

ANAIIS DO ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DA UFAL,
Nº 15, OUT/2024 - ISSN 2176-284X

15º ENCONTRO NACIONAL de HISTÓRIA da UFAL

8 a 10
outubro
2024

UFAL-MACEIÓ
ALAGOAS

HISTÓRIA PRESENTE, FUTURO ANCESTRAL:
POVOS INDÍGENAS EM RETOMADA



PROGRAMA DE EXTENSÃO
DA EDUCAÇÃO SUPERIOR
NA PÓS-GRADUAÇÃO
(PROEXT-PG) 2024



PPGH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM HISTÓRIA - UFAL

CPD *itis*



ANAIS DO 15º ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DA UFAL

HISTÓRIA PRESENTE, FUTURO ANCESTRAL:
POVOS INDÍGENAS EM RETOMADA

Outubro de 2024

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS

Reitoria

Josealdo Tonholo - Reitor

Eliane Aparecida Holanda Cavalcanti - Vice-reitora

Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes (ICHCA)

Sandra Nunes Leite - Diretora

Marcos dos Santos Moreira - Vice-Diretor

Curso de História (Bacharelado)

Anderson da Silva Almeida - Coordenador

Danilo Luiz Marques - Vice-Coordenador

Curso de História (Licenciatura)

Oswaldo Maciel – Coordenador

Antonio Alves Bezerra – Vice-Coordenador

Programa de Pós-Graduação em História

Irinéia Maria Franco dos Santos – Coordenadora

Arrizete C. L. Costa – Vice-Coordenadora

Coordenação Geral

Michelle Reis de Macedo (UFAL)

Comissão Organizadora

Alice Maria da Silva Araújo (UFAL)

Ana Janine Brandão Ricart (UFAL)

Ana Paula Silva Santana (UFAL)

Ana Valéria dos Santos Silva (UFAL)

Anderson da Silva Almeida (UFAL)

Carolina Maria Albuquerque de Lima (UFAL)

Clara Suassuna Fernandes (UFAL)

Elias Ferreira Veras (UFAL)

Flávia Maria de Carvalho (UFAL)
Flávio Luciano da Anunciação (UFJF)
Irinéia Maria Franco dos Santos (UFAL)
Ivanilson Martins dos Santos Xokó (UFRPE)
Jennifer Thayná de Lima dos Santos (UFAL)
Liana Rayssa Mota Amorim (UFRRJ)
Marcelo Goes Tavares (UNEAL)
Mariana Laurentino Teixeira (UFOP)
Matheus Henrique Pereira Ayres Câncio (UFAL)
Michelle Reis de Macedo (UFAL)
Nicolas Kervin Menezes de Almeida (UFAL)
Verônica Araújo Mendes (UFAL)
Willian Robson Soares Lucindo (UFAL)

Comissão Científica

Ana Paula Silva Santana (UFAL)
Anderson da Silva Almeida (UFAL)
Clara Suassuna Fernandes (UFAL)
Elias Ferreira Veras (UFAL)
Flávia Maria de Carvalho (UFAL)
Irinéia Maria Franco dos Santos (UFAL)
Ivanilson Martins dos Santos Xokó (UFRPE)
Marcelo Goes Tavares (UNEAL)
Michelle Reis de Macedo (UFAL)
Willian Robson Soares Lucindo (UFAL)
Verônica Araújo Mendes (UFAL)

Monitoria

Alessandra Stephany Basilio Ferreira
Ana Luiza Argemiro da Silva
Erika Caroline Pereira da Silva
Ewelyn Marília Lourenço dos Santos
Gabriel de Jesus Santos
Gieli Melo Da Silva

Ingrid Morganna de Menezes Oliveira

Isadora Joana Firmino dos Santos

Isadora Milene Oliveira de Almeida

Jhonata Oliveira da Silva

João Henrique Farias

Helena Sayane dos Santos Silva

Laércio Vicente Nobre

Lara Victória Giulianne Gomes de Oliveira

Lucas Duarte Falcão Lima

Malba Almeida Barbosa

Maria Clara da Silva de Oliveira

Maria Clara Dias Peneluc

Maria Izabel Santos de Miranda

Marian Andrade Alcantara Silva

Marília Gabryella dos Santos Silva

Mirian Luisa da Silva Ferreira

Misaelli da Silva Santos

Myllena Rayssa Rocha da Silva Virtuozo

Pedro Vinícius dos Santos Lima

Sofia Holanda

Talita Raquel Silva de Goes

Vitória Beatriz da Silva Barbosa

Vitória de Oliveira Pereira

Williane Gabrielle Barbosa Simões

Williane Priscila Alves da Silva

Criação Visual

Paulo Henrique dos Santos Araújo

Editoração e revisão dos Anais

Ana Valéria dos Santos Silva (UFAL)

Ana Paula Silva Santana (UFAL)

César Leandro Santos Gomes (UFPE)

Flávia Maria de Carvalho (UFAL)

Flávio Luciano da Anunciação (UFJF)

Ivanilson Martins dos Santos Xokó (UFRPE)

Liana Rayssa Mota Amorim (UFRRJ)

Mariana Laurentino Teixeira (UFOP)

Michelle Reis de Macedo (UFAL)

Verônica Araújo Mendes (UFAL)

Willian Robson Soares Lucindo (UFAL)

Realização e Apoio

Cursos de História (Bacharelado e Licenciatura); Programa de Pós-Graduação em História (PPGH); Laboratório de História e Estudo das Religiões (LHiER-UFAL); Centro de Pesquisa e Documentação Histórica (CPDHis); Associação Brasileira de História das Religiões – Regional Nordeste (ABHR); Universidade Federal de Alagoas (UFAL); Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas (FAPEAL).

Equipe CPDHis

Ana Paula Palamartchuk (in memorian) (UFAL)

Anderson da Silva Almeida (UFAL)

Arrizete C. L. Costa (UFAL)

Danilo Luiz Marques (UFAL)

Elias Ferreira Veras (UFAL)

Irinéia Maria Franco dos Santos (UFAL)

Michelle Reis de Macedo (UFAL)

Catálogo na fonte

Universidade Federal de Alagoas

Centro de Pesquisa e Documentação Histórica – CPDHis

Encontro de História: (15: 2024: Maceió, AL).

Anais do 15º Encontro Nacional de História da UFAL: História presente, futuro ancestral: Povos indígenas em retomada, Maceió, AL, 08 a 10 de outubro de 2024 / Universidade Federal de Alagoas, Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes, Curso de História, Maceió: UFAL, 2024, 765p.

ISSN: 2176-284X

1. História; 2. Encontro; 4. Povos Indígenas; 5. Brasil republicano; 6. Saberes Indígenas
CDU: 981(063)

Sumário

Apresentação	13
ST1 – Dinâmicas religiosas	14
A esquerda clerical em tempos de ditadura no Brasil: a visão da espionagem sobre dom José Maria Pires	15
<i>Adauto Guedes Neto</i>	
“Renuncio os seus erro e heresias”: casos de abjurações e o discurso antiprotestante na imprensa de Alagoas e Pernambuco (1902-1908)	29
<i>César Leandro Santos Gomes</i>	
O sincretismo religioso no Brasil colonial: a presença da diversidade religiosa na vida das pessoas indígenas e brancas	43
<i>Cosma Rayanne de Sobral Lima</i>	
<i>Lara Daysa Almeida</i>	
<i>Rayssa Ellen dos Santos Silva</i>	
<i>Karina Moreira Ribeiro da Silva e Melo</i>	
Ser freira em Alagoas durante a ditadura civil-militar: o caso das Irmãs Missionárias Franciscanas de Santo Antônio de Pádua (1966-1980)	54
<i>Derllânio Telecio da Silva</i>	
As religiões de matriz africana em Alagoas no pós-abolição: um esteio social	67
<i>Iara Katielle Pereira da Silva</i>	
Diretrizes da hierarquia eclesial para a ação política do laicato católico contemporâneo brasileiro	77
<i>Ricardo Enguel Gonçalves</i>	
ST 2 – Gênero e sexualidade dissidentes na História: por uma abordagem interseccional	91
Entre a repressão e a resistência: sociabilidades de corpos dissidentes nos cinemas de Maceió (AL) na ditadura civil-militar (1970-1980)	92
<i>Isaac Freitas da Silva Filho</i>	
E eu não sou uma mulher? Como a dissolução de raça e de gênero excluem a mulher negra e suas vivências	101
<i>Leandro Neto de Lima</i>	
<i>Rayane Cristina da Silva</i>	
A mulher trabalhadora nas páginas do mulherio (1981-1988): reflexões sobre o trabalho doméstico remunerado e o debate feminista	109
<i>Maria Fernanda Alves da Silva</i>	
Imprensa feminista e ditadura civil-militar: a atuação de mulheres em tempos de autoritarismos nos jornais Brasil Mulher e Nós Mulheres (1975-1980)	121
<i>Vitória Soares de Araújo</i>	
<i>Cristiano Cezar Gomes da Silva</i>	

ST 3 - A História do Brasil e outros prismas: Africanos, Indígenas e seus descendentes na formação social entre a Colônia e o Império -----	134
Reestruturação econômica e o papel dos indígenas: a dinâmica entre o Diretório Pombalino e a Companhia Geral de Comércio de Pernambuco e Paraíba (1759-1783) -----	135
<i>Caio dos Santos da Silva</i>	
<i>José Romualdo dos Santos Moraes</i>	
<i>Julio César Barbosa de Melo</i>	
<i>Karina Moreira Ribeiro da Silva e Melo</i>	
Missionários e feiticeiros: disputas e estratégias na catequese em Pernambuco no século XVI -----	147
<i>Diego Luiz Ribeiro de Almeida</i>	
Detalhes e simbologias no caso da execução do último enforcado do Império do Brasil -----	154
<i>Hilda Maria Couto Monte</i>	
Famílias, políticos, elite econômica e escravizados em Alagoas entre 1835 e 1840 -----	175
<i>Isabelle Isis Vasconcelos S. de Lima</i>	
<i>Gian Carlo de Melo Silva</i>	
Terra, trabalho indígena e colonização: as legislações pombalinas na segunda metade do setecentos -----	182
<i>José Austro Soares da Silva Júnior</i>	
<i>Lívia Alessandra de Lima Silva</i>	
<i>Paulo Euder Cavalcanti de Almeida</i>	
<i>Karina Moreira Ribeiro da Silva e Melo</i>	
Silenciamento e invisibilidade: a participação do negro na formação de Itabaiana-PB -----	191
<i>José Paulo Rosa da Conceição</i>	
Repensando narrativas: a presença indígena nas histórias de fundação de Jupi /PE -----	199
<i>Kelle Clésia dos Santos Araujo</i>	
<i>Karina Moreira Ribeiro da Silva e Melo</i>	
Mulheres indígenas e o Diretório Pombalino: dinâmicas de gênero e agência em Pernambuco e Rio Grande Colonial -----	211
<i>Laís Maria da Costa Silva</i>	
De Monte Alegre À Vila de Cimbres: povos indígenas e as vilas pombalinas nos sertões da capitania de Pernambuco (século XVIII) -----	219
<i>Larissa Bernardo das Neves Silva</i>	
Remodelar a sociedade criminalizar indivíduos: as políticas higienistas em Maceió (1888 - 1890) -----	230
<i>Oseas Batista Figueira Junior</i>	
Uma análise comparativa entre o Diretório dos Índios e a Direção de Pernambuco -----	241
<i>Rayana de Carvalho Freitas</i>	
Samuel Velho, um comerciante judeu entre os mascates cristãos -----	249
<i>Robson Williams Barbosa</i>	

Major Bonifácio Magalhães da Silveira: um homem em meio aos documentos históricos e a cultural de Maceió no limiar dos Oitocentos -----	274
<i>Sofia Holanda Sodré de Brito Silva</i> <i>Gian Carlo de Mello Silva</i>	
O Diretório dos índios rupturas e continuidades: uma análise sobre a expulsão dos missionários -----	285
<i>Valéria Geovanna Aquino Tavares</i> <i>Rayana de Carvalho Freitas</i> <i>Larissa Bernardo das Neves Silva</i> <i>Karina Moreira Ribeiro da Silva e Melo</i>	
A constru�o das forças repressivas na Alagoas Imperial 1831-1836 -----	295
<i>Ythalo do Amaral Medeiros Lisboa</i> <i>Gian Carlo de Melo Silva</i>	
ST 4 – História indígena e das indígenas mulheres no Brasil republicano: dos apagamentos históricos aos protagonismos sociais e políticos no tempo presente -----	304
“Nós mulheres “�ndias” não queremos mais ficar atrás”: análise da edi�o n� 63 do jornal Mensageiro (1990) -----	305
<i>Ana Laura da Silva Almeida</i>	
Decolonialidade, gênero e etnia: a (in)visibilidade das indígenas mulheres na historiografia ---	313
<i>Ana Valéria dos Santos Silva</i>	
Racismo ambiental e os direitos indígenas: a luta Canela e Tenatehar-Guajajara na preserva�o dos direitos sociais, culturais e ambientais em Barra do Corda – MA -----	325
<i>Antonia Genilda Sousa Costa</i> <i>Kaylane dos Santos Bispo</i> <i>Carlos Alberto de Melo Silva Mota</i>	
Impactos de políticas de integra�o territorial na Amazônia: resistência Yanomami e a atua�o do CIMI (década de 1980) -----	337
<i>Carolina Maria Albuquerque de Lima</i>	
“Vocês têm que confiar na Funai...”: a resposta da Funai aos apelos dos Tingui-Botó de Feira de Grande, Alagoas (década de 1980) -----	348
<i>Cau� Henrique dos Santos Ferreira</i>	
Indígenas em movimento: narrativas e pautas da primeira Assembleia dos Chefes Indígenas --	358
<i>Poliana Gabriel Oliveira</i>	
História das Indígenas Mulheres e a crítica � colonialidade de gênero -----	370
<i>Verônica Araújo Mendes</i>	
ST 5 – Leis 10.639 e 11.645: Conquistas e Desafios na Pesquisa Acadêmica e no Ensino de História -----	379
A origem indígena de caboclos, caipiras e ca�aras: o poder linguístico estatal na legitima�o identitária e a garantia de direitos -----	380
<i>Maria Gabriela Gonçalves Vieira</i> <i>Helena Azevedo Paulo de Almeida</i>	

Cores e fé: a luz que guia, um instrumento antirracista -----	391
<i>Willames de Santana Santos</i>	
<i>Emilly Santos da Silva</i>	
<i>Luciana Luz Ferreira</i>	
<i>Juliana Ferreira dos Santos</i>	
ST6 – Cinema, narrativas e educação: o audiovisual como ferramenta emancipatória -----	408
O proletariado brasileiro no documentário <i>Libertários</i> (1975) -----	409
<i>Ailton Rodrigues Rocha Santos Freire</i>	
<i>Keline Pereira Freire Rocha</i>	
Processos de criação em narrativas contemporâneas: Diferentes olhares sobre a criação audiovisual -----	422
<i>Jéssica Maria Araújo dos Santos</i>	
História, cinema e a construção de passados nacionais: o horror da escravidão em “O Nó do Diabo” (2018) -----	433
<i>Keline Pereira Freire Rocha</i>	
<i>Ailton Rodrigues Rocha Santos Freire</i>	
ST 7 – Formação de professores de História e os desafios da docência em tempos de mudanças -----	442
Matriz indígena nos folguedos alagoanos: para uma inclusão de ensino politicamente correta -	443
<i>Indiara Wevilly do Nascimento Gomes</i>	
Saber e o fazer dos professores de História em escolas públicas de Alagoas: análise dos relatórios de Estágio Supervisionado III e IV: 2022 e 2023 -----	459
<i>José Sidcley Almeida da Silva Júnior</i>	
<i>Antônio Alves Bezerra</i>	
Rastros e Vestígios: da historiografia Alagoana no Estado Novo (1940 - 1945) -----	470
<i>Michellayne de Melo Ferreira</i>	
Trilhando memórias: museus de Maceió -----	478
<i>Willames de Santana Santos</i>	
<i>Ewerton Cleyson Lima dos Santos</i>	
<i>Juliana Ferreira dos Santos</i>	
<i>Luciana Luz Ferreira</i>	
ST 8 - História de Alagoas: das relações étnicas às relações de produção -----	493
Uma perspectiva decolonial sobre a vadiagem: as alagoas no pós abolição (1888) -----	494
<i>Ingrid Stefanny Santos da Conceição</i>	
Memórias que não serão silenciadas: reflexões teóricas sobre racismo, colonialismo e branquitude -----	505
<i>Lívia Graziela de Souza Leão</i>	
Histórias de operárias têxteis: um estudo de memória e gênero em Alagoas -----	524
<i>Luanda Giulia Silva dos Santos</i>	

Moedas Sociais de Alagoas -----	537
<i>Luciana Luz Ferreira</i>	
<i>Juliana Ferreira dos Santos</i>	
<i>Willames de Santana Santos</i>	
O patrimônio arqueológico do povo indígena Kraunã do sertão alagoano: do apagamento à (re)insurgência étnica -----	549
<i>Rogério Rodrigues dos Santos</i>	
<i>Valdeck Gomes de Oliveira Junior</i>	
ST 9 - Sociedades Atlânticas na Época Moderna (séculos XV-XIX) -----	560
Navegando Mares Revoltos: uma análise do comportamento coletivo das tripulações mercantes, registradas os relatos de viagens de exploradores na América e África, durante o Período Moderno -----	561
<i>Eduardo Sartoretto</i>	
"Para restituí-los a sua liberdade": O tráfico ilegal de escravizados na Província de Alagoas (1830-1835) -----	575
<i>Elaine Menezes Araujo</i>	
Tráfico transatlântico: a disseminação do caramujo <i>Achatina fulica</i> em terras maceioenses ----	585
<i>Juliana Ferreira dos Santos</i>	
<i>Willames de Santana Santos</i>	
<i>Luciana Luz Ferreira</i>	
ST 10 - História, memória e historiografia do Brasil Republicano -----	594
Em alto e bom som: Nosvelc Discos e as dinâmicas culturais na cidade de Boca da Mata, Alagoas, na década de 1980 -----	595
<i>Clevson Barros da Silva Filho</i>	
"Minha arma é a pena": tensão política e militância na obra de Graciliano Ramos -----	608
<i>Gerson Castro dos Santos</i>	
ST 11 - História e Marxismo -----	619
Averiguando a trajetória da teoria marxista na educação básica: uma compreensão da pedagógica crítica na premissa de Dermeval Saviani por meio do debate sobre a história reflexiva dialético do método materialista -----	620
<i>Alexandar Maria de Carvalho Alves</i>	
A dialética do poder popular e o governo de Salvador Allende (1970-1973) -----	632
<i>Bernardo Farias Lima</i>	
História da Intelectualidade: as contribuições teórico-metodológicas de Antônio Gramsci -----	641
<i>Gabriel Galvão Trevas Lins</i>	
Experiência, consciência e luta: o caso dos agricultores familiares de Constantina/RS na década de 1980 -----	649
<i>Mateus Lazzaretti</i>	
ST 12 - Formação Inicial e Continuada: a Educação Histórica como forma de construir a Consciência Histórica de Estudantes e Professores do Estado de Alagoas -----	662

Currículos e diversidade: por uma educação plural -----	663
<i>Ewerton Oliveira de Jesus</i>	
Educação histórica como liberdade e autonomia: pedagogia crítico-social dos conteúdos -----	669
<i>Nielle Regina Santos Rocha</i>	
Perspectivas para a educação escolar indígena em Alagoas no contexto curricular -----	681
<i>Valdeck Gomes de Oliveira Junior</i>	
<i>Tamires Karla Santos do Nascimento</i>	
<i>Rogério Rodrigues dos Santos</i>	
ST 13 - História e outras artes -----	693
Diálogos entre a História e a Literatura: lutas, discursos e opressões em Vidas Secas, de Graciliano Ramos -----	694
<i>Cristiano Cezar Gomes da Silva</i>	
<i>Deyme Gois Barbosa</i>	
Bumba-meu-boi em Recife nos oitocentos – o que dizem as fontes históricas? -----	701
<i>Frank Sósthene da Silva Souto Maior Junior</i>	
<i>Ricardo de Aguiar Pacheco</i>	
A violência do monstro e a melancolia da alma: uma análise da obra Cogumelos de Breno Accioly -----	713
<i>Kelly Araújo Santana de Lima</i>	
“Se não tivesse a bailarina já teria esbofetado Cleonice”: uma análise da linguagem violenta direcionada às mulheres no livro “Os Cata-ventos”, de Breno Accioly -----	725
<i>Lígia Cecília de Souza Araujo</i>	
O mundo de pernas para o ar: A capoeira como expressão cultural e símbolo de resistência ---	733
<i>Pedro Henrique Silva de Albuquerque</i>	
<i>Cristiano Cezar Gomes da Silva</i>	
Uma análise da relação entre história, cinema e cultura em ‘Deus e o Diabo na Terra do Sol’, de Glauber Rocha -----	745
<i>Silmara Pereira da Silva</i>	
<i>Cristiano Cezar Gomes da Silva</i>	
As representações de Santana do Ipanema em Breno Accioly -----	753
<i>Vitória Moreira Antoniol</i>	

Apresentação

O 15º Encontro Nacional de História da UFAL foi realizado, presencialmente, na Universidade Federal de Alagoas (UFAL) entre os dias 8 e 10 de outubro de 2024. Com o tema “História presente, futuro ancestral: Povos indígenas em retomada”, o destaque foi o protagonismo dos povos indígenas nas relações sociais e políticas estabelecidas com o Estado brasileiro e a sociedade não-indígena ao longo da História do Brasil.

Apesar dos avanços, políticos, jurídicos e científicos, muitas práticas racistas ainda são empregadas para negar a legitimidade das reivindicações dos povos indígenas pelo direito ao território e à autodeterminação, elementos fundamentais para sua sobrevivência física e sociocultural. O desconhecimento e/ou a falta de comoção social com os diversos tipos de violência sofrida por esses povos acabam por reproduzir relações coloniais que persistem na sociedade brasileira. Portanto, o evento teve como objetivo desenvolver debates públicos que combatessem narrativas racistas, baseadas em preceitos colonialistas, que invisibilizam a presença e os saberes dos povos indígenas na sociedade. E, a partir daí, em diálogo com eles, refletiu sobre como a História do Brasil pode ser reescrita a partir de uma perspectiva pluriétnica, destacando os protagonismos de coletividades e sujeitos indígenas. Aprendendo com os saberes ancestrais desses povos, pretendeu-se, também, refletir sobre caminhos possíveis para a superação de crises humanitárias e ambientais.

A programação foi composta por rodas de conversa, simpósios temáticos, minicursos, oficinas e lançamento de livros. Além disso, tivemos atividades culturais e de acolhimento e autocuidado. Para as rodas de conversa recebemos os seguintes convidados indígenas: Iran Xukuru de Ororubá, Márcia Mura, Vivia Tingui-Botó, Braulina Baniwa, João Malunginho, Ivanilson Xokó, Casé Angatu e Rosani Xukuru de Ororubá. São intelectuais indígenas, de povos e regiões diferentes, que ocupam os espaços das universidades para lutar por seus direitos e propor projetos políticos que promovam a vida.

Por fim, agradecemos aos/às funcionários/as da UFAL, especialmente, do ICHCA e dos cursos de História; aos/às palestrantes e artistas; aos/às monitores/as; aos/às companheiros/as professores/as do Departamento de História; à FAPEAL, à PROPEP, com o edital PREXT-PG e à CAPES. Sem a parceria de vocês este evento não teria sido possível. Obrigada!

Michelle Reis de Macedo
Coordenadora geral do evento

ST1 – Dinâmicas religiosas

Coordenação:

César Leandro Santos Gomes (Egresso/PPGH-UFAL/Doutorando UFPE)

Ellen Cirilo dos Santos (Egressa/PPGH-UFAL/Doutoranda UFMA)

Irinéia M. Franco dos Santos (História-UFAL)

O Simpósio Temático "Dinâmicas Religiosas na História" propõe um espaço de diálogo e debates sobre pesquisas concluídas e em andamento na área de História das Religiões e Religiosidades, abrangendo tanto a graduação quanto a pós-graduação. São bem-vindos diferentes objetos de estudo, temporalidades e abordagens, bem como questões que demonstrem os processos de continuidades e mudanças nas diversas experiências religiosas da humanidade. Partimos do pressuposto de que a luta por justiça religiosa no Brasil exige a ampliação dos conhecimentos histórico-críticos das ciências humanas e sociais, que podem contribuir para ações de ensino, pesquisa e extensão voltadas para a construção de uma sociedade plural, laica, com diversidade religiosa e democracia popular. Em consonância com o tema do 15º Encontro Nacional de História da UFAL, convidamos especialmente pesquisadores e praticantes das religiosidades indígenas e afroindígenas a submeterem suas comunicações, nas quais a ancestralidade se faz presente, ontem e hoje, nas lutas antirracistas e anticapitalistas, para a futura retomada dos territórios.

A esquerda clerical em tempos de ditadura no Brasil: a visão da espionagem sobre dom José Maria Pires

Adauto Guedes Neto¹

Resumo: O presente trabalho contextualiza as atividades de segmentos do clero católico durante a ditadura militar brasileira e como os mesmos foram vigiados e perseguidos pela repressão. Chama a atenção para que a religião possa também ser entendida como sintoma de uma situação social tal que necessita de mudanças. De tal maneira, é essa perspectiva de atuação de segmentos do clero católico que abordaremos, ou seja, o de lente invertida para a compreensão dos sofrimentos dos grupos sociais, especialmente em tempos de ditadura (1964-1985), a partir da Arquidiocese da Paraíba sob o episcopado de dom José Maria Pires. Analisar a atuação de dom José Maria Pires sob a ótica da repressão, permite-nos compreender, sobretudo, como funcionava a burocracia em torno da produção de informações, espionagem e a circulação interna dos seus resultados. Ao analisarmos o clero católico brasileiro em tempos de ditadura a partir da visão dos órgãos de informações e espionagem da estrutura burocrática do estado ditatorial brasileiro entre 1964 e 1985, por questões metodológicas, destacamos algumas das atividades do arcebispo da Paraíba de acordo com os registros da burocracia repressiva que o atribuíram a alcunha de subversivo, classificando o religioso como um dos mais atuantes da esquerda clerical brasileira. O contexto polarizado da Guerra Fria e a narrativa anticomunista predominante naquele período, fizeram os órgãos de espionagem denominar de esquerda clerical e perseguir parte do clero católico que atuavam na defesa dos direitos humanos e contra as injustiças praticadas pelo regime. Sendo assim, os resultados da pesquisa que apresentamos, permite compreender parte da dinâmica dos órgãos de repressão da ditadura militar brasileira em sua busca na construção de evidências que justificassem a espionagem e a perseguição contra seus opositores.

Palavras-chave: História do Brasil. Ditadura militar. História do tempo presente.

Introdução

Analisar a atuação de dom José Maria Pires sob a ótica da repressão, permite-nos compreender, sobretudo, como funcionava a burocracia em torno da produção de informações, espionagem e a circulação interna dos seus resultados.

¹ Doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE (2021). Professor Adjunto do Colegiado de História da Universidade de Pernambuco – UPE, Campus Petrolina-PE.

Em 1964, o Brasil iniciou um período de duas décadas de ditadura. O golpe, desde o primeiro momento de tomada do poder pelos militares, prendeu arbitrariamente, torturou e assassinou, conforme já comprovara o projeto Brasil Nunca Mais a partir de documentação da Justiça Militar entre 1964 e 1979, em especial os que atingiram a esfera do Superior Tribunal Militar – STM (2014), e os casos comprovados no relatório final da Comissão Nacional da Verdade (BRASIL, 2014). Vários são os elementos que contribuíram para o golpe de 1964, dentre os quais, a conjuntura golpista que a América Latina vivia no contexto da Guerra Fria com o apoio estadunidense. Ditaduras oriundas de golpes militares já eram realidade na Bolívia, no Peru e na Argentina. Tal tendência se comprovou ao longo dos anos 1970.

José Maria Pires, mineiro da cidade de Córregos, sagrou-se Bispo em Diamantina no ano de 1957, quando assumiu a diocese de Araçuaí-MG entre 1957-1965. Em dezembro de 1965 foi nomeado Arcebispo metropolitano da Paraíba pelo Papa Paulo VI, onde permaneceu até fins de 1995 e renunciar aos 75 anos de idade. Bispo emérito da Paraíba, Bispo peregrino, faleceu décadas depois em 2017, aos 98 anos em Belo Horizonte. Primeiro Bispo negro no Brasil, teve na causa negra, quilombola, uma das áreas da sua atuação. Ficou conhecido também como o bispo da causa negra, apelidado de Dom Zumbi e Dom Pelé (MODINO, 2019).

Dom José Maria Pires participou das quatro sessões do Concílio Vaticano II e se manteve firme na ideia de transmitir os preceitos modernizantes ao seu universo de atuação, isto é, os encontros de formação, os seminários etc. No entanto, para além de suas concepções inovadoras, foi adepto do pacto das catacumbas.

O pacto das catacumbas preencheu um certo vazio na questão relacionada aos pobres, que o Concílio não conseguiu englobar. Conforme confessou dom Fragozo, “o concílio permitiu-me descobrir que os pobres não estavam no coração e no horizonte dos bispos. Por isso, o Concílio não deu maior atenção ao tema (BEOZZO, 2015, p. 13). De tal maneira, o pacto das catacumbas significou “o retorno ao cristianismo primitivo, que se espelha no evangelho e seguimento de Jesus Cristo” (GUEDES NETO, 2022, p. 76). Se o Concílio Vaticano II representou de modo geral a renovação da Igreja Católica, abertura e ação no mundo, a ruptura de elementos tradicionais e do ultramontanismo papal, bem como o enfraquecimento da sua verticalidade, pautada na força da hierarquia, com a transição para uma Igreja povo de Deus; a Igreja dos pobres, por sua vez, sendo oriunda do pacto das catacumbas, foi um passo adiante nessa nova caracterização do catolicismo da segunda metade do século XX.

A questão é que, posicionar-se ao lado dos pobres, agricultores, injustiçados, dentre outros, em tempos de ditadura militar, era objeto de retaliação do poder ditatorial. Os órgãos

repressivos estiveram atentos a todas as ações possíveis de serem monitoradas, seja de grupos, movimentos ou indivíduos, que atuassem com o intuito de construir consciência crítica sobre a ditadura. Para tanto, a burocracia da ditadura se estruturou internamente numa rede de informações complexas a partir das suas diferentes ramificações, tais como, o Serviço Nacional de Informações – SNI, criado em 1964, em 1967 foi criado as DSIs – Divisões de Segurança e Informações, encarregadas de investigar, produzir informações e transmiti-las entre si, tendo no Serviço Nacional de Informações seu centro nevrálgico, para onde tudo era remetido, pois “as DSIs ao lado das Assessorias de Segurança e Informações (ASIs), alojadas nas demais instituições públicas funcionavam como órgãos complementares ao SNI” (GOMES, 2014, p. 95). Para lidar com assuntos estrangeiros, foi criado o Centro de Informações do Exterior e entre, em 1957 havia sido criado o Centro de Informações da Marinha, em 1967 o Centro de Informações do Exército e no ano seguinte o Centro de Informações da Aeronáutica.

Nosso objetivo é analisar a visão da rede de informações da ditadura sobre dom José Maria Pires, a partir das informações que produziram e fizeram circular internamente, especialmente seu prontuário nº 55, onde consta um histórico de espionagem sobre o Arcebispo e a informação nº 970 de 1976 do SNI em dossiê produzido pelo Ministério da Justiça, ambos disponíveis na plataforma digital do Arquivo Nacional, o Sistema do Arquivo Nacional – SIAN, nos fundos: BR DFANBSB V8, 1971 e SNI. BR DFANBSB V8, 1976².

Para tanto, torna-se imprescindível, ao trabalharmos com fontes sensíveis, ou seja, documentos de períodos repressivos, produzidos de maneira clandestina, violando direitos, muitas vezes sob tortura, e por se tratar de um momento ainda vivo na memória do país. Por isso, a importância de “estar atento às sutilezas que essas fontes possuem, e às evidências que trazem subentendidas” (BAUER; GERTZ, 2012, p. 190). Daí, além da perspectiva metodológica proposta por Bauer e Gertz, é importante inquirir as fontes, pois “para o historiador, o documento não está simplesmente dado, como a ideia de rastro deixado para sugerir. Ele é procurado e encontrado. Bem mais que isso, ele é circunscrito, e nesse sentido constituído, instituído documento, pelo questionamento” (RICOUER, 2007, p. 189).

Portanto, para melhor compreendermos a visão dos Centros de Informações sobre a atuação de dom José Maria Pires, explicaremos primeiro o que eram tais órgãos e como se organizavam, em seguida como o arcebispo metropolitano da Paraíba é descrito, como foi espionado e as interpretações que os agentes da repressão fizeram a seu respeito, tendo como

² As respectivas siglas fazem referência ao fundo documental que compõem o acervo do SNI disponível na plataforma digital do Arquivo Nacional.

subsídio os registros elaborados em seu prontuário e no dossiê organizado pelo Ministério da Justiça.

Burocracia da repressão: os centros de informações da ditadura brasileira

A ditadura militar brasileira criou uma rede de informações aparelhada que dava suporte às constantes investigações em todo o território brasileiro. Para isso, reaparelhou órgãos já existentes e os fortaleceu com a participação das Forças Armadas e de seus Centros de Informações.

No âmbito estadual - Secretaria de Segurança Pública que, através do DOPS, era responsável pela coleta de informações nas delegacias de polícia dos municípios. Essas eram remetidas à Polícia Federal que acompanhava o trabalho das Secretarias de Segurança Pública. Dependendo do caso, elas tinham destinos específicos, ou seja, caso o investigado fosse estrangeiro a informação certamente circularia entre o Centro de Informações do Exterior o Centro de Informações da Aeronáutica. Tal estrutura burocrática de espionagem contava com seguintes de Centros de Informações: Centro de Informações da Marinha - CENIMAR, o Centro de Informações do Exército - CIE, o Centro de Informações da Aeronáutica - CISA e o Centro de Informações do Exterior – CIEEX.

As informações sobre os então denominados: "subversivos", "comunistas", "agitadores" ou, no caso específico que analisamos, "esquerda clerical", eram acolhidas nos referidos centros, transmitidas entre si e repassadas para o Serviço Nacional de Informações - SNI, órgão que estava abaixo apenas da Presidência da República.

Estava assim, de tal maneira, organizada a rede de informações no Brasil, segundo a qual "abrange de forma mais ampla a complexidade de órgãos concebidos com a finalidade precípua de alimentar a máquina da informação, atuando de forma integrada, articulada durante o regime, envolvendo pessoas da esfera civil e militar" (SILVA, 2014, p. 99). O SNI era o principal órgão nessa composição, estando submisso, apenas ao Presidente da República. Sobre o que o Serviço Nacional de Informações se transformou, ficou bastante conhecida a frase de Golbery do Couto Silva, "criei um monstro".

Tendo sido criado pela Lei nº 4.341, de 13 de junho de 1964, o SNI foi "pensado como órgão de informações capaz de subsidiar a Presidência da República com dados indispensáveis à tomada de decisões e que, paulatinamente, foi sendo tomada pela linha dura" (FICO, 2004, p. 77).

Além dos Centros de Informações das Forças Armadas, treze Ministérios dispunham cada um das suas Divisões de Segurança e Informações – DSIs. No entanto, “o Ministério das Relações Exteriores foi o único que, além de uma DSI, recebeu um órgão específico para lidar com assuntos estrangeiros, o Centro de Informações do exterior – Ciex” (GOMES, 2014, p. 95).

Perceberemos que, um dos documentos que analisamos sobre a atuação de dom José Maria Pires está disponível no Arquivo Nacional, a partir de consulta do SNI feita ao Ministério da Justiça a respeito de maiores informações sobre o dossiê que produziu sobre o referido bispo. O SNI solicitara parecer sobre o assunto, julgando haver um dossiê mais completo.

Através da referida comunicação que circulou inicialmente via memorando, é possível perceber a frenética circulação de informações que, no caso específico, dar-se entre o chefe de gabinete do SNI, Ministério da Justiça através da Divisão de Informações e Segurança de tal ministério e do departamento de informações da Polícia Federal.

As informações sobre dom José Maria Pires foram registradas desde 1966, ano da sua nomeação como bispo da Arquidiocese metropolitana da Paraíba, mas ele voltou a ser motivo de assunto entre os Centro de Informações no ano de 1976, devido o teor do material produzido em tal Arquidiocese, dos quais, cartas pastorais, folhetins e boletins, aludiam em favor dos direitos dos camponeses, colocando-os, na visão da repressão, contra o governo de então.

A referida comunicação, ainda, destacou o mencionado bispo como tendo atuação subversiva e sendo um dos mais atuantes da esquerda clerical, das quais, o detalhamento de tais informações, fruto da comunicação entre os órgãos de repressão e espionagem, passaremos a tratar no tópico a seguir, ao destacar que, “os documentos – fruto do trabalho de profissionais especializados – tinham caráter sigiloso e são, em sua maioria, relatórios sintéticos e analíticos, sem autoria definida, que visavam informar sobre a situação dos opositores ao regime militar”. (GOMES, 2014, p. 106).

Dom José Maria Pires na visão dos centros de informações da ditadura brasileira

A documentação produzida pelos órgãos de repressão era de todos os tipos e composta por “registros elaborados ou incorporados a partir da ação policial cotidiana (fichas pessoais, depoimentos, prontuários, dossiês, relatórios, informações, ordens de busca e prisão etc.), mas também de documentos roubados” (BAUER; GERTZ, 2012, p. 177), e construir a imagem de subversivo era necessário para legitimar a vigilância e as perseguições. Tais documentos foram

o resultado da construção de criminalização elaborada pelos agentes da repressão e não tinha o caráter isento da apuração.

Sendo assim, o arcebispo metropolitano da Paraíba, adepto das formulações do Concílio Vaticano II, um dos signatários do pacto das catacumbas³, por sua opção pelos pobres – o que significou se posicionar contra as injustiças, contra a violação de direitos e em favor de homens e mulheres do campo e da cidade, foi espionado pelos Centros de Informações, sendo fichado a partir do prontuário nº 55, do qual passaremos a analisar o seu histórico.

O referido prontuário é composto de informações sobre dom José Maria Pires de 1966 a 1971, em sua maioria, transcrições de entrevistas à imprensa, como os jornais O Norte, Correio da Paraíba e A União. Também compõe as informações do histórico, as pregações em missas – fato que denota a participação infiltrada dos agentes da repressão nas missas que presidia, informações repassadas entre os Centros de Informações e troca de correspondência entre o Arcebispo e o General de Brigada Samuel Augusto Alves Correa, Comandante do 1º Grupamento de Engenharia em João Pessoa-PB, a respeito de negativa do prelado em rezar missa campal a pedido do General em comemoração à semana e ao dia da pátria, em setembro de 1969.

A primeira informação diz respeito à publicação da sua biografia no jornal O Norte, em 24 de março de 1966. Certamente, em decorrência da sua posse que ocorreu dois dias depois, o jornal já apresentara ao povo paraibano, sua biografia. Em 29 de março do mesmo ano, o Correio da Paraíba publicou seu sermão em celebração na Igreja do Rosário, fato que também mereceu ser registrado no seu histórico.

Durante o ano de 1966, além dos registros oriundos de matérias dos referidos jornais, as outras informações sobre esse mesmo ano são preenchidas com base em comunicação enviada pelo 1º Grupamento de Engenharia – João Pessoa-PB. A primeira de tais informações a alimentar seu histórico data de 01 de abril de 1966 – 1º Gpt E Info - 50-E/2, trata do seguinte:

Chegou a João Pessoa, dia 26 Mar 66, procedente de Arassuai-MG, o novo Arcebispo da Paraíba, dom JOSÉ MARIA PIRES. No dia de sua posse foi

³ Ocorrido em fins de 1965 - confirmado e oficializado na basílica Catacumbas de Santa Domitila, em cuja área subterrânea existem 17 quilômetros de galeria em quatro andares, mais de 150.000 sepulturas escavadas nas paredes dos corredores), de cristãos, mártires, sepultados no final do século IV. Tal pacto se deu entre vários bispos presentes no Concílio Vaticano II que sentiram falta de um direcionamento maior em defesa dos pobres e empobrecidos. Sendo assim, tais bispos decidiram viver sem as prerrogativas do poder e do luxo que a função lhes oferecem, viver na simplicidade e na defesa de uma Igreja servidora e pobre. Ver: BEOZZO, José Oscar. Pacto das Catacumbas: por uma Igreja servidora e pobre. São Paulo: Paulinas. 2015.

saudado pelo Arcebispo de Olinda e RECIFE, Dom HELDER CAMARA (Info 44-E/2, de 28 MaR 66), subscrevendo as palavras do mesmo. Até 31 Mar visitou as autoridades federais e estaduais, tendo comparecido ao QG do 1º Gpt Eng às 09,00 de 29 Mar 66 (PRONTUÁRIO N° 55, 1971, p. 01).

Por não ter sido datada a construção de tal histórico no prontuário n° 55 de dom José Maria Pires, utilizaremos como data referência, o último ano do qual as informações foram registradas no histórico, ou seja, o ano de 1971.

Sobre a informação primeira citada em seu histórico, a mesma tratou de aludir sobre a chegada de dom José na cidade de João Pessoa, mencionou que o mesmo foi saudado por dom Helder Câmara e destacou a visita que fez ao Quartel General do 1º Grupamento de Engenharia, na capital paraibana. A menção a dom Helder e a visita ao QG é sintomática do movimento estratégico de dom José que, assim como parte do clero denominado progressista ou de esquerda como nomeou os órgãos de repressão, tentaram estabelecer com a ditadura e seus agentes, ou seja, de aproximações e distanciamentos.

Entre aproximações e divergências, houve caminhos de diálogos entre militares e representantes da Igreja Católica que, em 1970, resultou na Comissão Bipartite⁴. Nos primeiros anos do golpe, já é possível perceber a existência dessa aproximação, presente, inclusive, na postura de Dom Hélder, “que alimentava a esperança de que a reforma social poderia avançar sob o novo governo”. (SERBIN, 2001, p. 104), e acrescenta que, “embora sem ganhar total confiança deles, dom Hélder manteve a cordialidade com os líderes militares e no começo absteve-se de criticá-los em público” (SERBIN, 2001, p. 104). Com esse comportamento, foi possível atuar com êxito em muitos pedidos em favor de presos políticos.

Segundo as informações registradas em seu histórico, D. José Maria Pires pareceu adotar a mesma estratégia de aproximação e distanciamento. Não buscou a ruptura do diálogo com as forças militares, era elogioso em relação ao golpe, mas não se absteve de tecer críticas em público em relação ao rumo que a situação política do país seguira.

Em 31 de março, como é de costume das Forças Armadas comemorar o aniversário do golpe de 1964, foi registrada a presença de dom José em missa comemorativa aos 2 anos da referida data, da seguinte maneira:

⁴ A Comissão Bipartite era formada por membros da alta hierarquia católica (como Dom Eugênio Sales e Dom Paulo Evaristo Arns) e militar (como o General Antônio Carlos da Silva Muricy, chefe do Estado Maior do Exército na época), que, entre 1970 e 1974, manteve encontros secretos, aprovados pelo então presidente Médici e pelo ministro do Exército, Orlando Geisel, visando discutir e resolver os principais conflitos surgidos entre a Igreja Católica e as Forças Armadas. (SERBIN, 2001).

No sermão feito por D. JOSÉ MARIA PIRES, durante a missa mandada celebrar em comemoração ao 2º aniversário da revolução de 31 Mar 64, estando presente autoridades militares da Guarnição, Gov. do Estado e outras autoridades cívicas, declarou: Reconhecia os méritos da Revolução e sua necessidade; ser anti-comunista, atacando o regime que vigorava antes de 31 Mar 64 (PRONTUÁRIO Nº 55, 1971, p. 02).

A participação de dom José Maria Pires celebrando a missa em comemoração ao aniversário do golpe, ou da “revolução”, conforme denominara os militares, era um gesto forte de aproximação, além de ser elogiosos a tal ação das Forças Armadas, o fato de se autodeclarar anticomunista e crítico do governo João Goulart. No entanto, na mesma fala, o Arcebispo teceu algumas críticas:

A Revolução muito fez, porém ainda existiam certas falhas a corrigir tais como: Clima e intranquilidade reinante com as cassações, atos institucionais e complementares; O aumento corrente do custo e vida; Que se concretizasse a reforma agrária, porque o trabalhador rural estava sem segurança, meios, assistência, educação, etc; Instabilidade dos trabalhadores face aos estudos que estão sendo realizados (PRONTUÁRIO Nº 55, 1971, p. 02).

A fala não foi bem digerida internamente, fato que motivou uma observação no registro do seu histórico após tal citação, qual seja: “verifica-se: a inoportunidade das críticas se considerarmos a assistência, o local e ocasião em que foram feitas” (PRONTUÁRIO Nº 55, 1971, p. 02). A repercussão negativa da sua fala, fez o arcebispo fazer uma visita ao Comandante da Guarnição Militar, registrada através da informação 1º Gpt Eng Info 53-E/2, da forma seguinte:

Compareceu ao QG do 1º Gpt Eng, no dia 5, Dom JOSÉ MARIA PIRES, Arcebispo da Paraíba, declarou que teve a melhor das intenções quando de sua pregação ao celebrar a missa comemorativa do 2º aniversário da revolução de 31 Mar 64. Fez ver o comandante da Guarnição as responsabilidades da Igreja e Exército perante a Nação, assim como o cuidado nos pronunciamentos, a fim de não servirem, deturpados ou incompletos, aos agitadores e subversivos (PRONTUÁRIO Nº 55, 1971, p. 02).

O tom nos parece que foi de desculpas e, segundo a informação que consta, a preocupação dos militares em acender o povo contra o regime de então. As aproximações serão cada vez menos constantes e o distanciamento se dará de forma mais efetiva após a instauração do AI-5, em 13 de dezembro de 1968, sobretudo, após o aumento da perseguição de leigos, leigas e membros do clero católico.

As outras informações que constam no seu prontuário nº 55, ainda sobre o ano de 1966, trataram da manifestação de apoio após reunião com os Bispos do Nordeste II, aos militantes e assistentes da Ação Católica Operária, Ação Católica Rural e Juventude Agrária Católica, publicada no Correio da Paraíba. Também apresentam-se informações sobre o seu período em Arassai-MG, sua relação com o Governo João Goulart, atribuição de bens materiais como veículos e máquinas, além de citar sua participação em formatura na UFPB como paraninfo de turma, e a repercussão do seu discurso.

Sobre o ano de 1967, foram efetuados 15 registros, dentre eles, recortes de entrevistas concedidas à imprensa e informações traçando o perfil do arcebispo da Paraíba. Trataremos daquelas que contribuem para a compreensão de como os Centros de Informações vão construindo a imagem de subversivo ou de clérigo de esquerda em relação ao mesmo, dentre elas, seus posicionamentos críticos contra o governo ditador.

Em entrevista concedida ao Correio da Paraíba, publicada em 11 de janeiro de 1967, a mesma foi censurada, de acordo com a informação em seu histórico.

A presença de dom José Maria Pires no Teatro Santa Rosa para assistir à peça teatral: Liberdade, Liberdade e a sua presença no Salão Nobre do Tribunal de Justiça para solenidade de lançamento do livro: Ação de Responsabilidade Civil e outros estudos, de autoria do ex-reitor da UFPB, Moacyr Porto, afastado do seu posto após o golpe de 1964, também foram motivo de espionagem. Ao longo do 1967, em recortes de entrevistas destacadas em seu histórico, fez alguns comentários sobre a questão da terra, criticou a exploração do homem sobre o homem, condenou o capitalismo e foi elogioso com o socialismo. De acordo com o Correio da Paraíba, publicação de 08 de agosto de 1967, ao discursar na Semana dos Universitários de Patos-PB, destacou: “ah! Quem nos dera um Tiradentes ou mesmo um Fidel Castro...para nos libertar da escravidão do capitalismo norte-americano” (PRONTUÁRIO Nº 55, 1971, p. 06). Segundo informação 1º Gpt Eng Info, de 30 de agosto de 1967, atacou o imperialismo dos Estados Unidos e elogiou o socialismo, onde consta: “ser este o melhor regime para o Brasil e disse: em um país sob tirania pode ser usada a violência, acrescentando que não era o caso do Brasil” (PRONTUÁRIO Nº 55, 1971, p. 06). A referida citação foi

grifada, certamente, por um dos agentes da repressão ao analisar seu histórico, pois, muito embora dom José buscasse no jogo estratégico desdizer para dizer, para afirmar ou criticar, os órgãos de informações demonstravam entender tal estratégia.

Mas, dentre as informações presentes no seu prontuário entre 1966 e 1971, talvez a negação de dom José Maria Pires para participar de missa campal solicitada pelo Comandante do 1º Grupamento de Engenharia, com sede em João Pessoa, para o dia da pátria – 07 de setembro de 1969, tenha sido o momento mais tenso.

