Cúria da Arquidiocese de Maceió. Arquivo das CEBs].

Carta do Exmo. e Revmo. Sr. D. Miguel Fenelon Câmara, Arcebispo de Maceió, ao Sr. Divaldo Suruagy, Governador de Alagoas, sobre a **indicação da advogada Maria Helena Alves Pinto ao cargo de Juiz de Direito**. 11 jul. 1978. [Arquivo da Arquidiocese de Maceió. Gaveta “Arcebispos”. Pasta “D. Miguel Fenelon Câmara”].

Carta do Exmo. e Revmo. Sr. D. Miguel Fenelon Câmara, Arcebispo de Maceió, ao General Tácito, Comandante do Estado Maior das Forças Armadas, sobre a **concessão da Rádio Palmares**. 05 ago. 1978. [Arquivo da Arquidiocese de Maceió. Gaveta “Arcebispos”. Pasta “D. Miguel Fenelon Câmara”].

Correio das CEBs. Boletim Informativo. Encontro de Animadores de CEBs. **Prática de Jesus e a Prática de Nossas Comunidades**. Maceió, 13e 14 jun. 1987. [Cúria da Arquidiocese de Maceió. Arquivo das CEBs].

CNBB. **Plano Pastoral de Conjunto (1966-1970)**. 2º ed. Brasília, 2004. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/>. Acesso em: 20 de setembro de 2012.

Histórico das Comunidades Eclesiais de Base – CEBs na Arquidiocese de Maceió. Relatório de Rosário de Fátima da Silva, em comemoração ao jubileu das CEBs. 2008. [Arquivo Arquidiocese de Maceió. Arquivo das CEBs].

Relatório da Assembleia Arquidiocesana. Maceió. 16,17,18. Mar. 1983. [Cúria da Arquidiocese de Maceió. Arquivo das CEBs].

Relatório do Encontro de CEBs. **Articulação eclesiológica: Reino, Igreja e Mundo**. Maceió, 11 fev. 1990. [Cúria da Arquidiocese de Maceió. Arquivo das CEBs].

BARROS, Francisco Reinaldo Amorim. **ABC das Alagoas: Dicionário biobibliográfico histórico e geográfico de Alagoas**. Brasília: Ed. Senado Federal, 2005. 1v.

BETTO, Frei. **O que é Comunidade Eclesial de Base**. São Paulo: Brasiliense, s/d.

BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2010.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio Século XXI Escolar: O minidicionário da língua portuguesa**. 4º ed.. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação: perspectivas**. São Paulo: Loyola, 2000.

MEDEIROS, Fernando Antônio Mesquita de. **O homo inimicus: Igreja Católica, ação social e imaginário anticomunista em Alagoas**. Maceió: EDUFAL, 2007.

NETO, Pe. DELFINO BARBOSA. **Comunidade Eclesial de Base**. Maceió, 1977.

SAMANES, Cassiano Floristán & TAMAYO-COSTA, Juan-José (Org.). **Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1999.

SECRETARIADO DO 7º ENCONTRO. **Os Encontros Intereclesiais de CEBs: de Vitória a Duque de Caxias**. São Paulo: Loyola, 1989.

TEIXEIRA, Faustino. **História de Fé e Vida nas CEBs**. In. *Concilium*, Petrópolis: Vozes, n. 296, 2002/3.

O CANDOMBLÉ ANGOLA EM ARAPIRACA⁶⁸⁶

David Vital Silva Acioli
Graduação em História
Universidade Estadual de Alagoas – Uneal
Orientador: Prof. Dr. Clébio Correio de Araújo
Email: davidacioli@gmail.com

Ylana Albuquerque Silva
Graduação em História
Universidade Estadual de Alagoas – Uneal
Orientador: Prof. Dr. Clébio Correio de Araújo
Email: ylana_albuquerque@hotmail.com

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo apresentar os fluxos e refluxos das casas religiosas de matriz africana de nação Angola na cidade de Arapiraca. Como resultados parciais do projeto realizado pelo Neab/Uneal percebe-se uma predominância de cultos religiosos da nação Angola originários do estado de Sergipe através da figura de Mãe Nanã. Analisamos as relações das casas religiosas com a sociedade rompendo, assim, com a política de silenciamento imposta a partir do Quebra dos terreiros de 1912.

Palavras-chave: Arapiraca; Angola; mãe Nanã.