Dom José Maria Pires não deixou de se pronunciar publicamente sobre temas que pareciam incomodar os Centro de Informações. De acordo com os próprios registros desses órgãos da repressão, em missa no dia 31 de março de 1968, teria afirmado que o governo se afastara do diálogo com o povo e os estudantes. Em 01 de abril de 1968, foi registrada em seu histórico uma entrevista que concedeu no jornal A Imprensa com o título A revolução que não houve, onde teria dito que:

Foi um dos entusiastas do movimento de 31 Mar 64; que não está arrependido, porém, decepcionado; que o comunismo não era o nosso único problema nem o maior; que o problema nosso era e é a fome, o analfabetismo, o colonialismo interno e externo; o subdesenvolvimento; que o combate infiltração marxista deveria ter sido a primeira tarefa da revolução; que a igreja não aceita a acusação injuriosa de que Bispos, Sacerdotes e fiéis ou organizações, sejam comunistas (PRONTUÁRIO N° 55, 1971, p. 09).

Na entrevista citada, o arcebispo da Paraíba reforçou sua legitimidade crítica ao afirmar que esteve ao lado da “revolução”, apoiando-a. No entanto, parece-nos que sua fala sobre o apoio ao golpe de 1964, por corroborar a ideia de comunistas e marxistas como adversários da igreja, fato que colocavam a Igreja Católica e os militares no mesmo lado, não parecia causar nenhum efeito positivo na avaliação que circulava internamente entre a rede de informações da ditadura.

Aliás, os trechos da entrevista nos quais dom José faz referência ao colonialismo e ao subdesenvolvimento, evidencia-nos a influência sobre o mesmo do documento preparado pelo padre belga José Comblin, que vazou à imprensa em meados de 1968 e custou posteriormente a expulsão do referido padre do Brasil em 1972. Dentre os temas abordados, estavam, justamente, o subdesenvolvimento e o colonialismo na experiência católica latino-americana.

Mas, conforme anunciamos anteriormente, a negação do arcebispo da Paraíba em participar da semana da pátria, organizada pelo Comandante General do 1º Grupamento de Engenharia, talvez tenha sido o momento mais tenso entre tais representantes do clero católico e das forças militares na Paraíba. A troca de correspondência entre ambos, foi também registrada em seu histórico. Dom José Maria Pires não negou o apoio da Arquidiocese na semana comemorativa solicitada pelo referido Comandante General, mas se esquivou de participar como celebrante da missa campal solicitada, do qual o Arcebispo indicara outro nome.

Ao perceber o recuo, o General Comandante do 1º GPT de Engenharia da Paraíba, encaminhou ofício em resposta, e mesmo que a resposta tenha sido em tom amistoso, o General alertara para interpretações aludidas pelo arcebispo acerca da questão da liberdade e seus limites, uma vez que, preferindo que a missa campal fosse presidida pelo Arcebispo, o risco de alguma ocorrência de tom subversivo seria menor. Mas, não sendo o mesmo a proferir tal missa, caso acontecesse, quem ocorresse em falas não cautelosas estaria correndo o risco de ser responsabilizado de acordo com as sanções legais vigentes.

Para dirimir quaisquer dúvidas ou para que não houvesse interpretação equivocada, dom José mais uma vez respondeu ao general, mas desta vez levou pessoalmente a resposta por escrito e procedeu com a leitura. A mesma foi organizada em oito pontos, os quais resumimos da seguinte maneira: 1. Impossibilidade de defender a posição militar à luz do evangelho, 2. Crítica ao governo João Goulart e defesa da revolução de 1964, 3. A revolução não foi feita para defender privilégios dos poderosos, 4. Protesto ao General Guedes em Belo Horizonte contra a confusão que era feita entre o termo subversão e reivindicação de direitos, 5. Pecado original: a revolução transformou toda tentativa de modificar o sistema social em subversão, 6. Outro pecado: as Forças Armadas se transformaram num quarto poder, 7. A revolução se transformou em cada vez mais militar e menos popular, 8. a presença na semana da pátria significaria concordância.

Pois bem, nos tópicos da carta escrita por dom José Maria Pires e lida pessoalmente ao General Comandante, demonstrou o distanciamento do arcebispo que, em 1964 apoiara a ação dos militares, da qual, inclusive, denomina revolução, mas descreveu seu afastamento a cada momento por discordar do seu desenrolar. No último tópico, afirmou:

Diante de todo esse contexto, General, minha presença a atos oficiais do Dia da Pátria poderia ser interpretada como concordância com os rumos que se vem imprimindo à Revolução de 1964. Nas circunstâncias atuais, em que as Forças Armadas se colocam acima de todos os poderes constituídos e declaram seus atos não possíveis de julgamento, mister se faz uma atitude de

descomprometimento por parte dos Poderes da Igreja que lhes possibilite protestar não na clandestinidade ou no terrorismo mas no testemunho evangélico. Aqui está o grande problema para nós, problema de consciência que nos leva a posição divergente diante da mesma realidade (PRONTUÁRIO Nº 55, 1971, p. 23).

Muito embora o tom ameno em toda a carta, dom José foi direto ao afirmar os motivos da sua não participação na missa campal, por ocasião do dia da pátria, em 07 de setembro de 1969, ou seja, sua presença poderia caracterizar apoio aos militares por ocasião do contexto de perseguições, prisões e até mesmo assassinatos, tal qual ocorrera em maio do mesmo ano com o assessor para a juventude da Arquidiocese de Olinda e Recife, padre Antônio Henrique. Dom José, ainda afirma neste trecho que a sua posição se faz como testemunho ao evangelho.

Foi registrado no histórico do seu prontuário que, no dia 07 de setembro de 1969, em missa realizada na catedral, o Arcebispo metropolitano da Paraíba fez uma análise da conjuntura atual do país com críticas às prisões e torturas e denominando os verdadeiros heróis da pátria, como Tiradentes e Frei Caneca, os quais, no Brasil atual, seriam denominados de subversivos.

As informações sobre dom José Maria Pires voltaram a movimentar a comunicação interna dos Centros de Informações no ano de 1976, por ocasião de denúncias sobre suas cartas pastorais e boletins da Arquidiocese da Paraíba. Ressaltamos que, no referido ano foram executadas 76 prisões no Brasil de cristão engajados no trabalho pastoral, de acordo com relatório da Comissão Nacional da Verdade (BRASIL, 2014, p. 168). Talvez, por tal contexto, os órgãos da repressão estiveram reaquecendo os registros sobre o Arcebispo da Paraíba.

Em informação nº 970 da Agência Central do Serviço Nacional de Informações – SNI, datada de 07 de outubro de 1976, dentre outras informações, a referida agência em caráter confidencial, ao analisar o dossiê sobre dom José Maria Pires organizado pelo Ministério da Justiça, afirmou que: “o dossiê montado pelo Ministério da Justiça, complementado pelos registros existentes nesta AC/SNI, permitem caracterizar, com clareza, a atuação subversiva de D. JOSÉ MARIA PIRES, um dos mais atuantes integrantes da esquerda clerical” (FUNDO SNI. BR DFANBSB V8, 1976, p. 04).

Ressaltamos que, mesmo que dom José Maria Pires tenha sempre informado o apoio ao golpe de 1964, chamando inclusive de revolução, tal qual denominara os militares, a repressão observou mais suas considerações contrárias ao governo militar ou às suas defesas por justiça e direitos. Como o mesmo citara, a defesa por direitos passara a ser compreendida como subversão.

Sendo assim, o registro que consta por análise ao seu dossiê, afirmava-o a partir dos Centros de Informações, como subversivo e um dos mais atuantes da esquerda clerical.

Assim, construíram sua visão sobre dom José Maria Pires, qual seja, subversivo, comunista e atuante na esquerda clerical. Como o próprio dissera, cumpria sua consciência de atuação conforme o evangelho, mesmo que isso significasse a perseguição e o rótulo da subversão. Para os Centros de Informação, dom José Maria Pires era um nome atuante do clero de esquerda no Brasil.

Considerações finais

Os tempos obscuros do golpe de 1964 que, neste ano de 2024 completa seus 60 anos, precisa ser lembrado para que jamais esqueçamos. O golpe desencadeou cerca de duas décadas de perseguições, espionagens, prisões, torturas, assassinatos e todas as formas de supressão do direito e da dignidade humana – tempos de ditadura.

Setores do catolicismo brasileiro não estiveram imunes a tal contexto, foram perseguidos, presos, exilados e assassinados.

Dom José Maria Pires, mesmo que se dizendo apoiador da “revolução” de 1964, foi perseguido, espionado e dito subversivo. O arcebispo da Paraíba se colocou cada vez mais contrário à repressão e em favor dos que sofriam injustiças e tinham a garantia violada de direitos. Isto, numa perspectiva que caracterizava os adeptos do cristianismo da libertação que, interpretavam o evangelho – da conjuntura vivida por Jesus Cristo, à realidade da atualidade vivida pela população pobre do Nordeste, das dificuldades enfrentadas por agricultores e agricultoras, estudantes, explorados das fábricas e tantos outros que sofriam quaisquer formas de opressão.

Afirmar que dom José Maria Pires era comunista ou representante atuante da esquerda clerical seria o mesmo que chamá-lo de subversivo e reforçar a visão da repressão, dos Centros de Informações da ditadura.

Portanto, os órgãos da repressão construíram, em relação a dom José Maria Pires, a visão de um subversivo e representante da esquerda clerical, mas porque todo aquele que se posicionou contra a ditadura assim foi denominado. O arcebispo metropolitano da Paraíba, estava, tão somente, agindo conforme sua consciência – qual seja? Vivendo na prática, os desafios e sabores, alegrias e tristezas, da caminhada de Cristo. Sempre na defesa de uma Igreja servidora e pobre.

Referências bibliográficas

BAUER, Caroline Silveira e GERTZ, René E. *Arquivos de Regimes Repressivos: fontes sensíveis da História recente*. IN: PISNKY, Carla Bassanezi e LUCA, Tania Regina (Org.) O Historiador e Suas Fontes. São Paulo: Contexto, 2012.

BEOZZO, José Oscar. *Pacto das Catacumbas: por uma Igreja servidora e pobre*. São Paulo: Paulinas, 2015.

BETTO, Frei. *A Igreja Católica e o Golpe de 1964*. CRB Nacional. Brasília, 04 abr. 2014. Disponível em: <https://crbnacional.org.br/a-igreja-catolica-e-o-golpe-de-1964>. Acesso em: 09 jan. 2024.

BRASIL. *Comissão Nacional da Verdade*. Relatório Volume II. Brasília: CNV, 2014.

BRASIL: nunca mais. 41ª Edição. Petrópolis, RJ: Editora Vozes. 2014.

COMBLIN, José. *O Povo de Deus*. São Paulo: Editora Paulus, 2002.

FICO, Carlos. *Além do Golpe: versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

GOMES, Paulo César. *Os Bispos Católicos e a Ditadura Militar Brasileira: a visão da espionagem*. Rio de Janeiro: Record, 2014.

GUEDES NETO, Aduino. *José Comblin: trajetória e ditaduras na América Latina (1958-1985)*. Rio de Janeiro: Editora Telha, 2022.

LÖWY, Michael. *A Guerra do Deuses: religião e política na América Latina*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

MODINO, Luis Miguel. *Centenário de Dom José Maria Pires, o bispo da causa negra*. Rio Grande do Sul, 19 mar. 2019. Disponível em <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/587504-centenario-de-dom-jose-maria-pires-o-bispo-da-causa-negra>. Acesso em: 09 mar. 2024.

RICOEUR, Paul. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

SERBIN, Kenneth P. *Diálogos na Sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SILVA, Marcília Gama da. *Informação, Repressão e Memória: a construção do estado de exceção no Brasil na perspectiva do DOPS-PE (1964-1985)*. Recife: Editora UFPE, 2014.

Fontes

Dossiê: Atividades de José Maria Pires. Fundo SNI. BR DFANBSB V8, 1976.

Prontuário nº 55. José Maria Pires (padre). Março de 1966 a agosto de 1971. Fundo BR DFANBSB V8, 1971.

“Renúncio os seus erro e heresias”: casos de abjurações e o discurso antiprotestante na imprensa de Alagoas e Pernambuco (1902-1908)

César Leandro Santos Gomes⁵

Orientador: prof. Dr. Paulo Julião da Silva (UFPE)

Resumo: O cenário religioso brasileiro passou por transformações significativas após a Proclamação da República em 15 de novembro de 1889. Com a dissolução da união entre os poderes temporal e religioso, simbolizada pelo fim do Padroado Régio, o Estado republicano adotou a laicidade. O decreto provisório 119-A, de 7 de janeiro de 1890, foi um marco legal que garantiu a liberdade religiosa. Nesse novo contexto, a Igreja Católica adotou várias estratégias para conter o avanço de crenças alternativas, especialmente o protestantismo. Uma das principais táticas foi o uso da imprensa, que serviu para disseminar discursos que reforçavam a legitimidade da Igreja na sociedade. As abjurações — cerimônias em que indivíduos que se converteram ao protestantismo renunciavam a essa fé para retornar ao catolicismo — tornaram-se uma ferramenta central nessa estratégia. Frequentemente publicadas na imprensa, essas cerimônias funcionavam como propaganda, reafirmando a autoridade da Igreja e minando a credibilidade do protestantismo. Este texto visa analisar as representações das abjurações na imprensa de Pernambuco e Alagoas entre 1902 e 1908. Inserido no campo da História Cultural (AGNOLIN, 2013; BENATTE, 2014; CHARTIER, 1990; SILVA, 2018); e em interface com a Análise do Discurso (ORLANDI, 2005; FOUCAULT, 1996), o trabalho propõe reflexões sobre as dinâmicas religiosas e os significados dos discursos, utilizando conceitos como Representação (CHARTIER, 1990) e Teatro do Poder (THOMPSON, 2001). O objetivo é compreender como solenidades e cerimônias públicas atuam como mecanismos de reforço da hegemonia dominante e do Poder Simbólico (BOURDIEU, 2007). Esperamos que este estudo amplie a compreensão das estratégias da Igreja Católica no combate ao protestantismo no início do século XX, bem como das dinâmicas de construção de identidades e disputas no campo religioso.

Palavras-chave: Abjurações; Antiprotestantismo; História Cultural.

⁵ Graduado em História Licenciatura Plena pela Universidade Federal de Alagoas, Mestre em História pela Universidade Federal de Alagoas (PPGH/UFAL) e Doutorando em História (PPGH/UFPE), bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Pesquisador do Laboratório de História e Estudos das Religiões (LHIER/UFAL). E-mail: cesarl.gomes@hotmail.com.

Introdução

O cenário religioso brasileiro sofreu profundas mudanças nos anos que se seguiram à instauração da República, em 15 de novembro de 1889. Num breve intervalo, o vínculo entre Estado e Igreja, conhecido como Padroado Régio, foi rompido. A promulgação do decreto provisório 119-A, em 7 de janeiro de 1890, representou um marco legal nesse processo, estabelecendo a separação entre Estado e religião e assegurando a liberdade de culto. Tais ações respondiam aos anseios de minorias religiosas e correntes políticas que se manifestavam desde a década de 1870.

Este novo panorama permitiu que a Igreja Católica acelerasse um movimento de reestruturação interna, já em curso desde meados do século XIX, em consonância com a doutrina ultramontana.⁶ Essa iniciativa buscava uma maior centralização institucional, seguindo as orientações do Vaticano. Apesar de evidenciar certo grau de coordenação na hierarquia eclesiástica, a adoção do ultramontanismo no Brasil apresentou variações, adaptando-se às particularidades socioculturais do país. Estudiosos têm se empenhado em analisar essas nuances. Discussões contemporâneas enxergam a adesão do clero brasileiro ao ultramontanismo como uma forma de europeização da Igreja (MARIN, 2001; SANTIROCCHI, 2015). Ademais, o projeto ultramontano serviu como instrumento para forjar uma identidade católica capaz de fazer frente aos "perigos da modernidade", entre eles o ateísmo, as denominações protestantes, a maçonaria e o kardecismo.

Nesse contexto de transformações religiosas, a Igreja Católica elaborou estratégias⁷ para reforçar sua predominância e confrontar a disseminação dessas ideologias "perniciosas" que, na visão da instituição, corrompiam o tecido social. A imprensa católica emergiu como um dos veículos mais eficazes para propagar seus ensinamentos (MARIN, 2018; SILVEIRA, 2013). Dentre as reportagens e textos de defesa da fé, ganharam destaque os relatos de abjuração –

⁶ O termo ultramontanismo (do latim *ultramontanus*, "além das montanhas") surgiu na França, provavelmente no século XIV, para se referir aos papas italianos eleitos. Com o passar dos séculos, o conceito foi ressignificado. A partir do século XIX, passou a designar uma corrente teológica que centralizava o poder da Igreja Católica nas mãos da Cúria Romana. O dogma da Infalibilidade Papal, promulgado no Concílio Vaticano I (1869-1870), marcou o auge dessa corrente, que buscava combater os "males da modernidade" (maçonaria, protestantismo, naturalismo, etc.). No Brasil, a política ultramontana foi introduzida por volta de 1850, sendo representada por figuras como Dom Antônio Ferreira Viçoso (bispo de Mariana) e Dom Romualdo Seixas (arcebispo da Bahia), que lideraram reformas no catolicismo local (SANTIROCCHI, 2015).

⁷ A noção de 'estratégias', conforme desenvolvida por Michel de Certeau, refere-se a ações orientadas pelo princípio de controle de um espaço de poder. Segundo o autor, essas ações se baseiam na 'propriedade de um próprio', ou seja, em um lugar de poder previamente estabelecido que permite a criação de sistemas teóricos e discursos abrangentes. Esses sistemas buscam organizar e articular um conjunto de espaços físicos e sociais onde as forças são distribuídas. As estratégias, assim, envolvem a combinação e a dominação de diferentes tipos de lugares, priorizando o controle das relações espaciais para sustentar ou expandir o poder. Dessa forma, a noção de estratégias de Certeau permite compreender como os espaços não são neutros, mas sim moldados por práticas de poder que visam legitimar e perpetuar estruturas dominantes (CERTEAU, 2009, pp.46, 102).

eventos reservados ou públicos nos quais ex-protestantes renegavam sua antiga crença e regressavam ao seio da Igreja Católica. Essas narrativas integravam o arsenal empregado pela Igreja para consolidar sua autoridade e desacreditar o protestantismo.

O presente texto tem como objetivo examinar a forma como as abjurações foram retratadas nos veículos de comunicação religiosos e laicos de Alagoas e Pernambuco entre 1902 e 1908. Esse recorte temporal foi escolhido devido à intensificação, nesse período, das mobilizações e articulações promovidas por setores católicos para conter o avanço do protestantismo. Exemplos desse esforço são a Liga Antiprotestante, estabelecida em Recife entre 1902 a 1910, e o periódico *A Fé Cristã*, publicado em Penedo, no agreste de Alagoas, entre 1902 e 1907 exemplificam esse esforço, ocorrendo no contexto posterior ao Concílio Plenário Latino-Americano (1899), cujas diretrizes influenciaram a Igreja Católica até o Concílio Vaticano II (1962-1965).

O estudo está ancorado na perspectiva da História Cultural, que busca compreender a construção, concepção e interpretação de realidades em diferentes contextos. Inspirada na "virada cultural" das décadas de 1970 e 1980, essa abordagem concebe a cultura como um campo dinâmico de produção, circulação e apropriação de narrativas e representações, moldadas pelas relações de poder. Ao analisar as manifestações religiosas sob a lente da História Cultural, reconhecemos a intrínseca ligação entre crenças, doutrinas, símbolos religiosos e os anseios, conflitos e disputas sociais. Essa perspectiva se alinha à abordagem da História das Religiões, especialmente à contribuição da Escola Italiana de Estudos das Religiões, cujos principais representantes incluem Raffaele Pettazzoni, Ernesto De Martino e Angelo Brelich, que entende a religião como um fenômeno cultural e histórico, rejeitando abordagens essencialistas e descontextualizadas. Para a Escola Italiana, a religião não é uma essência universal, mas um código cultural construído e transformado pelas interações sociais (AGNOLIN, 2013; BENATTE, 2014; SILVA, 2018).

Assim, a abordagem da História Cultural das Religiões investiga como crenças, ritos e símbolos religiosos estão interligados com os anseios e conflitos sociais, ao mesmo tempo em que analisa como a esfera sagrada regula e molda as estruturas sociais. Essa perspectiva permite explorar como mudanças conjunturais influenciaram o surgimento, a estruturação e a transformação das tradições de fé, além de examinar o papel das religiões na legitimação, nos conflitos e na reinterpretação das dinâmicas sociais.

Ao considerar as relações entre representações, linguagem e prática social, o estudo das narrativas de abjurações se alinha às reflexões de Michel Foucault (2012) e Eni Orlandi (2012),

buscando elucidar como os discursos são produzidos, difundidos e exercem influência em diferentes contextos histórico-sociais, contribuindo para a formação da realidade e de como ela é percebida pelos sujeitos históricos. De acordo com Pierre Bourdieu (2003), o poder simbólico se manifesta na habilidade de instituir e obter aceitação para determinadas visões de mundo, categorizações e estruturas hierárquicas como autênticas e naturais, por meio de símbolos, ritos, discursos, práticas e representações culturais. No âmbito religioso, tal poder evidencia-se, por exemplo, na aptidão das lideranças em estabelecer interpretações, doutrinas e ritualísticas como "ortodoxas" ou "legítimas", em contraste com outras consideradas "heréticas" ou "seitas", sendo crucial para a manutenção de sua influência e autoridade (BOURDIEU, 2007).

Este texto se divide em duas seções principais. A primeira seção analisa as abjurações, explorando seu significado no contexto das Inquisições Modernas e sua transformação de ritual punitivo e coercitivo para cerimônias e solenidades religiosas destinadas a reafirmar a identidade católica nos primeiros anos da República. Na sequência, examinamos dois episódios divulgados pela imprensa alagoana e pernambucana: a conversão ao catolicismo do ex-pastor batista Antonio Ferreira Campos, ocorrida em São Paulo, mas que teve grande repercussão no campo religioso⁸ das regiões em foco, e uma propaganda de uma cerimônia de abjuração publicada pelo Jornal A Província, em Recife, em 1906, escrita pelo Frei Celestino di Pedavoli. Nessa propaganda, identificamos narrativas sobre abjurações como elementos na construção de um discurso contrário ao protestantismo.

Busca-se, com esta pesquisa, oferecer subsídios para uma compreensão mais abrangente das práticas empregadas pela Igreja Católica no enfrentamento ao avanço protestante no início do século XX, além de esclarecer os mecanismos de formação de identidades e os conflitos travados na esfera religiosa.

Abjurações: entre as permanências e as discontinuidades de um espetáculo

A abjuração, derivada do latim *abjurare*, representava a renúncia formal a erros doutrinários e o retorno à "verdadeira fé". No século XVIII, o "Vocabulário português e latino" definia abjuração como a confissão pública de erros teológicos (BLUTEAU, 1712, p. 30). Durante a Inquisição, a abjuração era um ritual central nos autos de fé, cerimônias grandiosas

⁸ De acordo com Pierre Bourdieu (2007, p. 179), o Campo refere-se a um domínio ou espaço simbólico de atuação social, composto por um conjunto de posições, relações e lutas entre diferentes agentes sociais. Esses agentes buscam, por meio da utilização do Poder Simbólico, determinar, validar e legitimar formas de representações culturais, ideias, práticas e dispositivos simbólicos, que podem se manifestar em diferentes esferas da vida social, como a política, a economia, a arte, a religião e a educação.

que podiam se estender por dias.⁹ Após a leitura das sentenças, o acusado tinha a oportunidade de se retratar publicamente, renunciando à heresia e retornando à fé católica. O Santo Ofício classificava as abjurações em três categorias:

- 1) A abjuração de *Levi* (leve) era aplicada quando as provas e testemunhas não comprovavam a prática da heresia, mas os inquisidores ainda mantinham a suspeita. A pena era leve, geralmente envolvendo penitências públicas ou reclusão por curto período.
- 2) A abjuração de *Vehementi* (veemente) ocorria quando as provas de práticas heréticas eram mais consistentes, mas a comprovação definitiva da heresia ainda não havia sido alcançada. A suspeita, porém, persistia, e a pena era mais rigorosa, podendo incluir reclusão por um período mais extenso.
- 3) A abjuração de *Formali* (formal) era considerada a mais grave, aplicada quando havia provas e testemunhas substanciais da prática da heresia. Entre as penalidades, figuravam a prisão perpétua, além de outras medidas punitivas, como o confisco de bens e a excomunhão.

As correlações entre os autos de fé e os rituais de abjurações praticados durante a Inquisição são discutidas por Giuseppe Marcocci e José Paiva (2013). Esses autores apontam que tal momento representavam o ápice das cerimônias religiosas da época, simbolizando o cumprimento do papel da Igreja Católica em resgatar o herege e conduzi-lo ao arrependimento:

Era neste ponto que o auto-de-fé atingia o clímax, apesar de o seu significado, como tudo o que nele se passava, ter apropriações distintas. Para os agentes do Santo Ofício a abjuração significava o sucesso da sua ação, ao possibilitar que um herege se tivesse arrependido e pedisse a misericórdia de ser reconciliado com a Igreja. Era o auto-de-fé, um teatro da redenção. Para os réus tratava-se de momento dramático, por vários motivos, presentes em graus distintos em cada um: a vergonha, o arrependimento, a dissimulação para dizerem o que em consciência não queriam, até alegria por, finalmente, saberem de familiares e sentirem mais próximo o fim do longo e penoso calvário. Tudo agravado pelo facto de que era no final da leitura da sentença que escutavam a pena que lhes fora cominada, o que podia provocar a manifestação de sentimentos descontrolados. No fundo, o auto representava a

⁹ Segundo Francisco Bethencourt (2000), os autos de fé seguiam uma ordem específica: *publicação, encenação, profissão de fé, celebração, abjuração dos acusados* e, por fim, *as execuções*. Essa sequência enfatizava tanto a reafirmação da fé católica quanto a punição dos hereges, simbolizando o poder da Igreja.

ritualização do arrependimento, do protesto e da ofensa (MORCOCCI; PAIVA, 2013, p. 272).

Com o fim da Inquisição em Portugal em 1821, as práticas e discursos inquisitoriais, incluindo a abjuração, não desapareceram completamente. No Brasil, após a proclamação da República, as abjurações foram ressignificadas, passando a ser usadas como ferramentas de propaganda e construção de narrativas que visavam defender a hegemonia da Igreja Católica. A Igreja se autoproclamava detentora da verdade e da salvação, enquanto os dissidentes eram considerados uma ameaça à ordem social.

Essas encenações rituais se encaixam na ideia de "Teatro do poder", conceito desenvolvido por E. P. Thompson (2001, p. 240), que argumenta que as relações de poder não se limitam à coerção física ou à imposição direta da força, mas sim se manifestam através de performances e rituais simbólicos que constroem e reforçam a autoridade de uma elite dominante.¹⁰ Na República, as abjurações, ainda que esporádicas, se tornaram um mecanismo para mobilizar os fiéis e fortalecer a identidade católica. A conversão pública de protestantes, testemunhada pela população, servia para internalizar os valores e crenças católicas.

A dramatização da fé: os casos de abjuração na imprensa de Alagoas e Pernambuco

Nascido em 1867 na cidade do Porto, em Portugal, Antônio Ferreira Campos e sua família começaram a seguir o metodismo por volta de 1870. Aos 12 anos, Antônio ficou órfão e aos 20 começou a trabalhar como comerciante na mesma cidade, onde se casou com Branca de Jesus Caldeira em 1885. Após a morte dela, em 1888, Antônio se casou com Emma Rosa Teixeira, que também seguia o metodismo.

Em 1890, a família Ferreira Campos deixou Portugal por motivos ainda pouco claros e mudou-se para o Brasil. Após chegar, o Sr. Campos começou a frequentar e trabalhar na Missão Presbiteriana. Porém, em 1894 deixou a missão presbiteriana e começou a trabalhar no campo batista no Rio de Janeiro. De acordo com A.R. Crabtree (1962), ele foi batizado em junho deste ano e ajudou a organizar a Associação Cristã de Juventude. No relatório anual de Salomón

¹⁰ Edward Palmer Thompson (1924 - 1993), foi um influente historiador neomarxista inglês, destacado por sua associação com a História Social. Suas obras fundamentais, como *A Formação da Classe Operária Inglesa* (1963) e *Costumes em Comum* (1991), foram essenciais para estabelecer uma conexão entre a História e os Estudos Culturais. Thompson propôs uma perspectiva dinâmica sobre a cultura, argumentando que ela é um fenômeno socialmente construído, moldado por interações entre grupos e instituições de poder. Ele enfatiza que a cultura se manifesta não apenas em práticas cotidianas, mas também em performances públicas e celebrações que são organizadas por entidades sociais dominantes. Essas práticas simbólicas não apenas representam as estruturas de dominação existentes, mas também as legitimam, reforçando a posição das classes dominantes na sociedade.

Ginsburg à *Southern Baptist Convention*, há uma passagem no qual o missionário faz um breve comentário a respeito do desempenho de A. Ferreira Campos no campo missionário do Rio de Janeiro:

Nosso trabalhador mais ativo na igreja, no jornal e em ir de um lugar para outro, é nosso querido irmão Antonio Ferreira Campos, que tem seu coração em cada boa obra. Ele foi batizado em junho passado, embora tenha sido por muitos anos um escritor ativo, sempre defendendo a pureza da Palavra de Deus. A igreja o autorizou a pregar, e o Conselho o aceitou como trabalhador nacional.¹¹

Em 23 de julho de 1894, Antonio Campos foi ordenado ministro batista. Como estudioso literário, colaborou com o jornal presbiteriano “Estandarte” e posteriormente com o “Boas Novas”, periódico fundado pelo reverendo Ginsberg em Campos dos Goytacazes, Rio de Janeiro. Sua eloquência e escrita hábil fizeram dele um excelente representante dos pregadores batistas brasileiros.

Segundo Meneses (2021, p. 272), não existe uma biografia completa de Antonio Campos. No entanto, as referências na literatura memorialista protestante descrevem-no como um homem com uma forte propensão para a controvérsia (CRABTREE, 1962; FERREIRA, 1991; LÉONARD, 2002). Ele frequentemente mantinha discussões religiosas com padres católicos e outros missionários protestantes, causando desconforto entre seus superiores (FERREIRA, 1991).

Apesar de não ser possível analisar os conflitos internos que ele enfrentou durante sua liderança na congregação de São Fidelis, no Rio de Janeiro, é possível notar que, em 1903, após intensos desgastes com os missionários batistas, Antônio Campos mudou-se para São Paulo. Em 14 de dezembro daquele ano, deixou o protestantismo em favor do catolicismo.¹²

¹¹ GINSBURG, Salomon Louis. Annual Report of the Campos mission (1894). *Southern Baptist Convention Anual*. Atlanta: The Franklin Publishing House, 1895, p. 27. Disponível em: <https://sbhla.org/digital-resources/sbc-annuals/>. Acesso em: 27 de jun. de 2024. – Tradução do autor.

¹² Após sua conversão, Antônio Ferreira Campos passou a integrar a Legião de São Pedro, uma associação religiosa paulista que, em muitos aspectos, era semelhante à Liga Antiprotetante de Recife, especialmente em sua postura de defesa da Igreja Católica. Ligado à Paróquia de Santa Cecília, ele tornou-se um ativo colaborador da imprensa católica, escrevendo artigos em que criticava duramente o protestantismo. Em suas publicações, dirigia suas críticas, em particular, aos antigos companheiros da missão batista, da qual havia feito parte antes de aderir ao catolicismo.

Na Profissão de Fé¹³, divulgada em diversos periódicos, Antônio Campos renuncia à sua fé protestante e professa a doutrina católica. O ato ocorreu na paróquia de Santa Cecília, em São Paulo, conforme atestado pelo cônego e jesuíta Luís M. Rossi e pelo comendador Tibúrcio Mondim Pestanha, e consistiu em uma declaração pública do Sr. Campos, na qual reconhece a Igreja Católica como a única instituição salvadora e detentora da verdade:

(...) Eu, Antonio Ferreira Campos, natural da Cidade do Porto, com a idade de 37 anos, prostrado perante vós, delegado especial, e tocando com as minhas mãos os Santos Evangelhos, declaro que aceito e creio firmemente que ninguém pode conseguir a salvação eterna sem aceitar e crer sinceramente tudo o que crê e ensina a Santa Madre Igreja Católica Apostólica Romana. Sinceramente, muito me dói ter errado, sendo adverso à igreja de Cristo; porque aderi e professei os erros das seitas protestantes.

(...) Agora, porém, por mercê de Deus, arrependo-me do íntimo do coração, e sentindo ter aderido a essas seitas heréticas, as detesto e abjuro sinceramente; e igualmente amaldiçoo todos os erros e seitas contrários à Santa Igreja Católica Apostólica Romana.

(...) Creio, finalmente, e professo todas e cada uma das verdades, e cada um dos dogmas revelados que a Santa Madre Igreja crê e ensina. Creio, também, e professo tudo e cada coisa particular que o Sacrossanto Concílio Ecumênico Vaticano propôs para crer.

(...) Creio e professo que o Sumo Pontífice Romano é a Cabeça e o Supremo Pastor de todos os fiéis, posto por Cristo Senhor nosso para reger, apascentar e governar toda a Igreja, ao qual, portanto, como mestre infalível, devem todos os fiéis obedecer.¹⁴

A narração da abjuração de Antônio Campos, publicada em jornais do período, oferece uma visão da prática de abjuração no cenário brasileiro do início do século XX. O texto revela elementos que demonstram o padrão dessa prática, que tinha por finalidade, em última análise, reafirmar a hegemonia da Igreja Católica. A abjuração de Antonio Ferreira Campos começa com a identificação completa do abjurante, mencionando seu nome, cidade natal e idade. A

¹³ A Profissão de Fé que obtivemos acesso é uma republicação em comemoração ao primeiro aniversário da abjuração de Antônio Campos. O texto também foi publicado no jornal recifense *A Província* de 12 de outubro de 1905.

¹⁴ Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. A minha abjuração. *A Província*, Recife, ano 28, n. 230, 12 out de 1905, p. 1

frase "prostrado perante vós, delegado especial, e tocando com as minhas mãos os Santos Evangelhos" destaca o caráter dramatizado da prática, funcionando como uma encenação pública da submissão do "errante" que busca reintegrar-se à Igreja Católica.

Quando o ex-ministro batista afirma que "ninguém pode conseguir a salvação eterna sem aceitar e crer sinceramente tudo o que crê e ensina a Santa Madre Igreja Católica Apostólica Romana", ele reconhece explicitamente o monopólio da verdade pela Igreja. Essa declaração reforça a crença na infalibilidade da doutrina católica e na impossibilidade de salvação fora de seus dogmas. O texto também apresenta um discurso antiprotestante, evidente na renúncia ao protestantismo por parte do sr. Campos. Ele se arrepende de ter aderido às "seitas heréticas", as detesta e abjura, amaldiçoando "todos os erros e seitas contrários à Santa Igreja Católica". Naquela conjuntura, a utilização de termos como "heresia" e "seita" tinha o objetivo de ressaltar a posição dominante do catolicismo em relação ao protestantismo. Essa postura, por sua vez, ajudava a reforçar representações negativas e demonstrações de hostilidade em relação aos movimentos religiosos originários da Reforma Protestante.

Além disso, as referências aos dogmas e à autoridade do Papa reforçam o poder simbólico da instituição católica, provavelmente em relação ao dogma da infalibilidade papal, um dos princípios da política ultramontana. Narrativas de abjurações como a de Antônio Ferreira Campos seguem um padrão nas narrativas publicadas em jornais da época, marcadas por representações de símbolos católicos, menções a dogmas e reforço da autoridade papal.¹⁵ Esses elementos tinham o propósito de reafirmar a hegemonia católica na sociedade.

As abjurações individuais, como a do ex-ministro batista Antonio Ferreira Campos, oferecem um olhar singular sobre a prática religiosa. Através de seus escritos, podemos observar a linguagem ritualística utilizada por um indivíduo que teria renunciado o protestantismo. Além disso, a imprensa da época registrava as abjurações públicas, que se apresentavam em diferentes formatos. Desde convites para a celebração até descrições detalhadas da cerimônia, como a publicação de 26 de outubro de 1906 do jornal "A Província", assinada pelo Frei Capuchinho Celestino di Pedavoli:

(...) Mais um triunfo vai contar a santa igreja católica pela abjuração solene dos erros protestantes de oito infelizes membros da seita batista, enganados por Salomão Ginsburg ou por seus míseros emissários. (...)

¹⁵ As Profissões de Fé de Joaquim Inácio da Rocha Lima (21 jun. 1903) e Samuel de Oliveira Silva (3 jul. 1904), publicadas no jornal *A Província* (Recife), exemplifica a presença e estrutura dessas narrativas nos periódicos do início do século XX,

(...) Os nomes dos abjurantes são os Srs.: Miguel Nunes de Oliveira, Maximino José Francisco, Pedro Nunes de Oliveira, José Nunes de Oliveira, Sergina Maria da Conceição, Minervina Maria da Conceição, Umbelina Rosa de Lima, María Rosa de Lima.

Haverá também o batismo de dois catecúmenos menores, pertencentes a uma família dos mesmos abjurantes, os recém-convertidos.

O ato, revestido de toda a solenidade religiosa, de conformidade com o pontifical romano, será celebrado pelo Exmo. e Revmo. Sr. D. Luís Raymundo da Silva Britto, preclaro e amado pastor desta diocese, no magnífico templo da Penha, pelas 4 horas e meia da tarde, domingo próximo, 28. Convida-se para assistir a esse ato emocionador[sic] não só o povo católico desta capital, senão também os nossos infortunados irmãos protestantes, principalmente aqueles pernambucanos que tiveram a suma infelicidade de apostatar da única verdadeira religião, a religião católica, apostólica, romana.

(...) Repeli, pois, odiai, detestai essa religião bastarda, essa confusão, essa Babel protestante, cujo gelo, diz Emilio Castelar, seca a minha alma, seca meu coração, seca a minha consciência; essa larva religiosa, eterna inimiga da minha pátria, da minha raça e da minha história.¹⁶

Em 1906, o editorial de Frei Celestino di Pedavoli, publicado na "Coluna Religiosa" do jornal A Província, expõe a posição católica sobre as abjurações ao protestantismo ocorridas no Recife. Para compreender melhor a mensagem do editorial, é fundamental analisar sua construção retórica. Frei Celestino, líder da Liga Antiprotestante, fundada em 1902, direcionava-se tanto a católicos quanto a protestantes em um contexto de intensas tensões religiosas. Seu principal objetivo era mobilizar os fiéis católicos contra o avanço protestante, ao mesmo tempo em que reforçava a autoridade da Igreja Católica.

O editorial apresenta as abjurações como provas incontestáveis da fragilidade do protestantismo, enfatizando a diversidade das denominações protestantes como reflexo de divisão e desordem doutrinária. Para desqualificar o movimento protestante, Frei Celestino recorre a termos pejorativos como "seitas" e "sectários". A repetição de verbos no presente do indicativo (cerca de quarenta e seis em um total de noventa e um) confere dramaticidade à narrativa, sublinhando a urgência da luta contra a influência protestante.

¹⁶ Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Abjuração na Penha. **A Província**, Recife, ano 29, n. 244, 26 de out. 1906, p. 1

O texto também destaca a presença de figuras proeminentes nas abjurações, como o capitão do exército Miguel Nunes de Oliveira e a professora Umbelina Rosa de Lima. A cerimônia, presidida pelo bispo diocesano D. Luís Raymundo da Silva Brito, foi "revestida de toda a solenidade religiosa", o que visava demonstrar não apenas a magnitude do evento, mas também o poder institucional da Igreja. Frei Celestino utilizava essas abjurações como uma estratégia de propaganda, convidando os fiéis a participarem das cerimônias. Estima-se que entre quatro e cinco mil católicos recifenses tenham comparecido a esses eventos, reforçando o caráter público e solene das abjurações.¹⁷ Dessa forma, o editorial buscava não apenas desmoralizar o protestantismo, mas também fortalecer a fé dos católicos e reafirmar a presença dominante da Igreja Católica na sociedade recifense da época.

Considerações finais

A abordagem da história cultural no estudo das religiões destaca a importância de analisar o fenômeno religioso no contexto de suas condições históricas e sociais. Eliane Moura da Silva (2018, p. 227) sustenta que essa perspectiva permite entender as estratégias identitárias e dinâmicas sociais que moldam grupos religiosos. Segundo a autora, "a identidade religiosa estabelece parâmetros culturais que influenciam vários aspectos da vida cotidiana e das relações sociais".

Nesse cenário, observa-se a reapropriação de práticas históricas da Igreja Católica em novos contextos socioculturais. Um exemplo significativo é o das abjurações, originalmente usadas nos autos de fé da Inquisição para reconciliar "hereges" com a Igreja. Essas cerimônias públicas serviam tanto como instrumentos de controle disciplinar quanto pedagógico, corrigindo desvios doutrinários e alertando a sociedade.

Na Primeira República brasileira, as abjurações reapareceram, agora com uma nova configuração. Embora tenham perdido o caráter punitivo original, assumindo um caráter "voluntário", elas mantiveram seu forte valor propagandístico. Essa transformação demonstra a capacidade da Igreja de ressignificar rituais e práticas religiosas em diferentes conjunturas históricas.

As abjurações passaram a integrar a estratégia católica de contenção do avanço protestante. Os periódicos da época revelam o esforço da Igreja em reafirmar sua hegemonia

¹⁷ Uma publicação intitulada "Solene Abjuração", veiculada cinco meses antes no jornal A Província, em 27 de maio de 1906, traz a seguinte informação: "Participaram amplamente os 4.000 católicos que, aproximadamente, lotavam o templo para acompanhar a família que, nesse dia, faria nas mãos do nosso digno prelado a retratação de seus erros passados e reintegraria-se[sic] ao seio da Igreja Católica Apostólica Romana."

social por meio das profissões de fé dos abjurantes, que seguiam um roteiro que posicionava a Igreja Católica como a única detentora da verdade religiosa. As convocações para essas cerimônias, como a de Frei Celestino em 1906, buscavam mobilizar os fiéis e difundir uma visão negativa do protestantismo.

Um ponto interessante é a frequente menção de figuras ilustres entre os abjurantes, como jornalistas, militares e professoras, sugerindo uma dimensão de classe nas celebrações. Em contrapartida, indivíduos marginalizados raramente tinham seus nomes citados, o que pode indicar uma estratégia retórica para desqualificar o protestantismo. Dessa forma, as abjurações funcionavam como um instrumento de mobilização dos fiéis e de construção de uma narrativa antiprotestante. Nos relatos jornalísticos, a Igreja Católica era apresentada como guardiã da "verdade" e da "ordem", enquanto o protestantismo era associado à "heresia" e ao "mal". Esse discurso não apenas reforçava a identidade católica ultramontana, mas também legitimava ações contra grupos protestantes.

Em suma, a análise das abjurações no contexto da Primeira República brasileira ilustra como práticas religiosas podem ser adaptadas e ressignificadas para atender a propósitos institucionais e ideológicos específicos. Essas práticas consolidaram a identidade católica ligada ao ultramontanismo e ajudaram a construir discursos que justificavam ações violentas contra os protestantes

Referências

- AGNOLIN, Adone. **História das Religiões**: perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013.
- BARROS, José D'Assunção Barros. **O jornal como fonte histórica**. Petrópolis: Vozes, 2023.
- BARROS, José D'Assunção Barros. **Fontes Históricas**: Introdução aos seus usos historiográficos. Petrópolis: Vozes, 2019.
- BENATTE, Antonio Paulo. A história cultural das religiões: contribuições a um debate historiográfico. In: ALMEIDA, Néri de Barros; SILVA, Eliane Moura da (Orgs.). **Missão e pregação**. São Paulo: Unifesp, 2014, p.59-80.
- BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições**: Portugal, Espanha e Itália. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino**. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano – Vol. 1: artes de fazer**. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 2009
- CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1990.
- CRABTREE, A. R. **História dos Batistas no Brasil: até 1906**. 2ª ed. - Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1962.
- FERREIRA, Ebenézer. **História dos batistas fluminenses (1881-1991)**. Rio de Janeiro: JUERP, 1991.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- LÉONARD, Émile G. **O protestantismo Brasileiro: estudo de eclesiologia e história social**. São Paulo: Editora Aste, 2002.
- MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição portuguesa (1536-1821)**. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.
- MARIN, Jérri Roberto. História e Historiografia da Romanização: reflexões provisórias. In.: **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis: EDUFSC, nº. 30, 2001.
- MARIN, Jérri Roberto. Reflexões sobre a imprensa católica no Brasil. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, Vol. 38, n. 3, 2018.
- MENEZES, Evily Lima. O polemista cristão: as múltiplas faces religiosas do publicador Antônio Ferreira Campos (1890-1906) in: **Anais do XV Colóquio de História UNICAP / V Colóquio de História do PPGH - História, ensino e pesquisa nos tempos de pandemia**, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2021.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de discurso: princípios & procedimentos**. 10. Ed. - Campinas: Pontes, 2012.
- SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.
- SILVA, Eliane Moura da. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. In: **Revista de Ciências Humanas**, [S. l.], v. 2, n. 2, 2018.
- SILVEIRA, Diego Omar. A peleja pela Boa Imprensa: reflexões sobre os jornais da Igreja, a Romanização dos costumes e a identidade Católica no Brasil. In: **Anais do IX Encontro de História de Mídia da Universidade Federal de Ouro Preto (UFPO)**, Minas Gerais, 30 de maio a 1 de junho de 2013.

RIQUELME, Antonio M. Garcia-Molina. **El régimen de penas y penitencias en el Tribunal de la Inquisición de México**. México: Universidad Nacional Autónoma do México, 1999.

THOMPSON, E. P. **A peculiaridade dos ingleses e outros artigos**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2001.

O sincretismo religioso no Brasil colonial: a presença da diversidade religiosa na vida das pessoas indígenas e brancas

Cosma Rayanne de Sobral Lima¹⁸

Lara Daysa Almeida¹⁹

Rayssa Ellen dos Santos Silva²⁰

Karina Moreira Ribeiro da Silva e Melo²¹

Resumo: O presente trabalho constitui uma pesquisa bibliográfica e documental, buscando apresentar o sincretismo religioso no período inquisitorial, abordando principalmente o sincretismo na cultura dos povos indígenas, tratando de práticas de cura e de adivinhações. Os documentos os quais presente no trabalho já foram encontrados transcritos, assim, foi feita apenas uma releitura dos mesmos para que pudesse ser dada a ênfase necessária para esta pesquisa. O trabalho surgiu a partir da *Liga Acadêmica de Brasil Colonial*, a qual faz parte da *Universidade de Pernambuco – campus Garanhuns*.

Palavras-chave: Brasil Colonial; Indígenas; Sincretismo Religioso

Introdução

Ao tratar do sincretismo religioso é preciso retomar as questões do período inquisitorial, principalmente no que diz respeito às práticas de cura e adivinhação, buscando salientar a forma como o sincretismo aconteceu, evidenciando a chegada dos cristãos-novos e como a partir disso ocorreu a mescla religiosa. É necessário entender que todo o processo do sincretismo religioso não aconteceu rapidamente, o processo foi gradual, deixando evidente que essa ação se deu por motivações além da aceitação daquilo que estava sendo imposto, surgiu do receio de acabarem perdendo por completo as suas crenças, como por exemplo; os povos indígenas.

Era bastante comum entre os que não fossem católicos serem resistentes em aceitar amigavelmente a imposição da fé católica, sempre havia certa resistência, exemplos como Diogo Soares, que era um cristão-novo e ridicularizou as práticas católicas (VAINFAS; SOUZA, J., 2002, p. 33). Atitudes como essas não eram aceitas pela Igreja católica, havia consequências para determinadas ações, e essas resistências à aceitação da fé cristã católica mostrava o quanto as pessoas estavam decididas a não abandonarem as suas crenças.

¹⁸ Graduanda em História pela Universidade de Pernambuco – campus Garanhuns

¹⁹ Graduanda em História pela Universidade de Pernambuco – campus Garanhuns

²⁰ Graduanda em História pela Universidade de Pernambuco – campus Garanhuns

²¹ Professora Doutora do curso de História da Universidade de Pernambuco – campus Garanhuns

Os brancos utilizaram-se de nomes de santos para identificar cidades, vilas e meios de transportes; como os navios, por exemplo, assim, intitularam o Brasil como “terra de todos os santos” (VAINFAS; SOUZA, J., 2002, p. 38). A utilização de orações também foi primordial para identificar aqueles que estavam em fase de introdução à fé cristã, observando as orações podiam identificar se elas estavam sendo feitas para os santos ou para os demônios, como abordado no livro *Brasil de todos os santos*.