DO PROJETO DE PESQUISA

Este presente trabalho é um resultado do projeto de iniciação científica realizado pelo Núcleo de Estudos Afro-brasileiro, Neab/UNEAL, que tem por objetivo realizar um mapeamento inicial das mais antigas casas religiosas de matriz africana situadas no município de Arapiraca. Notando a ausência de pesquisas e estudos acerca dos cultos religiosos afro-brasileiros no estado de Alagoas, em especial em Arapiraca, e que pode entender esta como fruto do silenciamento, perseguição e preconceito resultantes de episódios, como por exemplo, o Quebra dos terreiros de 1912, sendo esse a evidência máxima da intolerância religiosa em nosso estado. Com base nessa afirmativa, nos propomos à quebra desses paradigmas originários desses episódios.

Nosso projeto foi dividido inicialmente em duas partes. Na primeira fase fizemos um levantamento bibliográfico, entre janeiro e abril, onde desenvolvemos análises e discussões de clássicos relacionados ao tema com o objetivo de formar um suporte teórico necessário para o início do segundo momento do projeto de pesquisa. A

⁶⁸⁶ Este trabalho é fruto do resultado parcial do projeto iniciação científica **Identidades Afro-religiosas no município de Arapiraca: fluxos e refluxos**, financiado pela Fapeal, orientado pelo professor Ms. Clébio Correia de Araújo.

segunda parte é composta por atividades de campo, iniciando as entrevistas às lideranças religiosas das casas.

As nossas atividades de campo tiveram uma abordagem de tipo etnográfica como propõe Geertz (1989), para a interpretação dos significados presentes a partir das nossas observações participantes. Num primeiro momento nos aproximamos de algumas lideranças, para de início obtermos uma confiança que nos facilitasse no decorrer do projeto.

Todo o trabalho de campo se dá a partir de observações de todo o ambiente visitado e suas expressões. Durante as visitas pudemos perceber ainda mais o quanto é complexa a religião afro-brasileira e suas peculiaridades, as quais mudam conforme fatores econômicos, sociais e políticos. (BASTIDE, 1971) (LIMA, 1974).

DA RELAÇÃO SOCIAL

O desconhecido acerca da religião afro-brasileira provoca a intolerância, críticas e preconceitos por parte das pessoas de fora. No entanto até o decorrente momento, pudemos perceber a boa convivência entre as casas religiosas e a comunidade circunvizinha, com poucos desentendimentos. Todos os cinco entrevistados demonstram, unanimemente, uma relação de respeito mútuo entre o terreiro e a comunidade, havendo até mudanças nos horários de seus cultos para o exercício da “política de boa vizinhança” como diz pai Marcelo de Oxalá,

*[...] E graças a Deus, não chamam a polícia, não tem polícia, por conta de que, você tenta fazer aquela “política da boa vizinhança” [...] Não é porque eu tenho uma comunidade, terreiro, uma casa de candomblé, no meio da cidade, que eu vou abusar da boa vontade dos meus vizinhos, não, jamais.*⁶⁸⁷

Essa “política da boa vizinhança” e a localização centralizada dessas casas religiosas proporciona uma aproximação entre a comunidade e elas havendo, assim, a quebra de antigos paradigmas proporcionados pela política de silenciamento por conta da constante intolerância religiosa sofrida nos últimos anos.

O que se percebeu em todas as casas, visitadas até o momento, foi a abertura de suas portas para as mais diversas classes sociais. Em suas diversas comemorações ou a qualquer momento o terreiro se predispõe em ajudar, seja nos trabalhos proporcionados pela religião ou na ajuda social como na doação de alimentos e roupas. O exemplo disso é a Casa de Caridade de Candomblé Ilê Axé Odará Xangô Óia de pai Alex de Xangô que com parceria do Mesa Brasil, Sesc e CDLAF⁶⁸⁸ atua, nas palavras de pai Alex, “não só com o pessoal do candomblé, por incrível que pareça, olhe hoje somos 112 famílias de catadores de lixo, mendigos, ou pessoas que vive com a renda per capita até 250,00 reais, não passa de 250,00 reais”⁶⁸⁹. Apesar do fato das outras casas entrevistadas não terem ONG cadastradas e parcerias com outros órgãos atuam ativamente para ajudar aos que mais precisam “tirando do próprio bolso”⁶⁹⁰.

Portanto, as perseguições e preconceitos sofridos pelo candomblé não os impedem de manter a sua essência de solidariedade e coletividade típica da identidade religiosa de matriz africana.