Nos primeiros momentos do Brasil, os povos indígenas eram vistos como aqueles que detinham um poder curativo, eles utilizavam-se de ervas, por exemplo, desse modo, uniram suas práticas aos europeus, transformando assim em uma medicina popular, como Laura de Mello e Souza aborda. Pode-se pensar nas práticas de cura como o primeiro momento do sincretismo religioso, tendo em vista que os povos indígenas se utilizavam das ervas para cura, assim, podendo concluir que toda a fé dos povos originários era depositada nas plantas com as propriedades de cura (SOUZA, L. M., 1986, p. 175).

O sincretismo religioso perpassa por todo o período colonial, no entanto, é válido ressaltar que no início do século XVIII as práticas mágicas sincréticas estavam na cultura da sociedade (SOUZA, L. M., 1986, p. 176). Com isso, o sincretismo foi tomando proporções maiores do que já havia tomado, algumas práticas religiosas, em específico as dos povos indígenas, foram atrelando-se às práticas dos colonizadores, movimento esse que era feito para fins de manter as suas tradições, como já mencionado anteriormente.

Segundo Vainfas (2010, apud VERLI, 2019, p. 9), o sincretismo religioso inicialmente deu-se por uma questão linguística, a qual foi incentivada pelos jesuítas, pois, primordialmente havia essa preocupação por catequisar e para isso era necessário unificar a língua (SOUZA, 2009, apud VERLI, 2019, p. 5). Para essa comunicação com os povos originários, foram utilizados nomes de deuses indígenas para a representação do Deus do homem branco, desse modo, houve certa balbúrdia diante da situação a qual estava sendo enfrentada, situação essa que seria a catequização (VAINFAS, 2010, apud VERLI, 2019, p. 9). Assim, pessoas como Laura de Mello e Souza, Ronaldo Vainfas e Sérgio Figueiredo Ferretti, são referências para a temática de religiosidade e sincretismo, desse modo, contribuindo para estudos até o presente momento.

Sincretismo no Brasil colonial

O sincretismo religioso no Brasil teve seu início durante o período colonial, o qual decorreu através de uma série de misturas étnicas e de credos vindos de culturas distintas, como

a portuguesa, indígenas e africanas. Esse termo foi utilizado como sentido de mescla religiosa durante o século XVII, mas seu uso precisa ser empregado de forma efetiva, visto que, para Sérgio Ferretti (2001, p. 183), antropólogo e historiador das religiões afro-brasileiras, o mau emprego da palavra indica uma "mistura confusa de elementos diferentes". Entretanto, o historiador compreende seu uso quando utilizado para referenciar um amálgama de culturas e resistências de povos distintos. Dessa maneira, ao indicar que houve um sincretismo de crenças no país, entende-se que houve uma tentativa de imposição de uma cultura sob a outra, tornando necessária uma resistência por parte do oprimido, de modo que sua cultura seja incluída e viva na cultura do outro.

No Brasil, esse processo sincrético religioso estava em volta do cristianismo e dos costumes europeus, visto que foi a religião adotada como oficial e imposta sob as demais. (OLIVEIRA, 2018, p. 02). Com isso, o cristianismo foi adquirindo cada vez mais novas roupagens e novos rituais como forma de integrar e familiarizar o outro à sua crença, pois, para se ter um verdadeiro sincretismo, é necessário que haja uma incorporação e adaptação. Essa interação não apenas fazia com que indígenas e africanos modificassem seus costumes, mas também proporcionou uma força de mudança interna na própria crença luso-brasileira que se estabeleceu intrínseca na base popular do país (BASTIDE, 1971, p. 388).

O modelo católico europeu imposto no Brasil de 1500 pouco foi absorvido pelas populações anteriores à invasão, pois, os parâmetros encontrados no país eram bem distintos dos presentes na Europa, realidade que não foi modificada totalmente ao longo dos anos (MOTT, 1997, p. 05). A maior parte da população menos abastada não era letrada e poucos possuíam acesso direto aos escritos cristãos, como por exemplo a bíblia, além disso, é perceptível que a falta de estrutura arquitetônica sacra (igrejas e templos) no país resultou em grandes lacunas no cristianismo que estava em construção (MOTT, 1997, p. 05). Devido a poucos locais de oração, a elite colonial buscava construir capelas privadas, as quais não possuíam muitas regulamentações do clero, deixando “espaço para desvios e heterodoxias”, ademais, os poucos cristãos que conseguiam participar das celebrações públicas estavam suscetíveis

a falta de compostura por parte dos participantes, mau exemplo advindo dos próprios curas e a celebrantes, ora displicentes no trajar, ora irreverentes nos olhares e risadas, clérigos e leigos ávidos de aproveitar aqueles preciosos momentos de convívio intersexual a fim de fulminarem olhares indiscretos, trocarem bilhetes furtivos e, os mais ousados, tocarem maliciosamente o corpo das nem sempre circumspectas donzelas ou matronas (MOTT, 1997. p. 4).

Dessa maneira, o espaço coletivo de orações não era levado a sério pelos próprios clérigos da colônia e transmitiam insegurança aos cristãos que permeavam o local. Em contrapartida, grande parcela da camada popular não tinha acesso a essas igrejas e conseqüentemente, aos padres, por isso buscavam meios de incrementar o cristianismo com os saberes empíricos, visto que esses estavam mais perto e eram passados com mais facilidade do que os dogmas católicos, transmutando dessa forma o catolicismo europeu em um popular, o qual, segundo Emiliano Macedo (2008, p. 3) Hoornaert define como o exercido pelos gentios, escravos e indígenas que mesclam seus ritos passados de geração em geração aos dogmas católicos, ressignificando suas crenças e resistindo às imposições.

A presença dos rituais ameríndios permeou todo o processo do sincretismo colonial, sendo eles incluídos principalmente no catolicismo e mesclando-se com as crenças de resistência banta que resultaram em novas religiões de matrizes-africanas, como o candomblé e a umbanda (QUINTAS, 1995, p. 103). Utilizando a estratégia de comparação, esses povos indígenas e africanos associaram seus deuses aos deuses dos outros como meio de resistência, como o encontro de conexões com a história mitológica de Iemanjá e do mito da Iara, (QUINTAS, 1995, p. 110) promovendo aproximações lúdicas capazes de unificar culturas distintas em prol da conservação de seus deuses. A figura identitária do caboclo presente nas religiões africanas marca bem esse sincretismo entre essas religiões, visto que sua saudação é o “Saravá” que representa o “Ave” do cristianismo (QUINTAS, 1995, p. 104).

O uso de bebidas também é muito comum nos rituais. Essa característica pode estar atrelada a influência dos tupinambás, pois, de acordo com Amaro Quintas (1995, p. 106) Métraux ao estudar as crenças tupinambás percebe o uso de cachaças e vinhos (caiu) em datas especiais, como o nascimento e o preparo antecipado das guerras e interliga essa prática com o uso das bebidas na umbanda e candomblé atualmente. Segundo Amaro Quintas (1955, p.105) “os candomblezeiros procuram compará-la ao vinho que faz parte do sacrificio da missa”. Em vista disso, é possível observar os ritos e perceber que semelhanças de representações, os quais todos eles acabam sendo representados em cada religião partindo de uma mesma premissa e às vezes com o mesmo intuito simbólico.

O “catolicismo popular da colônia estava sujeito às mesclas e a inclusão de setores que careciam de melhorias, como é o caso da saúde pública, a qual devido a precariedade, foi anexada aos saberes empíricos por meio da figura das rezadeiras, benzedadeiras e curandeiras, que tem o objetivo de curar mazelas e doenças através de rezas, gestos corporais e do benzimento com plantas (DINIZ, 2018, p. 01). A necessidade dessas práticas de cura se

intensificou com a chegada dos europeus ao Brasil e as doenças que atravessaram o atlântico, visto que, os povos presentes no país não possuíam anticorpos suficientes para combater as doenças trazidas da Europa, por isso precisaram desenvolver técnicas com as plantas para a “fabricação” de remédios (ECKEL, 2020, p. 21). Esses conhecimentos de plantas medicinais mesclaram-se com o hábito da cura através das plantas pelos africanos e, posteriormente, foram adotados pelos jesuítas e pela medicina local. (MIRANDA, 2017, p. 288). Laura de Mello e Souza (1986, p. 177) ressalta que “Abbeville notou a crença Tupinambá nos poderes do sopro e da sucção: os pajés ‘fazem crer ao povo que lhes basta soprar a parte doente para curá-la’; os índios doentes procuravam os pajés para terem remédio: ‘Imediatamente os pajés principiam a soprar na parte doente, sugando e cuspidando o mal e insinuando a cura’” (SOUZA, L., 1986, p. 177).

Como é o caso da índia Sabina denunciada ao Santo ofício no Grão Pará pela prática de feitiçaria no dia sete de outubro de 1767, cuja fonte se encontra no texto documental Livro Da Visitação Do Santo Ofício Da Inquisição Ao Estado Do Grão Pará. A acusada fora conhecida por fazer desmanches de feitiços e pela cura de moradores doentes, como o caso de cura de Raymundo José de Bittencourt, qual estava com problemas nos olhos e por isso mandou chamar Sabina para ajudá-lo. Ao chegar na casa do enfermo, ela pede o cachimbo e o tabaco, acende-o e lança a fumaça nos olhos do doente, pronunciando palavras de oração como “Padre, Filho, Espírito Santo e Virgem Maria” e “fazendo lhe antes e depois cruces com o dedo polegar na testa”. A índia repete esse processo de defumação nas vezes que visitou Raymundo, introduzindo a sua língua dentro do olho do enfermo e vomitando coisas pequenas, como larvas, areia e vespas. Ela explicou que esse método de utilizar a fumaça servia para matar os animais e receitou o sumo de camará para ajudar na melhora do olho. Ademais, ao ser chamada em outro momento por Raymundo, Sabina receita a mulher do doente que frequentasse os exorcismos da igreja e que lavasse os olhos do marido com água benta²².

Essas práticas tornaram-se populares devido a precariedade na saúde e a falta de médicos capacitados o suficiente para a enfermidade do paciente. Por isso, em fins do século XVIII, dom Frei Caetano Brandão, bispo do Pará, ressalta que “é melhor tratar-se a gente com um tapuia do sertão (...) do que com médico de Lisboa” (DEL PRIORI, 2009, p. 88). Porém, Soares (2001, p. 183) ressalta que esse fator não foi o único para popularização das benzedeadas, e de acordo com o autor “não é ausência de médicos que explica a ampla aceitação dos

²² LIVRO da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769), 1973.

curandeiros, mas antes a concepção de que a origem das doenças tinha uma natureza sobre-humana sobre a qual essas pessoas tinham a faculdade de intervir” (SOARES, 2001, p. 421). Dessa forma, o olhar mítico e sobrenatural sob essas doenças que estavam ligadas ao pecado e feitiços levavam a população a querer tratar-se inicialmente com esses moradores que obtinham o poder da cura. Essa popularidade de benzedeadas e curandeadas era mal vista por médicos e, principalmente, pela igreja católica, a qual via esses atos como bruxaria pela inquisição, por isso, buscavam meios de reprimir esses atos que estavam intrínsecos na sociedade através da violência e duras perseguições, mesmo a base das curas possuindo a reza e os gestos cristãos no ofício.

Adivinhações

As adivinhações são práticas mágicas advindas da feitiçaria que atingiram uma grande popularidade entre os diversos povos que viviam no Brasil no período colonial. A prática era considerada um crime, e o seu uso acarretava em penalidades rigorosas, desde açoites, pagamentos em dinheiro, excomunhão e degredo, em 1403 a lei sobre feitiçaria, por exemplo, considerava a prática de adivinhar onde haviam sido escondidos tesouros, ouro, uma infração grave (SOUZA, L. M, 1986, p. 167). No período era associada ao diabo, quando incluída em outras religiões, pois, segundo os religiosos a capacidade de adivinhação estava além dos limites do homem, essa prática foi utilizada pelos povos indígenas, pela população mestiça e africanos, diante disso, nota-se bem o sincretismo das práticas mágicas no Brasil colonial (RANGEL, 2016, p. 120).

É importante analisar que as práticas das adivinhações eram feitas pelos conhecidos como feitiçeiros/feitiçeadas no período, diante disso, é necessário estabelecer que as práticas de feitiçaria segundo Rangel (2016, p. 113) consistiam em curar doenças, adivinhar o futuro e superstições. O estudo que mais abrange acerca desse assunto é o da Laura de Mello e Souza, no livro “O diabo e a terra de Santa Cruz”, mas especificamente no capítulo *Sobrevivência material*. Geralmente as adivinhações eram feitas com objetivos diversos a exemplo da utilização para encontrar coisas perdidas como dinheiro, escravos, animais, objetos e também como um meio de descobrir que doença assolava uma determinada pessoa (RANGEL, 2016, p. 120). É evidenciado o caso do índio Apolinário, que era conhecido por fazer adivinhações e foi solicitado por “parceiros” da índia Maria, que estava doente, ele foi chamado com a função de descobrir de que a índia Maria padecia e fez a descoberta de que se tratava de feitiço (SANTOS, 2016, p. 76). Para a adivinhação ser feita foram utilizados diversos instrumentos para a

realização dessa prática mágica, como ossos de humanos e de animais, objetos ritualísticos, orações, pedras, balaio, tesoura e peneira, os indígenas realizavam principalmente o uso do balaio, tesoura e peneira para realização de tal prática (Rangel, 2016, p. 120). Se tem o exemplo citado por Lidiane Vicentina de Souza (2016, p. 77) da índia Úrsula, que havia realizado a “adivinhação do balaio” para descobrir quem havia lhe furtado “umas varas de panos de um negro”, ou seja, era uma prática muito recorrente entre os indígenas. Geralmente era um rito que podia ser realizado de diferentes formas como:

Por volta de 1750, no Maranhão, Margarida Borges utilizava o sortilégio do balaio para adivinhar furtos, como fez com uma camisa roubada pela negra Mariquita. Não há alusão à tesoura, mas o procedimento é o mesmo: uma pessoa enuncia a oração enquanto outra a nega. A diferença é que se vão falando vários nomes; uma vez dito o nome do gatuno, o balaio vira sozinho, inexplicavelmente. A oração dita varia um pouco; no caso de Margarida, é a seguinte: “Por São Pedro por São Paulo e pelo buraco de Santiago e pelo Padre revestido e pela hóstia consagrada em como fulano furtou isto (SOUZA, 2009, p. 169).

Diante desse cenário, uma forma comum de fazer adivinhações era através do balaio com o uso de uma oração que variava a partir de quem estava realizando a adivinhação, diante disso, encontra-se geralmente quem realizou o furto de algum objeto. Para demonstrar a variação nas orações podemos ver um exemplo da índia Quitéria, a índia chegou até mesmo a ensinar o crioulo Marçal a como realizar a adivinhação de algum objeto furtado, ela alegou que as palavras ditas para realizar a adivinhação só teriam validade se fossem pronunciadas "tendo cravados os bicos de uma tesoura no arco de um balaio" e deveriam ser dita a seguinte oração: "por São Pedro e São Paulo passou pela porta de Santiago São Pedro e São Paulo" ela ainda explicou que as palavras deveriam ser ditas apenas dentro do coração. Feito este ritual o balaio daria a volta e cairia no chão quando se nomeasse a pessoa que tinha feito o roubo, caso contrário o balaio permaneceria imóvel (SOUZA, L., V. 2016, p. 77).

Contudo, os casos acima citados são de uma escrava e de uma índia, mas há registros também de mulatos, mamelucos e forros realizando estes rituais. Assim, era comum no Brasil colonial as práticas mágicas serem transmitidas pela oralidade entre os diferentes povos que habitavam o Brasil neste período, o que acarretava em sincretismo religioso, no qual havia esta mescla entre as diferentes práticas ritualísticas (RANGEL, 2016, p. 121). Além disso, os

eclesiásticos buscavam formas de acusar que os indígenas possuíam ligação com as feitiçarias chegando até mesmo a acusar os líderes religiosos indígenas pajés/xamãs de feiticeiros e bruxos, pois eles acreditavam que estes líderes propagavam o pacto com o diabo entre os ameríndios (BRASIL, 2012, p. 9).

Diante das demandas existentes na América portuguesa, tais práticas por mais que consideradas criminosas e perseguidas pela inquisição, era um auxílio sobrenatural bem-vindo entre a população, e detinha de uma circulação intensa através da oralidade (RANGEL, 2016, p. 121). Apesar de serem vistas com maus olhos pelos religiosos cristãos, as práticas mágicas como a adivinhação e curandeirismo tinham uma resolução de problemas cotidianos imediata, diferentemente do catolicismo, que operava de forma lenta e a longo prazo através das orações (RANGEL, 2016, p. 122).

Inquisição e práticas mágicas

A inquisição pode ser denominada como uma forma de dominação por parte da igreja católica em Portugal iniciada no ano de 1536, a partir de D. João III que impôs ao papa Paulo III a fazer a promulgação de uma bula criando a Inquisição no Reino de Portugal (BRASIL, 2012, p. 2). Os inquisidores tinham preocupações e perseguiam aqueles que cometessem crimes sexuais, (bigamia, adultério e sodomia) crimes de heterodoxia, (feitiçaria, pacto com o Demônio e curas supersticiosas) pois, eram alvo de pactos com o demônio, segundo os clérigos, o que poderia abalar a ordem divina (BRASIL, 2012, p. 2). Além disso, o crime considerado como mais grave era o da heresia (judaísmo, protestantismo, islamismo, às práticas de feitiçaria, bigamia, sodomia, etc.). No Brasil nunca houve a presença de um tribunal inquisitorial, no entanto, a colônia recebia as visitas, uma forma de fiscalização advinda de Portugal, as acusações de heresia eram encaminhadas pelo bispo do Brasil para o Santo Ofício em Portugal, local onde ocorriam os julgamentos dos crimes (BRASIL, 2012, p. 2).

Diante disso, como já foi discutido, no Brasil era muito comum as práticas mágicas, no entanto, quando ocorria as visitas do Santo Ofício, vários dos praticantes (indígenas, escravos, mestiços) da magia eram denunciados ao Santo Ofício o que acarretava em punições para os feiticeiros, uma das formas de punir utilizada pela inquisição contra os praticantes de magia era o degredo (BRASIL, 2012, p. 4). A condenação à fogueira ocorria em poucos casos, pois, como explica Gabriel de Paula Brasil (2012, p. 5) “aqueles que confessavam pacto demoníaco afirmavam que estes pactos eram temporários, não admitiam serem servidores fiéis do Diabo, assim, a Igreja acreditava na salvação destas almas, condenando poucos à fogueira”.

Como eram comuns as denúncias dos praticantes de magia muitos artigos e livros evidenciam casos que foram denunciados e registrados no Santo Ofício, como demonstra Lidiane Vicentina de Souza:

O sargento Manuel Caldeira, filho de Pedro Jorge, denunciou ao frei que havia uma “negra” na casa de Amaro Pinto que “se comunicava carnalmente com o demônio com atos desonestos”, assustando e dando a morte “a muita gente com feitiços”. Disse ainda que embora houvesse notícia de que a tal feiticeira havia morrido tempos depois, ela havia ensinado a outras duas “negras” a serem feiticeiras, e que essas já estavam “ensaiano” a outras duas na mesma função (SOUZA, 2016, p.73).

Diante disso, acusações e denúncias eram feitas por diversos motivos, da mesma forma como também eram encobertos escravos e indígenas de tais práticas. Há registros de diversos senhores que mantinham escondido os seus escravos que cometeram crimes perseguidos pela inquisição, pois, eles tinham receio de ficarem sem seus escravos para trabalhar (BRASIL, 2012, p. 3). Também se tem registros de punições variadas aos indígenas pelo Santo Ofício, como o caso da índia Iria Álvares que sofreu uma punição imposta pelo próprio visitador da colônia; sua punição consistia em ir com uma vela acesa na procissão da igreja matriz da vila de Olinda em 1595, e além disso teve como sentença comungar e se confessar nas principais festas como a páscoa, natal, espírito santo e assunção de Nossa senhora (CRUZ, 2013, p. 101).

Carlos Henrique Cruz (2013, p. 101) apresenta em seu trabalho dados importantes acerca da quantidade de indígenas denunciados nas três visitas ocorridas no Brasil colonial. A primeira visita feita por Heitor Furtado, a visita quincentista contou com dezesseis indígenas denunciados; já a segunda visita a seiscentista feita por Marcos Teixeira, o número de indígenas acusados quase não aparece; enquanto que na última visita datada de 1763-1769 teve um recorde de indígenas denunciados, foram 55 indígenas acusados (CRUZ, 2013, p. 101). É importante ressaltar que as formas de denúncia dos povos indígenas eram diversas, foram feitas por comissários, bispos, familiares e por confissões sacramentais, que também eram alvo que impulsionava o processo inquisitorial, um dado importante que registra no século XVII pelos menos 158 casos (62,27%) de indígenas e mestiços denunciados estavam relacionados à “feitiçaria” e a realização de “práticas mágicas” (CRUZ, 2013, p. 113). No entanto, é importante evidenciar que estes dados são extraídos a partir dos oficiais do Santo

Ofício, sendo assim, não se pode afirmar com certeza que esse número era realmente de “indígenas implicados”.

Considerações finais

Assim, percebe-se que as práticas sincréticas foram de fato de suma importância para a cultura daqueles que se faziam presente no momento, no entanto, sendo possível observar que, no que diz respeito as práticas do sincretismo relacionadas aos povos indígenas há algumas lacunas, se assim pode-se falar, pois, de uma certa maneira há um foco maior nas religiões de matrizes africanas, que, muitas vezes acabam sendo associadas as questões indígenas como uma única coisa. Com isso, a presente pesquisa acaba em certos momentos partindo para referenciais como o candomblé, por exemplo, mas é válido ressaltar que, escritores mais recentes utilizam com mais ênfase as questões indígenas em seus trabalhos.

Portanto, autores como Laura de Mello e Souza, Ronaldo Vainfas, Sérgio Ferretti e outros são de extrema importância para essa discussão, pois, os mesmos utilizam de abordagens culturais, antropológicas e religiosas para a compreensão da temática a qual foi abordada durante todo o trabalho. Dessa forma, a compreensão e a contribuição dos pesquisadores da área serviram como referência para a escrita do presente artigo.

Referências bibliográficas

- BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**: contribuição a Uma Sociedade das Interpenetrações civilizações. 2ªed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.
- BRASIL, Gabriel de Paula. **As práticas sincréticas nos rituais de magia e feitiçaria no Brasil colônia**. Revista científica Semana Acadêmica. Fortaleza, n. 01, p. 1-11, 2012.
- CRUZ, C. H. A. **Inquéritos nativos: os pajés frente a inquisição**. História Moderna - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.
- DINIZ, Ericka Ellen Cardoso Da Silva. **A arte de curar**: saberes e práticas de rezadeiras e benzedoras no cuidar da saúde. Anais V CONEDU... Campina Grande: Realize Editora, 2018. Disponível em: <<https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/45550>>. Acesso em: 03. ago. 2024.
- FERRETI, Sérgio. **Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil**: métodos, limitações, possibilidades. Tempo, V. 6, nº, 11, 2001, P. 13-26.
- MACEDO, Emiliano Unzer. 2008. **Religiosidade popular brasileira colonial**: um retrato sincrético. Vitória, Revista Ágora, p. 1-20.

MIRANDA, Carlos Alberto Cunha. **A arte de curar nos tempos da colônia**: limites e espaços da cura. – 3. ed. rev. ampl. E atual. – Recife: Ed.Universitária da UFPE, 2017.

OLIVEIRA, Fernanda Meira de. **Breve Histórico das Práticas de Cura das Rezadeiras na América Portuguesa**. In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA, IX., 2018, Santo Antônio de Jesus. **Anais** [...]. Bahia: Associação Nacional de História Bahia, 2018. Disponível em:

[https://www.encontro2018.bahia.anpuh.org/resources/anais/8/1532368889_ARQUIVO_tccen_viarevento\(2\).pdf](https://www.encontro2018.bahia.anpuh.org/resources/anais/8/1532368889_ARQUIVO_tccen_viarevento(2).pdf). Acesso em: 13 ago. 2024.

PRIORE, M. D. **Magia e Medicina na Colônia**: O corpo feminino. In: PRIORE, M. D.; BASSANEZI, C. (org.). **História das Mulheres no Brasil**. 9ª ed. São Paulo: Contexto, 2009.

RANGEL, Felipe Augusto Barreto. **Adivinhação e curandeirismo na Bahia colonial** - o caso do mestiço Pedro Rodrigues. Revista Ars Histórica. Rio de Janeiro, n. 13, 2016.

SIQUEIRA, Paula. **A passagem dos caboclos. Ou como os caboclos tocam**. Debates do NER, Porto Alegre, v. 2, n. 38, 2020.

SOARES, M. de S. **Médicos e mezinheiros na corte imperial**: uma herança colonial. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Vol. VIII (2): 407, 2001.

SOUZA, Juliana Beatriz de; VAINFAS, Ronaldo. **Brasil de todos os santos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (2º ed.), 2002.

SOUZA, Laura Mello e. **Sobrevivência material**. In. SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Schwarcz Ltda, 1986.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo bando-ameríndio e influências espíritas**. In: VALENTE, Waldemar. (org.). **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

VERLI, Rafael Gabriel Dias. **O sincretismo religioso no Brasil colonial**. Disponível em: < [Vista do SINCRETISMO RELIGIOSO NO BRASIL COLONIAL \(unifacig.edu.br\)](http://Vista.do/SINCRETISMO_RELIGIOSO_NO_BRASIL_COLONIAL(unifacig.edu.br))>. Acesso em: 23 de agosto de 2024.

Ser freira em Alagoas durante a ditadura civil-militar: o caso das Irmãs Missionárias Franciscanas de Santo Antônio de Pádua (1966-1980)

Derllânio Telecio da Silva²³

Resumo: O presente trabalho foi extraído de um dos capítulos da coletânea “Igreja subversiva”? Agentes e movimentos católicos na Ditadura Militar, Golpe e luta de classes no Brasil, resultado do projeto de pesquisa do Laboratório de História e Estudo das Religiões (LHiER-UFAL), financiado pela FAPEAL no Edital Humanidades/2022. Frente a isto, buscamos investigar a vida religiosa das freiras Clementina Wouters (1920-2012), Odiliana Smits (1923-2019), Patrícia Berkhout (1926-2011), Elisabeth Bogers (1931-2018) e Catharina Theresia Welten (1928-2002), integrantes da Congregação das Irmãs Missionárias Franciscanas de Santo Antônio de Pádua, durante o período da Ditadura civil-militar em Alagoas.

Palavras-chave: Ditadura civil-militar; Irmãs Missionárias Franciscanas de Santo Antônio de Pádua; Vida Religiosa Femina.

Introdução

A Igreja Católica é uma instituição religiosa detentora de considerável influência social e, por isso, responsável por estabelecer relações de poder dentro e fora do âmbito católico (Balandier, 1969)²⁴. No que se refere ao Brasil, pode-se afirmar que é uma das instituições mais influentes da história do país, organizada historicamente, por dominações e discursos masculinos. Logo, pode-se falar sobre o caráter androcêntrico da Igreja.

Existe uma cultura patriarcal entranhada à história e ofício da Igreja Católica. A hierarquia da instituição privilegia os religiosos masculinos. Dentro e fora da Igreja, as mulheres foram silenciadas, excluídas e depreciadas. Será que até hoje essas mulheres carregam a “culpa” de Eva?

Com a consolidação do capitalismo, certo determinismo biológico foi um dos responsáveis por reforçar a divisão das esferas públicas e privadas (Souza, 2007, p. 167). Os homens, considerados úteis, inteligentes e responsáveis, foram associados à esfera pública, atuando assim na administração, política e economia. Já as mulheres, induzidas à esfera privada, estariam condicionadas a serem dóceis, domesticadas para o lar e matrimônio (Bellotti, 2007,

²³ Mestrando em História pela Universidade federal de Alagoas – UFAL. derllaniotelecio@hotmail.com.

²⁴ Para Balandier, o sagrado é uma das dimensões do campo político, uma vez que a religião pode ser usada como um instrumento de poder.

p. 1). O caráter conservador da Igreja Católica tem reforçado ainda mais a desigualdade de gênero, reafirmando o determinismo biológico. Sabe-se que no interior da Igreja Católica, o feminino é visto como coadjuvante das relações sociais. Para as mulheres, foi destinado um lugar de subserviência.

As disparidades de gênero dentro e fora da Igreja Católica por muito tempo estiveram em evidência. Assim, essas disputas, violências, conchavos, imposições, hierarquias e heterogeneidades continuaram a resistir na segunda metade do século XX. Neste período, especificamente entre 1964 e 1985, o Brasil vivia a ditadura civil-militar um período de intensas tensões, torturas, repressões e de conflitos políticos e ideológicos.

Para o historiador Daniel Aarão (2000) o termo “Ditadura Militar” é um equívoco, pois parte considerável da sociedade civil, empresarial e eclesiástica foi conivente com o regime ditatorial que se instaurou no país, em 1964, com a queda de João Goulart. Assim,

As direitas saudaram nas ruas a vitória imprevista. Uma grandiosa Marcha da Família com Deus e pela Liberdade, com centenas de milhares de pessoas, no Rio de Janeiro, comemorou o golpe militar e festejou a derrocada de Jango, das forças favoráveis às reformas e do projeto nacional estatista que encarnavam (Aarão Reis, 2000, p. 29).

O anticomunismo se consolidou, afirmando combater o “perigo vermelho”, que segundo as direitas brasileiras iriam destruir o Brasil. A propaganda anticomunista solidificou-se no Brasil a partir do Estado Novo, diante da articulação das elites sociais políticas e burocráticas (Motta, 2007, p. 230). A Igreja, parte da imprensa, alguns empresários e membros da OAB (Ordem dos Advogados do Brasil) declararam apoio ao Golpe.

Entre os dias 17 e 29 de maio de 1964 a Comissão Central da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) apresentou uma declaração, assinada por 26 bispos, que apontou a Igreja como adepta a intervenção militar, com o argumento de que as Forças Armadas salvaram o Brasil do comunismo (Cancian, 2017, p. 109). Logo, manifestações políticas católicas buscavam combater o anticomunismo e enfraquecer os grupos políticos de esquerda do Brasil. Podemos citar as “Marchas do Rosário”, que tiveram início no fim de 1963 e que se fortaleceram em 1964, o qual levou para as ruas de São Paulo meio milhão de pessoas em 19 de março, dia de São José, considerado o patrono da família (Codato, 2004, p. 273).

Segundo Renato Cancian, após 1964, através de uma determinação da Santa Sé, a CNBB passou por uma nova reforma institucional. Ampliando o número de bispos para 37,

descentralizou as atividades através da criação de 13 regionais (Cancian, 2017, p. 109-110). Adeptos ao primeiro presidente militar, Humberto Castelo Branco (1897-1967), membros influentes do clero católico acreditavam que as ameaças ao catolicismo haviam sido exterminadas após a queda de João Goulart. Todavia, existia um conflito Igreja-Estado por parte de alguns religiosos que, ancorados por uma ideologia “progressista” e por estarem inseridos em ações voltadas para as camadas populares da sociedade, se recusavam a assumir uma postura conivente aos governos dos militares.

O interesse por questões sociopolíticas por parte de religiosos católicos brasileiros fez a Igreja Popular popularizar-se no país. Uma nova geração de bispos, clérigos e leigos buscaram se inserir em trabalhos voltados para o combate das injustiças sociais, originando assim uma militância católica (Cancian, 2017, p. 111). A Igreja Popular se envolveu nas lutas sociais das classes populares, o que, inevitavelmente, causaria conflitos com os governos militares.

As políticas desenvolvimentistas dos governos militares idealizaram projetos agrícolas e de agroindústria que beneficiavam apenas os latifundiários, excluindo o campesinato, comunidades indígenas e populações locais (Cancian, 2017, p. 111-112). Em contrapartida, algumas dioceses nordestinas realizaram trabalhos pastorais voltados a classe trabalhadora. Assim, a criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 1972 e a Comissão Pastoral da Terra (CPT), em 1975, auxiliaram na criação de sindicatos, núcleos de formação de lideranças comunitárias e programas de alfabetização.

A classe trabalhadora brasileira ocupou um importante papel de resistência frente a instauração da Ditadura Civil-Militar no Brasil. É importante lembrar que a classe trabalhadora brasileira nunca foi homogênea, pois não é proveniente exclusivamente do seguimento das indústrias, nem também da oposição do trabalho escravo e livre (Batalha, 2018, p. 167-168). Ao se debruçar sobre a classe operária sob uma ótica heterogênea, E. P. Thompson buscou entender o seu “fazer-se”. Para ele, a classe operária é entendida como um fenômeno histórico. Logo, “a classe operária formou a si própria tanto quanto foi formada” (Thompson, 1987, p. 17-18). Levando em consideração a heterogeneidade da classe operária, torna-se necessário indicar que existiam mulheres operárias que resistiram e foram contra o Golpe. Elas lideravam alguns movimentos sindicais e mobilizações sociais (Dellamore, 2019, p. 24).

Em meio ao “carnaval das direitas” (Napolitano, 2014, p. 67)379, havia alguns grupos de religiosas em movimentos de oposição à Ditadura Civil-Militar no Brasil. Ancoradas pelo ideal progressista e pelos desdobramentos da Teologia Feminista, algumas freiras lutaram e resistiram à conjuntura política daquele período.

A Vida Religiosa Feminina durante a Ditadura Civil-militar

Durante a segunda metade do século XX, freiras passaram a se envolver com as práticas de caridade. Através do trabalho filantrópico, essas mulheres católicas passaram a ganhar notoriedade nos espaços públicos. Michelle Perrot afirma que as mulheres caridosas são “mulheres mais independentes, frequentemente celibatárias, ou viúvas, indignadas com a miséria física e moral e animadas por um espírito missionário” (Perrot, 1994, p. 504-505). Desta forma, isso significa “sair” para fora do seu lar em favor dos pobres, doentes e/ou abandonados. Todavia, mesmo que reconhecidas, ainda estavam mediadas por homens religiosos ou por homens “respeitáveis”, como médicos, advogados e escritores (Martins, 2015, p. 20). O papel secundário dentro da Igreja fez com que congregações de freiras se afastassem dos trabalhos administrativos das catedrais e igrejas e fossem realizar um trabalho campal. Mobilizadas por um discurso laico reformista, essas mulheres religiosas identificaram que o seu lugar no mundo poderia ser ampliado. Elas não buscaram somente status de classe, mas também a inserção em outros espaços públicos como escolas, hospitais e instituições de cunho social.

O século XX, se configurou como o ápice do crescimento das missões religiosas femininas em decorrência de redirecionamentos estruturais dentro da própria Igreja (Azzi, 1983, p. 21). Foram as congregações femininas que assumiram a vanguarda no movimento de renovação pastoral. Essas mulheres buscaram mudanças na sua vida religiosa, e novos enfoques.

Maria José Rosado Nunes (1985), afirma que as mudanças ocorridas na vida religiosa feminina, no século XX, fizeram parte de uma “renovação adaptativa”, ocorrida entre o Concílio Vaticano II até a década de 1970, e de uma “inovação criativa”, a partir da década de 1970, até os anos 2000. Essas duas fases descritas por Rosado Nunes (1985) foram marcadas pela modernização das estruturas conventuais. Diante disso, algumas mudanças do ofício pastoral ocorreram, como: a descentralização do poder, uma vez que, outrora, as ordens religiosas tinham o poder concentrado nos seus superiores; as freiras passaram a ser mais assistidas na sua individualidade; assim, a psicologia passou a fazer parte da vida religiosa; a liberdade foi atribuída às missionárias, sendo permitida a saída das casas conventuais sem horários preestabelecidos e independência financeira.

A partir da renovação da vida religiosa feminina, essas mulheres passaram a realizar missões em capelas, igrejas, hospitais, creches, escolas e comunidades. Desse modo, os aspectos interioranos das missões intensificam-se. Em se tratando do aspecto político das congregações, houve alterações nas tomadas de decisões. Brito e Aras (2017) elucidam que o

poder de escolha, que era destinado apenas aos superiores, passou a ser mais democrático, concedendo às freiras o poder do voto. Além disso, em alguns casos, termos foram substituídos, como por exemplo o título de “superiora” que passou a ser “coordenadora” ou “animadora”. Na década de 1970, novas mudanças na vida feminina católica ocorreram no Brasil. A Teologia da Libertação (TL ou TdL) reforçou a preocupação da Igreja Católica com as classes subalternizadas da sociedade. Desta forma, as congregações religiosas passaram a ser preocupar mais com as regiões marginalizadas, criando missões em espaços antes não atendidos. Passaram a realizar missões em comunidades, regiões tidas como periféricas, vilas operárias e zonas rurais.

Essas missões afastadas de grandes núcleos urbanos assumiram um aspecto mais “progressista”, afeitas aos movimentos populares. Assim, muitas freiras tornaram-se parceiras de organizações não governamentais (ONGs) e institutos nacionais e internacionais para dar assistência as comunidades vulneráveis brasileiras. Podemos citar aqui a Cruz Vermelha, Visão Mundial e Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) que já realizaram parceria com congregações religiosas, com intuito de prestar serviços assistenciais para as camadas mais pobres e marginalizadas da sociedade (Nunes, 1985, p. 131).

Visto que essas religiosas estariam mais articuladas aos trabalhos sociais, muitas delas tiveram intensos problemas com período da Ditadura civil-militar brasileira. Caroline Cubas (2018), afirma que missionárias católicas estiveram presentes em muitas passeatas e manifestações populares contra o regime militar. Rosado Nunes (2012) também constata que muitas freiras, arraigadas e aliadas pelos ideais da Teologia da Libertação, fizeram oposição ao governo instalado pelos militares no Brasil. As alterações sofridas pela vida religiosa feminina, nas décadas de 1960 e 1970, seguiram então de perto, em certo sentido, o que se passou na Igreja na mesma época.

A década de 1970 marcou significativamente parte da Igreja Católica no Brasil. Politicamente, após um primeiro momento de entusiasmo com a instalação dos militares no poder, alguns religiosos passaram a integrar um movimento civil de resistência ao regime ditatorial militar. Por essa época, surgiu um novo pensamento teológico, que procurava fundamentar-se numa análise sociológica da realidade e era respaldado pelo patrimônio ideológico do catolicismo, com seu ideal de aproximação dos pobres. Trata-se da Teologia da Libertação. A expressão pastoral desse discurso teológico foram as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Organizadas no contexto das paróquias tradicionais, desenvolveram-se, sobretudo, nas áreas rurais e na periferia das grandes cidades, entre as camadas pobres da

população (Nunes, 1985, p. 503-504). Dessa forma, muitas missionárias católicas passaram a se preocupar cada vez mais com as relações políticas e sociais. A partir daí, considerável parte das freiras inseriram-se com expressividade dos meios populares.

Ancoradas pelas renovações concebidas pela Teologia da Libertação, muitas religiosas passaram a viver pelos pobres, no território dos pobres e partilhando experiências com eles. Essa mudança se deu porque em poucas décadas, a VR [vida religiosa] feminina no Brasil passou de um estilo de vida arcaico e fortemente institucionalizado para um processo de renovação, moderno, canalizado, principalmente, pelo discurso e prática da opção pelos pobres em torno das Comunidades Eclesiais de Base (CEBS). Com a mudança da conjuntura social e eclesial, a vida religiosa feminina volta a confrontar-se consigo mesma (Garcia, 2006, p. 11).

Diante do exposto, a Igreja passou a caracterizar esse trabalho filantrópico feminino como a prática de “sair” de fora do seu lar para ajudar aos mais necessitados sob uma perspectiva social como pobres, doentes e abandonados pela sorte (Perrot, 1994, p. 36). Essas mulheres vinham cada vez mais ganhando o seu espaço em todos os âmbitos sociais.

Contudo, as freiras que viviam ancoradas a ideais progressistas e adeptas a Teologia da Libertação e a Teologia Feminista foram perseguidas, violentadas e/ou torturadas durante o período da Ditadura civil-militar.

Anticomunismo, Ditadura e Igreja Em Alagoas

Em 1945, após a queda de Getúlio Vargas, a esquerda vinha se situando no cenário político nacional. Assim, líderes sindicais, sapateiros, operários estavam pleiteando cargos em todas as esferas políticas. Todavia, em Alagoas, a esquerda se mostrava dividida e tímida (Tenório, 2013, p. 82). Após uma década, a existência de fábricas, indústrias têxtis, vilas operárias fizeram com que a esquerda emergisse no território alagoano, uma vez que a luta operária se intensificou. Foi com o apoio das classes subalternizadas, como a classe operária que, em 1955, Muniz Falcão (1915-1966), líder populista pelo Partido Social Progressista (PSP), se elegeu como governador do estado de Alagoas com 53.086 votos (Tenório, 2013, p. 86).

Com a vitória de Muniz Falcão, a elite alagoana se mostrou insatisfeita e não aceitou o resultado da eleição. Em 1957 foi iniciado um processo de impeachment, que fez com que o seu vice, Dr. Sizenando Nabuco, assumisse o cargo de governador do estado. Para a direta ultraconservadora alagoana Muniz Falcão não era digno para tal pleito. Um dos motivos para cassação do seu mandato se justificava por ele não ser alagoano – pois nasceu em Araripina,

Pernambuco – e por não possuir parentesco com as famílias tradicionais do estado. Desta forma, tornou-se inimigo da elite alagoana (Moura, 2012, p. 72).

Partindo para a conjuntura política nacional, em 1961, João Goulart assumiu a presidência do Brasil. Apesar de legal e legítima, a posse de Jango não foi pacífica. A oposição, com o espírito reacionário enraizado e com ideologias pró-imperialistas já sinalizavam o interesse por um Golpe. Em contrapartida, o Partido Comunista Brasileiro (PCB) e União Nacional dos Estudantes (UNE) se articulavam contra a extrema direita brasileira.

Ideologicamente, João Goulart se situava na ala progressista, o que desagradou as bases políticas da extrema direita. Frente a isto, o discurso anticomunista se mostrava muito forte e em 1964 o Golpe se efetivou. Assim, o Brasil passou a viver um intenso período de autoritarismo. O Golpe foi resultado de uma união entre os militares e de parte da sociedade civil, como empresários, Igreja, comerciários, entre outros.

Antes ainda da Ditadura civil-militar, a Arquidiocese de Alagoas já adotava uma postura anticomunista. Dom Adelmo Machado (1905-1983)²⁵, liderança religiosa influente neste período, deu continuidade a esse discurso contra o comunismo no território alagoano. É importante ressaltar que, a Igreja em Alagoas possui um periódico intitulado “O Semeador”²⁶. Esse jornal católico, por diversas vezes, se posicionou contra uma possível revolução comunista no Brasil, como no dia 23 de janeiro de 1964. Na capa do jornal, a manchete intitulada “O leader udenista Bilac Pinto atende ao pedido do Sr. João Goulart de dar provas de que S. Excia. Prepara uma guerra revolucionária no Brasil para destruição das instituições democráticas e implantação do comunismo”, mostra que o periódico adotava uma postura conservadora e situada ideologicamente à direita. O Semeador era entendido como um instrumento importante para se combater a vida profana, o ateísmo e a imoralidade no território alagoano (Medeiros, 2007, p. 116).

A elite alagoana se fortaleceu através da ideia de salvar o povo do comunismo. Assim, a Igreja reafirmava esse discurso político. Desta forma, em Alagoas, no período da Ditadura

²⁵ Dom Adelmo Cavalcante Machado, nascido em 5 de março de 1905 na cidade de Penedo, integrou ao Seminário Arquidiocesano de Maceió em 1918. Posteriormente, em 1927, tornou-se vice-reitor do Seminário, continuando nessa função até 1942, quando passa a ser reitor dessa instituição religiosa. Além disso, ministrou aulas de Ação Católica, Exegese Bíblica, Francês, Grego, Português, Literatura Portuguesa, Teologia Dogmática e Teologia Pastoral. Atuou em conjunto com movimentos como Juventude Feminina Católica, Juventude Operária Católica, Pastoral das Religiosas e Movimento de Educação de Base. Em 25 de novembro de 1955 assumiu o cargo de arcebispo, permanecendo até 1976, quando decidiu renunciar por limitações frente a sua idade. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/d-adelmo-machado.html>.

²⁶ O Semeador é um jornal fundado em 2 de março de 1913 pelos padres Antônio José de Cerqueira Valente, Luiz Carlos de Oliveira Barbosa e Franklin Casado de Lima. Inicialmente, era publicado semanalmente. A partir de 1982, passou a ser veiculado quinzenalmente, seguindo esta organização até hoje. Este é o jornal impresso mais antigo em circulação em Alagoas. Disponível em: <https://www.centenarioarqmaceio.com.br/o-semeador/>.

Civil-Militar, houve perseguições, opressões, desaparecimentos, mortes e prisões com aqueles que se rebelaram contra o Golpe (Almeida, 2006, p. 129).

Frente as tensões políticas ocorridas durante a Ditadura Civil- -Militar em Alagoas, torna-se necessário entender como se dava a vida religiosa feminina durante esse período. As Irmãs Missionárias Franciscanas de Santo Antônio de Pádua, oriundas da Holanda, aportaram no Brasil para missões religiosas justamente durante o período em que o Brasil passava por esses desdobramentos políticos. Logo, serão analisadas as ligações e/ou disparidades entre essas freiras e a Ditadura Civil-Militar.

“Freiras Subversivas”? o Caso das Irmãs Missionárias de Santo Antônio de Pádua

Em 1921, na Província de Brabante do Norte, especificamente na cidade de Asten, nos Países Baixos foi fundada a Congregação das Irmãs Missionárias Franciscanas de Santo Antônio de Pádua pelo padre Gerardus Wilhelms Van Schijndel (1850-1923)²⁷. Essa congregação religiosa ganhou notoriedade por enviar freiras para missões em países como Aruba (1954), Brasil (1961-2018), Congo (1926-1964), Noruega (1924- 2002), Indonésia (1931).

Em 20 de setembro de 1960, o jornal holandês *Nieuwe Haarlemsche courant* noticiou as dificuldades das Irmãs de Santo Antônio no Congo, frente as tensões políticas do período com o título “Dias difíceis para Irmãs de Asten no Congo”. No corpo da reportagem diz: “O trabalho missionário florescente agora está parado”. Ademais, ainda fala “As Irmãs Missionárias de Santo Antônio de Pádua estão fazendo hora extra, estão aflitas, trêmulas”. As jovens freiras já não queriam ficar mais no Congo e precisaram de ajuda da congregação. Essas tensões aconteceram em decorrência das mudanças políticas e sociais que ocorreram na atual República Democrática do Congo. De acordo com Honorato (2019), durante o seu processo de desagregação com a Bélgica, o Congo sofreu um intenso processo migratória, diante da violência que se estabelecia no seu território.

Estavam no Congo as irmãs Clementina, Odiliana e Quinera. Após esse período de tensões, a Casa Mãe da congregação, em Asten, decidiu que as freiras iriam retornar para a Holanda, tendo em vista que foram depostas do Congo.

²⁷ Gerardus Wilhelms Van Schijndel foi o fundador da Congregação das Irmãs Missionárias Franciscanas de Santo Antônio de Pádua. O início dos seus trabalhos pastorais foi na Argélia, em 1981. Foi membro também da Sociedade dos Missionários da África. Em 17 de fevereiro de 1913 o Papa Pio X juntamente com o cardeal Rossum autorizaram a criação de uma congregação religiosa por Gerardus. Em 1921 é oficializada a criação da Congregação das Irmãs Missionárias Franciscanas de Santo Antônio de Pádua, na pequena cidade de Asten (Poels, 2005, p. 286).

No Brasil, as Irmãs Missionárias de Santo Antônio de Pádua chegaram em 1961, especificamente na região Nordeste. O primeiro estado de atuação desta congregação foi a Paraíba, nos municípios de João Pessoa e Campina Grande. No ano seguinte, em 1962, inauguram uma missão no município de Esperança. As freiras que atuaram na Paraíba foram: Irmãs Bernadete, Irmã Carmela, Irmã Everdina, Irmã Lúcia, Irmã Redempta, Irmã Marlene e Irmã Tonnie Van Han. Fundaram no território paraibano: uma Casa da Saúde, a Maternidade São Francisco de Assis e o Colégio Ginásio Diocesano.

Em Alagoas, as Irmãs Missionárias Franciscanas de Santo Antônio de Pádua aportaram em em 22 de agosto de 1966 na cidade de Pão de Açúcar. Dom Otávio Aguiar (1913-2004), da diocese de Palmeira dos Índios foi o responsável pelo feito, pois relatou a Heliomar Quieroz Mafra, pároco de Pão de Açúcar, que havia freiras holandesas expulsas do Congo interessadas em inaugurar missões religiosas no interior de Alagoas. Sendo assim, houve uma sinalização positiva por parte do pároco e as freiras foram enviadas para o Médio Sertão de Alagoas (Correia, 2012, p. 6). Os municípios que passaram a ser assistidos pelos trabalhos missionários dessas religiosas foram: Palestina, Pão de Açúcar e São José da tapera.