⁶⁸⁷ Entrevista realizada com pai Marcelo em 20 de julho de 2012

⁶⁸⁸ Compra Direta Local da Agricultura Familiar

⁶⁸⁹ Entrevista realizada com pai Alex em 14 de julho de 2012

⁶⁹⁰ Entrevista realizada com pai Alfredo Beriomã em 21 de setembro de 2012

MÃE NANÃ E O ANGOLA EM ARAPIRACA

Foram cinco os entrevistados até o momento, dentre esses quatro se identificam como sendo de nação Angola⁶⁹¹ e a outra casa como Xambá⁶⁹². Deve-se levar em conta que esse, ainda pequeno, número de entrevistados se dá pelo fato de muitas das lideranças religiosas já terem falecido, o que de certa forma, dificulta um pouco nossa busca, pois esses que já se foram levaram consigo muito conhecimento acerca de sua história.

Ao mesmo tempo, em que cada casa religiosa possui suas particularidades, apresentam aspectos semelhantes também, e o mais fundamental de todos é o fato de que essas quatro apresentam a mesma rama de origem. É a figura de mãe Nanã que percebemos o elo entre essas casas. Pai Alfredo Beriomã, um dos cinco entrevistados, afirma que Mãe Nanã era proveniente do estado da Bahia consagrada rainha e delegada dos candomblés do Brasil. Levando a crer que havia uma forte mobilização e difusão da casa de mãe Nanã entre os estados, principalmente em Bahia, Sergipe e Alagoas.

Segundo pai Marcelo de Oxalá, mãe Nanã vem para Arapiraca no intuito de suprir as demandas da crescente clientela, a partir disso, passa a iniciar filhos de santo que quando tomam Deká⁶⁹³ iniciam outros filhos, fazendo assim expandir o culto Angola no município. No entanto, pai Beriomã afirma que já havia Maria do Guilherme, filha de mãe Nanã, que logo após sua iniciação e cumprimento das obrigações, em Sergipe, fixa sua “roça”⁶⁹⁴ na cidade. Ele ainda diz ter sido mandado por mãe Nanã à Arapiraca para residir e ajudar Maria do Guilherme nas tarefas do terreiro, e posteriormente vem a ter sua própria “roça”. Vê-se aí a forte influência da mãe Nanã na formação e consolidação do culto Angola na cidade em paralelo ao momento de crescimento da economia, com a feira livre e a plantação de fumo, por volta dos anos 1950, tornando assim, Arapiraca numa “bomba de sucção” (BASTIDE, 1971) das regiões vizinhas. Como aborda Roger Bastide quando diz que “cada vez que uma fonte de riqueza é descoberta, isso determina correntes migratórias das zonas mais pobres ou em processo de proletarização...” (BASTIDE, 1971, p. 298). Portanto a economia de Arapiraca, mediante ao auge do fumo, promove uma progressão comercial, a qual atrai consumidores e investidores “imigrantes” (GUEDES, 1999).

Assim percebemos que a imersão das casas religiosas de matriz africana Angola acompanha o momento do grande crescimento e desenvolvimento demográfico e econômico da cidade Princesa do Agreste alagoano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com os resultados parciais deste projeto podemos concluir que há um predomínio da nação Angola nos terreiros do município de Arapiraca. Seu surgimento deu-se com a forte influência de mãe Nanã, e também no momento do crescente desenvolvimento da feira livre e da plantação do fumo, que acarretou a mobilidade de pessoas que trouxeram consigo seus costumes e crenças os quais se moldaram ao novo momento da cidade.

⁶⁹¹ São as casas: Abassá de Angorô, Ilê Axé Xapanã, Abassá São Gerônimo e Casa de Jackson – OdéSirangí.

⁶⁹² Nagô.

⁶⁹³ Obrigações de sete anos onde o iniciado recebe o título de Pai de santo ou Mãe de santo.

⁶⁹⁴ Terreiro, casa religiosa, Ilê.

Percebemos o importante papel social que desenvolvem as casas de candomblé no município ajudando as pessoas mais carentes por meio de ONGs ou não e aproximando sua relação com a comunidade circunvizinha quebrando, assim, muitos dos paradigmas criados pela política de silenciamento.

A pesquisa toma continuidade a fim de confirmar essas primeiras afirmativas e de desenvolver um maior diálogo entre a sociedade e os cultos religiosos afro-brasileiros. Além de entender todos os fluxos e refluxos dessas casas religiosas em Arapiraca.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alex Gomes da Silva, conhecido como Pai Alex. Entrevista realizada em 14 de julho de 2012 às 11h30min na Fazendinha.

Alfredo Belarmino da Silva, conhecido como Pai Beriomã. Entrevista realizada em 21 de setembro de 2012 às 9:45min no Abassá São Gerônimo.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**: Contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GUEDES, Zezito. **Arapiraca através do tempo**. 1ª Ed. Maceió: Gráfica Mastergraphy Ltda, 1999.