As freiras que atuaram no Médio Sertão de Alagoas foram: Irmã Clementina Wouters (1920-2012), Irmã Odiliana Smits (1923- 2019), Irmã Patrícia Berkhout (1926-2011), Irmã Redempta (1931- 2018) e Irmã Johannes (1928-2002). Essas religiosas chegaram em Alagoas em um período que esta unidade da federação passava por tensões sociais e políticas a Ditadura civil-militar que havia se instaurado no Brasil.

Em 1966, Lamenha Filho (1919-1997), do Arena, era o atual governador do estado de Alagoas. No município de Pão de Açúcar, Elísio da Silva Maia (1914-2001) era a figura política tida como a mais emblemática deste período. Conhecido como “Coronel Elísio” possuiu fortes vinculações com o Golpe de 1964 (Barros, 2019, p. 55). Diante da conjuntura política local, as freiras de Santo Antônio de Pádua buscavam distanciar-se dos sujeitos políticos deste período.

Na década de 1960, as freiras holandesas conseguiram parceria com a Cruz Vermelha Internacional. Assim, passaram a distribuir nos municípios aqui já mencionados cestas básicas e produtos de higiene pessoal. As doações eram disponibilizadas pela Cruz Vermelha, mas quem realizava os trâmites para a entrega à população sertaneja eram as freiras. As religiosas buscaram parcerias com comerciantes locais e caminhoneiros, para que fossem feitas as distribuições.

As Irmãs Missionárias Franciscanas de Santo Antônio de Pádua criaram dez creches. Sendo seis na zona rural de Pão de Açúcar e três na zona urbana. Já Palestina foi contemplada

com uma creche na zona urbana. Essas creches atenderam mais de 800 crianças entre três meses a seis anos. Além disso na Casa Paroquial de Pão de Açúcar e São José da Tapera, ofertavam cursos para mulheres de Artesanato, Corte e Costura, Culinária, Enfermagem e Formação de Professoras. Em 1977, fundaram o Colégio Cenecista São José em São José da Tapera. A escola iniciou com três turmas de 5ª série e quatro turmas de 6ª série. Mais tarde, em 1983, passa a ter turmas da 1º a 8º série e Ensino Médio (Correia, 2012, p. 9). Financeiramente, a escola dependia de doações e de ajudas de famílias da Holanda e Bélgica. Destacam-se as famílias Aktievoor Brasil Op Weg, Corry, Roermond e Homond.

Em 1980, as freiras estavam com dificuldades financeiras para a manutenção das creches, escolas e obras religiosas. A partir disso, redigiram um documento datilografado pedindo apoio a classe política. Elas escreveram:

Os poderes públicos “Estadual, Municipal” e comunidade beneficiada, devem olhar com mais interesse e bons olhos para o Colégio São Vicente, não querendo ficar alheios e bem longe de empreendimentos desenvolvimentistas que nossa cidade recebe e que precisa desenvolver muito mais (Arquivo da Sociedade Assistencial e Educacional da Paróquia de Pão de Açúcar, 1980).

As freiras de Santo Antônio de Pádua evitavam aparições públicas com a classe política local, principalmente no Sertão de Alagoas, lugar de muitos “coroneis”, como Elísio Maia. Esse sujeito político ficou marcado por usar a violência como mecanismo chave para a manutenção do poder no Sertão de Alagoas (Barros, 2019, p. 22).

Em Alagoas, diante dos relatos apresentados, as Irmãs de Santo Antônio de Pádua aparentavam se privar das dinâmicas e acontecimentos políticos. Já na Paraíba, as freiras da mesma congregação se mostravam mais insatisfeitas com a conjuntura política do período. No dia 20 de fevereiro de 1981, o jornal holandês *De Volkskrant* noticiou “Irmãs Missionárias acusadas de sedição”. E, completam, “O serviço de segurança do estado da Paraíba, no Nordeste no Brasil, pediu para que a polícia nacional punisse duas religiosas holandesas. Elas são acusadas de mobilizar agricultores a atacarem uma cooperativa agrícola em Alagamar”. As freiras sobre as quais a matéria do jornal se refere são Irmã Marlene e Irmã Tonnie Van Han.

Em face do exposto, podemos perceber que mesmo fazendo parte da mesma congregação religiosa, as freiras poderiam adotar posturas e práticas missionárias diferentes a depender dos contextos e articulações locais. Isso mostra que a vida religiosa feminina não é homogênea, nem mesmo dentro de uma mesma congregação.

Considerações finais

Conforme o que foi apresentado, muitas foram as implicações políticas, sociais e institucionais ligadas ao ofício de freiras durante a Ditadura Civil-Militar no Brasil. É possível afirmar que parte da Igreja Católica assumiu uma postura favorável aos governos dos militares. Aos religiosos que se opuseram ao Golpe de 1964, se aproximando das classes marginalizadas e operárias, foram atribuídos termos como “subversivos”, “insurgentes” e/ou até mesmo “terroristas”.

Este texto busca contribuir com os estudos da vida religiosa feminina no Brasil. A historiografia sobre práticas pastorais femininas durante a Ditadura Civil-Militar precisa ganhar cada vez mais espaço, pois é um debate importante, e sobretudo necessário. Como aponta Ivone Gebara: “o que fala mais alto é o sentimento de muitos (as) de que há retificações, há novas informações que precisam ser dadas para sairmos de algumas armadilhas nas quais nossa história coletiva dos tempos da ditadura militar o Brasil caiu”. Essa análise frente ao Ditadura Civil-Militar no Brasil é relevante, pois nos mostra quantos são os resquícios do Golpe de 1964 que ainda se estendem até os dias atuais, reforçando e encorpando o modo de produção capitalista. Essa “reciclagem” do capitalismo faz com que a superexploração do trabalho ecloda no Brasil. Foram quase duas décadas de descontinuidades e de políticas de violência e violação dos direitos do povo brasileiro. Logo, devemos continuar estudando, refutando, pesquisando e desmistificando questões atreladas a este trágico evento histórico.

Referências

- AARÃO, Daniel. **Ditadura militar, esquerdas e sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- ACMM. Arquivo da Cúria Metropolitana de Maceió.
- ALMEIDA, L. S. **Notas sobre o poder, operários e comunistas em Alagoas**. Maceió: Edufal, 2006.
- AZZI, Riolando (org.). **A Vida Religiosa no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1983.
- BALANDIER, Georges. **Antropologia política**. São Paulo: Difusão Européia do Livro e Editora da Universidade de São Paulo, 1969.
- BARROS, Taynman Robert de Oliveira. **Política republicana, raízes coloniais: um estudo sobre o coronelismo de Elísio Maia em Pão de Açúcar - AL (1953- 1994)**. Orientador: Pedro Abelardo de Santana. 2019. 111f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Curso de Graduação em Licenciatura em História, Universidade Federal de Alagoas, Delmiro Gouveia, 2019.

BATALHA, Cláudio H. M. Formação da classe operária e projetos de identidade coletiva. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília (Org.) **O Brasil Republicano: o tempo do liberalismo oligárquico**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BELLOTTI, Karina Kosicki. Gênero e Religião. In: SOUZA, Sandra Duarte de. (org) **Gênero e Religião no Brasil: Ensaio Feministas**. São Bernardo do Campo: Editora da Umesp, 2007.

BRITO, Leandro N.; ARAS, Lina M. B. **Aspectos históricos da vida consagrada feminina no Brasil: ser freira antes e depois do Concílio Vaticano II**. Seminário Internacional Florianópolis, 2017. Disponível em: Acesso em: 24 nov. 2023.

CANCIAN, Renato. Relações Igreja-Estado no Brasil no período da ditadura militar: revisitando aspectos teóricos e enfoques analíticos. **Revista Angelus Novus**, vol. 11, p. 95- 116, 2017.

CODATO, Adriano Nervo. A marcha, o terço e o livro: catolicismo conservador e ação política na conjuntura do golpe de 1964. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 24, nº 47, 2004.

CORREIA, José Cícero. **Irmã Redempta: 50 anos de dedicação e trabalho pelos mais necessitados**. São José da Tapera, Alagoas, 2012.

CUBAS, Caroline Jaques. **Religiosidade, resistência e ditadura em Maurina Borges da Silveira**. XXIX Simpósio Nacional de História, p. 1-7, 2017.

DE VOLKSKRANT. Disponível em: <https://www.volkskrant.nl/?referrer=https://www.google.com/>. Acesso em: 13/05/ 2023.

DELLAMORE, Batista Scarpelli, Carolina. **Forjando lideranças: comportamentos políticos e atuação no sindicato dos metalúrgicos de Belo Horizonte e Contagem durante a ditadura militar (1964-1985)**. Orientador: Rodrigo Patto Sá Motta. 2019. 438f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

GARCIA, Martina Maria Eudosia. **Recomposição da Vida Religiosa: Estudo das relações entre indivíduo e comunidade em congregações femininas**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

HONORATO, Felipe Antonio. **República Democrática do Congo: um histórico migratório**. Associação Latinoamericana de Ciência Política, a Associação Mexicana de Ciência Política e o Tecnológico de Monterrey, 31 de julho de 2019.

MARTINS, Ana Paula Vosne. **A Feminilização da Filantropia**. Gênero, Niterói, vol. 15, n. 2, setembro de 2015.

MEDEIROS, Fernando Antonio Mesquita de. **O homo inimicus**: Igreja, ação social católica e imaginário anticomunista em Alagoas. Maceió: Edufal, 2007.

MOTTA, Rodrigo Patto SÁ. O perigo é vermelho e vem de fora: O Brasil e A URSS. Locus: **Revista de História**, Juiz de Fora, v. 13, n. 2, 2007.

MOURA, Anderson Vieira. **Comunistas e trabalhadores urbanos em Alagoas (1951-1961)**. Dissertação (Mestrado em História). – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Recife, 2012.

NAPOLITANO, Marcos. 1964, **História do regime militar**. São Paulo: Contexto, 2014.

NUNES, Maria José F. Rosado. **Vida Religiosa nos meios populares**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

NUNES, Maria José F. Rosado. Freiras no Brasil. In: PRIORE, Mary Del (Org). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012.

PERROT, Michelle. Sair. In: FRAISSE, Geneviève; PERROT, M. (orgs.). **A história das mulheres no Ocidente**: o século XX. Tradução de M. H. da C. Coelho, I. M. Vaquinhas, L. Ventura e G. Mota. Porto: Afrontamento/São Paulo: EBRADIL, 1994.

POELS, Vefie. **Een Roomse Droom: Nederlandse katholieken en de Noorse missie 1920-1975**. Uitgeverij Valkhof Pers. 2005.

SOUZA, Sandra Duarte de. (org.) **Gênero e Religião no Brasil**: Ensaio Feministas. São Bernardo do Campo: Editora da Umesp, 2007.

TENÓRIO, Douglas Apratto; LESSA, Golbery Luiz. **O ciclo do algodão e as vilas operárias**. Maceió: Edufal, 2013.

THOMPSON, Edward. P. A formação da classe operária inglesa. v. 1: **A árvore da liberdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

As religiões de matriz africana em Alagoas no pós-abolição: um esteio social

Iara Katielle Pereira da Silva²⁸

Resumo: Este trabalho visa analisar e refletir sobre os desafios enfrentados pelas religiões de matriz africana no pós-abolição. Estas religiões, originadas e moldadas por um complexo processo de colonização e ressignificação, conseguiram desenvolver estratégias notáveis de adaptação e resistência. Elas não apenas preservam a ancestralidade e a identidade cultural, mas também constroem um campo religioso dinâmico que mantém a coesão social e cultural ao longo do tempo. No entanto, em um sistema dominante que, frequentemente, prioriza a cor e o pertencimento cultural, essas religiões se deparam com uma rede de intolerância que cria um ambiente sociocultural adverso. Essa intolerância silencia e marginaliza suas práticas, forçando-as a buscar, constantemente, adaptações para superar a segregação cultural. Essas adaptações, por sua vez, se tornam cíclicas, marginalizando ainda mais suas práticas e negando o reconhecimento e o direito à existência de suas comunidades. Portanto, há um desprezo sistemático por uma cultura rica em ancestralidade e resistência, que continua a afirmar sua identidade e pertencimento, frente aos desafios impostos por uma sociedade dominante. Ao traçarmos as trajetórias sociais e históricas das religiões afro-brasileiras no estado de Alagoas, analisando as mudanças e permanências em seu espaço político e religioso, entre 1889 e 1912, inseridas em um contexto no qual a sociedade secularmente rejeitava os elementos africanos presentes no tecido sociocultural e religioso do país, percebemos que acarretaram em enfrentamentos intensos ao processo de marginalização. O nefasto evento de 1912 que atacou e profanou as comunidades afro-religiosas de Alagoas teria resultado, segundo os pesquisadores, no silenciamento de suas expressões religiosas, levando essas comunidades a se adaptarem e a desenvolver novas formas de comunicação e simbolismo. Para embasar nossa análise, utilizaremos os trabalhos de Ulisses Rafael (2004), Douglas Apratto (2009), Rafael Belo (2012), Wilson do Nascimento Barbosa (2006) e Pollak (1989), que oferecem um suporte historiográfico e teórico essencial para entender a complexidade desse período e as respostas das comunidades afro-religiosas às adversidades enfrentadas.

Palavras-chave: Alagoas, Religião Afro-brasileira, Resistência.

²⁸ Graduada em História pela Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL). Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) na Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e Bolsista com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Introdução

Historicamente, podemos questionar: o quanto a consciência de pertencimento da população negra se refletiu na resistência²⁹ contra a imposição adversa que buscava sua extinção? Partimos do pressuposto que essa resistência existiu e ainda persiste, uma vez que as religiões e culturas africanas e afro-brasileiras muitas vezes ainda estão sendo tratadas como folclore, perpetuando estereótipos que atingem a dinâmica cultural e religiosa. A análise do contexto do pós-abolição deve considerar a tentativa de eliminação das características culturais e da autonomia da sociedade africana e afro-brasileira, destacando os impactos da colonização e dos estereótipos que permanecem na sociedade contemporânea.

A força da ancestralidade e o sentimento de pertencimento desempenharam papel crucial na resistência da cultura negra frente aos esforços dos grupos dominantes para manter estereótipos e hierarquias culturais, sociais e políticas. Essa força está intrinsecamente ligada à herança cultural e às práticas transmitidas através das gerações, que foram cruciais e proporcionaram uma base sólida para a identidade e coesão comunitária. A cultura negra, como ressaltado por Sansone (2003), foi vista como uma subcultura definida pela cor, utilizada historicamente como critério de segregação. Apesar das tentativas sistemáticas de destruição e marginalização, a persistência dessa cultura revelaria uma notável capacidade de adaptação e resistência.

Essa força ancestral é alimentada pela continuidade das tradições, rituais e valores que desafiam e contornam as imposições do *status quo*. As práticas culturais, religiosas e sociais afro-brasileiras têm demonstrado uma resistência que vai além da mera sobrevivência; elas se transformaram em símbolos de identidade e autonomia. A estrutura resistente da cultura negra não só mantém vivas essas tradições, mas também contribui para uma nova dinâmica de resistência que se manifesta em contextos sociais, culturais e políticos contemporâneos.

A resiliência da cultura negra frente à opressão não é apenas uma questão de preservação histórica, mas também uma força ativa que desafia os estereótipos impostos e luta pela inclusão e reconhecimento equitativo. A persistência dessa cultura evidencia a falha nos esforços para suprimir sua expressão e demonstra a importância da ancestralidade como um pilar fundamental na luta por justiça e igualdade.

²⁹ Por toda a parte, e não sem polêmicas, abre-se um leque de questões que vão das formas explícitas de resistência física (fugas, quilombos e revoltas), passando pela chamada resistência do dia-a-dia - roubos, sarcasmos, sabotagens, assassinatos, suicídios, abortos-, até aspectos menos visíveis, porém profundos, de uma ampla resistência sociocultural (Reis: Silva, 2009, p. 62).

A subjugação de um grupo para aderir ao sistema dominante caracteriza exploração social e expõe a gravidade da marginalização da cultura negra, que é frequentemente desvalorizada e invisibilizada. Wilson do Nascimento Barbosa (2006) argumenta que não há grupo étnico sem cultura, assim como não existe um grupo cultural sem etnia. Essa interdependência é fundamental para a identidade e a expressão das comunidades afrodescendentes, a negação desse processo reflete uma característica da ideologia dominante que busca a uniformidade.

Assim, a busca por homogeneidade não apenas deslegitima a diversidade cultural, mas também perpetua um sistema que marginaliza as crenças, práticas e valores das culturas afro-brasileiras, tornando-as invisíveis nas narrativas hegemônicas. Essa marginalização vai além do plano social, atingindo aspectos psicológicos e identitários, criando um ciclo de desvalorização que afeta gerações. É essencial reconhecer e valorizar essas etnoculturas, pois sua inclusão enriquece o tecido social e promove uma verdadeira pluralidade cultural, fundamental para a construção de uma sociedade mais justa e equitativa.

Sustentar a prática religiosa afro-brasileira na modernidade é reconhecer a resistência e a complexidade simbólica dessa cultura. Braga (1995-1996) propõe que os negros constroem e mantêm as bases para a continuidade dos valores e formas de resistência que ajudam na sua inserção social. A resistência, apoiada em símbolos ancestrais, foi crucial para a sobrevivência cultural diante da hostilidade social, fornecendo uma referência sociocultural essencial para sua identidade.

Estigmas do Santo: entre sagrado e profano

No período pós-abolição em Alagoas, a estrutura social ainda mantinha resquícios da opressão e intolerância herdados da colonização portuguesa. A luta pela liberdade e pela dignidade estava profundamente marcada pelas experiências de exclusão - ao afastar essa população e deixá-las às margens da sociedade - e discriminação - baseando-se em preconceitos ou estigmas contra determinadas características, refletindo a dificuldade de se romper com um passado opressor. A influência das religiões africanas e a fragmentação cultural foram fundamentais na resistência à assimilação forçada, permitindo a preservação das tradições afro-brasileiras. Essa resistência não se limitava às práticas religiosas; ela se estendia a uma luta constante contra o racismo e a intolerância institucionalizada, demonstrando a força e a resiliência das comunidades afrodescendentes.

Nas primeiras décadas do século XX, Alagoas se tornou um palco de intolerância e brutalidade. O governo de Euclides Malta enfrentou crescente impopularidade e conflitos políticos. Ulisses Rafael descreve como o descontentamento com Malta se transformou em ataques diretos, e como a acusação de feitiçaria e bruxaria se tornou um reflexo das tensões sociais e políticas da época (RAFAEL, 2012, p. 17).

Alimentadas pela imprensa local, as narrativas sobre a cultura afrodescendente continuam a refletir os resquícios de uma mentalidade colonial. Essas representações muitas vezes associam práticas e tradições africanas a conotações negativas, perpetuaram estigmas que foram criados durante a colonização. Esse fenômeno não só distorce a realidade, mas também contribui para a perpetuação de preconceitos enraizados na sociedade. A criminalização das práticas afro-brasileiras, frequentemente interpretadas como bruxaria, atua como uma poderosa ferramenta para marginalizar e silenciar as tradições africanas. Essa visão distorcida não apenas deslegitima as expressões culturais, mas também alimenta um ciclo de discriminação e exclusão, onde os praticantes são perseguidos e suas vozes silenciadas. Assim, a cultura afrodescendente se torna alvo de uma guerra cultural que busca apagá-la do panorama social.

A repressão e marginalização das práticas afro-religiosas em Alagoas não apenas refletem uma tentativa de controle político, mas também um esforço para apagar culturalmente as tradições afro-brasileiras. Esse processo é um reflexo das tensões sociais e étnicas que moldaram a história de Alagoas e do Brasil como um todo. De acordo com a antropóloga Maria Augusta Ramos (2005), a persistência de discursos racistas e intolerantes, combinada com a marginalização das práticas culturais afrodescendentes, evidencia a dificuldade de superar os legados da escravização e da exclusão social.

Reexaminar esses eventos à luz da teoria crítica e da história social oferece uma visão mais profunda dos conflitos políticos e sociais de Alagoas. A repressão às práticas afro-religiosas e o discurso associado à bruxaria refletem a persistência de uma estrutura social marcada por desigualdades e preconceitos que ainda reverberam na sociedade contemporânea. O apagamento religioso, cultural e a manutenção de um discurso racista são evidências de como o passado colonial continua a influenciar a realidade social e política do Brasil, que em contraste com as religiões cristãs, desde a colônia tem sido associada a práticas “menores”, “supersticiosas” e “profanas”.

Intolerância religiosa: “um problema de cor”

Alagoas vislumbrava um novo tempo e Maceió passou a experimentar mais autonomia econômica (TENÓRIO, 2009). Mesmo diante de velhos hábitos – com a pobreza da população negra deixada à margem da sociedade, a marginalização e demonização de suas crenças – e do contínuo enfrentamento de velhos problemas considerando a manutenção do sistema agrário e o *status quo* da classe dominante do antigo império e do vagaroso processo de advento da recém proclamada república, a capital promovia um misto de possibilidades (TENÓRIO, 2009).

Normalmente, a referência histórica que se faz a Maceió é de uma cidade portuária que tinha no bairro do Jaraguá, devido ao seu porto, um espaço importante do cotidiano da cidade. Oculta-se, contudo, a importância das lagoas, e da cultura afro-alagoana que borbulhava nos bairros lacustres (BELO, 2012, p.94).

Maceió tinha em sua rotina de sociabilidades características da cultura de origem africana causando estranhamento, fato que provocou invisibilidade e contribuiu para uma caracterização de cultura subalterna, notoriamente essa população ficou à mercê da própria sorte, às margens da cidadania. Mesmo com a ampliação da cidadania com a constituição de 1891, esta era restrita a direitos políticos e civis. Desse modo, contemplavam sobretudo a população branca, letrada, ou seja, apesar de ampliar as condições cidadãs comparadas com a constituição de 1824, em termos práticos continuava limitando a participação política. Mulheres e analfabetos não podiam votar. Prevalencia também a prática de controle de eleitores a exemplo do voto de cabresto. E do ponto de vista social, as populações pobres, afrodescendentes e escravos continuavam às margens da sociedade.

Assim, os adjetivos atribuídos a população negra e a sua cultura tornaram-se fundamentais no aprofundamento e enraizamento de certos estereótipos conferidos aos negros e as suas dimensões culturais e religiosas, baseado na herança fincada na sociedade, em especial em Alagoas com a subversão cultural e religiosa. Assim, observamos na sociedade alagoana da contemporaneidade a perpetuação desse processo de invisibilidade social da parcela negra da população e suas atualizações como a restrição de acesso às redes de comunicação, a profanação pública de símbolos ou rituais, a demonização do sagrado ou mesmo da crença, deslegitimando a fé afro-brasileira, discursos de incitação proferidos por pastores, padres e até autoridades políticas em nome de uma agenda moral (NOGUEIRA, 2020, p. 67).

Wilson do Nascimento Barbosa (2006), discute a inserção e a marginalização dos negros na narrativa histórica brasileira, analisando como a história do Brasil tem sido predominantemente contada a partir da perspectiva dos brancos, frequentemente ignorando ou distorcendo a contribuição e a experiência da população negra. A construção sistêmica e estrutural do racismo é evidente, mesmo no pós-abolição, a sociedade permanecia profundamente estratificada, com a população negra frequentemente relegada a posições de subalternidade e exclusão social.

O autor defende que o racismo no Brasil não é apenas uma questão de atitudes individuais, mas um sistema que está presente nas estruturas sociais, políticas e culturais. Tal pode ser visto no pós-abolição em Alagoas, como em outras partes do Brasil, onde dá-se o surgimento de uma nova forma de controle e marginalização da população negra, que continuava a sofrer discriminação, agora não mais sob o regime da escravidão, mas pela exclusão social e pela repressão cultural.

No pós-abolição, a repressão às religiões afro-brasileiras não era apenas um reflexo da segregação racial, mas também um reflexo da tentativa de imposição de uma cultura religiosa hegemônica, cristã e eurocêntrica, que associava a religiosidade negra à ignorância, à feitiçaria e à inferioridade moral. Essa intolerância religiosa foi uma das formas de controle social sobre a população negra, buscando, de certa forma, eliminar ou desacreditar suas práticas culturais e espirituais.

O sub comissário de polícia dos altos de Jacutinga e de Santa Cruz mandou recolher anteontem à casa de detenção o crioulo Thomé Santiago da Costa, que andava por aquele distrito exercendo a profissão de curandeiro. Bem lhe faça a prisão; e que aquela autoridade não esqueça os tais curandeiros. (GUTENBERG, 1896, p. 2)

A notícia revela um episódio que, além de expor a repressão de práticas populares de cura, também reflete tensões sociais e culturais da época. O ato de prender Thomé Santiago da Costa, um homem negro que exercia a profissão de curandeiro, pode ser visto como uma manifestação da imposição da ordem e da autoridade sobre saberes tradicionais e práticas de cura que, muitas vezes, estavam fora do controle do sistema formal de saúde. O episódio aponta para um momento em que os curandeiros, frequentemente oriundos de comunidades marginalizadas, eram alvos de discriminação e perseguição, refletindo a complexa dinâmica entre o poder formal e as práticas culturais populares.

A menção de sua prisão, com o uso do termo "crioulo", revela o preconceito racial prevalente, visto que negros eram frequentemente marginalizados em diferentes esferas da sociedade. Além disso, a frase "bem lhe faça a prisão" sugere uma atitude condescendente e punitiva em relação às práticas culturais e religiosas, reforçando a ideia de que o saber popular era considerado inferior ou até ameaçador, enquanto o sistema de justiça e as normas vigentes impunham-se de maneira autoritária.

A intolerância religiosa que se manifestou após a abolição da escravatura está diretamente ligada a essa estrutura de racismo, onde as práticas religiosas africanas foram estigmatizadas como "práticas de negros marginalizados". O caráter discriminatório das religiões afro-brasileiras, associadas à população negra, contribuiu para a criação de um ambiente de intolerância, no qual essas religiões eram frequentemente perseguidas e condenadas como "superstições" ou "maldade".

Os escritos de Barbosa (2006) servem como um chamado à ação para que historiadores, educadores e a sociedade em geral reexaminem as narrativas históricas e integrem a experiência negra na construção de um Brasil mais justo e igualitário. A articulação entre o contexto pós-abolição em Alagoas e a intolerância religiosa revela importantes aspectos da luta pela inclusão e pela valorização da população negra na sociedade brasileira. Barbosa destaca a necessidade de revisitar a história, enfatizando a marginalização da experiência negra, o que se reflete claramente na dinâmica social de Alagoas após a abolição da escravatura em 1888.

Após a abolição, muitos ex-escravizados enfrentaram a falta de oportunidades e a pobreza extrema. Em Alagoas, a economia continuava a ser baseada na agricultura, especialmente na produção de cana-de-açúcar, mas os negros recém-libertos não foram integrados adequadamente ao sistema econômico.

Articulando Barbosa com o pós-abolição em Alagoas, percebe-se que a luta pela equidade racial é uma continuidade das questões históricas abordadas pelo autor. A análise crítica do passado é essencial para compreender as desigualdades presentes e trabalhar por um futuro mais justo e inclusivo para a população negra no Brasil. A revalorização da história negra, a resistência ao racismo e a afirmação da identidade cultural são pilares fundamentais para essa transformação.

Conclusão

No que concerne às reflexões e análises aqui pontuadas e em virtude dos processos de silenciamentos apresentados, concluímos que o corpo cultural afro-brasileiro e mais

especificamente o culto religioso continuará a emergir e a resistir, desde sua multiplicidade cultural até sua ligação ancestral. Assim, reiterando a memória e construindo através do tempo um dinamismo religioso e cultural, sustentador de valores e condutor de uma resistência como configuradora de uma identidade única e múltipla dentro de um cenário de resistências e reestruturações.

Dessa forma, entende-se que o percurso feito pela população africana e afrodescendente é historicamente contextualizado por dimensões e multiplicidades de intolerâncias, imposições e repreensões, barbáries, omissões e silenciamentos, esse percurso histórico corroe e aprisionou parte da estrutura desse povo, sendo a religião e ancestralidade os meios pelos quais essa sociedade resistiu e vem resistindo até os dias atuais. Compreender essas adaptações é entender os mecanismos e engrenagens das sujeições e humilhações causadas a essa população e que apesar de todo um contexto desfavorável teve a capacidade de adaptar-se e sobreviver.

A articulação entre Wilson do Nascimento Barbosa e o pós-abolição em Alagoas, com foco na intolerância religiosa, destaca como o racismo estrutural e a invisibilidade da cultura negra contribuíram para a marginalização das religiões de matriz africana. Essa marginalização não foi apenas uma consequência da escravidão, mas também uma estratégia de controle social após a abolição, em um Brasil que, embora livre da escravidão, continuava a excluir, discriminar e controlar a população negra, inclusive em suas práticas religiosas.

Barbosa, ao defender uma reinterpretação da história e a valorização da cultura negra, aponta para a importância da luta por direitos civis e pela liberdade religiosa, como também uma revalorização das tradições afro-brasileiras. Essa discussão é essencial para o entendimento dos mecanismos de controle social e cultural que ainda influenciam a intolerância religiosa e o racismo na sociedade contemporânea.

Referências

- BARBOSA, Wilson do Nascimento. **O problema do negro na história do Brasil**. 2006.
- BRAGA, Julio. Religião afro-brasileira. Práticas de resistência e modernização. **Bulletin-Société suisse des américanistes**, n. 59-60, p. 63-67, 1995.
- JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização. **Revista de estudos da Religião**, n. 1, p. 1-21, 2001.
- LUNA, Lenilda. **Quebra do Xangô**: pesquisadores avaliam a intolerância religiosa. Disponível em: <https://ufal.br/noticias/quebra-do-xango-pesquisadores-avaliam-a-intolerancia-religiosa>. Acesso em: 20 jun. 2023.

- NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2020.
- NORA, Pierre et al. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 10, 1993.
- PEREIRA, Rafael Alexandre Belo de Albuquerque. **Rastros dos processos educacionais do “xangô” alagoano: contribuições para a história da educação**. 2019. 215 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Centro de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2019.
- PIMENTEL, Diogo Fabiano Barbosa. **A quebra de Xangô de 1912: uma reflexão histórica. 2022. 74 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História)** – Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2022.
- RAFAEL, Ulisses Neves. Conflitos políticos e intolerância religiosa em Alagoas na Primeira República. **Antropolítica-Revista Contemporânea de Antropologia**, n. 27, 2009.
- RAFAEL, Ulisses Neves. Muito barulho por nada ou o “xangô rezado baixo”: uma etnografia do “Quebra de 1912” em Alagoas, Brasil. **Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia**, v. 14, n. 2, p. 289-310, 2010.
- RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912**. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2004.
- RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo: religião e política na Primeira República**. Editora UFS, 2012.
- REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. Companhia das Letras, 2009.
- SANSONE, L. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil**. Salvador: EDUFBA, p. 89-138, 2003. ISBN 978-85-232-1197-4. Disponível em: <http://books.scielo.org>.
- SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. Nos Domínios de Xangô: Religião Afro-brasileira em Alagoas e a memória do Quebra-Quebra (1912-1980). **Anais dos Simpósios da ABHR**, v. 13, 2012. Disponível em: <http://emnuvens.com.br>. Acesso em: 03 fev. 2022.
- SANTOS, I. M Franco dos. “De quilombos e de xangôs”: Cultura, religião e religiosidade afrobrasileira em Alagoas (1870-1911). **Mneme - Revista de Humanidades**, [S. l.], v. 15, n. 34, p. 83–121, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/5418>. Acesso em: 25 jun. 2023.

TADEI, E. M. A mestiçagem enquanto um dispositivo de poder e a constituição de nossa identidade nacional. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 22, p. 2-13. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1414-98932002000400002>. Acesso em: 20 jun. 2023.

Diretrizes da hierarquia eclesial para a ação política do laicato católico contemporâneo brasileiro

Ricardo Enguel Gonçalves³⁰

Resumo: A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), visando às eleições gerais de 2018, estendeu em âmbito nacional um material instrucional político-religioso, proveniente do episcopado paranaense: a Cartilha de Orientação Política. Como finalidade, a cartilha buscava instruir o laicato brasileiro a respeito da seara eleitoral do país, problematizando assuntos em voga à época da produção, bem como apontando possíveis soluções para a “moralização” do campo secular e temporal, a partir do crivo da Doutrina Social da Igreja (DSI). Enfocando a cartilha produzida para o pleito eleitoral brasileiro de 2018, este texto debaterá a “crise ética” das instituições de representação brasileiras (partidos, políticos, democracia etc.), identificada pela Igreja como uma das preocupações hodiernas da comunidade eleitora. Percebendo as consequências e os desdobramentos inerentes ao contexto político da América Latina, sobretudo no Brasil (manifestações de 2013; Operação Lava Jato, deflagrada em 2014; destituição presidencial de Dilma Rousseff, em 2016), a Igreja Católica buscou exortar o laicato à ação política engajada, interpretando o “serviço público” executado pelos católicos como necessário para a superação do desprestígio de tais instituições. Esse tal “serviço público” a ser exercido pelo laicato deveria se assemelhar ao modelo de “serviço” empreendido por Jesus Cristo, ou seja, na concepção da Igreja, uma tarefa desprovida de vaidades e interesses privados. Orientado pela figura modelar de Cristo, o laicato, numericamente expressivo no continente americano, modificaria o maculado quadro político da região. A Cartilha de Orientação Política aqui estudada, cujo lema evocava o livro bíblico de Romanos, capítulo 12, versículo 12: “Alegres por causa da esperança”, e o tema “Os cristãos e as eleições 2018”, contou com trechos da mensagem do papa Francisco destinada aos participantes do Encontro de Políticos Católicos, ocorrido em dezembro de 2017, em Bogotá, Colômbia, bem como notas e posicionamentos do episcopado brasileiro sobre a situação nacional da época.

Palavras-chave: Igreja Católica no Brasil; história das religiões; religião e política.

³⁰ Doutorando em História, Poder e Cultura pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). O texto trata-se de parte do projeto de doutorado em andamento e sob orientação de Marta Rosa Borin (UFSM), na linha de pesquisa Cultura, Migrações e Trabalho.

Introdução

“Estou certo também de que todos sentimos a necessidade de reabilitar a dignidade da política”³¹ (Papa Francisco, 2017).

A Doutrina Social da Igreja (DSI), base teórica reivindicada pela hierarquia e pelo laicato católico como sustentáculo de suas ações, fornece, desde sua publicação por Leão XIII, em 1891, propostas de organização da sociedade alinhadas ao horizonte ideológico institucional da Igreja Católica. No que se refere ao plano político, foco de nossas investigações historiográficas, o compêndio da DSI, publicado em 2004, sob pontificado de João Paulo II, apresentou a interpretação religiosa acerca da dimensão temporal. O capítulo VIII, artigo 426, da primeira parte, explicitou que a ‘comunidade política’ e a ‘Igreja’ são de “naturezas diversas”, pois constituem objetivos próprios; a primeira, competia o empenho de organizar e gerir a organização social dos sujeitos históricos, administrando e proporcionando condições de agência dos indivíduos no plano natural. A segunda, por sua vez, objetivava a condução ética e moral dos homens e mulheres com a finalidade salvífica, isto é, estaria ao alcance da Igreja a lida escatológica, soteriológica e teleológica (COMPÊNDIO, 2004). Contudo, uma vez que a ‘missão’ religiosa tem como pano de fundo a História, as tensões e as articulações entre o sagrado e o profano, o sobrenatural e o natural, o religioso e o político são corriqueiras e possuem variados referenciais acadêmicos de compreensão preocupados em mapear os percursos dos contatos entre religião e política/Igreja e Estado.

A significação de ‘comunidade política’ instrumentalizada pela Igreja, a partir do Compêndio, estabelece a percepção institucional a respeito da dinâmica temporal em relação ao mundo moderno. Se, outrora a Igreja rejeitava à modernidade – entendida como fabricante de ‘ismos’: socialismo, comunismo, ateísmo, materialismo, liberalismo, positivismo, anticlericalismo – agora, é preciso municiar-se de estratégias para o enfrentamento da fase líquida da modernidade continuada, sobretudo após o *aggiornamento* proporcionado pelo Concílio Vaticano II (1962-1965). Percebendo-se mais uma dentre tantas organizações forjadoras de identidade em meio ao contexto em que se inseria, conclamou:

A Igreja, portanto, pede: liberdade de expressão, de ensino, de evangelização; liberdade de manifestar culto em público; liberdade de organizar-se e ter

³¹ Papa Francisco, em mensagem audiovisual enviada para a ocasião do Encontro de Políticos Católicos da América Latina, em dezembro de 2017, Bogotá, Colômbia. Acesse em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco_20171201_videomessaggio-cattolici-inpolitica.html>. Acesso em 18 out. 2024.

regulamentos internos próprios; liberdade de escolha, de educação, de nomeação e transferência dos próprios ministros; liberdade de construir edifícios religiosos; liberdade de adquirir e de possuir bens adequados à própria atividade; liberdade de associar-se para fins não só religiosos, mas também educativos, culturais, sanitários e caritativos (Compêndio, 2004, p. 133).

No Brasil, a literatura sobre o catolicismo pós-Constituição de 1988 tem procurado esboçar o perfil da religiosidade apostólica romana a partir de documentos da hierarquia, análise de movimentos leigos e pastorais, pesquisas de campo³², acompanhamento das assembleias gerais da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), do posicionamento dos prelados acerca de eventos específicos no curso histórico nacional, entre outros. Independentemente do referencial que se opte, a conclusão mais factível em relação à catolicidade diante do campo religioso poroso e disputado é de que ela está fragmentada. A historiadora Aline Coutrot (2003) há décadas havia elaborado a concepção segundo a qual a unicidade dentro do catolicismo não passava de anelo, um anseio por unidade entre os homens e mulheres encabeçado por parte de lideranças religiosas animadas pela definição de que todos são “irmanados” em Jesus Cristo. Para contornar o trato generalista no âmago da religião, a intelectual cunhou a expressão “subculturas cristãs”. O termo serve muito bem para explicar o panorama desenhado pelo historiador Sérgio Ricardo Coutinho (2004), uma vez que a perspectiva da “Nova Evangelização” – projeto sublinhado por ele como resposta da Igreja à Teologia da Libertação – trouxera mais repartição do que centralização na configuração da identidade católica pós-1980.

O retraimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), a reorganização episcopal na CNBB e o afastamento da Igreja dos assuntos de ordem estritamente político-social, segundo Scott Mainwaring (2004), formavam a agenda do “movimento neoconservador” católico. Devido à limitação temporal de sua pesquisa, Mainwaring finalizou sua reflexão evidenciando que “parece provável que o movimento conservador cresça. O caráter institucional e internacional da Igreja e a transição para a democracia irão exercer uma força um tanto constrangedora para setores populares da igreja brasileira” (2004, p. 280). Uma leitura no calor dos eventos, principalmente pela publicação que data de idos da segunda metade dos anos 80, mas que já apontava para as investidas da retomada conservadora, mais doutrinária, mais

³² Agenor Brighenti, por exemplo, tem observado o perfil católico brasileiro por meio de questionários aplicados em grupos leigos e clericais. Para mais, vide: Brighenti, 2022.

espiritualizante. Se, por um lado, a Igreja Católica se retraía em relação aos assuntos do político/profano, por outro, os evangélicos de orientação neopentecostal cresciam em número de fiéis e de representantes assumidos no Congresso (RODRIGUES-SILVEIRA; CERVI, 2019)³³. Segundo Ronaldo de Almeida (2018), foi justamente no cenário descrito que a Teologia da Prosperidade ecoou com altivez entre a população brasileira, pois soube canalizar o discurso meritocrático e empreendedor enquanto a recessão econômica e a precarização dos ofícios corroíam os salários e os direitos dos trabalhadores.

Se a Teologia da Prosperidade não se trata tão somente de teologia em seu sentido estrito, isto é, trata-se de uma filosofia econômica, social, cultural e política, a Doutrina Social da Igreja, por sua vez, segue semelhante equivalência. Em síntese, percebe-se que, pelo menos desde 1996, a Igreja Católica Apostólica Romana tem retomado a preocupação com a política brasileira. A Campanha da Fraternidade do mencionado ano, cujo tema “Fraternidade e Política” e o lema “Justiça e Paz se abraçarão” orientaram a proposta concreta da comunidade religiosa, pode ser considerada o estopim do processo que culminaria dez anos mais tarde no documento 82 da CNBB “Eleições 2006 – Orientações da CNBB”. Este, por conseguinte, surtiu efeito na proposta levada a cabo pelo Regional Sul II da CNBB, no Estado do Paraná, de confeccionar e colocar em circulação, a partir de 2008, um subsídio aos eleitores: as Cartilhas de Orientação Política³⁴. A movimentação empreendida pela Comissão Brasileira de Justiça e Paz (CBJP), vinculada à CNBB, para a aprovação da lei 9840/1999, instrumento de combate a compra de votos, chamada de “Lei dos Bispos”; a instalação dos ‘Comitês 9840’, organizações em alusão à mencionada lei e despertados pelo Movimento de Combate à Corrupção Eleitoral (MCCE), conferem à Campanha da Fraternidade de 1996 uma guinada na interpretação católica a respeito do seu papel político após a ascensão de João Paulo II. A lei da Ficha Limpa (2010), a criação da Frente Parlamentar Católica na Câmara Federal em 2023 e a instalação da Frente Parlamentar Católica no Senado, noticiada em setembro de 2024, precisam ser lidas como respostas político-religiosas da Igreja diante da sociedade em crise de sentido e carente de orientação, bem como uma tomada de posição católica ante o mercado concorrencial religioso.

Nesse imbróglio, faz-se oportuna a observação da historiadora Marion Brepohl (2016): “foram e são raros os momentos em que a religião esteve afastada da cultura, da política, e das normas de conduta mesmo entre os que não possuem um vínculo efetivo com ela” (p. 129).

³³ Verificar o gráfico da transição religiosa no Brasil entre 1940 e 2010, com a projeção elaborado pelo demógrafo José Eustáquio Diniz Alves em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/188-noticias-2018/585245-transicao-religiosa-catolicos-abaixo-de-50-ate-2022-e-abaixo-do-percentual-de-evangelicos-ate-2032>>.

³⁴ Discutiu-se noutro texto um pouco da trajetória das cartilhas. O texto foi encaminhado para os anais do II Colóquio da Rede de Pesquisa História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo, ocorrido em setembro de 2024.

Insistindo na diferenciação entre secularização e laicidade – a primeira como promovedora da separação Estado e Igreja, mas com permissibilidade quanto à atuação pública das religiões; e a segunda como proposta combativa à religião e seus valores (p. 130) –, a pensadora corroborou com a leitura de Peter Berger (1999) sobre a dessecularização do mundo, interpretado por ela como “ressacralização do espaço público”. Como se percebe, a ingerência da religião na política segue o rito de uma onda, que ora recua mar adentro para na sequência inundar com intensidade a seara secular.

O tópico *preocupações da Cartilha de Orientação Política da CNBB - Regional Sul II (2018)* e as relações entre religião e política no Brasil recente

Em 1995, o jesuíta Henrique Cláudio de Lima Vaz apresentou ao público brasileiro o método do historiador francês Alphonse Dupront. Segundo o padre, um procedimento interpretativo *histórico-fenomenológico*, pois “alia a rigorosa investigação histórica ao exercício de uma original *intuição eidética* que tenta penetrar a multiforme essência do fato religioso” (LIMA VAZ, 1995, p. 407, grifo original). Adepto da historiografia que dessacralizou a religião, Dupront buscou o equilíbrio na observação do catolicismo, pois constatava que o imaginário religioso era produzido por significações próprias de uma instituição que gerava sentidos e significados à comunidade crente. Portanto, desconsiderar o papel principal da religião, qual seja: o de aproximar homem e Deus (criatura e criador) /orientar o ‘caminho para a salvação’, seria de um racionalismo positivista incapaz de percebê-la como dispositivo de representação cultural. Prossegue Lima Vaz: “Ele [Dupront] não é nem uma redução racionalista, nem cede ao irracionalismo de uma fenomenologia do sagrado como a de R. Otto, nem é simplesmente descritivo” (1995, p. 407). Desse modo, ao historiador das religiões é necessário que se perceba as comunidades crentes como instituições políticas e históricas, produtoras de sentidos e significados, dispositivos de representação cultural (Silva, 2011) em correlação com o *locus* em que se inserem, contudo, sem destituí-las do potencial simbólico engendrado pela instrumentalização da fé – conceito abstrato –, em concretas manifestações do sagrado (como as liturgias, as celebrações, os ritos etc.). Tais práticas reverberam na dimensão política, pois os leigos transitam pelas demais instâncias do cotidiano.

Em Antropologia religiosa, Dupront esclareceu o dito equilíbrio:

[...] Qualquer que tenha sido o encarniçamento do espírito moderno em dividir, até querer separar a religião das outras formas de existência, consciente ou subliminarmente, a necessidade religiosa, que harmoniza na

medida do possível o irracional e o racional, permanece peça essencial do equilíbrio humano, assim como o poder de testemunhar: o que é, ao mesmo tempo, criação e violência. Assim, *o homem na religião está*, ao contrário do que pretendem análises hoje em dia ultrapassadas, *no exercício ou em busca do todo-poderoso*. O religioso exprime o humano quase em sua mais alta e mais enérgica medida (1976, p. 83, grifo nosso).

Dosando autoridade religiosa e capacidade orientativa em relação ao campo sociopolítico, a cartilha de 2018 pontou seis características compreendidas pela CNBB como “*preocupações*”: a) crise ética; b) ameaças à democracia; c) corrupção; d) descrédito na política e nos partidos; e) acirramento da polarização e f) sinais de esperança (p. 2). O material em questão, produzido pelo Regional Sul II, ou seja, assessorado por um grupo lotado no Paraná, foi espalhado por todo o Brasil, pois naquele ano a Conferência assumiu a publicação como produto nacional a ser entregue a todo o episcopado. Entre 2008 e 2016, a confecção e edição bianual das cartilhas que se alinhavam ao calendário eleitoral brasileiro tiveram o escopo regionalizado, restringindo-se ao Estado paranaense. Contudo, devido à iniciativa de padre Mário Spaki, meses antes de ser nomeado bispo da diocese de Paranaíba-PR, o subsídio do Regional Sul II foi apresentado na reunião do Conselho Permanente da CNBB, em fevereiro de 2018. Em abril do mesmo ano, a 56ª Assembleia Geral dos Bispos do Brasil deu prosseguimento a proposta de Spaki – à época secretário-executivo da Conferência no Paraná –, sendo ele um dos signatários da cartilha entregue aos eleitores. Embora seja a hierarquia religiosa a responsável pela diretriz da elaboração, percebe-se a presença de leigos na coautoria, sobretudo um segmento leigo que pode ser classificado como “*intelectualidade católica*”. Dois leigos são destacados como “*elaboradores*”, dividindo a função com o religioso Mário Spaki, discriminado como “*Dom*”, isto é, já havia tomado posse como bispo quando da distribuição da edição 2018. O primeiro leigo elencado é Rogério Carlos Born, servidor público do Tribunal Regional Eleitoral do Paraná (TRE-PR) e professor universitário em algumas instituições privadas como: o Centro Universitário Internacional (Uninter), o Centro Universitário UniDomBosco e o Centro Universitário Autônomo do Brasil (UniBrasil). Graduado em Direito pela Faculdade de Direito de Curitiba em 2002 e mestre em Direito Constitucional pela UniBrasil em 2013³⁵, o intelectual apareceu pela primeira vez em 2012 entre os elaboradores do subsídio. O segundo nome é o de Zaqueu Luiz Bobato, geógrafo pela Universidade Estadual do Centro-Oeste

³⁵ As informações a respeito de Born coletadas em seu *lattes* foram consideradas até 2018, ano em que a cartilha em questão foi lançada. Atualmente, Born é doutor em Direito Constitucional.

(Unicentro), mestre em Geografia pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG) e doutor em Geografia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Atuou como professor colaborador na Unicentro³⁶ e no momento da publicação da cartilha ocupava uma cadeira na Câmara dos Vereadores em Imbituva-PR, sendo eleito em 2016 pelo Partido Humanista da Solidariedade (PHS) – com a aprovação do Tribunal Superior Eleitoral (TSE), em 2019 o PHS incorporou-se ao Podemos (Brasil, 2019). Bobato obteve 940 votos, o candidato mais votado na disputa pelo legislativo municipal imbituvense (ELEIÇÕES 2016, 2016). Na categoria “colaboração”, figuravam os seguintes nomes: padre Paulo Renato Campos – assessor político da CNBB; Celia Marquesini – atuante no Movimento Político pela Unidade do Movimento dos Focolares; Márcia Corrêa – teóloga e mestranda em Bioética (na época) pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR), atuava junto à Regional Sul II; Odaril José da Rosa – missionário leigo, teólogo e coordenador da dimensão missionária da Igreja no Paraná; Oscar Herberto Fürstenberger – membro do Conselho Nacional do Laicato do Brasil (CNLB) e professor aposentado do departamento de Engenharia Civil da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG) e Tales Falleiros Lemos – assessor do Centro Nacional de Fé e Política ‘Dom Hélder Câmara’, membro do Conselho Nacional do Laicato do Brasil (CNLB), atuando na diocese de Guarapuava-PR. A capa e a diagramação do material estiveram sob responsabilidade de Karina de Carvalho e a correção por conta de Estanislau R. de Almeida (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – REGIONAL SUL II, 2018).

O material publicado pela CNBB merece uma problematização à luz da mensagem do papa Francisco, em razão do Encontro de Políticos Católicos realizado em 2017, na Colômbia. 2018 havia sido escolhido pela Igreja como o Ano Nacional do Laicato³⁷, desse modo, a admoestação para o agir católico na política inspirado na figura de Cristo tornava-se mais alta. Francisco recuperou a preocupação de Bento XVI, que em 2007, por ocasião da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, descrevia a parca participação de políticos católicos cuja convicção religiosa e responsabilidade ética sobressaíssem em meio ao cenário da região. Dez anos depois, Francisco indagou o motivo da deficitária participação dos leigos na seara política, principalmente a política eleitoral, portanto, partidária:

³⁶ Informações extraídas do *Lattes*.

³⁷ Importante ressaltar que o calendário anual litúrgico católico tem como marco final/inicial a Solenidade de Cristo Rei, último domingo do mês de novembro no calendário civil. Ou seja, o Ano Nacional do Laicato foi de 26 de novembro de 2017 a 25 de novembro de 2018 (Cardeal Orani, 2017).

Na realidade, num continente com um grande número de batizados na Igreja Católica, de substrato cultural católico, no qual a tradição católica ainda é muito viva nos povos e no qual abundam as grandes manifestações da piedade popular, como é possível que os católicos sejam bastante irrelevantes no cenário político, ou até equiparados com uma lógica mundana? Não há dúvida de que existem testemunhos de católicos exemplares no cenário político, mas nota-se a ausência de correntes fortes que abram caminho ao Evangelho na vida política das nações. E isto não significa fazer proselitismo através da política, nada tem a ver com isto. Há muitos que se professam católicos – e não devemos julgar as suas consciências, mas sim as suas ações – que com frequência demonstram uma escassa coerência com as convicções éticas e religiosas próprias do magistério católico. Não sabemos o que acontece na sua consciência, não a podemos julgar, mas vemos as suas ações (Papa Francisco, 2017, p. 3).

O contexto histórico do Brasil recente estava marcado por uma ebulição de contestações às instituições representativas: Congresso, partidos, eleições, pelo menos desde 2013, quando as chamadas “Jornadas de Junho” convocaram os brasileiros às ruas para protestos. O historiador Perry Anderson identificou o grupo de “ativistas de classe média” como uma autodenominada “nova direita” (em relação à direita golpista de 1964), que excluía Deus e família das suas principais pautas ao passo que ressignificava o sentido de ‘liberdade’ – eu acrescentaria, também, a disputa em torno da interpretação do conceito de ‘democracia’. Nesse sentido, a figura da presidente Dilma Rousseff, do Partido dos Trabalhadores (PT), recebia os ataques dessa “nova direita”, cujo projeto conspiracionista tomava forma no decorrer dos meses. Para o historiador inglês:

Para esse estrato [nova direita], o livre mercado era a base de todas as outras liberdades, enquanto o Estado era seu hidra-inimigo. *A política começava para eles não nas instituições de uma ordem decadente, mas sim nas ruas e praças. Onde cidadãos poderiam derrubar um regime de parasitas e ladrões. Surfando na onda dos protestos contra Dilma, os dois principais grupos dessa direita radical – Vem Pra Rua e Movimento Brasil Livre (MBL) – modelaram suas táticas com base na atuação do coletivo de extrema esquerda Movimento Passe Livre (MPL), que desencadeou os protestos de 2013 (Anderson, 2020, p. 105-106, grifo nosso).*

Em 21 de junho de 2013, diante dos protestos do dia anterior que causaram morte, confrontos e ataques ao prédio do Itamaraty, a CNBB se pronunciou por meio de uma nota e o seu presidente Cardeal Raymundo Damasceno Assis comentou o momento em reportagem à Rede Globo. Intitulada “Ouvir o clamor que vem das ruas”, a entidade religiosa percebia legítima as reivindicações, desde que ocorressem sem violência e depredação do patrimônio. Os prelados, naquele momento, acreditavam na espontaneidade e liberdade nas chamadas para os protestos, credenciando as redes sociais como veículo de organização dos sujeitos:

Nascidas de maneira livre e espontânea a partir das redes sociais, as mobilizações questionam a todos nós e atestam que não é possível mais viver num país com tanta desigualdade. Sustentam-se na justa e necessária reivindicação de políticas públicas para todos. *Gritam contra a corrupção*, a impunidade e a falta de transparência na gestão pública. Denunciam a violência contra a juventude. São, ao mesmo tempo, testemunho de que a solução dos problemas por que passa o povo brasileiro só será possível com participação de todos. Fazem, assim, renascer a esperança quando gritam: “O Gigante acordou”! (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 2013, grifo nosso).

A interpretação dos bispos acerca do que presenciavam, ampliava o horizonte de expectativa do sentido de país. A seguinte sentença da nota torna evidente a crença da Igreja em relação às turbas: “as manifestações destes dias mostram que os brasileiros não estão dormindo em ‘berço esplêndido’” (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 2013). O secretário-geral da CNBB, Dom Leonardo Steiner, endossou que o tema da corrupção ocupava grande parte das manifestações, mas assumiu que a ausência de uma definição específica em relação aos protestos causava estranheza a muitos. Ou seja, a Igreja percebia que havia uma disputa ideológica pela condução dos movimentos, porém, sem conseguir discernir com clareza os personagens da história. Dom Damasceno lembrou que a Jornada Mundial da Juventude (JMJ) estava prestes a acontecer, cuja sede seria o Brasil, e cobrou o Estado brasileiro pela garantia de condições para a realização do evento católico que contaria com a presença do papa Francisco (PASSARINHO, 2013).

A crise das instituições de representação ganhava novos episódios, sobretudo após a reeleição de Dilma Rousseff, ocorrida em 2014. O sociólogo Jessé Souza credencia alguns episódios ocorridos ainda em 2014 como responsáveis pelo descrédito da política institucional,

bem como da estrutura governamental da segunda gestão Dilma. Por exemplo, a ‘dobradinha’ entre o “complexo jurídico-policial do Estado” e a “mídia conservadora”, no contexto da então Operação Lava Jato, que tornavam a política e conseqüentemente o governo federal, representado pelo Partido dos Trabalhadores (PT) e a agenda social por ele encabeçada, os principais alvos do linchamento moral (Souza, 2016, p. 110). O sociólogo evidenciou a dita operação e a atuação do juiz Sérgio Moro como uma espécie de plataforma pela qual as vozes destoantes das ‘Jornadas de 2013’ podiam ser filtradas e alinhadas em prol dos interesses da “nova direita” – identificada por Perry Anderson. Desse modo:

É aí que entra a figura política do juiz Moro. Ele representa a incorporação do discurso que faltava para os manifestantes de junho de 2013 incensados pela mídia. As bandeiras abstratas anticorrupção das jornadas de junho tornaram-se concretas com a Operação Lava Jato. Agora a articulação do partido da elite estava completa: o partido da rapina econômica tinha não apenas seus braços de sempre na mídia e no Congresso, mas possuía uma base social engajada e motivada e um discurso potente e concreto (Souza, 2016, p. 119).

Em síntese, todo esse clima avesso às instituições não foi uma criação de 2013, a própria Igreja Católica divulgava notas e campanhas criticando a forma de “fazer política” no país desde o início da Nova República (1985-). Contudo, as jornadas de 2013 serviram bem ao propósito dos grupos radicalizados, uma vez que esses puderam sustentar suas mais variadas posturas ideológicas conservadoras em torno de clichês como findar a “corrupção” ou combater as “instituições de representação corrompidas”. Como definiu Anderson, a Operação Lava Jato era uma “excepcional produtora de *shows*”, pois “as sucessivas operações – batida policiais, prisões em massa, uso de algemas, confissões – ganhavam enorme publicidade, com direito a alertas antecipados para a mídia impressa e a televisão (Anderson, 2020, p. 126). Enquanto isso, o governo Dilma perdia popularidade graças ao trabalho midiático intenso e o caminho para a destituição da presidente delineava-se no Congresso.

Em 13 de abril de 2016, a Igreja emitiu a “declaração da CNBB sobre o momento nacional”. Nesta, foi extraída uma leitura histórica da abertura política em idos 1980, o movimento ‘Diretas Já’ e a Constituição de 1988. Em relação ao século XXI, reunidos na 54ª assembleia geral, os bispos percebiam o cenário daquele momento como de:

Profunda crise ética, política, econômica e institucional [...]. Vem à tona escândalos de corrupção sem precedentes na história do país. É verdade que escândalos dessa natureza não tiveram início agora; entretanto, o que se revela no quadro atual tem conotações próprias e impacto devastador. São cifras que fogem à compreensão da maioria da população. Empresários, políticos, agentes públicos estão envolvidos num esquema que, além de imoral e criminoso, cobra seu preço (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 2016).

A leitura da Igreja ocorria após a divulgação da primeira “Lista do Janot”³⁸. Com o processo de destituição da presidente em andamento, a CNBB destacou os vícios do jogo eleitoral brasileiro: “a forma como se realizam as campanhas eleitorais favorece um fisiologismo que contribui fortemente para crises como a que o país está enfrentando neste momento” (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 2016). O chamado “*impeachment*” foi destacado pela instituição religiosa como resultado da crise gerada pelos ditos vícios, bem como uma “autêntica e profunda reforma política” foi pedida pela publicação. Com o êxito do projeto conspiracionista, Michel Temer (PMDB) ascendeu à presidência da República. Sob sua gestão, a segunda “Lista do Janot” foi divulgada contendo mais uma série de nomes para abertura de inquéritos no STF³⁹, bem como a delação dos irmãos Batista (Joesley e Wesley), proprietários da JBS, veio a público em maio de 2017, tornando Temer (PMDB) e Aécio Neves (PSDB) protagonistas no travamento da Operação Lava Jato⁴⁰. A CNBB, em 19 de maio de 2017, fez circular a declaração “Pela ética na política”, apontando que a crise institucional brasileira só seria superada através do “resgate da ética na política”, para tanto, tonava-se mister uma nova forma de “fazer política”. Finalizando com uma exortação “pedimos às nossas comunidades que participem responsável e pacificamente da vida política, contribuam para a realização da justiça e da paz e rezem pelo Brasil” (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 2017), a nota apontava a necessidade do engajamento das comunidades cristãs para a ‘moralização’ do cenário público nacional maculado.

³⁸ Divulgada em março de 2015, a “Lista do Janot” apresentava 47 nomes de parlamentares investigados pelo Supremo Tribunal Federal (STF), dos mais variados partidos políticos e Estados da nação. O PMDB (7), o PP (32), o PT (6 parlamentares e 1 operador), o PSDB (1) e o PTB (1) figuravam no documento (Salomão, 2015).

³⁹ Para mais informações: <<https://g1.globo.com/politica/operacao-lava-jato/noticia/veja-os-novos-nomes-da-lista-do-janot-revelados-pela-tv-globo.ghtml>>. Acesso em 7 nov. 2024.

⁴⁰ Ver: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/stf-libera-conteudo-da-delacao-dos-donos-da-jbs.ghtml>>. Acesso em 7 nov. 2024.

As breves considerações apresentadas, quando lidas a partir da definição do historiador Dominique Julia a respeito da capacidade sobre-humana que as religiões podem despertar através da simbologia da superação de uma crise moral (interna ou externa), tornaram-se fulcrais para a cartilha de 2018 atribuir ao leigo católico a ‘missão’ de transformar o país. O tópico “F”, ‘sinais de esperança’, atribuía ao laicato o papel modificador, enfatizando que, se, por um lado, “a crise na qual o Brasil mergulhou parece ter levado muitos cidadãos a não mais acreditar na força do voto”, por outro, “as eleições de outubro [de 2018] poderão revelar uma nova geração de parlamentares” (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – Regional Sul II, 2018). Compreender a religião como uma instituição política e ao mesmo tempo percebê-la como gestora da crença, possibilita ao historiador identificar a capacidade disciplinadora e orientadora dos sentidos e significados de um segmento inquieto diante das crises de orientação. Como apontou Dominique Julia:

[...] Daí vem o papel fundamental que a religião representa, na medida em que fornece a uma sociedade em vias de transformação, uma simbolização global de sua infelicidade, e na medida em que lhe permite tomar consciência de sua unidade e lhe fornece, com os seus instrumentos sobre-humanos, um instrumento suficiente eficaz para absorver a crise (interna e externa) que sofre (1976, p. 116).

Referências

- ANDERSON, Perry. **Brasil à parte: 1964-2019**. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2020.
- ALMEIDA, Ronaldo. Deuses do parlamento: os impedimentos de Dilma. In: ALMEIDA, Ronaldo; TONIOL, Rodrigo (Orgs.). **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais**. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.
- BERGER, Peter. (org.), **The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics**, 1999. The Ethics and Public Policy Center/ Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, USA.
- BRASIL. **Tribunal Superior Eleitoral**. Plenário aprova incorporação do PHS ao Podemos. Brasília, 19 de set. 2019. Disponível em: <<https://www.tse.jus.br/comunicacao/noticias/2019/Setembro/plenario-aprova-incorporacao-do-phs-ao-podemos>>. Acesso em 6 nov. 2024.
- BREPOHL, M. Estado laico e pluralismo religioso. **Estudos de Religião**, v.30, n.1, p. 127- 144, jan./abr. 2016.

BRIGHENTI, Agenor. Perfil dos padres novos no Brasil. Interpelações dos resultados de uma pesquisa de campo. **SEMINARIOS**, vol. 67, n° 230, 2022. Disponível em: <<https://seminariosdigital.es/index.php/RevistaSeminarios/article/view/1045>>. Acesso em 18 out. 2024.

CARDEAL ORANI JOÃO TEMPESTA. Ano do Laicato. In: **Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Brasília**, 24 nov. 2017. Disponível em: <<https://www.cnbb.org.br/ano-do-laicato-2/>>. Acesso em 7 nov. 2024.

COMPÊNDIO da Doutrina Social da Igreja. Vaticano, jun. 2004.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – REGIONAL SUL II. **Cartilha de Orientação Política: os cristãos e as Eleições 2018**. Curitiba, 2018.

CONFEREÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Ouvir o clamor que vem das ruas. Brasília**, 21 de jun. 2013. Disponível em: <<https://noticias.cancaonova.com/brasil/cnbb-faz-pronunciamento-oficial-sobre-manifestacoes-populares/>>. Acesso em 7 fev. 2024.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Declaração da CNBB sobre o momento nacional. **Aparecida**, 13 de abr. 2016. Disponível em: <<https://noticias.cancaonova.com/brasil/cnbb-fala-sobre-crise-politica-e-o-impeachment-de-dilma/>>. Acesso em 7 nov. 2024.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Pela ética na política – Nota da CNBB sobre o momento nacional. **Brasília**, 19 de mai. 2017. Disponível em: <<https://www.arquidioceseolindarecife.org/cnbb-digulga-nota-ficial-com-o-titulo-pela-etica-na-politica-referindo-se-a-constituicao-federal/>>. Acesso em 7 nov. 2024.

COUTINHO, Sérgio Ricardo. História recente do catolicismo no Brasil: identidades em confronto. **Encontros Teológicos**, n° 37, ano 19, número 1, 2004. Disponível em: <<https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/461/448>>. Acesso em 19 out. 2024.

COUTROT, Aline. Religião e política. In: RÉMOND, René. **Por uma história política**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. 472 p.

DOCUMENTOS DA CNBB – 82: Eleições 2006 – Orientações da CNBB. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Editora Paulinas, 2006.

DUPRONT, Alphonse. A religião: Antropologia religiosa. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. História: novas abordagens. Rio de Janeiro, F. Alves, 1976.

ELEIÇÕES 2016 – APURAÇÃO. **Gazeta do Povo**. Curitiba, 2 de out. 2016. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/apuracao/resultados-eleicoes-2016-primeiro-turno/imbituva-pr/vereador/>>. Acesso em 7 nov. 2024.

JULIA, Dominique. A religião: História religiosa. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro, F. Alves, 1976.

LIMA VAZ, Henrique Lima de. Alphonse Dupront, historiador e fenomenólogo do sagrado. **Síntese Nova Fase**, v.22, n.70, p. 405-410, 1995. Disponível em: <<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1117/1524>>. Acesso em 6 de nov. 2024.

MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)** – Tradução Heloisa Braz de Oliveira Prieto. – São Paulo: Brasiliense, 2004.

PAPA FRANCISCO. **Dicastero per la Comunicazione**. Mensagem vídeo do Papa Francisco aos participantes no Encontro de Políticos Católicos organizado pelo Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) e pela Pontifícia Comissão para a América Latina (CAL). Vaticano, 1º de dez. 2017. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco_20171201_videomessaggio-cattolici-inpolitica.html>. Acesso em 7 nov. 2024.

PASSARINHO, Nathalia. ‘Nada justifica violência e destruição’, diz CNBB sobre manifestações. **G1**, Brasília, 21 de jun. 2013. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2013/06/nada-justifica-violencia-e-destruicao-diz-cnbb-sobre-manifestacoes.html>>. Acesso em 7 de nov. 2024.

RODRIGUES-SILVEIRA, Rodrigo; CERVI, Emerson Urizzi. Evangélicos e voto legislativo: diversidade confessional e voto em deputados da bancada evangélica no Brasil. In: **Latin American Research Review** 54(3), pp. 560-573, 2019. Disponível em: <<https://www.cambridge.org/core/journals/latin-american-research-review/article/evangelicos-e-voto-legislativo-diversidade-confessional-e-voto-em-deputados-da-bancada-evangelica-no-brasil/78197F4E66D57F7BC3A98C273F4DD661>>. Acesso em 19 out. 2024.

SALOMÃO, Lucas. Saiba quais indícios motivaram investigação de políticos na Lava Jato. **G1**, Brasília, 6 de mar. 2015. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/operacao-lava-jato/noticia/2015/03/saiba-quais-os-indicios-motivaram-investigacao-de-politicos-na-lava-jato.html>>. Acesso em: 7 nov. 2024.

SILVA, Eliane Moura da. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. **Revista de Ciências Humanas**, Viçosa, vol. 1, nº 2, p. 225-234, jul./dez. 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufv.br/RCH/article/view/3474>>. Acesso em 19 out. 2024.

SOUZA, Jessé. **A radiografia do golpe**: entenda como e por que você foi enganado. Rio de Janeiro: LeYa, 2016.

ST 2 - Gênero e sexualidade dissidentes na História: por uma abordagem interseccional

Coordenação:

Elias Veras (UFAL)

Kleber Simões (UNEB)

Roberta Sodó (UFAL)

Na contemporaneidade, gênero e sexualidade têm sido, cada vez mais, incorporados como categorias fundamentais na análise histórica (Joana Maria Pedro, 2005; Joan Scott 1995; Michel Foucault, 2018). Os estudos feministas e LGBTQIA+ têm se apropriado dessas categorias para historicizar, problematizar e questionar as normas sociais, culturais, econômicas impostas às experiências dos/as sujeitos/as em diferentes temporalidades e espaços. Este Simpósio Temático pretende levar à discussão pesquisas que articulem a perspectiva de gênero e sexualidade com abordagens interseccionais. Ao ser apropriada como teoria social crítica, "mais do que ideias" (Patrícia Hill Collins, 2022), a interseccionalidade nos obriga a olhar as temporalidades e as subjetividades sendo estruturadas por normas que conformam e informam não somente as práticas individuais, mas, também as experiências coletivas. Desse modo, nossa abordagem intersecciona gênero e sexualidade com outros dispositivos de subjetivação e posições de sujeito, como raça, classe, etnia, território, geração entre outros. Nesse ST serão bem-vindas contribuições oriundas de diferentes contextos histórico-temporais e campos do saber (história, antropologia, artes, psicologia, filosofia, literatura e outros), que abordem a construção das masculinidades e feminilidades, experiências LGBTQIA+, decoloniais, corpos abjetos, queer, em seus aspectos plurais, dinâmicos e multifacetados, promovendo uma visibilidade cada mais ampla das subjetividades e narrativas dissidentes da historiografia cisheteronormativa.

Entre a repressão e a resistência: sociabilidades de corpos dissidentes nos cinemas de Maceió (AL) na ditadura civil-militar (1970-1980)

Isaac Freitas da Silva Filho¹

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar como determinados espaços, especialmente os cinemas de Maceió, se tornaram locais importantes para o encontro e sociabilidade de sujeitos de identidades e sexualidades dissidentes durante a ditadura civil-militar. Focando principalmente no Cinema Ideal, a pesquisa investiga as experiências de “despertar” sexual desses sujeitos nesses ambientes, a partir de notícias da imprensa e relatos orais. A análise leva em consideração o controle moral e repressivo do Estado e da imprensa alagoana, que, nos anos 1970 e 1980, empregava um discurso violento e estigmatizante para desumanizar esses sujeitos. Este artigo busca também compreender como esses corpos dissidentes, em Maceió, foram capazes de produzir formas de exercitar suas sociabilidades de forma silenciosa e resistir à opressão da ditadura a partir delas.

Palavras-chave: Sociabilidades dissidentes; Ditadura; Maceió.

Introdução: sociabilidades e (re)existências em Maceió

Há alguns meses, li uma frase de Paulo Henrique dos Santos Araújo (2024), presente em seu texto *Na mira do Estado: a “Operação Pederasta” e o higienismo moral-sexual e de classe na ditadura civil-militar em Maceió, AL (1960-1970)*, que me chamou muito a atenção. Ao refletir sobre o apagamento dos corpos dissidentes na história da resistência contra a ditadura civil-militar e sobre a identificação de líderes populares como os “heróis do povo”, o autor conclui que nós, sujeitos desviantes da cisheteronorma, “não tivemos a oportunidade de nos tornarmos heróis, e a maioria de nós nem teve condições para se organizar de maneira tradicional” (2024, p. 331).

De fato, sabemos que, em Alagoas, as dissidências de gênero e sexualidade se organizaram de forma significativamente distinta de outras regiões do Brasil. Enquanto o Somos/SP foi fundado em 1978, e o Grupo Gay da Bahia (GGB) em 1980, o Grupo Gay de Alagoas (GGAL) só começou a se estruturar após o fim da ditadura civil-militar, em 1996.

¹ Graduando em História pela Universidade Federal de Alagoas (Ufal), é integrante do Grupo de Estudos e Pesquisas em História, Gênero e Sexualidade (GEPHGS/Ufal) e do grupo de estudos e pesquisas em Literatura e História (LiterHis/Ufal). Foi bolsista de Iniciação Científica (IC), entre agosto de 2022 e agosto de 2023, no projeto de pesquisa “LGBTQIA+ na imprensa de Alagoas (1970-1990)”/Edital Fapeal n. 003/2022 – Auxílio à Pesquisa – Ciências Humanas, desenvolvido pelo GEPHGS/Ufal e coordenado pelo professor Doutor Elias Ferreira Veras.

Contudo, antes disso, possuímos registros da existência da União dos Viados de Alagoas (UVA) que, ainda que não buscasse se constituir como um grupo ativista clássico, atuou na década de 1980 a partir de uma visibilidade restrita para sujeitos que hoje entendemos como LGBTQIAPN+, frequentadores de espaços privados da cidade, onde exerciam suas sociabilidades (VERAS, 2021). Assim, é necessário reconhecer as sociabilidades dissidentes também como formas legítimas de resistência à opressão imposta pela ditadura civil-militar em Maceió.

Sendo assim, em meu trabalho intitulado *“Invasão de mariposas e pederastas”*: *sociabilidades dissidentes e subversivas em Maceió (AL) durante a ditadura civil-militar* (SILVA FILHO, 2024), meu objetivo principal foi investigar os espaços públicos frequentados e ocupados por sujeitos vistos pela imprensa alagoana como sexualmente desviantes e subversivos, especialmente no tocante às suas formas de sociabilidades públicas na década de 1970, em Maceió. A imprensa alagoana, que, naquele período, atuava como reguladora desses corpos em parceria com o Estado (SANTOS, 2023), passou a distinguir esses sujeitos em dois principais grupos: o das “mariposas” – mulheres associadas à prostituição que circulavam pelas ruas da cidade durante a noite – e o dos “pederastas”, referindo-se a pessoas de sexo e gênero dissidentes, hoje compreendidas como LGBTQIAPN+.

Nesse contexto, no capítulo que escrevi, analiso os chamados “pontos de encontro” a partir dos locais de sociabilidade dissidente em Maceió associados a ruas, praças e praias. Procurei, assim, compreender de que maneira a imprensa construiu discursivamente o cenário de uma Maceió “invadida” por mariposas e pederastas (SILVA FILHO, 2024) e, a partir dessa análise, propus a possibilidade da existência de alianças entre homens homossexuais, travestis e mulheres cis associadas à prostituição nesses espaços públicos. Essas alianças representariam as formas de resistência – e de (re)existência – desses sujeitos frente à precariedade politicamente induzida sobre seus corpos pela ditadura civil-militar, de modo que eles estariam exercendo aquilo que Judith Butler (2018) chamou de “direito de aparecer”.

Inobstante, sabemos que, além dos espaços públicos, certos locais privados, como bares, motéis, teatros e cinemas, também constituíram possibilidades de sociabilidades dissidentes. Nesses ambientes, vivenciava-se uma “sociabilidade silenciosa” e uma “visibilidade restrita” (VERAS, 2021, p. 182), proporcionadas por uma segurança relativamente maior em comparação aos espaços abertos. Elias Ferreira Veras (2018), em *“Gay é liberdade”*: *homossexualidades em Maceió (AL) na abertura*, ao analisar um roteiro publicado pelo jornal *Lampião da Esquina*, no qual a União dos Viados de Alagoas (UVA) listava os principais pontos

de encontro para homossexuais na capital, menciona os cinemas da cidade como um desses espaços importantes para a sociabilidade desses sujeitos dissidentes durante os anos de 1980.

Neste roteiro, o Cinema São Luiz é descrito como uma “ótima pedida” para aqueles que apreciavam as “últimas sessões de sexta e domingo”, enquanto o Cinema Ideal é destacado como “a grande opção” para “quem gosta de michê”², ou seja, para aqueles que procuravam os trabalhadores do sexo. Assim, neste artigo, pretendo expandir as discussões iniciadas em meu capítulo *“Invasão de mariposas e pederastas”*: sociabilidades dissidentes e subversivas em Maceió (AL) durante a ditadura civil-militar, direcionando-me, desta vez, para as diferentes formas de sociabilidade dissidente vivenciadas nos cinemas da cidade, em especial, no Cinema Ideal, visto como “o Templo Maior” das experiências transgressoras à cisheteronorma entre os anos de 1970 e 1980.

Cinema Ideal: o “Templo Maior” para os corpos dissidentes

Fundado por José Cavalcanti Filho e Iago Coelho, o Cinema Ideal foi construído na década de 1930 e se popularizou como uma “opção de entretenimento para as massas” (DUARTE et al., 2022, p. 47528), sendo, a princípio, um cinema de rua. Somente após o seu sucesso, o cinema passou a funcionar em uma casa adaptada e deixou as ruas. No entanto, foi a partir da década de 1980 que os filmes eróticos passaram a ser incorporados às suas sessões, em uma época que o bairro da Levada havia se tornado conhecido pelos/as profissionais do sexo, pelos chamados “cabarés” e pelos bares de encontros *gays*. Dessa forma, o Cinema Ideal tornou-se conhecido como um “cinema de ‘pegação’ do público homossexual” naquele período (DUARTE et. Al., 2022, p. 47533). Entretanto, sabemos que já nos anos de 1970, a imprensa alagoana já vinculava o Cine Ideal a grupos de sujeitos denominados como “pederastas”.

Em 14 de agosto de 1970, na coluna “Nos bastidores da polícia”, o *Jornal de Alagoas* publicou uma nota que buscava causar um certo pânico na população quanto à presença de sujeitos homossexuais nos cinemas da cidade. Segundo a publicação, o “cocô” – termo pejorativo utilizado pelo *Jornal de Alagoas* para se referir aos corpos sexualmente subversivos e legitimar as operações de “limpeza” na capital – havia mudado: em vez das “prostitutas”, agora eram os chamados “pederastas” que ocupavam a Praça do Ideal e, dessa vez, promoviam o caos nas salas do cinema, como lê-se abaixo:

Acabaram-se as mulheres nas ruas, mas o cocô mudou. Agora são os

² “Maceió”, *Lampião da Esquina*, nº 23, 20 abr. 1980, Festim, p. 15.

pederastas que estão segurando os “Rumens” na Praça do Ideal. O negócio está se tornando tão sério que, ontem, um cidadão assistia ao um filme em determinado cinema, quando teve os botões da calça cortados de gilete. Imagine se errasse o corte³.

Observa-se que o *Jornal de Alagoas* utilizava uma linguagem profundamente irônica e violenta, que, além de desumanizar os sujeitos dissidentes frequentadores desses espaços, ao compará-los a fezes, como uma espécie de “excremento social” (SILVA FILHO, 2024), buscava também construir uma imagem degradante e perigosa das atividades ocorridas no Cinema Ideal. Desse modo, o discurso do jornal não apenas se valia da ironia para desqualificar essas vivências, como também explorava o medo da população, a fim de inflamá-la contra os ditos “pederastas” através de relatos duvidosos sobre abusos e atos perversos supostamente praticados por esses sujeitos contra os chamados “homens de bem” nos cinemas. Assim, enquanto, supostamente, os botões das calças desses homens eram *cortados* com lâminas de barbear no Cine Ideal, o Estado, por sua vez, empenhava-se em restringir a liberdade desses corpos dissidentes e *cortá-los* fora, através das lâminas da repressão.

Semelhantemente, o uso do medo e do pânico para fomentar o ódio contra corpos dissidentes parece dialogar intimamente com a ideia de “fantasma do gênero”, desenvolvida por Judith Butler (2024). Segundo Butler, o fantasma do gênero concentra em si “uma ampla gama de medos e ansiedades” (2024, p. 11). Ao colocar esse “fantasma” em circulação, instituições de poder conseguem exercer maior controle sobre a população através do medo, incentivando a aceitação da censura e, eventualmente, a manifestação de ódio contra grupos vulneráveis (BUTLER, 2024, p. 12). Nesse sentido, conforme o pânico social aumenta, torna-se permitido, segundo Butler, que o Estado “negue a vida daquelas pessoas que passaram a representar, por meio da sintaxe do fantasma, uma ameaça à nação” (2024, p. 13). Dessa forma, a imprensa alagoana, em especial, o *Jornal de Alagoas*, parecia construir uma espécie de *Fantasma Pederasta* em suas páginas.

Por outro lado, não era sob essa perspectiva de pavor que sujeitos homossexuais viam o Cinema Ideal naquela época. Diferentemente do discurso veiculado pelo *Jornal de Alagoas*, muitos alagoanos desviantes, que hoje entendemos como pessoas LGBTQIAPN+, tiveram suas primeiras experiências homoafetivas nos cinemas da capital, considerando o Cinema Ideal como um verdadeiro “Templo Maior” das vivências sexualmente dissidentes. Esse foi o caso

³ 1º nota da coluna “Nos bastidores da polícia” por Jorge Oliveira, *Jornal de Alagoas*, 14 de agosto de 1970, ed. 149, p. 5.

de um homem, que optou por manter-se anônimo, entrevistado pelo professor Dr. Elias Ferreira Veras, coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisas em História, Gênero e Sexualidade (GEPHGS/UFAL/CNPq), da Universidade Federal de Alagoas.

Nessa entrevista, realizada em 13 de junho de 2019⁴, o entrevistado compartilhou relatos sobre seu primeiro contato com o Cinema Ideal:

Dos filmes que eu comecei a frequentar aí, o mais próximo, que é no mercado, depois da Praça Deodoro, é o Cine Ideal, o Cinema Ideal. Então, o Cinema Ideal ele passa, além do... da programação normal, ele passa os filmes da pornochanchada. [...] Às 18 horas já começava e tal. Quando eu fui à primeira vez com meus colegas, aí eles fizeram um maior tumulto lá, porque éramos de menor e terminou eu entrando e eles: “Não, ele é de menor!” E o cara ficou me procurando, mas não encontrou. “Eu já sei então, eu não venho mais com ninguém. Agora eu venho só”. E eu assisti os filmes todos e fiquei encantado com aquilo, porque, até então, onde é que eu via sexo? Não *podia se* falar isso em casa.

Assim, em suas próprias palavras, para um jovem que não podia conversar sobre sexo em casa, o Cinema Ideal foi “um dos inícios [...] nesse despertar para esse outro lado da sexualidade” e era visto, naquele período, entre o final da década de 1970 e o início de 1980, como o “Templo Maior” das sociabilidades transgressoras. Conforme seus relatos, os sujeitos homossexuais que frequentavam o cinema podiam até “marcar um encontro, sair para uma praia, para um lugar mais deserto”, mas, ainda segundo ele, o Cinema Ideal permanecia sendo “o foco”.

Os banheiros do cinema eram constantemente utilizados como espaços para as práticas sexuais de pessoas dissidentes da cisheteronorma, e, em algumas ocasiões, essas atividades aconteciam até mesmo dentro da sala de exibição. Tornou-se, portanto, comum aos frequentadores do Cinema Ideal verificarem se os assentos estavam limpos ou se possuíam vestígios de sêmen, em decorrência das práticas que eram realizadas dentro da sala do cinema. Nesse contexto, o próprio entrevistado relatou a primeira vez em que presenciou uma cena de sexo oral entre dois homens dentro da sala de exibição e contou como, posteriormente, foi a sua vez de ter as suas próprias experiências:

⁴ ANÔNIMO. Entrevista I. 13 jun. 2019. Entrevistador: Elias Ferreira Veras. Maceió, 2019. arquivo .mp3 (75 min.).

É no cinema [Ideal] que, aqui, pela primeira vez, quando em uma sessão lá, eu vou ver um cara *chupando* outro. Aí, quando eu olho assim, ‘tá lá um negro e um cara. Quando bate a luz, assim, tá lá. Então, eu disse: “Mas isso acontece aqui?”, né? E eu não deixo de frequentar e vou cada vez mais. Aí, os filmes vai cada vez mais aumentando e sendo mais explícito, entendeu? [...] Até que, um dia, acontece também comigo. O cara chega e pega e “lá vai e vamos” e, ali, eu tive as primeiras experiências [...] dentro de um cinema.

Diante disso, assim como ocorreu com este entrevistado, é possível que outras pessoas dissidentes da cisheteronorma tenham iniciado suas vivências homoafetivas/homossexuais naquele mesmo espaço e, assim, tenham “despertado” para esse “outro lado da sexualidade”, conforme as palavras dele. Inserindo-se em uma rede de espaços de sociabilidades silenciosas, onde corpos desviantes podiam exercitar suas sexualidades ditas “transgressoras” de maneira restrita, alguns acordos podem ter sido feitos entre os donos desses espaços privados e sujeitos homossexuais que costumavam frequentar esses locais, possibilitando essa sociabilidade discreta (VERAS, 2021, p. 179).

Ademais, é importante destacar que, embora o exercício de sexualidades dissidentes não fosse formalmente considerado crime no Brasil, sabemos que as perseguições e repressões policiais a sujeitos homossexuais e a *sujeitas* travestis foram comuns durante o período da ditadura civil-militar (MACRAE, 2018, p. 165). Essas repressões intensificaram-se especialmente a partir de 1969, após a promulgação do Ato Institucional nº 5. No contexto alagoano, conforme aponta Paulo Henrique dos Santos Araújo, os dois principais jornais do estado – *Jornal de Alagoas* e *Gazeta de Alagoas* – passaram, também a partir de 1969, a cobrir, em suas páginas, as operações policiais direcionadas a homossexuais, travestis e mulheres associadas à prostituição (2024, p. 320).

Todavia, conforme relatado pelo entrevistado, a presença de policiais militares parecia ser algo comum nessas sessões do Cinema Ideal durante a ditadura civil-militar em Maceió. Além disso, sabemos que esses sujeitos não estavam ali para vigiar as atividades do cinema, como poderia ser esperado, mas sim para também usufruir do espaço. Segundo o entrevistado: “Sempre [...] você via militares. A polícia vinha todinha. Você sempre via”. Ao ser questionado sobre a intencionalidade dos policiais no local, ele prontamente respondeu: “Eles estavam ali porque eles iam assistir o filme, entendeu? Eles iam p’ra assistir”.

Desse modo, os militares – ora fardados, ora vestidos como cidadãos comuns –

sentavam nos assentos do Cine Ideal e assistiam aos filmes eróticos. Nesses momentos, eles se despiam de todas as vestes da falsa moralidade e momentaneamente abandonavam as máscaras do pudor. Naquela sala, eles expunham seus desejos sexuais abertamente, para que, no dia seguinte, vestidos novamente sob o manto da “defesa aos bons costumes”, continuassem as operações policiais que visavam, sobretudo, reprimir os sujeitos sexualmente subversivos, com quem, na noite anterior, eles haviam dividido a sala do cinema.

Embora as autoridades da época buscassem, por meio das forças policiais, criar uma Maceió “castrada”, onde “a liberdade sexual dos corpos dissidentes seria arrancada e ‘cortada’ do meio social” (SILVA FILHO, 2024, p. 396), foi possível que esses corpos, em alguma medida, resistissem à opressão e “se encontrassem” dentro da própria cidade. O entrevistado relatou que, ao ouvir outras pessoas dizerem que ele havia “se perdido” ao ir para São Paulo, ele prontamente retrucou: “Ninguém se perde em São Paulo; já sai perdido daqui, ou se acha. Então, na verdade, eu me achei dentro de Maceió. São Paulo só aprimorou”.

Assim, ainda que Maceió não fosse a capital tão “mente aberta para aceitar a evolução do mundo” (VERAS, 2021, p. 172) que o roteiro assinado pela UVA mencionava, foi possível que alguns desses corpos dissidentes se encontrassem e se “achassem” ali. Nesse contexto, o Cine Ideal desempenhou um papel fundamental, servindo como um espaço de (re)existência e autoafirmação para essas identidades sexualmente transgressoras.

Considerações finais

Diante disso, retomo a frase de Araújo, citada no início deste texto, sobre nós – sujeitos dissidentes da cisheteronorma – não termos tido, no passado, oportunidades de “nos tornarmos heróis” (2024, p. 331) pela falta de condições de nos organizarmos de forma tradicional, principalmente no contexto de Alagoas. Assim, acredito que este é o momento de questionarmos as posições dos famosos “heróis” da historiografia tradicional. Estamos diante de um momento em que os “silêncios de Clio” (VERAS; PEDRO, 2014), que por tanto tempo calaram os corpos considerados sexualmente subversivos em Alagoas, estão sendo rompidos e esses sujeitos, outrora submersos no limbo da história, estão sendo retirados dessa posição límbica e devolvidos à posição de sujeitos históricos.

Assim, é necessário reconhecer as sociabilidades desses corpos dissidentes também como formas de resistência dentro do cenário de opressão promovida pela ditadura civil-militar em Maceió. Como mencionei em meu trabalho *“Invasão de mariposas e pederastas”*: *sociabilidades dissidentes e subversivas em Maceió (AL) durante a ditadura civil-militar*, o ato

de negar e minimizar a importância dos espaços de sociabilidade para sujeitos que hoje reconhecemos como LGBTQIAPN+ enquanto formas de resistência na cidade de Maceió implica diretamente na negação da pluralidade de processos históricos que, por sua vez, possibilitaram as diferentes construções identitárias dissidentes no país, especialmente no Nordeste (2024, p. 413).

Ao olhar para esses sujeitos, advindos das camadas mais estigmatizadas socialmente, como sujeitos históricos, podemos compreender a ditadura civil-militar sob novas lentes, possibilitando a ampliação das leituras sobre a repressão, a censura e a violência na capital alagoana. A partir dessa premissa, poderemos, então, retirar esses sujeitos das turvas águas do rio do Esquecimento, onde suas histórias e identidades foram por tanto tempo submersas, e levá-los, por fim, às claras águas do rio *Mnemosyne*, o rio da Memória.

Referências

- ARAÚJO, Paulo Henrique dos Santos. Na mira do Estado: a “Operação Pederasta” e o higienismo moral-sexual e de classe na ditadura civil-militar em Maceió, AL (1960-1970). In: SODÓ, Roberta; VERAS, Elias Ferreira (orgs.). *(In)Desejáveis: LGBTQIA+ e feminismo na imprensa de Alagoas (século XX)*. Maceió: Edufal, 2024. p. 309-335.
- BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Tradução de Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2018.
- BUTLER, Judith. *Quem tem medo do gênero?* Tradução Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2024.
- DUARTE, Adriana Guimarães; CAVALCANTE NETO, Euclides Rocha; MORAIS, Mariane Nascimento de; ALCÂNTARA, Mariane Cleide Costa de; LEÃO, Mathe Thaysa Pernelophe Ialtina; AGRA, Letícia Soares. A vida e morte do Cine Ideal: memórias de um cinema de rua em Maceió-AL. *Brazilian Journal of Development*, Curitiba, v. 8, n. 6, p. 47523-47541, jun. 2022.
- MACRAE, Edward. *A construção da igualdade: política e identidade homossexual no Brasil da “abertura”*. Salvador: EDUFBA, 2018.
- SANTOS, Crislanne Maria dos. “*As mariposas pousam ao entardecer*”: prostituição, biopolítica e resistências de gênero na imprensa de Maceió, AL (1970-1980). 2023. 122f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2023.

SILVA FILHO, Isaac Freitas da. “Invasão de mariposas e pederastas”: sociabilidades dissidentes e subversivas em Maceió (AL) (1970). In: SODÓ, Roberta; VERAS, Elias Ferreira (orgs.). *(In)Desejáveis: LGBTQIA+ e feminismo na imprensa de Alagoas (século XX)*. Maceió: Edufal, 2024. p. 385-417.

VERAS, Elias Ferreira. “Gay é liberdade”: homossexualidades em Maceió (AL) na abertura. In: RODRIGUES, Rita Colaço; VERAS, Elias; SCHMIDT, Benito Bisso (orgs.). *Clio sai do armário: historiografia LGBTQIA+*. São Paulo: Letra e Voz, 2021. p. 171-184.

VERAS, Elias Ferreira; PEDRO, Joana Maria. *Os silêncios de Clio: escrita da história e (in)visibilidade das homossexualidades no Brasil*. Revista Tempo & Argumento, Florianópolis, v. 6, n. 13, p. 90--109, set./dez. 2014.

E eu não sou uma mulher? Como a dissolução de raça e de gênero excluem a mulher negra e suas vivências

Leandro Neto de Lima⁵

Rayane Cristina da Silva⁶

Resumo: O presente resumo visa pontuar análises referentes a estudos e leituras sobre como a mulher negra ainda segue sendo excluída e ferida em todas as categorias constituídas na sociedade atual que está fundamentada em uma base racista, colonial, machista e capitalista. A pesquisa se deu devido às provocações pessoais referentes ao lugar que uma mulher negra ocupa na sociedade brasileira e através de um resgate bibliográfico onde destaca-se os estudos de grandes pensadoras sobre negritude e a luta feminina como Bell Hooks, Leila Gonzales, Maria Lugones e Conceição Evaristo, assim como também utilizou-se o conceito de “escrevivência” (1995) que é definido pela mesma como a capacidade junção entre “escrever” e “viver”, ou seja, uma forma de “escrever vivências” e, dessa forma, nos ver e nos escrever pelos nossos próprios olhos e nossas próprias mãos. A discussão sobre a dissolução de raça e gênero e sobre as suas implicações para com a mulher negra revela um processo de invisibilidade que reforça as opressões históricas enfrentadas por essa população. Segundo Lugones (2020) ao ignorar a intersecção entre raça e gênero, a sociedade perpetua um ciclo de exclusão que nega a singularidade das experiências das mulheres negras. Essas experiências são marcadas por uma dupla discriminação que não pode ser adequadamente compreendida ou combatida sem um reconhecimento pleno de suas especificidades. Portanto, é essencial que as lutas por igualdade e justiça social incluam uma análise interseccional, que valorize e amplifique as vozes e vivências das mulheres negras, garantindo que elas sejam protagonistas na construção de um futuro mais justo e inclusivo.

Palavras-chaves: Intersecção; Negritude Feminina; Gênero.

As discussões acerca da desigualdade de gênero na sociedade brasileira têm sido cada vez mais enfatizadas em debates, pesquisas e produções. Não há dúvidas de que a abordagem sobre a condição da mulher é urgente e, apesar de reconhecermos os avanços que ocorreram, cabe a pergunta: esses avanços têm incluído a situação e a existência das mulheres negras?

⁵ Graduando em Licenciatura em História pela Universidade Estadual de Alagoas, membro do Núcleo de Estudos Afro-brasileira (NEAB-UNEAL) e Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação (GEPE- UNEAL).

⁶ Graduanda em Licenciatura em História pela Universidade Estadual de Alagoas, membro do Grupo de Pesquisas Trabalhadores em Movimento (TRAMO-UNEAL).

Onde elas estão quando ocorrem os debates e os estudos de gênero? Onde a mulher negra se insere no feminismo branco?

Segundo Lélia Gonzalez, uma das pioneiras do feminismo negro no Brasil, o feminismo que não considera a pauta racial não consegue obter sucesso. Isso implica a reflexão de que, embora a luta das mulheres tenha surgido no final do século XIX e início do século XX, as reivindicações feitas não incluíam os direitos das mulheres negras, nem enquanto mulheres, nem como negras. Essa exclusão resultou em um processo de invisibilização que se entende até os dias de hoje.

Diante disso, é notório que trazer a mulher negra para ocupar também o lugar de protagonista de sua própria história é de extrema importância, visto que essa ação fomenta o processo de resistência e identificação com pautas relacionadas à discussão de gênero e raça. A mulher negra transita entre ambas as categorias, que moldam sua identidade, assim como a forma como ela se expressará nos diversos cenários da sociedade em que está inserida.

Segundo a historiadora e professora brasileira Beatriz Nascimento:

A mulher negra tem sido, ao longo da história do Brasil, um dos sustentáculos da sociedade, ocupando as bases das estruturas sociais e econômicas, e, ao mesmo tempo, sendo a principal vítima do racismo e do machismo (Nascimento, 2009, p. 32).

É possível perceber que essa condição está intimamente relacionada aos processos históricos, sociais e econômicos que estão enraizados na formação estrutural da sociedade brasileira. Essa estrutura é fortalecida pela herança da escravidão, onde durante o período colonial, as mulheres negras foram submetidas a situações de trabalho degradantes e precárias, seja no ambiente doméstico ou nas atividades do campo. Essa posição a qual essas mulheres foram submetidas criou uma base social que abre espaço até hoje para a interpretação do corpo feminino e negro como mão de obra explorável e submisso. Essa realidade acaba perdurando o período escravocrata devido à marginalização dos corpos negros mesmo após a abolição em 1888, onde temos um cenário de negação dos direitos civis e trabalhistas e a inexistência de indenizações para os indivíduos que outrora foram explorados.

O corpo negro feminino enfrenta uma dupla violência, expressa no duplo preconceito: racismo e machismo, fenômeno que Kimberlé Crenshaw entende como “interseccionalidade”, definindo-se como a combinação das opressões de gênero e raça, as quais acabam gerando desafios específicos que não afetam, por exemplo, mulheres brancas, que apesar de sofrerem a

opressão de gênero, não sentem a opressão racial, e os homens negros, que embora sofram a opressão racial, não sofrem a opressão de gênero.

O feminismo de mulheres negras: entre o silenciamento e a força transformadora

Historicamente, o feminismo ocidental e branco, tem sido alvo de diversas críticas, estando entre elas a exclusão das questões e experiências específicas de mulheres negras. Desde o seu surgimento, a luta feminista branca e de classe média, buscava conquistas como o direito ao voto, liberdade sexual e educação e, apesar do reconhecimento da importância dessa mobilização e do movimento que possibilitou diversas mudanças na estrutura da sociedade patriarcal, não se pode ignorar o apagamento das questões que tratavam sobre o corpo feminino e negro que estavam numa posição de vulnerabilidade racial, de gênero e inserido na classe mais baixa.

Esse apagamento explica o distanciamento de grande parte das mulheres negras das lutas levantadas pelo Movimento Feminista. Esse distanciamento acabou transformando-se em uma nova forma de reivindicação, onde mulheres negras passam a questionar seus espaços e suas condições, assim como a ausência dos debates acerca de suas vivências.

O feminismo negro nasce como um espaço, um meio, uma organização de mulheres negras que buscam inserir não só os seus corpos, mas de suas irmãs dentro de um cenário de representatividade. Alguns nomes que destacam-se são: Bell Hooks, Patricia Hill Collins, Lélia Gonzalez e Audre Lorde.