LIMA, Vivaldo da Costa. **O Conceito de “Nação” nos Candomblés da Bahia**. In: COLÓQUIO NEGRITUDE ET AMÉRIQUE LATINE, 07 a 15 de janeiro, 1974, Dacar. Marcelo Pereira da Silva, conhecido como Pai Marcelo. Entrevista realizada em 20 de julho de 2012 às 10:00min em Abassá de Angorô.

RESUMOS

CORPOS E CORPOREIDADE NO UNIVERSO DA NOVA ERA NO BRASIL

Amurabi Oliveira
Professor – Centro de Educação
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Email: amurabi_cs@hotmail.com

O presente trabalho busca explorar a dimensão corpórea enquanto central para a compreensão do fenômeno religioso, em especial do universo Nova Era – NE, em nossa interpretação o corpo apresenta-se enquanto estrutura estruturada estruturante que possibilita aos sujeitos vivenciar e interpretar o mundo, neste sentido, a experiência de imersão e de vivência das práticas da NE são, essencialmente, experiências corpóreas. No decorrer deste trabalho buscaremos dar destaque aos aspectos singulares da NE brasileira, em especial no que tange à dimensão do êxtase sagrado, principalmente a partir do diálogo com as religiões afro-brasileiras.

Palavras-chave: nova era; corpo; *habitus*.

PERCURSOS, TRAJETÓRIAS E DESCAMINHOS DA MAGISTRATURA NA COMARCA DAS ALAGOAS (1712-1817)

Antonio Filipe Pereira Caetano
Professor Adjunto – História
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Coord. Grupo de Estudos Alagoas Colonial (GEAC)
Email: affpereiracaetano@hotmail.com

A criação de uma nova jurisdição judicial na Capitania de Pernambuco, em 1712, proporcionou a circulação magistrados na Comarca das Alagoas. Personagens que circulava entre várias magistraturas e espaços coloniais, os Ouvidores se tornaram célebres por atuarem em um espaço com inexistência de um governador *in locu*. Neste sentido, a presente comunicação visa apresentar a trajetória generalizante destes funcionários régios a partir da sua origem, ocupações de ofícios, tempos de duração na gestão e acúmulo de experiências no Ultramar. Logo, busca-se fazer um estudo prosopográfico dos magistrados na Comarca das Alagoas para traçar um perfil daqueles que passaram por aquelas conquistas.

Palavras-chave: prosopografia; Alagoas Colonial; ouvidores.

**PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO SOBRE RELIGIOSIDADE
AFROBRASILEIRA E SABERES PRODUZIDOS NO TERREIRO:
(IN)TOLERÂNCIANA ESCOLA**

*Ariene Gomes de Oliveira
Mestranda em Educação
PPGEDUC*

*Universidade Federal de Pernambuco - UFPE
Orientadora: Profa. Allene Carvalho Lage
Email: arienegomes@hotmail.com*

Este estudo faz uma análise da produção dos últimos doze anos na área da educação, dentro da temática educação nos terreiros, como também da intolerância religiosa nas escolas, abrangendo artigos, teses e dissertações produzidas no período de 1998 a 2010, obtidos a partir da ANPED e Banco de Teses e Dissertações da CAPES. Tem como objetivo apresentar para a comunidade acadêmica a importância do desenvolvimento de novas pesquisas que relacionem a temática do candomblé e educação, pois além de existir poucas produções com essa temática o resultado dos trabalhos analisados, apontam para os terreiros como um espaço significativo de produção de saberes e a escola como um lugar onde se perpetua a discriminação e a intolerância existente na sociedade em relação às religiões afro-brasileiras e aos educandos seus seguidores.

Palavras-chave: candomblé, educação e intolerância religiosa.

**OS CONFLITOS ENTRE PALMARINOS E ELITE AÇUCAREIRA NA
DISPUTA PELA TERRA EM SENTIDOS DIFERENTES:
COSTRUÇÃO X PRODUÇÃO**

*Daniel Alves dos Santos
Graduando em História*

*Universidade Estadual de Alagoas - Uneal
Orientador: Prof. Msc. Clébio Correia de Araújo
Email: daniel.alves1@live.com*

Esse artigo tem por objetivo, através de análise bibliográfica observar constructos a cerca do Quilombo dos Palmares. Parte-se da hipótese de que palmares não foi combatido apenas para que os senhores de engenho recuperassem fugitivos para suas senzalas, e nem por tratar-se de uma organização de escravos desafiando a ordem, mas, de uma barreira que impedia o “desenvolvimento” econômico. Os negros viam na terra a possibilidade de construção de vida, e as elites para fins de produção que iam de gêneros alimentícios à cana de açúcar, isto se apresentando como um dos fatores que levariam a destruição de sua estrutura. Outra razão que visava justificar sua extinção, é que por conta dos palmarinos não se podia “atravessar o sertão comodamente de uma parte a outra, nem dilataram-se as povoações pela terra à dentro” (FREITAS, 1973:39).

Temos como fundamentação teórica os estudos de Freitas (1973), Gennari (2011) e Gomes (2011).

Palavras-chave: Expansão açucareira; Luta pela Terra; Quilombo dos Palmares.
O CANDOMBLÉ COMO LUGAR E EXPERIÊNCIA DE CONSTITUIÇÃO DE SUBJETIVIDADES: A DIMENSÃO ÉTICA ENTRE O SUJEITO E O OUTRO

Elton André Silva de Castro
Graduando em História
Instituto Federal de Pernambuco (IFPE) - Campus Afogados da Ingazeira
Email: castroelton@yahoo.com.br

O sujeito e o outro são pares de dinâmicas significação e sentido de um cotidiano compartilhado, interagindo no campo da cultura, produzindo sentidos sobre a vida coletiva, este trabalho pensa o candomblé como experiência que produz subjetividades marcadas por significações investidas por uma outra perspectiva de ver a realidade: a presença da força mítica do orixá confere aos sujeitos implicados numa experiência ética diante do mundo. Autores como Bastide (2001) e Augras (2008) são chamados para consubstanciar estas reflexões na medida em que permitem conceber no mito a ancoragem do sujeito e sua suspensão diante do outro. O outro é aqui visto como referente desta experiência de não mais estar quando há o orixá (no transe); a presença do outro pode pressupor a experiência da alteridade como instante que também constitui o sujeito, porque o enxerga e o sustenta no encontro, possibilitando o testemunho da emergência de singularidades no cotidiano.

Palavras-chave: candomblé; subjetividade; ética.

QUAIS SÃO OS SEUS BENS? CARACTERIZAÇÃO DA FORTUNA E DA POSSE DE ESCRAVOS EM DUAS FREGUESIAS DE ALAGOAS NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX

Eudes Ferreira Pereira
Graduando em História
Universidade Estadual de Alagoas – Uneval
Orientador: Prof. Dr. Osvaldo Batista Acioly Maciel
Email: eudesledviu@hotmail.com

Hélder Silva de Melo
Graduando em História
Universidade Estadual de Alagoas – Uneval
Orientador: Prof. Dr. Osvaldo Batista Acioly Maciel
Email: heldersilvademelo@hotmail.com

O presente trabalho busca mostrar os resultados iniciais de uma pesquisa em andamento para as freguesias alagoanas de Anadia e Limoeiro na segunda metade do século XIX, especificamente nas décadas de 1850/60/70/80. Temos utilizado nesta pesquisa principalmente inventários *post-mortem*, encontrados no Cartório do Único Ofício de Limoeiro de Anadia e também na Casa da Cultura de Anadia. Buscamos através desta pesquisa caracterizar os perfis econômicos e sociais de senhores e escravos neste período, bem como algumas das suas ações dentro da sociedade em questão. Mencionamos desde já que, a partir de alguns dados iniciais, temos nos deparado com senhores de escravos produzindo principalmente algodão e trabalhando com pecuária,

provavelmente utilizando nestas produções a mão de obra servil, que até a década de 1880 estava com preço em alta. Pretendemos contribuir assim para preencher lacunas na historiografia sobre o espaço e período abordados.

Palavras chave: Inventários; economia; Anadia/Limoeiro.

MAÇONARIA E IGREJACATÓLICA: PERSPECTIVAS PARA UM NOVO DIÁLOGO PÓS-VATICANO II

Everton Esperidião de Melo
Graduando em História - Bacharelado
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Prof.^a Dra. Irinéia M. F. dos Santos
Email: everton_schindler@hotmail.com

O presente trabalho tem como objetivo compreender possíveis relações, conflitos e divergências entre a Maçonaria e a Igreja Católica durante os anos de 1960 a 1970. Tal análise se compreende como importante pela escassez de pesquisas centradas na historiografia desta temática. Com exceção de livros e esboços idealizados pelos próprios maçons, não encontramos com facilidade trabalhos acadêmicos que possam fomentar discussões e análises maiores da atuação maçônica em vários aspectos da história da humanidade.

Palavras chaves: Maçonaria; Igreja Católica; diálogo pós-Vaticano II.