De acordo com Bell Hooks, as estruturas de opressão que incluem tanto o sexismo quanto o racismo são tão profundamente entrelaçadas na experiência das mulheres negras que é impossível compreendê-las em sua totalidade sem considerar ambas as dimensões. Essa indissociabilidade sugere que qualquer tentativa de abordar o feminismo ignorando as especificidades raciais e de classe negligencia aspectos fundamentais da vivência dessas mulheres, resultando em uma perspectiva limitada e excludente. Para Hooks, somente um feminismo interseccional, que acolhe e combate simultaneamente todas as formas de opressão, pode efetivamente responder aos desafios enfrentados por mulheres negras e promover uma justiça social verdadeiramente inclusiva.

Desafios para a inserção da mulher negra na sociedade e os apagamentos de seus direitos

A inserção da mulher negra na sociedade brasileira tem sido marcada por longos desafios históricos que se refletem em diversas esferas da vida social, econômica, política e

cultural. O processo de escravidão, que perdurou por mais de 300 anos no Brasil, deixou marcas profundas na construção da identidade e nas dinâmicas sociais que se manifestam até os dias de hoje. A mulher negra, nesse contexto, carrega em sua trajetória o peso de múltiplas formas de opressão, resultantes da interseção de raça e gênero. “A mulher negra, não sendo nem branca nem homem, neste esquema colonial representa então uma dupla ausência que a torna absolutamente inexistente. Pois ela serve como a outra de outrxs, sem status suficiente para a Outridade” (Fanon, 2020, p. 10).

A história da colonização no Brasil foi marcada pela exploração da mão de obra escravizada, especialmente de pessoas africanas e seus descendentes. Nesse processo, a mulher negra foi duplamente subjugada: como corpo objetificado e como ser humano desprovido de direitos. Após a abolição formal da escravatura, em 1888, a população negra foi deixada à margem da sociedade, sem acesso a políticas de inclusão social ou reparação. Essa herança histórica de exclusão permanece como um dos maiores obstáculos para a inserção plena da mulher negra na sociedade.

O racismo estrutural, combinado com o machismo, cria barreiras significativas para que a mulher negra tenha acesso a direitos básicos, como educação, saúde e trabalho digno. As políticas de Estado ao longo do século XX, em grande parte, ignoraram as necessidades específicas dessa população, perpetuando um ciclo de pobreza e exclusão. A falta de oportunidades educacionais, tem um impacto direto sobre a capacidade de mobilidade social das mulheres negras, limitando suas possibilidades de inserção em espaços de poder e decisão.

A mulher negra, além de enfrentar o racismo e o sexismo em sua vida cotidiana, é constantemente silenciada nos espaços de poder e invisibilizada na construção das narrativas sociais e políticas. Historicamente, o movimento feminista brasileiro, que ganhou força nas décadas de 1970 e 1980, não contemplou as especificidades da mulher negra, focando majoritariamente em pautas relacionadas à mulher branca, de classe média. Esse apagamento das vivências e demandas das mulheres negras fez com que seus direitos fossem marginalizados e sub-representados nas agendas políticas.

As críticas de algumas dessas feministas vêm no sentido de mostrar que o discurso universal é excludente, porque as mulheres são oprimidas de modos diferentes, tornando necessário discutir gênero com recorte de classe e raça, levando em conta as especificidades de cada uma. A universalização da categoria “mulheres” tendo em vista a representação política foi feita tendo como base a mulher branca de classe média — trabalhar fora sem a

autorização do marido, por exemplo, jamais foi uma reivindicação das mulheres negras ou pobres.(Ribeiro, 2018, p. 29-30).

A luta pela afirmação da mulher negra nas políticas públicas é, portanto, um esforço de resistência e de reconstrução de sua própria história. É necessário considerar que os impactos do racismo e do machismo não se dão de forma isolada, mas em interseção, gerando uma opressão específica que impede o acesso pleno a direitos fundamentais, como saúde de qualidade, educação superior e participação política efetiva.

No mercado de trabalho, as mulheres negras continuam sendo as mais afetadas pela precariedade, ocupando majoritariamente postos de trabalho informais e mal remunerados. Estudos apontam que, no Brasil, a mulher negra recebe, em média, salários muito inferiores aos dos homens brancos e até mesmo das mulheres brancas. Essa desigualdade reflete o racismo estrutural que desvaloriza a força de trabalho negra e subestima as competências e habilidades dessas mulheres, mesmo quando qualificadas.

Um dos maiores desafios enfrentados pela mulher negra na sociedade contemporânea é a violência que resulta da intersecção de gênero e raça. Dados mostram que as mulheres negras são as principais vítimas de violência doméstica, feminicídio e violência policial. Esse cenário não é dissociado das dinâmicas de racismo e sexismo estruturais que desumanizam o corpo negro e colocam a mulher negra em uma posição de maior vulnerabilidade social e física.

A violência institucional contra a mulher negra se manifesta, por exemplo, na precarização do atendimento à saúde, onde suas queixas são frequentemente descredibilizadas e negligenciadas, resultando em altos índices de mortalidade materna entre mulheres negras. Além disso, a falta de políticas públicas que atendam às demandas específicas da população negra intensifica a vulnerabilidade dessas mulheres, criando um ciclo de exclusão que se perpetua em várias gerações.

A mulher negra como símbolo de luta e resistência

Desafiando séculos de opressão racial, de gênero e de classe, as mulheres negras não apenas sobrevivem, mas se organizam, lideram movimentos, e constroem narrativas de liberdade e emancipação. Sua trajetória se entrelaça com as histórias de resistência ao colonialismo, à escravidão, e às desigualdades sociais, sendo a mulher negra um símbolo de resiliência, coragem e transformação.

Ainda assim, elas criaram formas de resistência cotidianas, seja no cuidado de suas

comunidades, seja na preservação e transmissão de suas culturas e saberes ancestrais. Muitas vezes, foram líderes em quilombos, como Dandara dos Palmares, que lutou ao lado de Zumbi dos Palmares para construir uma sociedade livre e independente da opressão colonial. Essas mulheres resistiram ao apagamento de suas culturas e identidades e, ao fazer isso, prepararam o terreno para futuras lutas pela liberdade e igualdade.

Essa resistência histórica se perpetuou ao longo dos séculos, com as mulheres negras continuando a desempenhar papéis cruciais nas lutas sociais e políticas, tanto no período pós-abolicionista quanto na contemporaneidade. Atualmente a mulher negra tem sido protagonista em diversas frentes de luta, especialmente no campo dos direitos civis, na defesa das políticas públicas e na promoção da justiça racial. Seus corpos e vozes tornaram-se símbolos de resistência contra as diversas formas de violência, opressão e exclusão.

No Brasil, uma das maiores representantes dessa resistência foi Marielle Franco, vereadora do Rio de Janeiro, mulher negra, lésbica e periférica, que denunciou de forma corajosa as violações dos direitos humanos, especialmente nas periferias. Sua morte, em 2018, tornou-se um marco para a mobilização de movimentos negros e feministas, expondo o risco e o peso de ser mulher negra em uma sociedade profundamente racista e violenta. Marielle não apenas representou a luta por direitos, mas também foi um símbolo da coragem em desafiar estruturas de poder que insistem em silenciar vozes dissidentes. Além de Marielle, há inúmeras outras mulheres negras que, em diferentes esferas, têm se destacado como líderes e agentes de transformação social. Na política, na academia, no ativismo, nas artes, e nos movimentos sociais, mulheres como Benedita da Silva, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Conceição Evaristo e Angela Davis desempenham papéis essenciais na articulação de uma luta antirracista e feminista. Elas trouxeram para o debate público questões como a interseccionalidade, a desigualdade racial, a violência de gênero, e a necessidade de inclusão de vozes historicamente silenciadas.

Um aspecto central na luta das mulheres negras é o reconhecimento da opressão interseccional que sofrem. Ao contrário das mulheres brancas, as mulheres negras lidam não apenas com o sexismo, mas também com o racismo de maneira contínua e sobreposta. Essa dupla opressão faz com que suas lutas por direitos sejam distintas e, muitas vezes, negligenciadas tanto pelos movimentos feministas quanto pelos movimentos negros tradicionais.

O conceito de interseccionalidade, cunhado pela jurista e ativista Kimberlé Crenshaw, trouxe à tona a importância de se entender como diferentes formas de opressão, como raça, gênero, classe e orientação sexual – se entrelaçam para criar experiências únicas. No contexto

da mulher negra, a interseccionalidade é uma ferramenta crucial para compreender como sua luta não pode ser apenas por questões de gênero, tampouco exclusivamente por questões de raça. A luta da mulher negra é, portanto, uma luta contra múltiplas camadas de opressão que afetam sua vida pessoal, profissional e social.

Disseminado por Djamila Ribeiro o feminismo negro, que busca responder às necessidades e demandas das mulheres negras de forma mais completa e eficaz. É uma luta que reconhece que as mulheres negras não podem ser tratadas como uma categoria homogênea, mas sim como indivíduos com experiências singulares que precisam de abordagens interseccionais em suas demandas políticas e sociais.

Para além das grandes figuras públicas e dos movimentos organizados, a resistência da mulher negra também se dá de forma cotidiana, nos espaços mais comuns da vida. Cada mulher negra que insiste em afirmar sua identidade em uma sociedade que insiste em marginalizá-la está resistindo. Seja ao se impor no ambiente de trabalho, na universidade ou nas interações cotidianas em uma sociedade marcada por microagressões e violências simbólicas e materiais, a mulher negra está constantemente em luta.

A resistência também se manifesta na estética, no autocuidado e na cultura. Movimentos como o de valorização do cabelo crespo e da pele negra são exemplos poderosos de como a resistência pode se dar também no campo do simbólico e do cultural. No Brasil, o Dia da Consciência Negra e as crescentes discussões sobre racismo nos meios de comunicação e nas redes sociais têm fortalecido essa busca por visibilidade e por espaço na narrativa nacional.

Conclusão

Diante do exposto, torna-se evidente que as transformações decorrentes das discussões sobre gênero e raça abrem caminho para uma reestruturação das dinâmicas sociais vigentes, promovendo o reconhecimento das mulheres negras como protagonistas de suas próprias vivências e ressaltando a importância das discussões interseccionais. Segundo a escritora Conceição Evaristo, o conceito de "escrevivência" constitui uma poderosa ferramenta de expressão, pois não visa criar novos espaços narrativos, mas legitimar e fortalecer aqueles já existentes, permitindo que as mulheres negras assumam um lugar de fala historicamente negado. Essa forma de escrita proporciona a valorização das narrativas pessoais e coletivas da comunidade negra, frequentemente marcadas por experiências de dor, superação e resistência.

Para a filósofa feminista Maria Lugones, a prática de coalizão e resistência ao sistema

colonial, que intersecciona e condiciona as opressões de gênero e raça, constitui uma estratégia eficaz para romper com as estruturas opressoras que marginalizam e silenciam as mulheres negras. Essa prática possibilita a promoção do fortalecimento coletivo e o reconhecimento da importância das vivências compartilhadas, incentivando essas mulheres a unirem-se em torno de uma luta comum pela transformação de uma sociedade marcada por segregações históricas, nas quais a discriminação racial e de gênero permeia profundamente suas experiências e identidades.

Referências

- EVARISTO, Conceição. "**Escrevivência: a escrita de nós**". In: PINTO, Ana Paula; SILVA, Andréia Rosa (Orgs.). *Vozes da diáspora: memórias afro-brasileiras*. São Paulo: Raízes, 2015, p. 27-34.
- LUGONES, Maria. **Colonialidade e gênero**. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 1, p. 935-952, 2014.
- HOOKS, bell. **Vivendo de amor: novas visões feministas**. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 21, p. 89-102, 2003.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Organizado por Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. de Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** 1ª ed. São Paulo: Companhia das letras, 2018.
- NASCIMENTO, Beatriz. **Lugar de negro: os discursos do poder**. São Paulo: Editora XYZ, 2009.
- NASCIMENTO, Beatriz. "**A mulher negra e as estruturas sociais brasileiras**". In: SILVA, Maria L.; PEREIRA, José M. (Orgs.). *Perspectivas afro-brasileiras*. São Paulo: Editora XYZ, 2009, p. 32.
- COLLINS, Patricia Hill. **A interseccionalidade: o que é e como ela pode transformar as ciências sociais**. Tradução de Silvia de Deus e Denise Bottman. São Paulo: Boitempo, 2020.
- NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história escrita por mãos negras**. Rio de Janeiro: Editora XYZ, 2010.

A mulher trabalhadora nas páginas do *Mulherio* (1981-1988): reflexões sobre o trabalho doméstico remunerado e o debate feminista

Maria Fernanda Alves da Silva⁷

Resumo: O objetivo desta pesquisa consiste em compreender as experiências, reivindicações e luta por direitos trabalhistas por parte das mulheres trabalhadoras domésticas remuneradas. Além disso, pretende-se analisar o discurso feminista da década de 1980, especialmente o jornal *Mulherio* para entender o movimento de trabalhadoras domésticas, bem como o interior das organizações e as pautas de reuniões do grupo. A partir do *Mulherio* será possível historicizar a experiência dessas mulheres junto ao Movimento de Mulheres Negras e o Movimento Feminista. Portanto, nosso objetivo é mapear, na imprensa feminista alternativa, as movimentações das associações de trabalhadoras domésticas e analisar os discursos sobre o trabalho doméstico remunerado na redemocratização.

Palavras-chave: Trabalhadoras domésticas; Feminismo; *Mulherio*.

Os feminismos e suas relações com as trabalhadoras domésticas remuneradas

O trabalho feminino na historiografia brasileira do início do século XX foi pouco estudado, levando em consideração a baixa taxa de mulheres nas universidades nacionais durante o século; por isso, a pesquisa sobre o tema era incipiente. Apenas citar as mulheres na história, indicando sua existência (Getirana, 2021, p.10), não muda sua exclusão. Assim, é preciso contar uma história e levantar questionamentos, relatando os impasses das mulheres brasileiras, suas movimentações, experiências e organizações enquanto pessoas políticas.

Neste capítulo, será abordado brevemente a história do feminismo no Brasil durante o período da ditadura civil-militar e também sobre os estudos de gênero no país, que se intensificou na década de 1980. Buscamos compreender o feminismo não como um movimento que legitimou grandes nomes ou como um feminismo de um só movimento. O feminismo que abordarei nesta monografia vai ao encontro dos apontamentos de Gláucia Fraccaro, que sugere: o feminismo sendo um campo político permeado de disputas e diferentes projetos de emancipação (Fraccaro, 2018).

Na história do feminismo no Brasil, é possível compreender a luta de poderes, conflitos e disputas dentro do campo das esquerdas e também nos próprios movimentos feministas.

⁷ Graduanda de Licenciatura em História na Universidade Federal de Alagoas (UFAL).

Pode-se mencionar que, ao longo da história dos movimentos feministas, encontravam-se diversas tensões, contradições e exclusões.⁸

Durante as décadas que antecederam o golpe de 1964, é possível observar certa movimentação nos coletivos femininos por todo Brasil (Alves, 2020) (Fraccaro, 2018). Tais movimentos tinham forte influência comunista e já abordavam temas como a mulher trabalhadora, as questões das creches e outros assuntos do cotidiano da época (Silva, 2020, p. 129). Nos anos de 1960 e 1970, com a emergência do regime militar e, mais especificamente, com a instauração do AI-5, a grande maioria dos movimentos sociais se tornaram ilegais por serem associados à esquerda.

Em 1975, aconteceu a Conferência Mundial do Ano Internacional da Mulher, no México. Esse evento é considerado o marco do início da década da mulher na Organização das Nações Unidas (ONU) e tinha como objetivo o debate acerca das “questões da mulher”. No Brasil, este evento e o retorno de diversas exiladas políticas ao país foram importantes para que relações feministas criadas pré-ditadura civil-militar se estabelecessem com mais afinco, por meio da imprensa feminista e de coletivo de mulheres (Freitas, 2017, p. 52).

Apesar do movimento feminista brasileiro ser referência na conquista de direitos femininos, urge analisar as exclusões e silenciamentos que esse movimento propagou, principalmente durante a década de 1970. De acordo com Lucy Delap, em *Feminismos: uma história global*, é imprescindível entender as especificidades do feminismo em cada contexto (Delap, 2020, p.16) e, evidentemente, para entender o movimento de mulheres, é necessário entender os diversos grupos que o feminismo deveria englobar.

As vozes de mulheres negras, durante o período, nem sempre foram ouvidas. Freitas menciona que, durante a década de 1970, quando se criava uma nova agenda de reivindicações para o movimento feminista, as mulheres negras foram nem sequer mencionadas (Freitas, 2017, p.58). Como relata Sueli Carneiro, o feminismo se tornou prisioneiro da visão eurocêntrica e universalizante, não atendendo às necessidades específicas das mulheres que enfrentavam, além do sexismo, outros tipos de opressões (Carneiro, 2003, p.118).

Na década de 1980, é possível observar o desenvolvimento de grupos organizados por mulheres negras que surgem, neste momento, no interior do Movimento Negro. Como

⁸ Pode-se mencionar que apesar do feminismo ser considerado um movimento progressista, a hierarquia e as disputas de poder foram evidenciadas no movimento ao longo da história. Segundo Fraccaro, as bases mais conhecidas do feminismo foram, quase que exclusivamente, celebradas por mulheres das elites letradas e de alta classe social, como o Movimento Feminino pelo Progresso Feminino (MFPPF). Entender o movimento feminista como um espaço de relações de poder é essencial para refletir sobre as exclusões de mulheres negras, pobres e lésbicas ao longo do século XX.

menciona Lélia Gonzalez, é no movimento negro que as mulheres conseguem realizar as principais reivindicações no que se refere ao racismo e à exploração de classe. Ainda segundo ela, o movimento feminista “se esquece” da questão racial e também menciona que esse feminismo ocidentalizado não compreende a forte relação entre racismo e do sexismo na sociedade brasileira (Gonzalez, 2020, p. 96).

Dessa forma, considerando o alto nível de desigualdade entre as próprias mulheres, emergiram outros movimentos que lidavam com problemas específicos. O movimento de mulheres negras, as associações de bairro, clubes de mães, associações de trabalhadoras domésticas e o Movimento Feminino pela Anistia são exemplos dessas organizações de mulheres. No entanto, havia ainda alguns questionamentos: 1. Existia diferença entre o movimento feminista dos “movimentos de mulheres”? 2. Existia alguma relação entre eles?

Considerando os questionamentos acima, é possível encontrar elementos em comuns nessas organizações e movimentos. Em conformidade com o que sugerem as pesquisadoras, Vivian Silva e Iracéli Alves, apesar de muitas dessas organizações não se autodenominarem feministas, é possível compreendê-las sob essa perspectiva (Silva, 2015, p. 134; Alves, 2022, p. 5). O feminismo, segundo Bell Hooks, é “um movimento para acabar com o sexismo, exploração sexista e opressão” (Hooks, 2019, p.13). Assim, de acordo com os diversos pontos de encontro entre tais organizações de mulheres e o feminismo, é possível entender que tais movimentos são feministas.

Nos escritos de Sueli Carneiro, é preciso “enegrecer” o feminismo (Carneiro, 2003, p.118). O Movimento de Mulheres Negras foi responsável por essa intersecção entre a questão racial e a questão de gênero, que estão intrinsecamente ligadas. Pode-se dizer, então, que o Feminismo Negro no Brasil foi construído e teve suas bases a partir do MMN (Silva, 2016, p. 165).

Levando em consideração tais informações e já relacionando com o tema de estudo, surge a necessidade de entender o movimento feminista e suas relações com o tema “trabalho”. Assim, para compreender as mulheres no mercado de trabalho, é indispensável entender a estrutura da sociedade brasileira ao longo dos anos, que se formou de maneira racista, patriarcal e hierarquizada:

A ‘herança escravocrata’ sofre uma continuidade no que diz respeito à mulher negra. Seu papel como trabalhadora, grosso modo, não muda muito. As sobrevivências patriarcais na sociedade brasileira fazem com que ela seja recrutada e assuma empregos domésticos, em menor grau na indústria de

transformação, nas áreas urbanas, e que permaneça como trabalhadora nas áreas rurais (Nascimento, 2021, p. 58).

Deste modo, a mulher trabalhadora negra não “entrou” no mercado de trabalho; ela sempre esteve inserida nele. A discriminação e o racismo, praticados pelos brancos, foram responsáveis pela “criação” de uma sociedade em que as mulheres negras ocupam os níveis mais baixos de hierarquia. Lélia Gonzalez, ainda na década de 1980, traz reflexões sobre como o sexismo existente na sociedade impacta na vida, principalmente, de mulheres negras (Gonzalez, 1983, p.224).

Por esta razão, quando se trata de trabalho doméstico remunerado, é necessário realizar o recorte de gênero, raça e classe. Pode-se dizer que a “divisão” gênero, com mais de 90% dos cargos domésticos ocupados por mulheres⁹, e a condição de raça, já que o trabalho é majoritariamente realizado por mulheres negras, relaciona-se diretamente com a condição imposta às mulheres brasileiras, que foram relegadas aos ambientes privados e a determinadas categorias de trabalhos

A relação entre o movimento feminista e as associações de trabalhadoras domésticas, durante o período mencionado, foi marcado por conflitos e “desconfianças”. Muitas vezes, em encontros e congressos, as trabalhadoras domésticas relataram não se sentirem representadas e pertencentes ao movimento feminista (Monticelli, 2021, p. 276). Essas falas de insatisfação podem ter sido motivadas por questões de raça e classe, já que a grande maioria das feministas, nesse momento, eram mulheres brancas e intelectualizadas, como mencionamos anteriormente. Assim, pode-se observar que o movimento feminista não conseguia se unir aos movimentos populares.

O movimento de trabalhadoras domésticas começou muito antes de 1972, ano em que foi promulgada a primeira lei de regulamentação da profissão. Segundo Bernardino-Costa, a organização teve início no ano de 1936 com a fundação da Associação de Trabalhadoras Domésticas de Santos (Bernardino-Costa, 2015, p.60). Laudelina de Campos Melo¹⁰ fundou a

⁹ Segundo a Pesquisa Nacional por Amostra por Domicílio (Pnad), de dezembro de 2023, das 5.539 milhões de pessoas que exercem função de trabalhadores domésticos (sendo motoristas, domésticas, jardineiro, etc), 91,1% são mulheres e 8,9% são homens. Segundo esse mesmo dado, é visto que a maioria dessas trabalhadoras são negras. Disponível em: <https://www.gov.br/trabalho-e-emprego/pt-br/noticias-e-conteudo/2024/Marco/emprego-domestico-no-brasil-e-formado-por-mulheres>. Acesso em: 24/10/2024.

¹⁰ Pioneira na luta por direitos dos trabalhadores domésticos no Brasil. Laudelina foi trabalhadora doméstica até a década de 1950 e sua atuação política começou por volta de 1930, quando se filiou ao Partido Comunista Brasileiro (PCB) e militou pela Frente Negra Brasileira (FNB).

associação com o principal objetivo a garantir direitos para a classe de trabalhadoras domésticas e promover um diálogo maior com o Estado.

Apesar dos grandes esforços e da resistência por parte do movimento das trabalhadoras domésticas, a Consolidação das Leis Trabalhistas (CLT), promulgada em 1943, não inclui os trabalhadores da categoria na regulamentação. Essa conjuntura revela a dificuldade em obter direitos básicos, como férias remuneradas, limitação da jornada de trabalho, salário mínimo e descanso semanal remunerado, por exemplo. Pode-se afirmar que a exclusão do trabalho doméstico nas leis se deu pela associação, por parte da sociedade, à ideia trabalho escravo racializado (Bernardino-costa, 2015, p.61)

Outro ponto a mencionar é a complexidade enfrentada pelas trabalhadoras domésticas ao tentarem se associar ao movimento trabalhista, já que a maioria das profissões, após 1943, passam a ser regulamentadas pela CLT. Assim, as trabalhadoras domésticas começaram a lutar por meio de organizações específicas como as Associações de Trabalhadoras Domésticas, que se espalharam por todo território brasileiro, além de se envolverem em organizações do movimento negro e da Igreja Católica.

Em *Minha História das Mulheres*, de Michelle Perrot, é debatido sobre a domesticação do trabalho feminino como uma categoria não remunerável (Perrot, 2007, p. 109). Ao longo dos anos, foi criada a narrativa que naturaliza o trabalho doméstico, tornando-o invisível.

O trabalho doméstico remunerado não é diferente; por ser realizado em ambiente privado, muitas vezes não é considerado uma categoria digna de direitos trabalhistas. Isso torna a luta por direitos mais desafiadora. Por tais motivos, a Juventude Operária Católica (JOC), por exemplo, foi primordial na compreensão das trabalhadoras como cidadãs e pessoas de direito (Getirana, 2021, p.47).

A atuação das trabalhadoras no interior da Igreja Católica e do movimento negro, principalmente na década de 1960, foi muito importante para que a lei 5.858/72 fosse implementada. Em uma entrevista¹¹ realizada com Nair Jane de Castro Lima, ex-presidente da Associação de Trabalhadoras Domésticas do Rio de Janeiro, é possível entender um pouco sobre o contexto histórico e político dessa regulamentação. A entrevistada, Nair Jane menciona:

¹¹ A entrevista foi concedida para os entrevistadores Paulo Fontes, Louisa Acciari e Tatiane de Oliveira Pinto no dia 24 de agosto de 2017 no Centro de Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC) da Fundação Getúlio Vargas.

A Odete falou que tinha feito uma carta pro presidente Médici, pra ver se [ele] dava alguma coisa pras domésticas. As domésticas não tinham horário, não tinham carteira de trabalho, era só trabalhar e não tinham nada. Em dezembro de 1972, veio a resposta. Ele não respondeu o que ela perguntou, mas deu a Lei n.º 5.859, a primeira das domésticas. Essa lei dava direito a carteira assinada, férias de 20 dias, direito de pagar a Previdência Social, e estava bom, todos ficaram felizes na época. Passou a vigorar a partir de 1973 (Fontes et al, 2019, p. 177).

Assim, a partir disso, as condições de trabalho melhoraram; porém, havia muita luta pela frente. Mesmo com a lei, os direitos trabalhistas ainda vinham a conta-gotas, já que o FGTS ainda era facultativo, por exemplo (Fontes et al, 2019, p. 178). Após a promulgação da Lei, foi realizado, em 1974, no Rio de Janeiro, o 2º Congresso Nacional das Trabalhadoras Domésticas. Nesse evento, os participantes concluíram que era necessário lutar, juntamente com as associações, para que a lei se estendesse a todas as trabalhadoras e, discutiram a luta por novos direitos. (Bernardino-costa, 2015, p.168).

Portanto, é possível afirmar que a busca por direitos das trabalhadoras domésticas é ampla, sendo possível ver a atuação delas em diversos outros movimentos sociais e no interior da igreja católica. Ao longo dos anos de 1970 e 1980, o movimento das domésticas ganhou mais força através da Associação de Empregadas Domésticas, dos encontros e congressos, regionais e nacionais, que tais mulheres realizavam. Ainda neste período, a falta de direitos da classe era evidente, por isso, nos próximos capítulos analisaremos a imprensa alternativa com o intuito de entender a mobilização dessas mulheres em prol dos seus direitos trabalhistas.

Recortes de uma história - o jornal mulherio como um espaço de luta das trabalhadoras domésticas

Dá um desespero chegar ao fim da vida sem uma aposentadoria, assistência médica, família ou canto para ficar. Imagino que esta seria minha vida se não tivesse lutado pelo meu registro em carteira e de outras companheiras. (Dulce Maria, 59 anos, líder da Associação de Empregadas Domésticas)¹²

¹² Uma roupa velha não ilude mais. Mulherio, edição 22, 1985, p. 22.

O depoimento concedido por Dulce Maria, publicado no jornal *Mulherio*, aborda a conquista do direito à carteira de trabalho assinada pelas trabalhadoras domésticas. Apesar da frase ser positiva em relação a essa obtenção, ao longo das edições do *Mulherio*, é possível entender a precariedade e a falta de direitos que as trabalhadoras domésticas ainda enfrentaram durante as décadas de 1970 e 1980.

No primeiro capítulo deste trabalho, foi abordado a luta das mulheres para a conquista da lei 5.859/72 e os direitos que as trabalhadoras passam a obter, assim como as demais profissões regidas pela CLT. No entanto, embora a lei garantisse direitos como férias, salário mínimo, descanso semanal remunerado e previdência social, a realidade nas casas de família eram diferentes. Considerando tais aspectos, este capítulo analisará o *Mulherio*, buscando entender as reivindicações da classe doméstica, as experiências dessas mulheres e os dados presentes nas páginas do jornal.

O tema “trabalho doméstico remunerado” era recorrente no *Mulherio*. Na edição número 0, a primeira publicada, é possível observar a matéria “Domésticas: as máquinas que servem o lar”, escrita por Sônia Pilla. A publicação de 1981 reivindicava a organização das trabalhadoras domésticas e abordava o IV Congresso Nacional das trabalhadoras domésticas, realizado em Porto Alegre, no mês de janeiro daquele ano. O jornal chama a atenção para um dos versos cantados por centenas de trabalhadoras domésticas durante o evento: “Domésticas de salário sempre baixo/ Nossos direitos na mão do patrão/ Horário certo de entrada e saída/ Só se resolve com a nossa organização” (*Mulherio*, edição 0, abril/março, 1981, pág. 02)

O fragmento da canção revela a falta de direitos dessa população, mesmo após quase 10 anos da promulgação da lei que beneficiava as domésticas. De acordo com o jornal, o IV Congresso Nacional se centrou nos assuntos como jornada de trabalho de oito horas, salário mínimo profissional, FGTS, férias de 30 dias, entre outros. No entanto, o tópico mais discutido foi a “menor empregada”. Segundo o *Mulherio*, um estudo realizado pela Associação de Trabalhadoras do Rio de Janeiro constatou que havia um grande número de crianças, entre 6 e 7 anos, que chegavam na capital para trabalhar em casas de família como empregadas domésticas:

‘Afastadas do seu meio natural e familiar, sem possibilidade de estudar como esperavam, são mais expostas que os adultos aos riscos da grande cidade: os desrespeito que sofrem nas famílias onde trabalham, com agressão moral e até física, a humilhação e a desconsideração da profissão; o choque das grandes desigualdades, ao verem a riqueza e o luxo das casa onde trabalham, os

conflitos de valores morais e religiosos; a violência, o desespero, a prostituição' (Mulherio, edição 0, abril/março, 1981, pág. 02)

A partir disso, pode-se afirmar que o trabalho infantil era uma preocupação para as mulheres, já que tal forma de exploração é naturalizada através da tutela (Peçanha, 2019, p. 106). Segundo Natália Peçanha, tal fato acontecia frequentemente durante a primeira metade do século XX, principalmente com crianças negras. A autora explica como os orfanatos, durante esse período, tinham diferentes atividades para as garotas “de cor”. As meninas negras eram dedicadas à “Formação de empregadas domésticas e semelhantes” (Peçanha, 2019, p. 106). Portanto, é através dessas e outras instituições que a exploração da mão de obra infantil foi legitimada durante anos.

Assim, durante o Congresso Nacional de Empregadas Domésticas foi feita uma discussão sobre o assunto para a resolução de tais problemáticas, as empregadas domésticas, presentes no evento, se comprometeram em concentrar-se na organização do movimento - por meio das associações, principalmente - para que tais explorações sejam combatidas. Além disso, foi marcado uma data para o V Congresso Nacional e os encontros regionais que aconteceriam anualmente.

Outro aspecto importante encontrado na edição 3, ainda em 1981, é a relação entre o tema e os debates feministas realizados no Brasil. Nesse período, Bernardino-Souza, afirma que é possível observar uma proximidade maior entre o movimento de trabalhadoras domésticas e o movimento feminista (Bernardino-Souza, 2015, p.175). De acordo com a fonte, foi convocada uma reunião pelo *Brasil Mulher*, núcleo de Salvador; neste evento, entre as temáticas de discussão, estava o tema “empregada doméstica (relações interpessoais e profissionalização” (Mulherio, edição 2, SETEMBRO/OUTUBRO, 1981, p.04). Também, no III Encontro de Grupos Feministas do Nordeste, realizado na Paraíba, se observa a preocupação das feministas com a “situação da doméstica” (MULHERIO, Edição 4, NOVEMBRO/DEZEMBRO, 1981, p. 05).

O *Mulherio* pode ser considerado um importante instrumento de divulgação das associações e das reivindicações das trabalhadoras. Nesse momento, enfatizaremos as seguintes matérias: *As muitas batalhas da trabalhadora (1982)*, *E a trabalhadora negra, cumé que fica? (1982)*, *Doméstica não é escrava (1985)* e *Domésticas tentando sair da cozinha (1985)*. Essas matérias, assinadas por diferentes pesquisadoras da Fundação Carlos Chagas, demonstram a precariedade do trabalho feminino. Em *As muitas batalhas da trabalhadora (1982)*, é mencionado que, além da dificuldade para arrumar um emprego, ainda é preciso lutar para ter

a carteira assinada. Maria Otília Bocchini, traz um dado expressivo do relatório “Mulher, Sociedade e Estado no Brasil”, cerca de 48% das mulheres, nesse período, não tinham sua carteira de trabalho assinada (MULHERIO, Edição 7, MAIO-JUNHO, 1982, p. 4-5).

A edição 7, de 1982, do Jornal *Mulherio* dedica-se inteiramente à discussão das mulheres no mercado de trabalho. A matéria da seção “Trabalho” traz como título “O trabalho dignifica o homem. Já mulher, quem dignifica?” e aborda questões como o trabalho doméstico não remunerado, a desigualdade salarial, formas de discriminação e a maternidade. Lélia Gonzalez, ainda nesta edição, discute sobre o lugar da mulher negra na força de trabalho.

A matéria *E a trabalhadora negra, cumé que fica? (1982)*, escrita por Lélia Gonzalez, pretende denunciar a marginalização das trabalhadoras negras. A pesquisadora revela que a mulher negra trabalha mais e ganha menos em comparação à mulher branca, dado o alto nível de discriminação na sociedade. Ela também aponta que, por essa razão, as mulheres negras são os sujeitos mais explorados da sociedade brasileira. Embora Lélia Gonzalez não especifique o trabalho doméstico remunerado, essa categoria certamente faz parte dos dados alarmantes que a autora apresenta a seguir: cerca de 87% das trabalhadoras negras estão em ocupações manuais, em setores de menor prestígio e remuneração, e, dessas mulheres, 60% não possuem carteira assinada (MULHERIO, Edição 7, maio-junho, 1982, pág.09).

Outro aspecto importante salientado por Lélia Gonzalez é o “padrão” de beleza racista propagado na década de 1980. A ideologia do branqueamento faz com que os padrões sejam as “feições finas”, cabelo ‘bom’ (‘alisado’ ou disfarçado por uma peruca) ou então fazer o gênero ‘erótico/exótico’ (Gonzalez, 2020, p.197). Para reforçar esse padrão, a sociedade elitizada e racista, explorava o trabalho da mulher em locais de pouco contato com o público:

[...] toda atividade que signifique lidar com o público “seleto” exclui a trabalhadora negra, a começar pelas atividades de babá, copeira, na área de serviço doméstico. No entanto, se o negócio é ser cozinheira, arrumadeira ou faxineira, não há problema se a empregada for negra [...] Aquele papo do “exige-se boa aparência” nos anúncios de emprego, a gente pode traduzir por: “negra não serve” (Mulherio, edição 7A, 1982, p.09).

Nos anos seguintes, as edições mostram a presença expressiva das trabalhadoras domésticas nos eventos sobre o trabalho feminino. Como demonstram os escritos nas edições de 1982 1983 e 1984, as trabalhadoras estiveram presentes no Tribunal Bertha Lutz, discutindo sobre a discriminação no ambiente de trabalho (Mulherio, edição 7B, 1982, p. 4-5). Em 1983,

as domésticas participaram do Encontro Nacional de Creches “unidas em torno da necessidade de educar e proteger a criança” (Mulherio, edição 12, 1983, p.18). Já em 1984, as trabalhadoras fazem denúncias, por meio das associações e do *Mulherio*, ao serem comparadas com prostitutas em uma música do cantor Dusek.

Após três anos, o jornal retorna com as domésticas em destaque em uma matéria chamada *Doméstica não é escrava*, publicada em 1985. Tal publicação trata sobre o V Congresso Nacional de Empregadas Domésticas, realizado dos dias 24 à 27 de janeiro daquele ano em Recife. Segundo a matéria, o evento contou com 126 delegações de 14 estados e tinha como principal reivindicação o reconhecimento da profissão.

Essa exigência surgiu da falta de assistência às trabalhadoras domésticas por parte do Estado. Com os escritos do jornal, observava-se que a situação laboral enfrentada pela classe ficava cada vez pior e, além disso, a aprovação de medidas que beneficiassem a categoria doméstica era difícil. Como é mencionado da sessão “Encontros”, é possível entender a negligência de direitos por parte do Executivo, no ano de 1984:

A área do Executivo também não fica atrás com relação às domésticas. Só no ano passado, duas aprontações: uma delas quando Jarbas Passarinho, anunciou que, para ter direito à aposentadoria, os autônomos - categoria que engloba as domésticas - deveriam indenizar o INPS pelas contribuições não pagas a partir de 1960, o que significa que cada doméstica teria que entregar cerca de 3 milhões de cruzeiros à Previdência Social. E outra ainda no ano passado, quando o ex-presidente Figueiredo vetou na íntegra o projeto que concedia férias anuais remuneradas de 30 dias corridos aos empregados domésticos (Mulherio, edição 20, 1985, p. 15).

Tal matéria destaca as experiências das trabalhadoras e alguns relatos dessas mulheres no V Congresso. Maria Aparecida dos Santos, líder da Associação de Empregadas Domésticas de São Paulo, menciona que “a empregada doméstica ainda é considerada como escrava. Trabalha de 12 a 15 horas diárias sem direitos regulamentados em lei” (Mulherio, edição 20, 1985, p.15). Por isso, o reconhecimento profissional da trabalhadora pela sociedade em sua totalidade era primordial para que as mulheres pudessem ter seus direitos garantidos.

Na matéria *Domésticas tentando sair da cozinha*, matéria publicada em 1985 com autoria de Denise Natale, revela-se uma mudança no mercado de trabalho em relação à classe doméstica. Antes mensalistas, na década de 1980 elas passam a atuar como diaristas, já que,

afetadas pela crise econômica, o mercado exige tal mudança. Nessa conjuntura, as mulheres precisam abandonar seus direitos e trabalhar como “autônomas”.

Apesar da necessidade de tal modificação, a organização das trabalhadoras continuou e a luta não findou, para que esses direitos voltassem a ser possíveis. Como mencionamos no primeiro capítulo, as domésticas se organizavam por meio do Movimento Negro, associações de bairro, pastorais e nos sindicatos. Segundo Denise Natale, as domésticas mantinham, também, representantes na Central Única de Trabalhadores (CUT), “reforçando uma participação em igualdade como força de trabalho feminino” (Mulherio, edição 21, 1985, p.22).

Além disso, o *Mulherio* destaca dados importantes para pensar a mulher trabalhadora durante a redemocratização. Foi mencionada a contribuição à Previdência Social pelas domésticas e, segundo dados das associações divulgados no jornal, a cada quatro trabalhadoras domésticas contribuintes em 1981, esse número cai para um em 1984. Tal estatística comprova que, além do baixo índice de contribuição, também evidencia a grande quantidade de mulheres sem carteira assinada ou trabalhando como “diaristas autônomas”.

Assim, entendendo o Jornal *Mulherio* também como agente da história, ele se revelou um importante meio de propagação de informações, permitindo “captar o movimento vivo de ideias e personagens que circulam pelas páginas dos jornais” (Capelato, 1988, p. 21). O trabalho doméstico feminino remunerado foi reivindicado pelas pesquisadoras da FCC como uma categoria profissional que necessita de direitos. Ao longo das edições dos jornais, foi possível entender a trajetória, experiências e reivindicações das trabalhadoras.

Referências

- ALVES, Iracelli da Cruz. **Feminismo entre ondas: Mulheres, PCB e política no Brasil.** (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020.
- BERNARDINO-SOUZA, Joaze. **Saberes subalternos e decolonialidade: os sindicatos das trabalhadoras domésticas no Brasil.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015.
- CARNEIRO, Sueli. **Mulheres em Movimento.** São Paulo: Estudos avançados, 2003, p. 117-132.
- DELAP, Lucy. **Feminismos: uma história global.** São Paulo: Cia das Letras, 2022.
- FRACCARO, Glaucia. **Uma história social do feminismo: diálogos de um campo político brasileiro (1917-1937).** Pontifícia Universidade Católica de Campinas – Campinas – SP, Brasil. Estudos Históricos Rio de Janeiro, v. 31, n. 63, p. 7-26, janeiro-abril 2018.

GETIRANA, Yasmin. **“Sozinha não posso”**: A associação profissional de empregadas domésticas no Rio de Janeiro (1961-1973) (Mestrado em História Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2021.

GONZALEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALES, Lélia. **Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira** in: Movimentos Sociais Urbanos, Minorias Étnicas e Outros Estudos. Ciências Sociais Hoje, ANPOCS, v. 1983.

SILVA, Vivian Souza Alves da. **Feminismo negro como perspectiva decolonial: Movimento de Mulheres Negras e a construção de uma feminista negra no Brasil dos anos 1980**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2015.

SOUZA, Flávia Fernandes. **Trabalho doméstico: considerações sobre um tema recente de estudos na História do Social do Trabalho no Brasil**. Revista Mundos do Trabalho, Florianópolis, v. 7, n. 13, p. 275–296, 2016. DOI: 10.5007/1984-9222.2015v7n13p275.

Imprensa feminista e ditadura civil-militar: a atuação de mulheres em tempos de autoritarismos nos jornais *Brasil Mulher* e *Nós Mulheres* (1975-1980)

Vitória Soares de Araújo¹³

Cristiano Cezar Gomes da Silva¹⁴

Resumo: Durante muito tempo, as mulheres estiveram em segundo plano na história, logo, torna-se mais difícil abordar suas trajetórias, lutas e vivências. Diante disso, esta pesquisa traz como temática a atuação de mulheres na Ditadura civil-militar através dos jornais *Brasil Mulher* e *Nós Mulheres* entre os anos de 1975 a 1980. A importância do estudo está no fato de serem periódicos pensados e elaborados por mulheres em um contexto de regime autoritário, enfatizando não só as suas contribuições nas lutas durante esse período, bem como, as questões referentes ao contexto vivenciado por elas. O objetivo geral foi analisar como se deu a atuação das mulheres na ditadura civil-militar por meio da imprensa alternativa feminista. Os objetivos específicos foram investigar como a segunda onda dos movimentos feministas influenciou no fortalecimento das ideias defendidas pelos jornais *Brasil Mulher* e *Nós Mulheres*; compreender de que modo o gênero e o patriarcado estiveram presentes nas pautas que eram tratadas nesses periódicos, e ainda, discutir a forma como cada jornal representava as mulheres e abordava os temas. A metodologia utilizada foi a pesquisa documental nos periódicos *Brasil Mulher* e *Nós Mulheres* presentes nas hemerotecas digitais Centro Sérgio Buarque de Holanda e Fundação Carlos Chagas, respectivamente. Ademais, também foram realizadas pesquisas bibliográficas em livros, artigos científicos e dissertações. Como arcabouço teórico, traz autores como Beauvoir (1967), Burke (1992), Motta (2021), Perrot (2007), Pesavento (2003), Saffioti (1996) e Scott (1990).

Palavras-chave: Gênero; Patriarcado; Representação.

Introdução

A história das mulheres é cercada de silenciamentos e tentativas de apagamento que acabam restringindo as narrativas construídas em torno delas e de suas vivências. Desse modo,

¹³ Graduanda do curso de Licenciatura em História pela Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL), *Campus* III, Palmeira dos Índios-AL. Pesquisadora do Núcleo de Estudos em História Cultural (NEHCult/UNEAL/CNPq).

¹⁴ Professor Titular da UNEAL, no curso de Licenciatura em História - *Campus* III. Doutorado em Letras pela UFPB. Foi pesquisador visitante (Visiting Scholar) na Ohio State University, nos Estados Unidos e intercâmbio com o PPGL, na UFRGS. Possui Mestrado em História pela UFPE e Licenciatura em História pela FBJ/PE.

é fundamental realizar abordagens que pensem a participação feminina em contextos diversos, bem como, suas contribuições nos espaços em que participa e está inserida. Sendo assim, a temática discutida neste trabalho é a atuação de mulheres na Ditadura civil-militar através dos jornais *Brasil Mulher* e *Nós Mulheres* entre os anos de 1975 a 1980. Vale ressaltar que os dois periódicos eram editados na cidade de São Paulo e o recorte temporal refere-se aos anos em que estiveram em circulação.

A relevância deste estudo encontra-se no fato de trazer uma abordagem que contextualiza uma parte do período ditatorial através da perspectiva de periódicos da imprensa alternativa feminista. Um momento da história do Brasil em que a liberdade de imprensa e o direito de ir e vir estavam limitados, um cenário marcado pela efervescência de ideias que pensavam e questionavam a subjetividade feminina, portanto, a temática também abrange as questões referentes ao contexto vivenciado pelas mulheres em meio a ditadura militar.

O objetivo geral da pesquisa foi analisar como se deu a atuação das mulheres na ditadura civil-militar por meio da imprensa alternativa feminista. Os objetivos específicos foram investigar como a segunda onda dos movimentos feministas influenciou no fortalecimento das ideias defendidas pelos jornais *Brasil Mulher* e *Nós Mulheres*; compreender de que modo o gênero e o patriarcado estiveram presentes nas pautas que eram tratadas nesses periódicos e discutir a forma como cada jornal representava as mulheres e abordava as temáticas.

Metodologicamente, neste trabalho, foram usadas pesquisas bibliográficas em livros, artigos científicos e dissertações e também a pesquisa documental nos periódicos *Brasil Mulher* (BM) e *Nós Mulheres* (NM) presentes nas hemerotecas digitais Centro Sérgio Buarque de Holanda e Fundação Carlos Chagas, respectivamente.

Para fundamentar as discussões tecidas ao longo do estudo, foram utilizados autores como Burke (1992), que fala sobre a história cultural e os novos temas que ganharam destaque nesse campo de estudo. Perrot (2007), que aborda a história das mulheres, enfatizando os processos que inviabilizam e silenciam as trajetórias femininas. Saffioti (1996), que discute sobre o patriarcado e como se faz presente nas vivências das mulheres em vários âmbitos. Scott (1990) sobre o conceito de gênero traz reflexões de como este é construído socialmente. Também trouxemos Pesavento (2003) a partir do conceito de representação, um dos conceitos fundamentais para esta pesquisa, pois os jornais trazem uma perspectiva do contexto abordado, isto é, não são imparciais e nem possuem neutralidade. Motta (2021) aborda as fases do regime ditatorial, e entre elas, está o recorte da pesquisa (1975 a 1980). Já Beauvoir (1967) discute e reflete acerca da condição feminina em diferentes esferas.

Diferentes olhares sobre a imprensa feminista na década de 1970

Considerando que os periódicos *Brasil Mulher* (BM) e *Nós Mulheres* (NM), analisados nesta pesquisa, ocuparam um lugar de pioneirismo na imprensa feminista, foram selecionados cinco trabalhos que discorrem sobre as pautas e os temas presentes nesses jornais. Dentre eles, tem-se artigos científicos, dissertações de mestrado e livro.

O primeiro trabalho, que é o artigo de Leite (2003), tece discussões acerca da imprensa feminista alternativa, criada na segunda metade dos anos 1970, tendo como foco os jornais *Brasil Mulher* (BM) e o *Nós Mulheres* (NM). A autora ressalta que foi durante o período da ditadura civil-militar que surgiu no Brasil a chamada imprensa alternativa e, segundo ela, “Tratava-se de uma imprensa com características de esquerda e de oposição ao regime, artesanal e comercializada [...] mão a mão, ou seja, através da venda por militantes dos movimentos populares em eventos ou nas sedes das próprias organizações”. (Leite, 2003, p. 234).

A pesquisadora afirma que o jornal *Brasil Mulher* teve 16 edições regulares e 4 “extras” e circulou entre os anos de 1975 a 1980. Já o jornal *Nós Mulheres* teve 8 edições que circularam entre 1976 a 1978, ambos editados bimestralmente. O BM foi publicado pela Sociedade Brasil Mulher, enquanto que o NM foi publicado pela Associação de Mulheres. Assim, esses periódicos traziam à baila pautas do interesse feminino, que pudessem de algum modo ampliar suas vozes e participação na sociedade.