A LIBERTAÇÃO DAS EX-COLÔNIAS PORTUGUESAS: DO LUSO-TROPICALISMO À REPRESSÃO DA INDEPENDÊNCIA.

Jones Manoel da Silva
Graduando em História
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE
Email: manoel_jones@hotmail.com

Jefferson Lopes de Albuquerque
Graduando em História
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE
Email: jeffersongustavo1@hotmail.com

Com esse trabalho pretendemos lançar luz sobre os aspectos peculiares da libertação das ex-colônias portuguesas na África. Faremos um contraponto do discurso do luso-tropicalismo; analisando seus aspectos de formação e difusão, com as reais práticas de repressão do império português na África, dando enfoque às repressões nas lutas de libertação das ex-colônias. Além disso, abordaremos a ligação da revolução dos cravos com o desmonte do império português e as razões da relativa demora do início do processo de libertação. Nossa metodologia de pesquisa consistirá em um amplo levantamento bibliográfico de autores especialistas na temática a ser tratada. Pretendemos reconstruir aspectos culturais, sociológicos, políticos, e, claro, históricos. Para isso, além de amplo levantamento bibliográfico – usaremos periódicos da época,

com fim de captar a imagem que a imprensa da época tinha dos acontecimentos por nós estudados.

Palavras-chave: Independência das ex-colônias portuguesas, luso-tropicalismo, revolução dos cravos.

**RACISMO SUBLIMINAR:
A DEMONIZAÇÃO DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA PELA INDÚSTRIA
CULTURAL DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS**

*José Guibson Dantas
Professor do curso de Comunicação Social
Universidade Federal de Alagoas
Email: email@joseguibsondantas.com*

A Igreja Universal do Reino de Deus é, sem dúvida, uma das instituições mais controversas no cenário religioso nacional, pois ao mesmo tempo em que atrai milhares de pessoas aos seus cultos proselitistas, ela responde por uma série de acusações feitas por pessoas de vários segmentos da sociedade. Em meio a essa celeuma, o seu líder, o autodenominado bispo Edir Macedo, nunca escondeu sua aversão aos cultos de origem afro-brasileira, instaurando uma verdadeira guerra santa sob o argumento de que esses cultos eram instrumentos de entidades diabólicas para destruir a obra de Deus na terra. No nosso trabalho, procuramos defender a ideia de que a aversão da Igreja Universal pelas religiões afro-brasileiras não se limita a uma simples disputa por espaço religioso/financeiro, mas uma visão racista incrustada em sua doutrina religiosa. Para isso, analisamos dois produtos da indústria cultural iurdiana - um programa de televisão e um livro -, que aclaram a posição do negro dentro do universo simbólico dessa igreja neopentecostal.

Palavras-chave: Racismo; Demônio; Igreja Universal; Indústria Cultural.

IURD TV: O MAIS RECENTE INSTRUMENTO DE COMUNICAÇÃO UTILIZADO PELA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS (IURD)

José Wagner Ribeiro
Professor Associado – Comunicação Social
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Email: josewagnerribeiro@bol.com.br

Ricardo José Oliveira Ferro
Especialista em Processos Midiáticos e Novas Formas de Sociabilidade
Professor Faculdade Integradas Tiradentes – FITS
Email: ricardoliveira@gmail.com

Este trabalho analisa o procedimento de comunicação da Igreja Universal do Reino de Deus, enfatiza a programação evangélica desta denominação neopentecostal na Web e os reflexos desta prática na multiplicação dos seguidores da congregação do bispo Edir Macedo. O estudo toma como base a análise de cinco programas do líder iurdiano veiculados pela IURD TV, as técnicas adotadas pelo apresentador e os possíveis efeitos decorrentes dessa programação. A religião é uma instituição humana que apesar da existência de doutrinas seculares, passa por constantes transformações, especialmente as igrejas evangélicas, denominadas protestantes. Estas igrejas dividem-se em pentecostais – mais tradicionais, e neopentecostais – mais modernas e democráticas, na quais se insere a IURD. A universal funciona 24h por dia graças aos diferentes meios de comunicação utilizados por ela para promover o seu serviço de evangelização e de crescimento. Nos Estados Unidos, por exemplo, a evangelização iurdiana também é realizada por meio de um tipo de “drive-thru”, onde a instituição oferece atendimento aos motoristas, sem que precisem descer dos seus carros. A igreja – fundada há 34 anos no Brasil – está presente em quase 180 países; é adepta do estilo da fé de resultados positivos e esta tática credencia sua propaganda religiosa a continuar investindo na conquista de novos membros; ela mantém suas portas abertas de domingo a domingo e também nos dias feriados. Diariamente, realiza reuniões às 7h, 10h, 12h, 15h e 19h. Em média, cada reunião [culto] dura aproximadamente 2h e, logo após o seu término, bispos e pastores atendem as pessoas que enfrentam os mais diversos problemas. Mesmo após o término da última reunião de cada dia, a IURD não para. Com fechamento das portas da igreja tradicional surge a chamada IURD eletrônica, que está presente nos diversos meios de comunicação. Pelas ondas do rádio, por exemplo, a Rede Aleluia [um dos veículos iurdianos] difunde uma programação onde é veiculada a propaganda religiosa da igreja; o radiouvinte é convidado a participar das campanhas e, possivelmente, a se converter à organização Universal. São 73 emissoras de rádio afiliadas. O conglomerado da IURD inclui também a Rede Record de Televisão, a Folha Universal, o Portal R7, a Record News, Record Internacional, a Line Records – gravadora que detém os selos New Music (popular) e Record Music (trilha sonora de novelas) – e o Record Mobile, um clube de assinaturas que oferece ao telespectador a oportunidade de receber as principais notícias da programação da Record no seu celular. A IURD baseia seu funcionamento nos pilares da libertação, cura e conversão; faz uso

dos elementos icônicos, assim como utiliza o traslado de situações bíblicas do passado para o presente com o objetivo de contribuir para a conquista de novos fiéis.

Palavras-chave: IURD; Comunicação; Religião.

A IDENTIDADE RELIGIOSA NO ESPAÇO PÚBLICO ESCOLAR: VISIBILIDADE E AFIRMAÇÃO DAS CRIANÇAS DE CANDOMBLÉ

*Kleverton Arthur de Almirante
Jornalista*

*Orientador: Professor Doutor Amurábi Oliveira
Email: klevertonjornalista@gmail.com*

O presente artigo pretende uma pesquisa bibliográfica sobre a visibilidade das crianças de Candomblé no espaço da escola. Desta maneira, iremos saber como se dá a afirmação dessa identidade religiosa e se há intolerâncias projetada e/ou generalizada de acordo com as pesquisas? Apesar de projetada na perspectiva de um espaço de diversidade, em síntese acolhedora, muitas crianças ocultam seus credos no silêncio ocasionado pela discriminação em ambiente escolar. Sendo um lócus fundamental para a disseminação de informações que construam a cidadania, a escola possui como ferramenta de maior potencial para as investidas contra o preconceito a educação básica.

Palavras-chave: identidade religiosa; escola; Candomblé.

UM OLHAR SOBRE A FAMÍLIA ESCRAVA NA FREGUESIA DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO DO LIMOEIRO (1872-1884)

*Maria Élide Dias Carvalho
Graduanda em História*

*Universidade Estadual de Alagoas – Uneal
Orientador: Prof. Dr. Osvaldo Batista Acioly Maciel
Email: elidacarvalho8@hotmail.com*

Este trabalho busca desvendar os possíveis laços afetivos que vieram a se constituir em famílias entre cativos na freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Limoeiro entre os anos de 1872 a 1884. Para tanto utilizamos como fonte, além de livros de registros de batismos de ingênuos, relativo a esta freguesia, inventários também para esta localidade, além de censos populacionais. Buscamos identificar o perfil social e econômico dos padrinhos, a questão do gênero, a cor, e aspectos da forma como os senhores lidavam com a formação desses núcleos familiares escravos.

Palavras-chave: Escravidão; Família; Limoeiro.

O JORNAL DE ALAGOAS E OS TERREIROS DE CANDOMBLÉ EM ALAGOAS NOS ANOS 1960

Mayrton Cristian Pereira Silva
Graduando História Bacharelado
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Orientadora: Dr. Prof. Irinéia Maria Franco dos Santos
Email: mayrtoncristian_s@hotmail.com

As repressões às religiões afro-brasileiras estão presentes desde as suas primeiras manifestações. Depois do Quebra de Xangô em 1912, o povo-de-santo teve que ir em busca da identidade e afirmação diante do preconceito da elite maceioense, em especial nos anos 1960. O objetivo deste artigo é apresentar parte das manchetes de um dos jornais mais visto da época e suas manifestações contra o povo de santo.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras, Quebra de Xangô, Identidade.

LEITURA DAS RELAÇÕES DE PODER E ESCRAVIDÃO NO COTIDIANO NEGRO(A) NO SÉCULO XIX, ATRAVÉS DA POESIA “TRAGÉDIA NO LAR” DE CASTRO ALVES.