Em relação ao segundo trabalho, que é o artigo de Cardoso (2004), fala sobre a imprensa feminista pós-1974, abordando suas fases e os acontecimentos que a marcaram. Uma das questões discutidas é a divisão em duas gerações dessa imprensa feminista. A autora explica que enquanto a primeira esteve situada entre os anos 1974 a 1980 e voltava-se mais para o conceito de classe, questões referentes à carestia, creches, anistia e denúncias à repressão da ditadura militar; a segunda ocorreu entre os anos 1981 a 1999 e concentrava-se no conceito de gênero, tratando de temas específicos da mulher e dos movimentos feministas. Assim como Cardoso (2004) afirma:

[...] enquanto a primeira está marcada pelo debate entre “questão da mulher” versus “questão geral” [...] por reivindicações de ações públicas que coloquem as mulheres em igualdade com homens, pela questão da autonomia partidária e pelo combate a ditadura, já a segunda geração da imprensa feminista incorpora o conceito de gênero, assume os temas relacionados direta e exclusivamente às mulheres [...] luta pelo direito à diferença e opera em

parceria com um novo ator social, a sociedade civil organizada, na forma de ONGs e associações voltadas para a questão de gênero. (Cardoso, 2004, p. 38)

Nesse sentido, os jornais *Brasil Mulher* e *Nós Mulheres* pertenceram a primeira geração, pois circularam entre os anos 1975 a 1980. Essa divisão entre duas gerações ajuda a pensar e a perceber as questões debatidas e as diferenças existentes entre os periódicos, visto que, a produção destes também acompanha e é influenciada pelo contexto histórico e social em que as responsáveis pela escrita desses jornais estiveram inseridas.

O terceiro trabalho, isto é, a dissertação de mestrado de Tamião (2009) busca analisar o feminismo na imprensa alternativa feminista nacional, tendo como cenário a ditadura militar e a censura imposta nesse contexto. Para isso, ela aborda três jornais: *Brasil Mulher*, *Nós Mulheres* e *Mulherio*. Tamião (2009) também aponta que: “[...] a historiografia de gênero caminha na perspectiva de combater essa visão reducionista do sentido natural e biológico de trabalhar a mulher”. (Tamião, 2009, p. 35). Dessa maneira, entende-se que as diferenças percebidas entre homens e mulheres na sociedade não é algo natural, pelo contrário, fazem parte de uma construção histórica.

O quarto trabalho trata-se do livro de Rago (2013), em que ela reúne depoimentos e entrevistas com mulheres que vivenciaram o contexto da ditadura militar no Brasil, participaram das lutas contra o regime e se engajaram em periódicos feministas, algumas até que foram participantes do corpo editorial. Ao falar sobre a criação de associações brasileiras feministas, a autora afirma que: “Todos esses grupos mesclavam (ex) militantes partidárias e (ex) marxistas, com feministas das novas gerações, que defendiam prioritariamente as ‘políticas do corpo’ e as questões da sexualidade e da violência contra a mulher”. (Rago, 2013, p. 91). É notório que os grupos e jornais feministas, apesar de terem na sua composição mulheres com trajetórias políticas diversas, buscavam discutir assuntos em comum, que coincidiam com as questões referentes a subjetividade feminina e as dificuldades enfrentadas pelas mulheres.

O quinto e último trabalho, que é a dissertação de mestrado de Vieira (2021), procura compreender como o *Brasil Mulher* e o *Nós mulheres* interpretaram as dimensões da opressão feminina e as questões específicas das mulheres em meio à ditadura militar. Assim como as outras pesquisadoras, Vieira (2021) também fala sobre os objetivos que os jornais tinham, ao afirmar que “[...] o BM nasceu da expectativa de se formar um jornal que pautasse as questões que envolviam o cotidiano da mulher brasileira real, com o objetivo de ‘dar voz’ a essa mulher e contribuir para sua libertação enquanto cidadã”. (Vieira, 2021, p. 79). Diante disso, é perceptível mais uma vez o quanto esses jornais estavam engajados em discutir temas que eram

emergentes para as mulheres, bem como, a luta contra o próprio regime autoritário que ainda estava presente naquele contexto.

Entre perspectivas historiográficas e conceitos: tecendo o arcabouço teórico

No que diz respeito à história cultural, Burke (1992) afirma que a partir do ano 1970 começaram a surgir novas temáticas no campo da História, que se enquadram na chamada “nova história”, por se referir às diferentes e novas discussões que ganharam espaço na década de 1970. Diante disso, o autor afirma que,

[...] a história tradicional oferece uma visão de cima, no sentido de que tem sempre se concentrado nos grandes feitos dos grandes homens, estadistas, generais ou ocasionalmente eclesiásticos. Ao resto da humanidade foi destinado um papel secundário no drama da história. [...] Por outro lado, [...] vários novos historiadores estão preocupados com “a história vista de baixo”; em outras palavras, com as opiniões das pessoas comuns e com sua experiência da mudança social. (Burke, 1992, p. 12).

Desse modo, a história tradicional seria aquela narrativa que traz apenas uma visão de cima, já a nova história contempla a visão de baixo, ou seja, a vivência daqueles que por anos estiveram longe dos “holofotes” das narrativas historiográficas. Burke (1992) ressalta que a nova história trouxe para o centro das pesquisas uma preocupação mais acentuada com as pessoas que ficavam a margem da sociedade, fazendo com que a atenção se voltasse para esses sujeitos comuns e não apenas as figuras públicas e seus grandes feitos.

Um dos campos que mais ganhou destaque após a ampliação de temáticas foi a história das mulheres. Assim, Perrot (2007) discute que as mulheres também foram excluídas por muito tempo dos relatos que eram feitos, pois estes não consideravam suas experiências interessantes. Segundo a autora, “[...] As mulheres ficaram muito tempo fora desse relato, como se, destinadas à obscuridade de uma inenarrável reprodução, estivessem fora do tempo, ou pelo menos, fora do acontecimento. Confinadas no silêncio de um mar abissal”. (Perrot, 2007, p. 16)

Observa-se que os esquecimentos e tentativas de silenciamentos acabou prejudicando as narrativas sobre as experiências femininas, que demoraram muito para conquistar um espaço onde pudessem expressar e registrar suas lutas e vivências. Vale ressaltar que, tanto o silêncio como a invisibilidade não acontecem por acaso, pois a marginalização que há no meio social também influencia o silenciamento das fontes. No que concerne ao patriarcado, Saffioti (1996)

busca analisar este enquanto uma estrutura de poder que se manifesta na sociedade e privilegia um grupo em detrimento de outro. Logo, segundo Saffioti (1996),

Caberia, então, novamente, a pergunta: por que se manter o nome patriarcado? [...] porque: não se trata de uma relação privada, mas civil; dá direitos sexuais aos homens sobre as mulheres, praticamente sem restrição. [...] configura um tipo hierárquico de relação, que invade todos os espaços da sociedade; tem uma base material; corporifica-se; representa uma estrutura de poder baseada tanto na ideologia quanto na violência. (Saffioti, 1996, p. 60)

Assim, compreende-se que o patriarcado não se limita apenas a um espaço, ele atinge os diferentes âmbitos da vida das mulheres. Ademais, configura uma relação hierárquica, em que as mulheres lidam com questões que estão enraizadas no meio social, enquanto que os homens constituem uma parcela da sociedade que historicamente usufruem de privilégios, tornando assim, as relações desiguais.

Na questão de gênero, Scott (1990) afirma que: “[...] (1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder”. (Scott, 1990, p. 86). Com isso, pode-se compreender o gênero enquanto um elemento que compõe as relações sociais, ou seja, na perspectiva da autora, gênero seria algo que é construído socialmente a partir das relações e ele também está associado com a noção de poder.

Já no que se refere ao conceito de representação, Pesavento (2003) afirma que: “Representar é, pois, fundamentalmente, estar no lugar de, é presentificação de um ausente; é um apresentar de novo, que dá a ver uma ausência. A ideia central é, pois, a da substituição, que recoloca uma ausência e torna sensível uma presença”. (Pesavento, 2003, p. 21). A representação não é a realidade em si, mas uma perspectiva que é construída a partir dela e a forma como um contexto será representado depende da ótica de quem está interpretando.

Em relação à ditadura civil-militar, sobretudo, a fase que compreende os anos de 1975 a 1980, Motta (2021) chama a atenção para o cuidado com os termos usados, quando ressalta que: “[...] convencionou-se chamar a fase entre 1974-9 de período de distensão e a fase seguinte, entre 1979-85, de abertura política, mas na época foram usadas as duas expressões, [...]”. (Motta, 2021, p. 190). Nesse sentido, o uso correto dos termos é fundamental, pois estes ajudam a construir as interpretações acerca do período analisado. O historiador ainda afirma que prefere utilizar apenas o termo “distensão” para concentrar a discussão em torno da estratégia política

adotada no governo Geisel (1974-1979) que tinha, entre outras intenções, criar um ambiente político que aparentasse ser menos opressivo.

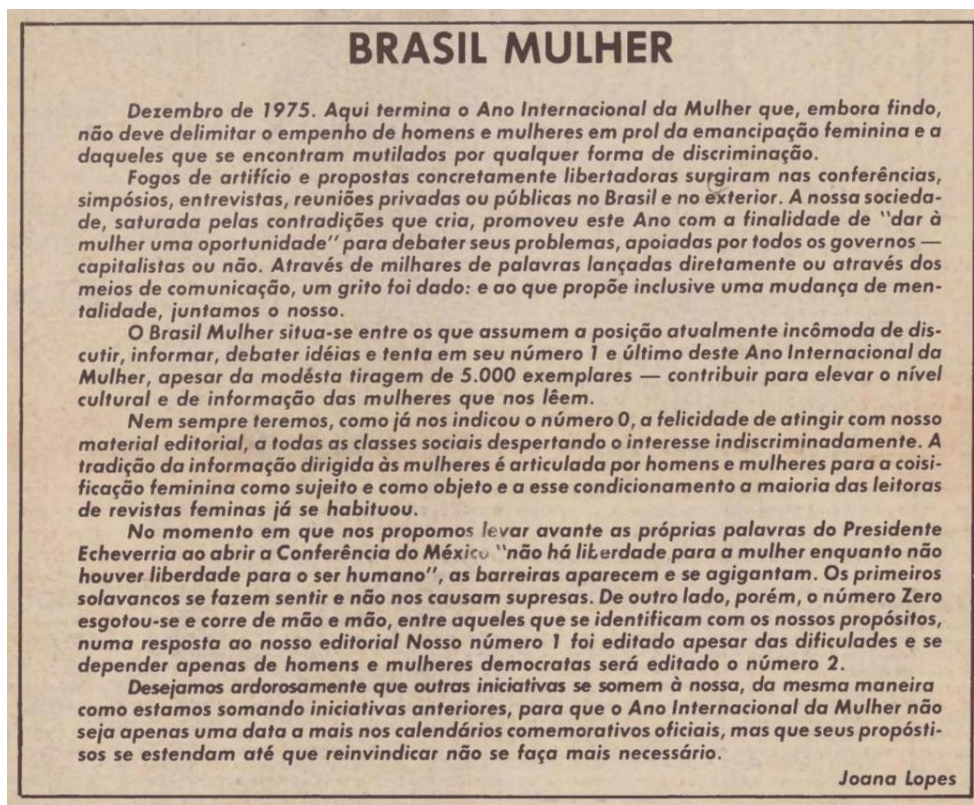
Quanto à discussão sobre a condição feminina e a segunda onda do feminismo, Beauvoir (1967) traz debates que pensam os diferentes espaços e momentos que marcam a vida das mulheres, desde a infância até a vida social. Nos seus escritos, a autora traz uma afirmação importante ao dizer que: “[...] é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um Outro”. (Beauvoir, 1967, p. 9). A partir da perspectiva da autora, o “ser mulher” é uma construção social, pois é a própria sociedade que formula os papéis e o perfil que constitui o feminino, sendo assim, o diálogo e o contato entre os sujeitos é o que permite construir um indivíduo e classificá-lo como o “outro”.

As lutas e questões feministas nos jornais *Brasil Mulher* e *Nós Mulheres*

A avaliação dos jornais nesta pesquisa tem como foco as matérias voltadas para as questões específicas das mulheres e aquelas que discorrem sobre o contexto político do regime ditatorial. As matérias estão sendo analisadas por seções, principalmente os editoriais de ambos os jornais, as seções “Anistia” e “Trabalho” do BM e as seções “Daqui e dali” e a história em quadrinhos (HQ) da personagem *Bia Sabiá* do NM. Vale ressaltar que, a análise dos periódicos é comparativa, pois o estudo busca enfatizar a abordagem e as representações feitas por cada um deles. Na sequência, serão expostos alguns recortes que exemplificam como a análise está sendo feita.

O editorial do nº 1 do *Brasil Mulher*, em 1975, discute algumas questões que foram pertinentes nesse ano, tais como, o Movimento Feminino pela Anistia, o uso de anticoncepcionais, os baixos salários e as condições precárias de trabalho. O texto em questão encontra-se abaixo.

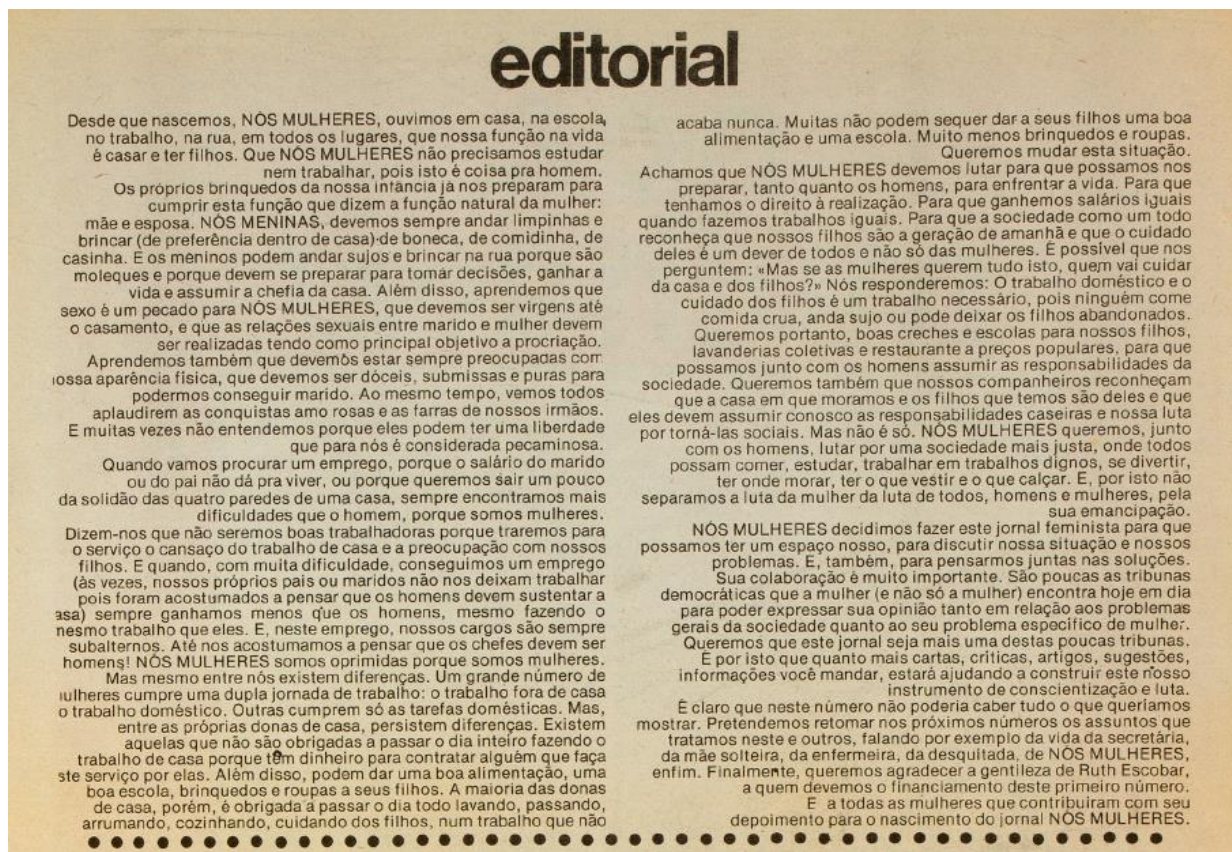
Figura 1 - Texto da seção Editorial do *Brasil Mulher* (nº 1, p. 2)



Fonte: Centro Sérgio Buarque de Holanda

Uma questão relevante nesse texto refere-se ao gênero, principalmente ao dizer que: “O Brasil Mulher situa-se entre os que assumem a posição atualmente incômoda de discutir, informar, debater ideias e tenta em seu número 1 [...] contribuir para elevar o nível cultural e de informação das mulheres que nos lêem”. Assim como Scott (1990) destaca, o gênero é um elemento constitutivo das relações sociais, portanto, quando o BM afirma que pretendia discutir e levar informações para suas leitoras, demonstra sua preocupação em expandir os debates e enfatiza seu compromisso social enquanto periódico voltado para as mulheres. Já o editorial do nº 1 do *Nós Mulheres*, em 1976, trouxe questões relacionadas aos direitos das mulheres e críticas à naturalização de papéis de gênero. O texto na íntegra está a seguir.

Figura 2- Texto da seção Editorial do *Nós Mulheres* (nº 1, p. 2)



Fonte: Fundação Carlos Chagas

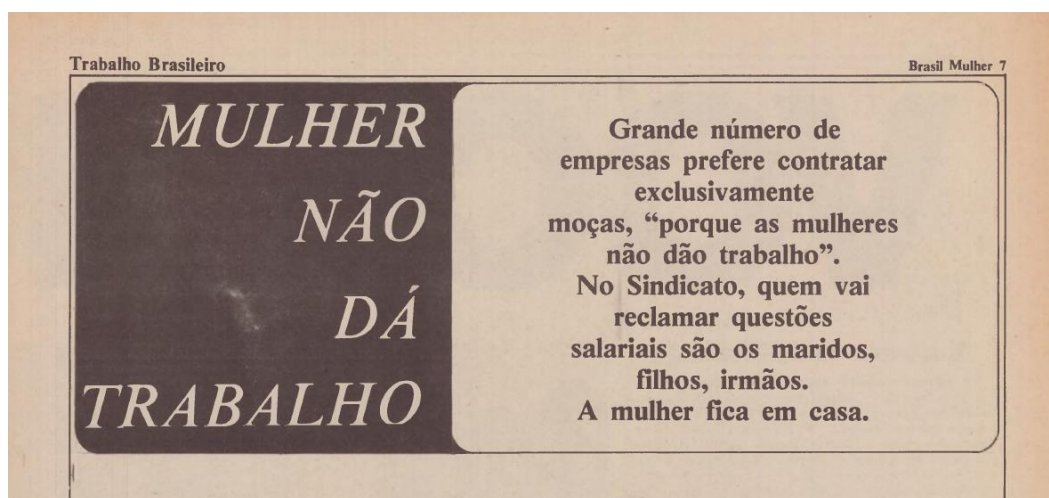
Esse texto do editorial do NM traz uma discussão pertinente acerca da naturalização de papéis que são destinados aos homens e às mulheres, quase que de forma imediata ainda na infância, ao dizer que: “Desde que nascemos, NÓS MULHERES, ouvimos em casa, na escola, no trabalho, na rua, em todos os lugares, que nossa função na vida é casar e ter filhos. Que, NÓS MULHERES, não precisamos estudar nem trabalhar, pois isto é coisa pra homem”. Com isso, muitas questões são problematizadas, tais como, a limitação dos papéis que as mulheres deveriam exercer e aprender desde muito novas, ou seja, o casamento e a maternidade.

Essas críticas enfatizam a sociedade patriarcal em que as mulheres estavam inseridas, pois, assim como Saffioti (1996) afirma, o patriarcado reflete uma relação hierárquica entre homens e mulheres, colocando os primeiros em situações que lhes favorecem a ocupação de espaços que as mulheres eram limitadas a não estar ou alcançar. Observa-se que diferente do editorial do *Brasil Mulher*, o texto do *Nós Mulheres* tem um posicionamento mais firme, pois este segundo mostra-se mais à vontade com o uso do termo “feminista” e com os debates em torno das pautas dos movimentos feministas.

Na seção Trabalho do BM, no nº 2, publicado em 1976, há uma frase em destaque que diz: “Mulher não dá trabalho” e, ao lado, contextualizam falando que as empresas preferiam

contratar mulheres por julgarem que elas não faziam reclamações como os homens. Entretanto, após o recorte (exposto abaixo), é explicado que as mulheres não se engajavam tanto nas ações dos sindicatos por conta da sua dupla jornada de trabalho, ou seja, além do serviço feito fora do lar, também havia o cuidado com a casa e os filhos que acabavam restringindo seus horários livres, além da proibição que, por vezes, seus companheiros exerciam. Logo, a baixa participação se dava pelas circunstâncias vivenciadas.

Figura 3 – Seção Trabalho do Brasil Mulher (n° 2, p. 7)



Fonte: Centro Sérgio Buarque de Holanda

O recorte exposto anteriormente exemplifica bem como o gênero era um fator determinante na vida das mulheres e como este implicava nos papéis exercidos. A situação vivida pelas mulheres mostra que, assim como Scott (1990) fala, o gênero está presente nas relações de poder, pois o “ser mulher” era uma questão que influenciava os espaços ocupados e os desafios enfrentados.

Enquanto isso, na seção Daqui e Dali do n° 2 do NM, publicado em 1976, o recorte (exibido abaixo) traz destaque ao trabalho exercido pelas mulheres no espaço privado, enfatizando que este era invisibilizado. Ademais, também discutem que as mulheres eram consideradas como uma mão de obra mais barata, por aceitarem cargos que geralmente eram rejeitados pelos homens.

Figura 4 – Seção Daqui e Dali do Nós Mulheres (n° 2, p. 4)



Fonte: Fundação Carlos Chagas

A partir dos dois recortes expostos, nota-se que no caso do BM, o trecho trazia uma visão que reduzia a figura da mulher a um perfil que não se engajava nas lutas sindicais, enquanto que o trecho do NM mostra a indiferença sobre o trabalho exercido pelas mulheres no ambiente doméstico, por ser algo que era tratado com muita naturalidade e associado restritamente a figura feminina. Nos dois casos é perceptível a importância da representação, visto que, para Pesavento (2003) a representação reflete a ótica de quem produziu e suas intenções e, nos dois recortes, os jornais colocam em evidência as experiências de mulheres trabalhadoras e donas de casa, sendo assim, o foco que é dado nessas seções voltam a atenção do leitor para as múltiplas vivências que estavam contidas no contexto do regime ditatorial.

Considerações finais

Diante do que vem sendo pesquisado, percebe-se que havia uma certa relutância por parte das mulheres que compunham os jornais em se autodenominarem feministas, pois a maioria das matérias em que discutiam as pautas relativas à mulher, sempre associavam a emancipação feminina com a emancipação humana. Essa situação possivelmente estaria atrelada ao fato de que os debates em torno dos movimentos feministas ainda estavam se encaminhando no Brasil, e ser feminista naquele período tinha uma conotação negativa, por isso, os jornais não deixavam muito evidente seu posicionamento.

Outra questão percebida também é que apesar de serem dois jornais que pertenciam à imprensa feminista, cada um tinha sua abordagem e forma de expressar suas ideias e opiniões. Isso aponta a existência de uma pluralidade de perspectivas que influenciava diretamente nos escritos e na forma como estes seriam apresentados ao público. Ademais, o uso de jornais como fonte tem sido algo muito significativo para esta pesquisa, visto que, são periódicos que foram elaborados por mulheres em um contexto desfavorável a essa produção, pois foi um período em que prevalecia a censura e a perseguição.

Portanto, pode-se afirmar que a temática sobre a atuação de mulheres na ditadura civil-militar através da imprensa feminista possibilita um fortalecimento da história das mulheres, à medida em que traz as vivências, lutas e questões pertinentes para elas durante o regime autoritário. Sendo assim, este estudo é também uma possibilidade de fazer com que essas experiências sejam conhecidas, estudadas e refletidas.

Referências

- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: a experiência vivida**. 2 ed. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.
- BURKE, Peter (org.). **A escrita da história: novas perspectivas**. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992.
- CARDOSO, Elizabeth. **Imprensa feminista brasileira pós-1974**. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 12, p. 37-55, set./dez. 2004.
- Jornal Brasil Mulher (1975-1980)**. Acervo da Hemeroteca digital Centro Sérgio Buarque de Holanda – CSBH. São Paulo. Disponível em: <https://acervo.fpabramo.org.br/index.php/jornal-brasil-mulher-7>
- Jornal Nós Mulheres (1976-1978)**. Acervo da Hemeroteca digital Fundação Carlos Chagas – FCC. São Paulo. Disponível em: <https://www.fcc.org.br/conteudos especiais/nosmulheres/>
- LEITE, Rosalina Santa Cruz. **Brasil Mulher e Nós Mulheres: origens da imprensa feminista brasileira**. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 11, n. 1, p. 234-241, jan./ jun. 2003.
- MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Passados, presentes: o golpe de 1964 e a ditadura militar**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Tradução Angela M. S. Côrrea. São Paulo: Contexto, 2007.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e história cultural**. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

RAGO, Margareth. **A aventura de contar-se:** feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, Patriarcado, Violência.** São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1996.

SCOTT, Joan. **Gênero:** uma categoria útil de análise histórica. Educação e Realidade, vol. 16, n. 2, 5-19, 1990.

TAMIÃO, Juliana Segato. **Escritas Feministas:** os jornais Brasil Mulher, Nós Mulheres e Mulherio (1975-1988). 2009. 142 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

VIEIRA, Daniela Chain. **Tribunas democráticas para as mulheres:** O feminismo marxista dos jornais Brasil Mulher e Nós Mulheres (1975-1980). 2021. 232 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2021.

ST 3 - A História do Brasil e outros prismas: Africanos, Indígenas e seus descendentes na formação social entre a Colônia e o Império

Coordenação:

Gian Carlo de Melo Silva (UFAL e UFRPE)

Karina Melo (UPE)

Dionísio Tito (UFRPE)

A História Social do Brasil vem passando por transformações, em vista disso, o ensejo desta proposta de Simpósio Temático é congregar pesquisas, em seus diversos níveis de desenvolvimento, que abordem a inserção de homens, mulheres e crianças em seus diversos cromatismos, atuando na formação das sociedades da época em tela. Seja na condição escravizada, liberta ou livre, sua contribuição é essencial para entendermos o passado. O uso de fontes oriunda de diversos acervos, sejam eles eclesiásticos, cartorários, administrativos e/ou normativos, possibilitam ampliar a compreensão do Brasil que passou a ser formado a partir do século XVI. Sejam os primeiros escravizados classificados genericamente como “Guiné”, ou os “bantus” na região dos Palmares, seguidos por denominações mais efetivas como Minas e Angolas, estamos diante de uma diversidade de origens e culturas com conhecimentos efetivos que foram somados e mesclados, aos diversos grupos indígenas classificados genericamente através do binômio Tupi/Tapuia. Dependendo das margens Atlânticas que desembarcaram, após serem traficados, mantiveram contatos com os povos originários e os mais diversos tipos de habitantes, num caldeirão cultural e social que precisou ser moldado, adaptado e reorganizado para congregar a diversidade. Claro, não esqueçamos que o processo histórico mostra que a escravidão foi, e é até os dias de hoje, elemento essencial na compreensão do Brasil. Uma nação que precisa continuamente entender seu passado, suas negociações, resistências e existências possíveis, todas moldadas na época pela influência da Igreja Católica, do Estado Português e principalmente, pelas necessidades impostas pela sobrevivência cotidiana.

Reestruturação econômica e o papel dos indígenas: a dinâmica entre o Diretório Pombalino e a Companhia Geral de Comércio de Pernambuco e Paraíba (1759-1783)

Caio dos Santos da Silva¹

José Romualdo dos Santos Morais²

Julio César Barbosa de Melo³

Karina Moreira Ribeira da Silva e Melo⁴

Resumo: Este trabalho analisa a interação entre a Direção (versão do Diretório dos Índios para Pernambuco) e a Companhia Geral de Comércio de Pernambuco e Paraíba, no contexto das reformas pombalinas, com foco na integração dos indígenas na produção colonial para o mercado europeu. Examina-se o papel da Direção na organização da mão-de-obra indígena e da Companhia na exploração econômica, em meio à crise econômica de Portugal sob D. José I e as intenções reformistas do Marquês de Pombal. A pesquisa também investiga os impactos sociais e econômicos dessas políticas sobre as comunidades indígenas em Pernambuco, destacando a complexa dinâmica entre o Estado colonial e os indígenas, que incluiu tanto submissão quanto resistência. Essa análise revela como as reformas moldaram a economia colonial e influenciaram a formação de uma identidade social e política no Brasil.

Palavras-chave: Reformas Pombalinas, Indígenas, Economia Colonial, Pernambuco e Paraíba.

Introdução

Desde o século XVI, as leis portuguesas voltaram-se à regulamentação da vida e do trabalho dos indígenas, especialmente em função das necessidades dos engenhos de açúcar. No século XVII, com o aumento da mão-de-obra africana e a expansão da economia colonial no litoral, a questão do trabalho indígena tornou-se um ponto de conflito entre religiosos e colonos, especialmente nos sertões. Para mediar esses interesses divergentes, a Coroa Portuguesa promulgou, em 1570, a proibição oficial da escravização de índios, embora brechas legais,

¹ Graduando 4º período em Licenciatura História, pela Universidade de Pernambuco (UPE/Campus Garanhuns). Email: caio.ssilva2@upe.br

² Graduando 4º período em Licenciatura História, pela Universidade de Pernambuco (UPE/Campus Garanhuns). Email: joseromualdo.morais@upe.br

³ Graduando 6º período em Licenciatura História, pela Universidade de Pernambuco (UPE/Campus Garanhuns). Email: julio.cbmelo@upe.br

⁴ Doutora em História Social pela Universidade Estadual de Campinas/Unicamp. Professora da Universidade de Pernambuco (UPE/Campus Garanhuns). Email: karina.melo@upe.br

como as chamadas Guerras Justas, permitissem a continuidade da prática. As políticas pombalinas, analisadas neste trabalho, respondem diretamente a esses conflitos entre colonos e clero, atendendo também aos interesses metropolitanos.

Esta pesquisa enfoca na Direção, versão pernambucana do Diretório Pombalino, lei estabelecida em 1757 no Grão-Pará e Maranhão e, em 1758, estendida para o restante do Brasil; e na Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba, criada para promover o comércio e o transporte na região. O Diretório encerrou a administração religiosa dos aldeamentos indígenas, transferindo o poder temporal para administradores locais e deixando o espiritual a cargo do Prelado das Dioceses. Esse conflito com o clero, em particular com os jesuítas, cujas atividades econômicas eram vistas como uma ameaça, intensificou-se com a centralização do poder que Pombal buscava.

A criação da Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba, assim como a do Grão-Pará e Maranhão, marcou o início de monopólios comerciais nas regiões sob sua jurisdição, fortalecendo a centralização do comércio colonial e visando reduzir a dependência econômica de Portugal em relação à Inglaterra. Essas políticas se interligaram como parte de uma estratégia complementar para reorganizar a economia colonial e fortalecer os laços entre a colônia e a metrópole, centralizando o controle nas mãos da Coroa.

Neste contexto, buscamos analisar como o Diretório dos Índios, voltado ao controle da mão-de-obra indígena, e as companhias de comércio, focadas no desenvolvimento econômico, moldaram a economia colonial. A tese central é que tais políticas constituíram uma estratégia unificada para alinhar o Brasil aos interesses mercantilistas de Portugal, integrando os indígenas à produção de bens exportáveis e atendendo às demandas econômicas da metrópole. No entanto, dada a diversidade regional do Brasil, consideramos indispensável uma análise específica para cada local, focando particularmente em Pernambuco e em suas capitanias anexas, cuja realidade social e econômica diferenciava-se da do Grão-Pará e do Maranhão.

Para compreender as políticas pombalinas e suas particularidades em Pernambuco, utilizamos uma metodologia que combina revisão bibliográfica e análise de fontes primárias. A pesquisa foi embasada nas principais interpretações acadêmicas sobre o tema e na consulta a documentos históricos, sinalizados pela bibliografia consultada, que permitem uma análise crítica dos contextos e das intenções das políticas de Pombal.

Por fim, em um primeiro momento é importante compreender o contexto sócio-histórico português e europeu do século XVIII, evitando tratar as políticas pombalinas de forma isolada,

apenas a partir de seus textos legais, uma vez que é impossível entendê-las plenamente sem considerar o contexto social em que foram criadas.

Antecedentes: a política colonial antes de Pombal

O terremoto de Lisboa em 1755 teve impactos profundos na sociedade portuguesa da época, causando grande destruição. O governo português, liderado pelo Marquês de Pombal, respondeu com medidas pragmáticas e urgentes para minimizar o sofrimento, destacando-se a remoção de cadáveres para prevenir doenças e o atendimento aos feridos, conferindo a Pombal grande prestígio.

O Tratado de Methuen (1703), que aprofundou a dependência econômica de Portugal da Inglaterra, levou Pombal a promover reformas administrativas e econômicas para restaurar a autonomia do país. Personagens contemporâneas, como o diplomata e político português D. Luiz da Cunha, analisaram as consequências desse tratado, apontando como ele beneficiou apenas uma elite (CUNHA, 2017, p. 3), e estimulou as reformas pombalinas.

O conceito de "vadiagem" também ganhou atenção nas reformas pombalinas, sendo usado para descrever indígenas que não se adaptavam às normas coloniais. Influenciados por práticas europeias de controle social, colonizadores viam esses indígenas como "vadios" ou "ameaças", buscando transformá-los em mão de obra produtiva, como descreve Laura de Mello Souza em sua obra *Os Desclassificados do Ouro* (2004). Esse conceito carregava implicações sociais e econômicas, refletindo hierarquias e a tentativa de controle sobre grupos marginalizados na colônia.

No capítulo 9 de *Pombal e o Brasil*, publicado em 1982, Francisco Calazans Falcon retrata o "império português" do século XVIII como um espaço composto por territórios metropolitanos e domínios ultramarinos, caracterizados como "semi-periféricos", ou seja, partes de um subsistema do "sistema mundial" moderno. Falcon destaca que o primeiro ponto a ser considerado é a "condição colonial", que envolve uma clara distinção entre "colonizadores", "colonos" e "colonizados" (FALCON, 1982, p. 152).

Essa análise é fundamental, pois um dos grandes objetivos das reformas pombalinas era reorganizar a vida dos povos indígenas nas colônias, integrando-os à sociedade e ao sistema econômico colonial. No entanto, um grupo dessa estrutura colonial, as populações indígenas - colonizados -, que eram subjugadas pelo sistema, via-se à margem dos demais. Francisco Falcon também destaca a divisão entre "elites letradas" e "elites proprietárias mercantis", sendo

que as reformas pombalinas favoreciam principalmente as elites proprietárias, grandes latifundiários e comerciantes, marginalizando frequentemente as necessidades dos colonos.

Pombal também buscava uma administração mais eficiente e produtiva nas colônias para maximizar as riquezas do império. As constantes mudanças econômicas e sociais refletiam-se nas reformas pombalinas, adaptando a administração colonial às novas realidades. Assim, a análise destaca a relação entre o Diretório dos Índios, as companhias de comércio e as reformas pombalinas no geral como parte de uma reestruturação colonial sob a lógica das elites, em resposta às demandas políticas e econômicas da época, marginalizando os agentes sobre as quais legislavam as populações indígenas.

O Diretório Pombalino dos Índios (1757-1780) e a Companhia Geral de Comércio de Pernambuco e Paraíba (1759-1783)

Foi devido à série de fatores previamente discutidos — a centralização do poder, o enfraquecimento econômico, a dependência de Portugal em relação à Inglaterra e a necessidade de reforçar os laços entre colônia e metrópole — que Pombal implementou suas reformas. Entre elas, destaca-se a criação das Companhias de Comércio — Companhia do Comércio Oriental, de Moçambique, da Agricultura das Vinhas do Alto Douro, das Pescas do Algarve, do Grão-Pará e Maranhão, e de Pernambuco e Paraíba —, a instituição da Mesa Censória e do Erário Régio, o incentivo à industrialização, e o Diretório dos Índios. Assim, essas reformas, que culminaram na expulsão da Companhia de Jesus, também estabeleceram bases para o desenvolvimento econômico colonial.

Voltando nossa atenção para o Pombal e suas políticas, analisaremos agora o processo de sua ascensão ao poder. Após a morte de Dom João V, seu filho, Dom José I (1750-1777), subiu ao trono em um cenário de instabilidade financeira e desordem administrativa. Diante da precariedade econômica, o novo rei tinha poucas razões para confiar nos ministros do governo anterior, o que levou à nomeação de Sebastião de Carvalho e Melo para o cargo de ministro dos Negócios Estrangeiros e da Guerra. Mais tarde conhecido como Marquês de Pombal, Carvalho implementou uma política de centralização do Estado, buscando eliminar a oposição da burguesia mercantil, da nobreza e da Igreja.

Segundo Francisco Falcon, a nomeação de Pombal sinalizou o avanço das tendências de reorganização e fortalecimento do Estado, com o intuito de recuperar receitas coloniais e eliminar entraves burocráticos que dificultavam a circulação comercial e a arrecadação fiscal, especialmente na pasta dos Negócios Estrangeiros e da Guerra (FALCON, 1982, apud

AZEVEDO, 2003, p. 26). Antes disso, Pombal acumulou experiência diplomática em missões na Grã-Bretanha e na Áustria, onde observou de perto a hegemonia econômica britânica, fato que influenciou suas políticas de centralização e fortalecimento da economia portuguesa (LIMA, 2011, p.1466).

Junto a Pombal, seu irmão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, nomeado Governador do Grão-Pará em 1751, também desempenhou papel crucial na implementação dessas políticas, especialmente no controle das ordens religiosas e na garantia da "liberdade" dos indígenas. Essa experiência de Furtado foi fundamental para o entendimento do Diretório Pombalino e a criação das Companhias Gerais de Comércio.

Na Amazônia, intensos conflitos surgiram entre colonos e missionários pela posse da mão-de-obra indígena e por suspeitas de enriquecimento das ordens religiosas, particularmente da Companhia de Jesus, que monopolizava a mão de obra indígena na região. Furtado descreveu a situação para Pombal como “um Estado dentro do Estado” (AZEVEDO, 2003, p.31), algo que se opunha às pretensões centralizadoras de Pombal, demandando a aplicação uma nova legislação para a situação, daí a criação do Diretório dos Índios para controle da mão-de-obra, e da Companhia Geral de Comércio para o controle da produção e do comércio na região.

Nossa afirmativa anterior corrobora-se ainda no texto “Razões políticas pelas quais as Companhias Gerais do Comércio se julgam úteis e necessárias no Reino de Portugal”, escrito em 1755 por Francisco Xavier. Onde propôs o estabelecimento de quatro companhias voltadas para as principais praças mercantis do Brasil, visando regular o comércio colonial em benefício de um grupo restrito de comerciantes. Essas companhias, uma vez formadas, controlariam a compra e o envio de produtos europeus ao Brasil, priorizando os produtos portugueses, o que estimularia a indústria nacional. Além disso, Francisco Xavier sugeria que os preços dos produtos vendidos no Brasil seriam acrescidos em pelo menos 45% sobre o valor de compra, cobrindo despesas como fretes, emolumentos, taxas e comissões de negociação para a Companhia. Em 1755, iniciou-se o processo de fundação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (DIAS, 2019, p.133).

Nesse cenário, o Brasil era considerado vital para a recuperação econômica de Portugal. As reformas implementadas por Pombal, ao mesmo tempo que buscavam modernizar a administração, também visavam controlar as ordens religiosas, acima de tudo a Companhia de Jesus. A relação entre a Coroa portuguesa e a Igreja Católica, conhecida como Padroado, deu ao rei um papel decisivo nas questões eclesiásticas, o que reforçou o poder central durante o processo de colonização e catequese no Brasil. As conquistas portuguesas, nesse sentido, foram

consolidadas pela aliança entre o poder militar e o religioso, ou da “espada e da cruz” (AZEVEDO, 2003, p. 28).

Para reverter esse contexto, nasceu o Diretório dos Índios. Suas verdadeiras pretensões foram mascaradas por boas intenções que falavam em liberdade e até mesmo igualdade, no sentido de domesticar a diferença. A coroa afirmava ter interesse em resguardar os direitos dos indígenas. No entanto, naturalmente, foi através dessas narrativas, muito empregadas pela política do Marquês de Pombal, que vestiu os indígenas das qualidades brancas, que se legitimou exigir ações dentro dos moldes brancos àqueles, revelando-se como um conjunto de dispositivos para resguardar os próprios interesses da Coroa.

Como descreve Araújo Moreira Neto sobre a aplicação da lei pombalina na região da Amazônia, sua motivação reside no interesse de transformar os índios das missões, e, eventualmente, os índios silvícolas, numa grande massa nativa, econômica e socialmente controlada, capaz de suprir as demandas do Estado português na consolidação do empreendimento colonial (MOREIRA, 1988, apud, AZEVEDO, 2003, p.44). Ideia que resume bem as intenções do Diretório para todo o território, guardadas as devidas proporções.

O comércio dos bens produzidos pelos índios constituiu-se numa outra motivação constante na legislação pombalina. No entanto, novamente, ficou determinado que os Diretores de nenhum modo consentiram que os índios comercializassem livremente sem o seu auxílio. É óbvio que a liberdade dos indígenas foi coibida, no entanto, faz necessário chamar atenção para outro aspecto. A noção de valor do índio era diferente da do branco, para os indígenas, o valor de um bem não era necessariamente monetário, mas poderia ser simbólico ou decorativo. Assim, a Coroa Portuguesa manipulava esse entendimento ao controlar as trocas e transações comerciais dos indígenas, impondo valores monetários e restrições que limitavam a liberdade dos indígenas em relação aos bens que adquiriram. Dessa forma, a Coroa mantinha os indígenas sob um sistema de controle, garantindo que seus bens e suas transações estivessem sempre subordinados às normas e interesses coloniais.

A reestruturação econômica: políticas em concomitância

Uma das grandes preocupações do governo de Dom José I, durante as reformas pombalinas, foi intensificar a ocupação produtiva das terras coloniais, buscando evitar a existência de sesmarias incultas. Nesse sentido, determinou-se a anulação das doações de terras improdutivas, redistribuindo-as a quem se comprometesse com a produção agrícola. Essa política visava não só a defesa das fronteiras, mas também o aumento da produção agrícola,

alinhando-se à Lei do Diretório, que organizava o trabalho indígena, especialmente na agricultura.

Os resultados dessa política, em conjunto com as Companhias de Comércio, foram positivos, especialmente no Norte. Segundo Charles Boxer (BOXER, 2002, apud AZEVEDO, 2003, p. 35), entre 1755 e 1777, as exportações de cacau dobraram, e produtos como algodão, arroz e peles ganharam importância para a exportação. Regiões como o Maranhão, que em 1755 eram subdesenvolvidas, tornaram-se mais prósperas, progresso atribuído aos "métodos ditatoriais de Pombal" e, em parte, à Guerra de Independência americana.

O ano de 1755 marcou também a promulgação da Lei de Liberdade dos Índios, uma base importante para o Diretório dos Índios, que intensificou o foco nas regiões do Grão-Pará e Maranhão, até então negligenciadas. Embora as reformas pombalinas enfrentassem resistências políticas e dificuldades mercantis, elas lançaram as bases para o progresso econômico futuro.

Em Pernambuco, onde o açúcar era fundamental para o mercado europeu, a mão de obra nos engenhos era, em sua maioria, composta por escravizados africanos desde 1620, reduzindo a participação indígena. No entanto, a aplicação da Lei Pombalina justificava-se pelo contexto econômico e social da capitania. A criação da Companhia Geral de Comércio de Pernambuco e Paraíba, em 1759, exemplificou as estratégias mercantilistas de Pombal, visando integrar a produção colonial à metrópole e garantir o monopólio do açúcar.

Essa Companhia foi estabelecida para desenvolver a produção açucareira, que, segundo Flávio Guerra (GUERRA, 1984, apud AZEVEDO, 2003, p. 40), contou com um aumento significativo de engenhos, alcançando 296 em 1761. As exportações de açúcar e de arroz, principalmente para o Maranhão, revelavam a importância de Pernambuco no comércio colonial.

Ademais, o sertão pernambucano, incluindo áreas como Rio Grande do Norte, Paraíba e Ceará, representava um desafio ao controle colonial. Essa região era marcada pela influência das ordens religiosas e pelas atividades de exploração de produtos nativos, frequentemente à margem do pacto colonial. Para regularizar e integrar essas áreas, o Diretório, redigido como "Direção" em Pernambuco, buscou organizar o trabalho indígena, especialmente na coleta e comercialização de drogas do sertão.

O papel dos indígenas no sertão, documentado no parágrafo 29 da Direção, era fundamental. Eles eram os principais responsáveis pela colheita de produtos como a Ipepequanha, Parreira braba e gomas, que deveriam ser comercializados pela Companhia Geral

de Comércio. O Diretório enfatizava a responsabilidade dos Diretores em organizar essas coletas, garantindo um comércio justo.

Essas diretrizes não visavam apenas a subsistência dos indígenas, mas também sua integração ao mercado colonial. A Companhia de Comércio atuava como intermediária no comércio do sertão, buscando revitalizar a economia interior. Em 1770, o alto sertão pernambucano já apresentava sinais de desenvolvimento, com um comércio crescente e povoações como Flores, Tacaratu e Cabrobó tornando-se centros administrativos locais. A produção de algodão, impulsionada desde 1751, voltou a ser exportada para a Europa, indicando um progresso econômico.

Tensões e contradições: indígenas entre sujeição e resistência

No entanto, a aceitação indígena ao Diretório Pombalino não foi uniforme. Muitas nações indígenas resistiram às novas diretrizes, levando as autoridades a recorrerem à força para subjugar-las. Em 1759, ano da expulsão dos jesuítas, os relatos oficiais sugerem que os indígenas receberam com alegria as notícias da nova lei, que prometia maior liberdade. Porém, a resistência que se seguiu levanta a questão: se o Diretório foi tão bem recebido, por que tantos indígenas se rebelaram?

A resposta pode ser encontrada na discrepância entre o que a lei proclamava e o que realmente impunha. A política pombalina, que se apresentava como libertadora, na verdade, perpetuava a opressão, agora sob novos moldes. A ideia central era que os brancos sabiam o que era melhor para os indígenas, e a estes restava apenas acatar as decisões tomadas em seu nome. A lei que proclamava a liberdade dos índios era a mesma que os obrigava a obedecê-la mesmo sem estes terem participado ou mesmo pedido sua formulação.

A lei criada para regulamentar a sua vida e liberdade não havia levado em consideração suas expectativas e os modos de vida a que estavam acostumados. Assim sendo, houve casos em que os índios não aceitaram as novas disposições legais, como existiram também aqueles que viram nelas a oportunidade de resguardar seus próprios interesses e o que era mais conveniente para eles. Atuando como agentes históricos ativos, como não reconheceria a historiografia tradicional.

Relatos, como a carta do juiz de Ararobá, datada de 8 de setembro de 1759, descrevem a destruição causada por grupos como os Paraquiós, Pipães, Manguezas, Guegues e Xocós às fazendas de gado e sertão do Buíque (SALDANHA, 2003 apud AZEVEDO, 2003, p. 38). A documentação é rica em informações sobre as ações desses grupos indígenas no sertão

pernambucano, evidenciando que a resistência não foi um fenômeno pontual, mas se prolongou, refletindo insubordinações contra o Diretório. Como resposta a essa resistência, surgiram bandeiras comandadas pelo Sargento Mor da Artilharia Jeronymo Mendes da Paz, visando controlar as populações espalhadas por uma vasta área.

Em uma carta ao Tenente Coronel Fernando Dantas Barboza, Jeronymo Mendes (MENDES DA PAZ apud AZEVEDO, 2003, p. 39) destaca a necessidade de reduzir os “índios bárbaros” que viviam nos matos, buscando uma abordagem que combinasse brandura e punição. Para isso, ele propôs realizar entradas com índios fiéis e moradores locais, solicitando apoio em armas e mantimentos.

Como foi dito acima, muitos indígenas não aceitaram passivamente as novas diretrizes impostas pelo diretório e rebelaram-se realizando ataques a vilas e fazendas nos sertões de Buíque motivando uma enérgica retaliação por parte das autoridades, e embora a resistência armada ao domínio colonial fosse sempre uma alternativa para os índios, a recepção desses povos às novas diretrizes se mostrou bem mais ampla e complexa.

Conforme Anna Elizabeth Lago de Azevedo (2003, p.92), houve indígenas que aceitaram a nova regulamentação, desde que fosse vantajosa para eles. Azevedo destaca, a partir de cartas entre o governador de Pernambuco Luís Diogo Lobo da Silva e o secretário da Marinha e Ultramar, onde Lobo da Silva relata a visita de líderes indígenas satisfeitos por se verem livres da administração dos sacerdotes e dispostos a seguir as normas do Diretório, “[...] sujeitando-se a esquecerem-se da língua [...] e aplicarem-se com cuidado à portuguesa [...]” (LOBO DA SILVA apud AZEVEDO, 2003, p. 92). A historiadora sugere que a aceitação das novas políticas se deve a uma antiga disputa de poder com os missionários pelo controle de uma população economicamente ativa e habituada ao trabalho com gado e terra (AZEVEDO, 2003, p. 96).