Rodrigo Ferreira da Silva
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias – Lisboa/Portugal
Email: rodrigoigo5@hotmail.com

A escravidão brasileira no século XIX, relaciona-se com o esplendor do café e o apogeu dos grandes proprietários rurais escravagistas. A História Tradicional com sua visão positivista sempre abordou o cotidiano negro através do binômio escravidão/abolição, e todo seu percurso era ignorado. As visibilidades nos livros didáticos davam pouca importância a constituição das relações de poder instituídas ou construídas legalmente, para subjugar os africanos e afrodescendentes a uma sociedade escravocrata que marginaliza o/a negro(a) e sua cultura. Assim, o combate a tal situação, Castro Alves escreve “Tragédia no lar” onde o autor tenta persuadir o leitor com seu enredo marcado pelo romantismo condoreiro, denunciando as mazelas, dores físicas e psicológicas, morais, familiares, cívicos no cotidiano do/a negro(a) através de sua poesia, apropriando-se das vozes dos afrodescendentes, até então, silenciadas pela historiografia oitocentista, onde na modernidade ainda é suprimida pelos livros didáticos, que apenas após Lei 10.639/03 vem abordando a cultura afro-brasileira e valorizando o/a negro(a) na formação da sociedade brasileira.

EDUCAÇÃO E RESGATE ÉTNICO RACIAL: UM ENFOQUE A CERCA DA APLICABILIDADE DE LEI 10.639/03

Sirley Roberta dos Reis Toledo
Graduanda em História-Bacharelado
Universidade Federal de Alagoas - Ufal
Orientação: Profa. Msc. Clara Suassuna Fernandes
Email: robertareis008@gmail.com

Tal explanação trata-se de uma análise que tem como base a aplicabilidade da lei 10.639/03 sempre relacionada com as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Com o objetivo principal de observar e construir propostas para que o ambiente escolar possa ser suscetível de práticas que além de resgatar, retratar e valorizar a história e cultura afro-brasileira, seja propício para a desconstrução do mito da democracia racial ainda existente no país. Para alcançarmos o referido objetivo buscaremos primeiramente fazer uma explanação do processo histórico brasileiro para que possamos compreender a importância de políticas públicas e ações afirmativas com este viés, e propor formas para sua real efetivação.

Palavras-Chave: Racismo Institucional; Resgate Histórico; Efetivação de ações afirmativas.

O BELO NA VISÃO DO HOMEM MEDIEVAL

Thiago André Fernandes de Oliveira Silva
Graduando em História
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Email: thiago_comprido@hotmail.com

O presente trabalho tem como objetivo pensar a concepção de beleza entre os séculos XIII e XIV da Idade Média, buscando elementos que nos permitam elucidar a visão de mundo medieval sobre o belo. Com tal análise, pretendemos retificar a tese muito difundida de que na Idade Média não temos uma teoria estética autêntica, mostrando, ao contrário, que as condições específicas de produção e consumo da arte no período, que ocorrem principalmente em meio cristão, conferem à arte e à noção de belo, características específicas, com relação a outros períodos históricos. O ponto de partida da nossa abordagem são os trabalhos sobre cultura visual, nos quais fica claro que o critério estético não deve existir fora de um contexto histórico específico. O pressuposto é que o valor estético não é imanente, pois não há como negar que sua promoção é uma construção social. Nos propomos, aqui, portanto, a pensar a relação do homem e da mulher medieval com a ideia de belo, por meio do estudo e do reconhecimento da heterogeneidade do mundo das imagens, das diferentes circunstâncias de produção e a variedade de funções culturais e sociais que lhes são atribuídas.

IMAGINÁRIO CRISTÃO E URBANISMO MEDIEVAL

Victor Thiago Carneiro Lima
Graduando em História - Licenciatura
Universidade Federal de Alagoas – Ufal
Orientadora: Profa. Dra. Raquel de Fátima Parmegiani
Email: victorcpascoal@hotmail.com

Minha apresentação pretende mostrar que o pensamento cristão medieval influenciou mais que na arquitetura das catedrais do período gótico, do século XII à XIV, mas em grande medida, todo o espaço que extrapola os limites desse lugar sagrado. As cidades são um exemplo disso. Partimos da ideia de que muito da organização do espaço urbano, se justifica por meio da visão cristã do mundo. Neste sentido, buscarei salientar como o imaginário cristão, suas concepções teológicas, podem ter influenciado a organização física das cidades europeias medievais, ou seja, analisaremos como a forma de disposição dos elementos que compõe o espaço urbano nesse período, por muitos considerados uma disposição despropositada, ou relacionada com o desenvolvimento econômico, traz em si, uma concepção do espaço, articulada à toda uma percepção teológica cristã do universo.