É possível que houvesse outros motivos para tal posicionamento dos principais. A pesquisa de Maria Idalina da Cruz Pires (2004) revela, com base em documentação primária, que muitos indígenas eram submetidos a castigos severos em aldeias administradas por padres, o que contraria a visão idealizada de relações pacíficas entre missionários e indígenas. Entre os maus-tratos citados, destacam-se atos de extrema crueldade, como degola, enforcamentos, porretadas, açoites e esquartejamento, além da profanação de cadáveres indígenas acusados de feitiçaria (PIRES, 2004, p.76).

Essas violências, somadas aos trabalhos forçados, podem ter motivado a satisfação de alguns principais com o fim da administração dos padres nas aldeias, como possivelmente

ocorreu com os principais que visitaram o governador de Pernambuco. Assim, os indígenas que aceitaram o novo regime o fizeram por conveniência, demonstrando seu papel ativo nessas mudanças, seja para aumentar o controle sobre seus comandados (no caso dos principais) ou para livrarem-se do jugo missionário. Nesse contexto, Elizabeth Azevedo (2003, p. 93) menciona o exemplo de D. Felipe de Souza e Castro, principal da serra da Ibiapaba e mestre de campo, que comandava “sete ou oito mil almas” e era condecorado com o hábito de São Tiago.

Souza e Castro declara que estaria disposto a aceitar as novas diretrizes se o rei lhe concedesse terras para que estabelecesse uma fazenda de gado, além de lhe manter uma que já tinha com duzentas cabeças, para seu sustento (AZEVEDO, 2003, p. 94). Conforme a historiadora, esse fato somado à importância de D. Felipe (por comandar “7 ou 8 mil almas”) mostra que ele já estava acostumado com o modus operandi da colonização.

Para a historiadora Elba Monique Chagas da Cunha que analisou a mesma documentação que trata de Dom Felipe, a questão da terra foi entendida por Luís Diogo como uma forma de premiar os índios que prestassem serviços valiosos à metrópole “como estímulo para outros seguirem seu exemplo e seria benéfico para a coroa porque resultaria em dízimos para a fazenda real” (CUNHA, 2013, p.108), contribuindo assim para atingir-se os objetivos de desenvolvimento econômico visado pelo diretório, assim sendo do ponto de vista do governador e das novas diretrizes torna-se muito conveniente tal doação de terras.

O caso de Dom Felipe serve para ilustrar que mesmo os índios que se submeteu a nova política indigenista de Portugal não o fizeram por serem meros fantoches dos interesses portugueses e em ambos os casos, tanto nos ataques ao Moxotó como nos casos de aceitação é possível ver os indígenas articulando-se a sua maneira e decidindo o que era melhor para eles naquele determinado contexto, constituindo-se assim em agentes históricos plenos e não como meras vítimas indefesas da ação colonizadora e uma massa de indivíduos sem vontade própria e facilmente manipulável como muitas vezes a documentação primária e a historiografia fizeram parecer.

Considerações finais

Conforme enfatizado por J. Lúcio de Azevedo (AZEVEDO, 1928 apud AZEVEDO, 2003), o Brasil emergiu como uma fonte constante de recursos para o tesouro real, consolidando-se como o epicentro da vida econômica da monarquia portuguesa. A riqueza advinda de produtos como ouro, diamantes, pau-brasil, tabaco, açúcar e couro teve um impacto profundo nas receitas do Estado. A busca por transformar as drogas do sertão em artigos

comercializáveis de relevância similar tornou-se imperativa em um cenário em que alguns produtos tradicionais estavam perdendo rentabilidade. O Brasil, juntamente com a África e a Ásia, também se destacou como o principal mercado consumidor das exportações portuguesas.

As reformas de Pombal foram inspiradas nas experiências de seu irmão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, e motivadas por uma série de fatores, como a centralização do poder, o enfraquecimento econômico, a dependência de Portugal em relação à Inglaterra e a necessidade de fortalecer os laços entre a colônia e a metrópole. A criação das Companhias de Comércio, objetivando desenvolvimento comercial e aumento da capacidade arrecadatória da coroa, e a implementação do Diretório dos Índios, objetivando o controle social e afirmação das fronteiras. O elemento em comum: seguimento econômico.

No entanto, essa reestruturação não ocorreu sem tensões. A aceitação das novas diretrizes pelos indígenas foi longe de ser homogênea; muitos grupos resistiram ativamente às imposições do Diretório e da Companhia, desafiando a narrativa de uma submissão passiva. Relatos históricos documentam que a resistência indígena foi um fenômeno prolongado e multifacetado, evidenciando a discrepância entre as promessas legislativas e a realidade imposta. A política pombalina, embora apresentada como libertadora, perpetuava a opressão sob novas roupagens.

Os indígenas não foram apenas vítimas passivas da colonização, mas agentes ativos que buscavam autonomia e controle sobre seus destinos. Documentos históricos, como cartas do juiz de Ararobá e relatos de resistência de grupos como os Paraquiós e os Manguezas, mostram que muitos indígenas negociavam suas posições, aceitando políticas que favorecessem seus interesses. Casos como o de D. Felipe de Souza e Castro, que trocou lealdade por terras, exemplificam a coexistência entre busca de autonomia e sujeição ao regime. A pesquisa sobre a reestruturação econômica revela que as interações entre o Diretório Pombalino e a Companhia Geral de Comércio em Pernambuco foram marcadas por tensões e complexidade, evidenciando que os indígenas moldaram ativamente as relações sociais e econômicas do período colonial.

Referências bibliográficas

AZEVEDO, Anna Elizabeth Lago de. **O Diretório Pombalino em Pernambuco**. 2003. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

BATISTA, Felipe de Alvarenga. **Os Tratados de Methuen de 1703: guerra, portos, panos e vinhos**. Programa de Economia Política Internacional IE/UFRJ, p. 1-17.

- CUNHA, Elba Monique Chagas da. **Sertão, Sertões: colonização, conflitos e História indígena em Pernambuco no período pombalino (1759-179)**. Dissertação (mestrado em História), Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 2013.
- DIAS, T. A. **Os negócios globais de uma companhia colonial: a Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba e os negócios da China (1759-1783)**. Afro-Ásia, Salvador, n. 59, 2019.
- FALCON, Francisco Calazans. **A Época Pombalina: Política Econômica e Monarquia Ilustrada**. São Paulo: Ática, 1982. Capítulo 9: Pombal e o Brasil, p. 151-163.
- LIMA, Roberta de Paula Vieira Lima. **Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba: estrutura, funcionamento e resistência colonial**. In: Anais Eletrônicos do V Colóquio de História “**Perspectivas Históricas: historiografia, pesquisa e patrimônio**”. Luiz C. L. Marques (Org.). Recife, 16 a 18 de novembro de 2011. p. 1465-1480.
- PIRES, Maria Idalina da Cruz. **Resistência indígena nos sertões nordestinos no pós-conquista territorial: Legislação, Conflito e Negociação nas vilas pombalinas 1757-1823**. 2004. Dissertação (Doutorado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.
- SOUZA, Laura de Mello e. **Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII**. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

Missionários e feiticeiros: disputas e estratégias na catequese em Pernambuco no século XVI

Diego Luiz Ribeiro de Almeida⁵

Resumo: Através do presente trabalho, buscamos explorar os povos indígenas e a catequese em Pernambuco, especialmente as relações de mediação cultural, destacando como essas práticas ajudaram na criação de uma alteridade entre os envolvidos. Por mediações culturais, entendemos as variadas formas pelas quais os atores sociais se utilizaram para estabelecer diálogos e conexões, seja por meio de práticas culturais, linguagens, etc. Nesse sentido, percebemos que se trata de um processo bastante complexo, pois ambos, jesuítas e indígenas, tinham seus próprios interesses. Como caso concreto de tal contexto, destacamos uma aldeia, fundada por Manuel da Nóbrega e Antônio Pires, onde esteve um “feiticeiro”, que tentou sobrepor sua influência à dos missionários.

Palavras-Chave: Indígenas, Aldeamentos, Jesuítas, Capitania de Pernambuco, Século XVI.

Introdução

As missões jesuíticas e a catequese dos povos indígenas são temas muito estudados, mas pouco (ou mal) compreendidos. As análises transitam entre dois opostos: de um lado, a compreensão monocular da ação jesuíta e o apagamento da participação indígena; de outro, o isolamento da atuação indígena em relação aos agentes da catequese/colonização. Nesse artigo, trataremos essencialmente das aproximações e mediações culturais no processo de catequese, evitando os extremos anteriormente referidos. Dentre os estudos que fogem a essa dualidade, podemos citar *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*, de John Manuel Monteiro e *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séculos XVI-XVII)*, de Adone Agnolin. A seguinte passagem, presente no texto de John Monteiro, nos oferece uma visão sobre o papel dos aldeamentos no contexto colonial:

O impacto destrutivo da guerra levou os portugueses à busca de caminhos alternativos de dominação e transformação dos povos nativos, surgindo neste contexto as primeiras experiências missionárias. Ao implementar um projeto de aldeamentos, os jesuítas procuraram oferecer, através da reestruturação das

⁵ Graduado em História pela UPE e mestrando em História pelo PGH-UFRPE.

sociedades indígenas, uma solução articulada para as questões da dominação e do trabalho indígena (MONTEIRO, 1994, p. 42).

Portanto, o aldeamento surge como uma alternativa “suave” em relação ao modo violento como os nativos foram tratados anteriormente pelos colonos. Nesse sentido, deveria vigorar nos aldeamentos aquilo que Adone Agnolin coloca como mediação missionária, de modo que: “... os missionários destacam-se enquanto figuras características de mediadores culturais, não somente em relação à realidade colonial, como analisamos até aqui, mas também e, ao mesmo tempo, em relação à cultura europeia” (AGNOLIN, 2022, p. 231). Tais ideias, como a função dos aldeamentos e as relações de mediação cultural, são fundamentais para compreender o contexto que desejamos explorar neste estudo.

Ademais, do ponto de vista teórico-metodológico, podemos destacar a Micro-história como importante aliada no estudo dos povos indígenas. A perspectiva micro histórica contribui para o entendimento de casos particulares, onde as fontes apresentam informações escassas sobre os temas pesquisados. É nesse contexto que se insere a nossa pesquisa, tendo em vista que as fontes sobre o período são de origem jesuítica e europeia, com objetivos bem claros e estabelecidos. Os indígenas, desse modo, aparecem como o grande objetivo da empreitada missionária. Contudo, os detalhes e deslizos das fontes nos oferecem pistas e indícios sobre a agência indígena, de modo que a análise micro histórica nos permite tecer considerações mais certeiras sobre a problemática estudada. Nesse sentido, como destaca Jacques Revel em seu artigo,

A abordagem micro-histórica é profundamente diferente em suas intenções, assim como em seus procedimentos. Ela afirma em princípio que a escolha de uma escala particular de observação produz efeitos de conhecimento, e pode ser posta a serviço de estratégias de conhecimentos (REVEL, 1998, p. 20).

Ou seja, a escolha por uma abordagem micro-histórica não deve ser apenas estética ou casual, mas alinhada com a problemática de pesquisa. Deve ser uma escolha pensada consoante os objetivos do trabalho, de forma que cumpra satisfatoriamente com o que a pesquisa se propõe a realizar. Outrossim, a legitimidade da micro-história, como coloca Alban Bensa, se encontra na correlação entre as experiências individuais e o contexto geral, retomando a importância da questão das escalas de interpretação, ressaltando que a micro-história não rejeita a história geral. É nesse ponto que as abordagens micro-histórica e antropológica se conectam, uma vez que

ambas se preocupam tanto com as expressões mais “humildes” quanto com as mais “ostentatórias”. Desse modo, a micro-história se detém às “rupturas, incoerências e incompreensões” presentes nas fontes históricas (BENSA, 1998).

A construção da alteridade nos aldeamentos

Que discussões e considerações podemos acerca das primeiras décadas de catequese na Capitania de Pernambuco? Inicialmente, chamam a atenção dois sentidos, particularmente: espiritual e humano. Do ponto de vista espiritual, temos ainda os primórdios da missão jesuíta, com conversões esporádicas e pouco frequentes, muito em função da ausência de padres, recursos e um estabelecimento bem definido, problemas repetidos a exaustão nas cartas, com objetivo expresso de sanar tais problemas com o auxílio metropolitano. Do ponto de vista humano, existe um contraste muito forte e expresso, que é dado, em primeiro lugar, a partir de colonos e indígenas, mas também é fortemente observado na diferenciação entre indígenas convertidos e não convertidos, bravos e mansos, próximos dos polos coloniais ou espreitando no sertão.

Os indígenas ainda não convertidos, bravos, representavam, ao mesmo tempo, esperança e medo, tanto para os padres, como para os demais colonos. Esperança, pois, deles dependia a empreitada colonial: de sua conversão dependiam as missões e de sua mão de obra também era imprescindível. Medo, pois traziam à tona uma humanidade da qual ainda pouco se sabia e que não se submetia à autoridade colonial. Esse dilema acompanharia os próximos anos de colonização, os quais analisaremos a partir das cartas seguintes, buscando observar e discutir quais estratégias e perspectivas trariam a conversão do gentio da capitania de Pernambuco até o final dos anos 1500.

Para expandir um pouco a questão humana e espiritual através das fontes, podemos revisitar a carta de Vicente Rodrigues escrita aos padres de Coimbra, em 17 de maio de 1552. A carta é escrita na Bahia e não trata apenas da Capitania de Pernambuco, mas aborda o contexto missionário na totalidade a partir da viagem de Nóbrega e Pires, abordando questões como a antropofagia e as estratégias de conversão. Nos deteremos em dois momentos específicos da epístola, onde o padre aborda uma recepção feita pelos indígenas da Capitania de Pernambuco para os missionários e uma aldeia indígena onde habitava um suposto feiticeiro. Sobre a recepção, Rodrigues coloca:

En la Capitania de Pernambuco venían los gentiles de seis y siete léguas a fama de los Padres cargados de millo y lo que tenían para les offercer, y si

sabían por donde avían de passar, salíanles al camino con mucho mantenimiento, diciéndoles que les hechasen la bendición (RODRIGUES, 1552, p. 9).

O que destacamos a partir do trecho é que a empreitada missionária, apesar de ainda estar em seus primórdios na colônia todo e especialmente na Capitania de Pernambuco, já se fazia conhecer em uma área de alcance relativamente ampla, uma vez que trazia para sua recepção indígenas de seis a sete léguas de distância. Os indígenas também levavam oferendas para os padres para, em troca, receberem a benção dos jesuítas. Dado o contexto já evidenciado de violência dos portugueses e conivência dos clérigos pernambucanos para com as práticas ilícitas dos colonos, é natural que os indígenas buscassem opções para se manterem minimamente seguros e com possibilidades de ação.

É importante levar em consideração que a carta do padre Vicente Rodrigues foi escrita aproximadamente um ano após a estadia de Nóbrega em Pernambuco, sendo, portanto, uma visão dos efeitos às causas. Em seguida, Rodrigues aborda uma aldeia visitada por Nóbrega na companhia de Antônio Pires da Companhia para instalação de uma cruz. Segue a descrição do autor:

En la dicha Capitania, en una Aldeã donde pusieron una cruz, aguardavan los Padres con mucha offerta alpie de la cruz para que el Padre les hechase la bendición. Y avría allí cien hombres, donde se hicieron la maior parte catecúminos; por la qual Aldeã sucedió de aí a poços dias pasar un su hechicero en que ell[os] tienen grande crédito, y aiuntáronse los catecúminos y hecharon el hechicero fuera, diciendo que iá tenían otra lei en que vivían. Este hechicero, viendo el crédito que tenían los Padres con el gentil, decía que era su pariente y que los Padres dezían la verdad, y que él iá muriera y pasara desta vida y tornara a vivir como decían los dichos Padres, y que portanto creiessen en él, y dábanle en este médio tiempo las hijas a su pettición. Sucedió en esta conjunción tornar los Padres a pasar por aquella parte y digéronle como todo aquello era mentira. Tomo tanta pasión el gentil que luego fué en busca dei buen hombre y matáronle (RODRIGUES, 1552, p. 10).

A passagem é bastante pertinente, pois nos oferece uma visão sobre as formas como os líderes espirituais indígenas respondiam ao elemento invasor, nesse caso os padres jesuítas, e suas estratégias de conversão dos nativos brasileiros. Segundo o autor da carta, os indígenas de

tal aldeia já estavam convertidos e seu número era algo em torno de uma centena, os quais já eram considerados catecúmenos, o que significa, muito provavelmente, que auxiliavam na conversão dos demais indígenas. Poucos dias após a instalação da cruz, passou pela aldeia um feiticeiro que anteriormente era tido em grande conta pelos locais e que agora viviam “em outra lei”. Entendendo a mudança pela qual os indígenas passaram, o dito feiticeiro afirma ser parente dos padres e que dizem é verdade.

Portanto, da mesma forma que os jesuítas instrumentalizaram elementos da cultura e do cotidiano indígena em sua empreitada missionária, os próprios líderes espirituais indígenas também utilizavam aspectos do discurso colonizador em resposta, na tentativa de recuperar sua autoridade em relação aos indígenas. Novamente, a ausência de detalhes dificulta uma análise mais profunda. Seriam os indígenas inimigos do “feiticeiro” e usaram a suposta heresia como justificativa para o matarem? Foram realmente os indígenas que o mataram? Não temos elementos para responder tais perguntas, mas podemos, a partir do que está concretamente posto, tecer algumas considerações.

Primeiramente, cumpre destacar a afirmação dos indígenas de que viviam em “outra lei”. Ora, se agora os indígenas viviam em outra lei, fica implícito que exista uma lei diferente da que vivem atualmente, o que entra em desacordo com a ideia generalizada de que os indígenas não possuíam fé, nem lei, nem rei. De fato, não existia entre os indígenas, até onde se sabe a partir das pesquisas, uma figura politicamente centralizadora, mas percebemos nas fontes que os indígenas possuíam crenças espirituais e códigos de conduta, mas não eram compreendidos pelos europeus como tal.

A própria figura do “feiticeiro” corrobora a existência de um mundo espiritual entre os indígenas. Sobre esse contexto, podemos trazer os estudos de Ernesto de Martino sobre o mundo mágico. Consoante o autor:

El hechicero es, en efecto, el que ha conquistado el poder de regular la labilidad ajena. Por último, en esta contienda de la presencia que quiere existir en el mundo, emergen formas de realidad que resultan imposibles para una civilización que se funda sobre la presencia decidida y garantizada y que ya se halla muy distante de la época en que la individuación era aún una tarea, y el propio horizonte en el mundo, un problema (MARTINO, 2004, p. 235).

Ao estudar o magismo, Martino argumenta que a visão de mundo europeia construída na modernidade possui uma realidade e um “ser-no-mundo” garantido desde o princípio, uma

vez que a religião católica pressupõe a imutabilidade e inseparabilidade entre corpo e alma. As culturas que possuem práticas espirituais não baseadas na tradição judaico-cristã, por outro lado, podem perder sua individualização e seu ser-no-mundo. A figura do líder espiritual – seja ele denominado pelos europeus como xamã, feiticeiro, pajé, enfim – tem a função primordial de garantir a individualização e resolver os problemas que ameaçam o ser-no-mundo. Tal contexto proposto pelo autor italiano nos leva a perceber o papel desempenhado pelo feiticeiro referido na carta de Vicente Rodrigues.

Desse modo, no contexto dos primeiros anos da missão jesuíta no novo mundo, os líderes espirituais indígenas viam ameaçado o ser-no-mundo não só dos indígenas convertidos, como também daqueles que resistiam à colonização e catequese. Era necessário, desse modo, tentar recuperar sua autoridade espiritual sobre os indígenas que já estavam convertidos, nem que para isso tivesse que se colocar como parente dos padres. No mundo mágico definido por Martino, não é impossível que as identidades sofram alterações e adquiram novas formas, de modo que o feiticeiro que visita à aldeia na capitania de Pernambuco poderia, de fato, ser parente dos padres, ter morrido e reencarnado. Contudo, esse mundo mágico se distanciava cada vez mais dos indígenas convertidos, de modo que os esforços do feiticeiro foram em vão.

Considerações finais

Como exposto ao longo da discussão elaborada no presente artigo, fica evidente que o avanço nos estudos históricos acerca da temática indígena perpassa por uma série de especificidades na forma como o pesquisador deve encarar sua problemática de pesquisa. É imprescindível, nesse sentido, se apropriar de certos conceitos centrais que envolvem aldeamentos, missões, alteridade, entre outros. Tal abordagem é necessária para uma melhor compreensão dos processos que envolveram os encontros entre indígenas e europeus, que marcam profundamente a construção histórica Brasil, bem como as lutas contemporâneas dos povos indígenas.

Por fim, a carta de Vicente Rodrigues evidencia uma descrição bastante interessante, onde percebemos a disputa espiritual entre os líderes espirituais indígenas e os padres missionários por meio de um caso concreto. Através do relato, é possível identificar as estratégias de catequese dos jesuítas, como também a resposta dos líderes indígenas nesse contexto, evidenciando os indígenas como agentes ativos no contexto das primeiras décadas de empreitada missionária na capitania de Pernambuco no século XVI.

Referências bibliográfica

AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séculos XVI-XVII)**. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2022.

BENSA, A. Da micro-história a uma antropologia crítica. In: REVEL, J. (Org.). **Jogos de escala: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 39–78.

MARTINO, Ernesto de. **El mundo mágico**. - 1ª ed - Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2004.

MONTEIRO, John. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

REVEL, J. Microanálise e construção do social. In: **Jogos de escala: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 15–38.

RODRIGUES, Vicente. Carta do Ir. Vicente Rodrigues aos Padres e Irmãos de Coimbra, Baía 17 de Maio. In: LEITE, Serafim. **MONUMENTA MISSIONUM SOCIETATIS IESU VOL. X**. Roma: Via Dei Penitenzieri 20, 1956.

Detalhes e simbologias no caso da execução do último enforcado do Império do Brasil

Hilda Maria Couto Monte⁶

Resumo: o presente trabalho tem por finalidade expor aspectos, até então, pouco conhecidos, sobre o caso que levou à última execução capital por enforcamento do Império brasileiro; penalidade que recaiu com toda a fúria do sistema judicial e das elites locais, sobre o negro escravizado Francisco, no dia 26 de abril de 1876, na cidade de Pilar, Província das Alagoas. Embora muitas obras tenham tido como proposta a abordagem da temática, poucas tiveram como fonte precípua e análise minuciosa e nas entrelinhas, o próprio processo judicial criminal, que tramitou na Justiça alagoana, e que colocou no banco dos réus os escravos Prudêncio, Vicente, Francisco e João Alves, em face dos crimes perpetrados nos dias 26 e 27 de abril de 1874, que culminou com as mortes trágicas do Capitão João Evangelista de Lima e sua mulher, Dona Josepha Martha de Lima. A historiografia alagoana pouco sabe sobre as pessoas dos Réus Prudêncio, Vicente e João Alves, e o mesmo, pode-se dizer, do enforcado Francisco. A qualificação processual, os depoimentos dos acusados vivos, das testemunhas e das autoridades, além das narrativas da imprensa local e nacional da época, trazem hipóteses que enriquecem à discussão sobre suas identidades, profissões, de onde vieram, o que acreditavam, bem como, suas habilidades e famílias, enfim, aspectos que podem trazer à evidência, motivações que transcendem às agruras do escravismo e suas condições de escravizados, e desembocam em suas personalidades, desejos e lutas. Em razão disso, esse artigo vem desnudar detalhes e simbologias importantes e vinculadas aos fatos, por revelar nuances ainda não abordadas e inéditas, acerca da identidade e personalidade de cada réu, fruto do estudo documental e processual do tempo do crime, demonstrando uma pesquisa lastreada na análise paleográfica, histórica, jurídica e da psicologia criminal.

⁶ Mestra em Direito pela Universidade Federal de Alagoas – UFAL, Especialista em Direito Constitucional pela Universidade Federal de Alagoas-UFAL, Advogada na área do Direito Familiar, Professora de Direito do Centro Universitário CESMAC. Docente titular da cadeira de Direito Civil IV - Direito das Famílias, tendo lecionado nas áreas de Direito Constitucional, Biodireito e Bioética, Sociologia Jurídica, Introdução ao Estudo do Direito, Teoria Geral do Estado Democrático e História do Direito. Professora substituta da Universidade Federal de Alagoas, lecionando na área de Direito público e privado, sociologia jurídica, metodologia e direito administrativo entre os anos de 2018 a 2020; exerceu Cargo de Assessoria Judiciária nas Câmaras Cíveis e Criminais do Tribunal de Justiça do Estado de Alagoas; Bacharel em História pela Universidade Federal de Alagoas-UFAL, com experiência na análise de processos históricos, paleografia, restauro e pesquisa historiográfica. Historiadora e pesquisadora do Centro de Cultura e Memória do Poder Judiciário do Estado de Alagoas – CCM-TJAL, integrante do Laboratório de conservação e Restauro do TJAL- LACOR; membro titular da cadeira n. 18 da Academia Alagoana de Letras, Artes e Pesquisa – ALAPA; é também Escritora, autora de livros e artigos na área jurídica e historiográfica.

Palavras-chave: Império do Brasil. Último enforcado. Detalhes e simbologias.

Introdução

“Todos temos por onde sermos desprezíveis. Cada um de nós traz consigo um crime feito ou o crime que a alma lhe pede para fazer” (PESSOA, 2011, s.p.).

As palavras de Fernando Pessoa podem resumir perfeitamente o complexo aglomerado de emoções que afligem a alma humana, levada por motivações variadas a praticar um crime; desde elementos externos e mesmo ambientais, a elementos personalíssimos, bem como de saúde mental e questões emocionais. Mas é sabido, dentro do escopo da psicologia criminal, que o criminoso e o modo como comete o crime pode revelar aspectos pessoais, crenças e de personalidade que impigem marcas que tendem a elucidar, não apenas as causas que levaram ao crime, mas, inclusive, serem usadas como agravantes ou atenuantes da pena estabelecida pelas autoridades judiciárias.

O grande problema perceptível nos processos criminais do Brasil do século XIX, é que a legislação da época, principalmente o Código Criminal de 1830, o Código de Processo Criminal de 1832 e a lei n.º 4 de 10 de junho de 1835 foram legislações gestadas com uma finalidade precípua e específica, assim como, inegociável. Para manter à rédea curta de grande contingente da população negra no escravismo indigno, a fim de evitar crimes, revoltas e caos social; por isso, implementaram um sistema de repressão legal extremamente pesado, onde os escravizados que cometiam delitos apenas tinham punições de gradação severas (Galé perpétua, açoitamentos ou pena de morte), ao passo que, no caso dos cidadãos brancos, o juiz tinha um leque farto de penas de variados graus das leves a mais graves, a serem escolhidas sob um critério subjetivo na análise do caso concreto e ampla defesa processual.

Destarte, no caso dos negros, a severidade punitiva arrefecia, dessa forma, possíveis insurreições, não possibilitando qualquer possibilidade de defesa, posto que os escravizados não eram considerados *pessoas*, mas sim, *propriedades* de alguém, e não poderiam, nos termos do artigo 75, §2º do Código de Processo Criminal, denunciar qualquer coisa que desabonasse ao seu proprietário.

Não é difícil imaginar que, por isso, os fatos ocorridos em Pilar, com os assassinatos do Capitão João Evangelista de Lima e sua mulher, Dona Josefa Martha de Lima, nos dias 26 e 27 de abril de 1874, praticados por escravizados, e que levaram à última execução capital por

enforcamento do Império Brasileiro, permaneceu, por muito tempo, apenas com a versão propagada pela imprensa elitista da época, e pouco se sabia sobre quem eram os réus ou os motivos ensejadores dos crimes. Na verdade, a historiografia, até o momento, focou seu olhar apenas na execução do negro Francisco, em 1876, e o fato deste escravizado ter sido o último enforcado da história brasileira; outrossim, deixou de lado de todo o arcabouço de análise, não apenas a pessoa deste, assim como, dos demais autores dos crimes, os negros Prudêncio, Vicente e um 4º réu, esquecido, que sequer é citado pela historiografia brasileira: o coveiro da cidade de Pilar, João Alves. Quem eram esses homens? Tinham família? Por que mataram João de Lima e sua mulher? Que simbologia pode se extrair do modo como foi executado o crime do capitão?

Embora o processo criminal que condenou os Réus, impedissem os mesmos de se defenderem de forma completa, vedando possíveis revelações das motivações pessoais e das agruras das suas condições de escravidão que estavam submetidos, que certamente desnudariam a maldade humana e indignidade daqueles que se locupletavam dele, o processo do último enforcado e sua análise minuciosa nos legam pistas relevantes que terminaram, na pesquisa, revelando os *não ditos*, detalhes e simbologias que trouxeram ao palco da história, as identidades outrora encobertas dos negros envolvidos nessa trama, de tristezas, assassinatos e opressão.

Os crimes do Sítio Bongam: uma narrativa e detalhes do *inter criminis*

Em 1874, na Cidade de Pilar, nos dias 26 e 27 de abril, dois assassinatos ocorreriam em um sítio de nome “Bonga”. As vítimas foram o Capitão João Evangelista de Lima, proprietário do referido Sítio e dono do hotel central da cidade, e sua esposa, Dona Josefa Martha de Lima. Os acusados foram quatro negros⁷, todos escravizados: Prudêncio, Vicente, Francisco e João Alves José Ferreira (ARQUIVO DO PODER JUDICIÁRIO DE ALAGOAS). No domingo do dia 26 de abril de 1874, entre 21:30 e 22 horas, nos termos da denúncia do Promotor Público, os escravizados Prudêncio, Francisco, Vicente e João Alves, teriam planejado assassinar seus proprietários. Prudêncio e Vicente eram escravos o Capitão João Evangelista de Lima; Francisco, pertencia ao renomado Médico solteirão da cidade, Dr. Joaquim Telesphro Lopes Vianna; e João Alves José Ferreira, pertencia ao Sr. Manoel Clemente, proprietário do Engenho Boa Sorte.

⁷ Embora o processo tenha denunciado 4 réus, há indícios, pelos depoimentos testemunhais, da participação de outros escravizados de nas ações criminosas.

Nesse horário, Prudêncio atraiu o Capitão Lima para a estribaria do Sítio Bonga, com a mentira de que a esposa deste estava com uma “grande dor” e necessitava de sua ajuda com urgência. O negro sabia que o dono do hotel tinha o costume de passar sempre na Estribaria para ver seus 2 cavalos, priorizando os animais. Um detalhe chama a atenção, o capitão era desconfiado de seus negros, andando armado com uma espingarda, e sempre há dois metros afastado e atrás do escravo; levava sempre o molho de chaves de suas posses pendurado no cinto da calça. Fechou o estabelecimento e saiu pela rua a caminho do Sítio, cumprimentando antes o inspetor do Quarteirão, o Alferes José Baptista de Carvalho, quarenta e dois anos e artista da cidade, que conversava na calçada com um tal de Bento. Enquanto o Capitão trocava cumprimentos com as duas últimas testemunhas que o veriam vivo naquela fatídica noite, o negro Prudêncio resolveu cortar caminho sozinho pelo “Becão do Cemitério”, local de trabalho de João Alves, o Coveiro da cidade (ARQUIVO DO PODER JUDICIÁRIO DE ALAGOAS, 1874, p. 31, et seq).

Quando finalmente o Capitão Lima chegou na estribaria do Bonga para examinar seus cavalos, abriu as portas, e foi surpreendido, segundo depoimento de Francisco e Vicente, por um ataque de foice perpetrado por Prudêncio, que atingiu em cheio a região jugular, no entorno do pescoço, e em seguida, por várias facadas desferidas por Francisco, vindo a óbito. Os dois, logo em seguida, com a faca, arrancam violentamente a barba do Capitão Lima, desfigurando por completo seu rosto; lavaram o sangue do corpo e da estribaria e o colocam dentro da manjedoura coberta de palhas. Esses detalhes da execução do crime, extraído dos depoimentos dos réus, revelam muito sobre suas personalidades, crenças e mesmo, em última análise, as razões dos crimes, no caso, resumidas na palavra “Injustiça”.

Na mesma noite dos acontecimentos, o Dr. Joaquim Telesphoro Lopes Vianna, médico solteiro da cidade e proprietário de Francisco, percebe a presença de diversos vultos em seu quintal; estranhando a situação, dentro de seu *Sítio Ferroalho* e com as portas e janelas fechadas, apenas na companhia da negra que lhe servia, ouviu pouco tempo depois a voz de seu escravo Francisco, que o chamava na ocasião para acudir o Capitão Lima que estaria, segundo a trama, “passando mal no hotel”. O médico já andava desconfiado do escravo por alguns episódios que precederam àquela noite e deu a desculpa de que não iria naquele momento, pois acabara de fazer um “escalda-pés”. De fato, a desculpa daquele momento lhe salvou (ARQUIVO DO PODER JUDICIÁRIO DE ALAGOAS, 1874, p. 54).

No dia 27 de abril, logo de manhã cedo, Prudêncio, que tirou as chaves do Capitão Lima, manteve a estribaria fechada; foi à casa do Sítio Bonga e vendo Dona Josefa Martha de Lima

de conversa na varanda com a Dona Senhorinha do Espírito Santo, falou que o marido não voltaria para a casa naquela noite, pois o hotel estava repleto de clientes e pediu que arrumasse o *almoço*, a *janta* e a *ceia*. Aquilo era comum, então, não houve desconfiança de Dona Josefa. Ao que a esposa do Capitão fez as três marmitas e entregou a Prudêncio, a fim de que este desse ao marido hoteleiro na cidade.

O negro voltou para a estribaria e comeu as refeições, dividindo-a com Francisco. À noite, por volta das 19:30, voltou à casa do Sítio Bonga, chamou à esposa do Capitão, estando Francisco e, supostamente, Vicente e João Alves, com cassetetes de tocaia. A desculpa foi “entregar os pratos”. Ao que, quando Dona Josefa abriu a porta, foi surpreendida pelos negros; a mulher correu, mas foi morta por foice, faca e pauladas. A casa foi devassada, baús arrombados e dois deles, achados nos quartos, são saqueados. Os negros não fugiram, voltaram, a estribaria.

Após, João Alves, altas horas da noite do dia 27, apareceu na bodega da testemunha de nome Elysio, na Rua do Comércio, com \$ 1.000 réis no bolso, para comprar bebida e cigarros, entretanto, o comerciante se recusou alienar bebidas ao negro, vendendo apenas os cigarros. Segundo a testemunha, João Alves, ao sair, teria ido na direção do sobrado do Major Mendonça. Em depoimento do réu Vicente, este afirmou que viu os Réus Prudêncio e Francisco muito irritados por não conseguirem bebidas e cigarros, naquela mesma noite, altas horas (ARQUIVO DO PODER JUDICIÁRIO DE ALAGOAS, 1874, pp. 54, 67-68).

Na madrugada do dia 28, por alguma razão desconhecida, os réus desistem de matar o médico Telesphoro; Francisco e Prudêncio pegaram os dois cavalos do Capitão e seguiram para o norte, caminho da Vila da imperatriz. Já Vicente, com medo e a pé, seguiu para o Termo das Alagoas do Sul (Santa Maria Magdalena da Alagoas do Sul, atual Marechal Deodoro). Os corpos do Capitão João de Lima e sua esposa, Dona Josefa Martha, foram descobertos somente na manhã do dia 28 de abril de 1874. A filha moça de Dona Senhorinha do Espírito Santo, ao se dirigir, como de costume, ao sítio para buscar água no Riacho Bonga, deparou-se com os baús arrombados do lado de fora da casa que estava devassada, e encontrou o corpo inerte, ensanguentado, de Dona Josefa Martha, caído no meio da sala, assassinada. Gritou, correu, e foi chamar as autoridades locais (ARQUIVO DO PODER JUDICIÁRIO DE ALAGOAS, 1874, p. 54; LIMA JÚNIOR, 1979a, p. 54).

Após a fuga, Vicente foi o primeiro a ser encontrado, literalmente agachado dentro do mato, no Engenho Hortelã. Já Prudêncio e Francisco, encontrados quase 16 dias após a fuga; num embate com uma tropa da Guarda Nacional em Cimbres, Comarca de Pesqueira,

Pernambuco, Francisco foi rapidamente manietado, e Prudêncio entrou em embate com 9 soldados da Guarda Nacional, matando 3, dentre estes, o sub delegado, e ferindo gravemente 2, tendo por fim, morrido com um tirou pelas costas por um soldado, quando tentava evadir-se do local (DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO/30.04.1874 Apud TICIANELLI). Essa história, obviamente, não finda com a fuga ou prisão dos acusados. Vai além, revelando detalhes desconhecidos, e ensejam reflexões sobre o crime e a escravidão em Alagoas no século XIX.

Detalhes e simbologias revelados

Quem eram os principais personagens históricos do caso do Sítio Bonga?

Partindo do pressuposto de que os crimes ocorridos entre os dias 26 e 27 de abril de 1874, em Pilar, foram uma tentativa malfadada de revolta escrava na região, tendo em vista à participação de negros de diferentes senhores de engenho, bem como, das informações relevantes extraídas dos officios reservados constantes no processo, trocados entre as autoridades na época, além da análise das entrelinhas nos depoimentos testemunhais e dos réus vivos durante à Instrução Processual; é certo que se observam, não apenas dos autos processuais, mas também da imprensa da época, fatos que expõem detalhes não percebidos, até então, aferíveis tão somente com a pesquisa e a devida adequação da abordagem interdisciplinar, envolvendo não apenas a paleografia, mas também, o direito, a história e até elementos de psicologia criminal.

O Capitão da Guarda Nacional João Evangelista de Lima, era o conhecido hoteleiro da Cidade do Pilar e proprietário do Sítio Bonga. Seu estabelecimento comercial se encontrava, em 1874, na Rua do Rosário (hoje Rua Luis Ramos) (LIMA JÚNIOR, 1979a, passim). Possuía dois negros escravizados: Prudêncio e Vicente. O primeiro, comprou no Norte da Província; era um idoso robusto, de barba e de 58 anos aproximadamente ou mais; o Capitão Lima, segundo os autos, adquiriu o negro apartando-o de seus parentes, sua família. Conhecia as rotas quilombolas e, só depois dos crimes, as autoridades reconheceram ser um exímio manuseador, tanto armas brancas quanto armas de fogo. Ao que se pôde extrair do processo, estava revoltado, pois foi retirado de seus familiares à força; apesar do processo qualificá-lo como “solteiro”, é certo que essa não era sua realidade pessoal.

Prudêncio, tinha uma família, embora não oficializada com o casamento, que só podia ser realizado com autorização do proprietário, e nem todos os proprietários estavam dispostos a dar essa *autorização*, pois dificultaria uma venda posterior se fossem os escravizados casados,

posto que, não poderiam por disposição legal, serem vendidos apartando-se da família, à exceção dos casos de terem cometido crimes, como elemento de sanção (MIRANDA, 2012). Flávia Lages de Castro discorre que não era rentável os casamentos de escravizados, vez que solteiros, possibilitava uma maior flexibilidade nas transações de compra e venda; nesse sentido:

A questão familiar na sociedade patriarcal escravocrata que se montou no Brasil era, no mínimo, ambígua. Enquanto os senhores insistiam ensinar o cristianismo aos escravos como forma de submetê-los, obrigavam-nos, ao mesmo tempo, a contrariar o que aprendiam por causa de sua condição servil. Assim o era com relação ao casamento: os senhores preferiam que seus escravos não se casassem, pelo contrário, ligações passageiras eram preferíveis (CASTRO, 2007, pp. 389-390).

Prudêncio queria voltar para Imperatriz, hoje, atual União do Palmares, onde tinha sua família (ARQUIVO DO PODER JUDICIÁRIO DE ALAGOAS). Corroborando com isso, extrai-se do depoimento da 1ª. testemunha do crime, o Sr. Domingos Castro da Silva, de 47 anos, agricultor, natural do Termo de Anadia, mas que vivia no Termo de Pilar; este disse, categoricamente, que acreditava que fora Prudêncio o autor do crime, pela circunstância, segundo ele, de que:

[...] antes do acontecido o dito escravo Prudêncio dissera a um tal Cândido, digo, um tal Candinho, **que dissesse a seu senhor que o vendesse, porque, do contrário, ele o havia de matar**, e que isto diz posto havido, digo, ter ouvido de algumas pessoas (ARQUIVO DO PODER JUDICIÁRIO DE ALAGOAS, 1874, p. 5. - Negrito nosso).

O segundo réu, Vicente, de 57 anos ou mais, o Capitão adquiriu no Sul. Nos autos processuais, fora ele quem ajudou na caçada a Prudêncio e Francisco, dando as coordenadas de onde os dois foram. Vicente era agricultor, proveniente do Sul, mais precisamente, nasceu no *Engenho Gurgonema*, do Capitão João Lopes Cavalcante. Filho de uma escravizada de nome Ignácia (ARQUIVO DO PODER JUDICIÁRIO DE ALAGOAS, 1874, p. 53). O Engenho de seu nascimento era tido, na época, como o mais violento com os negros da Província, levando a alcunha de “Quebra Bunda” das Alagoas, posto que seu proprietário, o Capitão Cavalcante, recebia negros de toda a Província para serem “amansados” (LIMA JÚNIOR, 1979a, p. 57).

Dos autos processuais, é ratificada essa informação, de que Vicente era do Engenho Gurgonema, conforme seu depoimento (LIMA JÚNIOR, 2023b, p. 56). Vicente era de personalidade medrosa, pacata e muito tímida. Mas era um típico *fujão*. No processo, foi alienado, em algum momento, para os herdeiros do falecido Senhor Antônio Pereira Jatobá e, posteriormente, para o Capitão João Evangelista de Lima (ARQUIVO DO PODER JUDICIÁRIO DE ALAGOAS, 1874, p.56).

Após os assassinatos, Vicente foi para o Sul, onde tinha família. Perpetrou uma fuga solitária, pelo Rio Sumaúma, adentrando nas matas virgens da região das Alagoas do Sul, indo se refugiar no *Sítio do Saco*; foi preso no Engenho Hortelã, de propriedade dos herdeiros de Luiz Antônio Alves Monteiro (LIMA JÚNIOR, 1979ac, p.57). Nos depoimentos, muitas testemunhas afirmaram que Vicente não estaria no dia dos assassinatos, pois tinham conhecimento que estava foragido há 16 dias. O próprio Francisco, afirmou categoricamente, em seu depoimento e antes de ser enforcado, que Vicente era inocente (ARQUIVO DO PODER JUDICIÁRIO DE ALAGOAS, 1874, p.56, et seq.).

Na época dos assassinatos, a exaltação à pessoa do Capitão Lima feita pela imprensa, jornais, em sua maioria financiados pelos senhores de engenho da região, era a regra. Aduziam ser o Capitão “Amigo dos escravos”, todavia, a realidade extraída da pesquisa revela outra faceta até então não revelada. O capitão andava armado e desconfiado de seus escravizados. A falta de empatia e comunicação é vista no processo, haja vista que Prudêncio precisava que um amigo, a testemunha de nome “Candinho” fosse suplicar ao capitão, dias antes dos assassinatos, a fim de que este o vendesse de volta para sua família. Se realmente, como se referiam os jornais, o capitão fosse tão “amigo dos escravos”, teria certamente assentido ao apelo de dois negros idosos que queriam retornar para suas famílias, naquele final de vida de escravidão. Mas os deixavam com fome, sede, trancados numa senzala; extremamente brutal e grosseiro com eles, jogava coisas em cima deles e gritava, não permitindo aproximação entre ele e os negros (ARQUIVO DO PODER JUDICIÁRIO DE ALAGOAS, 1874, p.56, et seq.).

E Dona Josefa Martha? Esta era indiferente ao sofrimento dos negros a poucos metros da sua casa. Nas entrelinhas do depoimento de Vicente, nota-se pelos seus questionamentos a Prudêncio acerca do *porquê* ele queria, ainda, matar Josefa Martha, ao negro teria dito que se precisava cumprir totalmente uma “missão”. Na visão de Prudêncio, Josefa Martha, pecou por sua omissão às dores deles. Ou seja, ela cometeu, assim como o marido, injustiças (ARQUIVO DO PODER JUDICIÁRIO DE ALAGOAS, 1874, p.56, et seq.). Pilar era, em 1874, um vulcão prestes a explodir em revoltas. Desconfianças e temores dos senhores da região eram o assunto

do dia; a cidade respirava uma atmosfera de insatisfação pela população negra, sendo constantemente submetida as torturas encampadas pelo Delegado Felipe Santiago de Abreu, na delegacia, a pedido dos senhores escravocratas. Os officios “reservados” trocados entre as autoridades no processo dão conta deste fato (ARQUIVO DO PODER JUDICIÁRIO DE ALAGOAS, 1874, p. 56, et seq.). Cada negro tinha, além de um motivo particular, uma certeza geral e motivo unificador: livrarem-se da escravidão.

E o médico Joaquim Telesphoro Lopes Vianna? O médico “Solteirão” renomado, proprietário do escravizados Francisco, comprou o *Sítio Ferroalho* em Pilar, e veio, com Francisco, que trabalharia na agricultura do sítio e como escravo de ganho, e uma negra (LIMA JÚNIOR, 1979ac, p.126c). Esta era responsável por assuntos domésticos, porquanto, esta era a única que vivia na casa do médico, que vedava qualquer contato desta com Francisco. Um detalhe interessante é que, tanto Francisco quanto a moça, foram provavelmente comprados entre os anos de 1869 e 1870, haja vista um anúncio no Jornal *Diário de Alagoas*, do dia 1º de dezembro de 1869, onde Telesphoro anunciava que necessitava adquirir dois escravos.

Na data dos assassinatos do Bonga, em 1874, Telesphoro já aparece em Pilar, com o casal de escravizados, Francisco e a moça, pelo que, é certo que eles são os tais “dois escravos” auferidos por conta do anúncio no jornal (DIÉGUES JÚNIOR, 2023). As motivações particulares de Francisco para assassinar Telesphoro e ajudar Prudêncio a assassinar o Capitão? Ficariam ocultas nos autos processuais, por vedação do sistema legal criminal da época, que impedia escravos falarem de seus senhores; mas subtendido nas palavras do réu que havia muitas razões, pois afirmava que tinha *muito a dizer, mas não podia* (LIMA JÚNIOR, 1979a, p. 65).

Mas havia razões de foro íntimo que recaíam em um embate entre o médico e o seu escravo, tendo como pivô e objeto de disputa: a afeição da negra que vivia com Telesphoro em casa. Este detalhe é aferível na edição do Jornal do Pilar de 2 de maio de 1874. O suposto *escândalo* do triângulo amoroso entre o médico, a negra e o escravo corria solto de *boca em boca* na cidade. Francisco, apaixonado pela negra que servia Telesphoro, teve seu pedido de autorização de casamento categoricamente “negado” pelo seu senhor. Um triângulo amoroso? É possível. Mas, nunca se saberá, pois, os jornais da época eram financiados pelas elites escravistas, e encamparam uma campanha enaltecedora da pessoa e do desempenho de Telesphoro (JORNAL DO PILAR/02.04.1874; ARQUIVO DO PODER JUDICIÁRIO DE ALAGOAS, 1874).

Telesphoro, juntamente com muitos senhores de engenho da região, foram embora da localidade após os acontecimentos do Bonga. A ameaça de revolta negra era palpável e real. Ninguém deixa seu patrimônio, suas terras, etc. por uma mera suspeita. Foi uma verdadeira debandada de senhores de engenho e escravos da região que impactou anos depois a economia local, com outros fatores não relacionados. O médico voltou à Maceió e passou a morar Rua do Comércio n. 32. Morreu em Maceió, em 3 de julho de 1889, aproximadamente, 15 anos após os crimes em Pilar (LIMA JÚNIOR, 1979ac, p.126c).

Outrossim, o processo prova que, entre as autoridades, era consenso que aquilo se tratava de uma verdadeira tentativa de levante, onde uma rede de negros escravizados de diferentes engenhos e senhores estavam envolvidos. Caso não fosse sufocada, traria consequências trágicas e irreversíveis para a região. A captura dos réus era muito importante e significativa, para arrefecer os ânimos dos negros, desencorajando-os de qualquer ideia de revolta, por meio de assassinatos em cadeia. Isso desacreditaria o levante em Pilar (ARQUIVO DO PODER JUDICIÁRIO DE ALAGOAS, 1874, pp. 13-19). No mesmo sentido, é o Ofício do Juiz de Direito da Cidade do Pilar, Dr. Pedro Antônio da Costa Moreira, em 2 de maio de 1874, ao Presidente da Província das Alagoas, João Vieira de Araújo:

[...] Este fatal acontecimento, que tem posto em sobressalto a população desta cidade, demanda enérgicas providências, tendentes não só à punição dos autores de tão horrorosos crimes, **COMO PRINCIPALMENTE A PREVENIR A REPRODUÇÃO DELES, ATENTO O GRANDE NÚMERO DE ESCRAVOS QUE EXISTE NESTA CIDADE E NOS ENGENHOS SITUADOS NA CIRCUNVIZINHANÇA DELES.** Seria, portanto, **muito conveniente que o destacamento dessa cidade fosse elevado à vinte praças, e que fossem tomadas outras providências que, ao espírito ilustrado de Vossa Graça, fazerem mais necessárias e urgentes.** O que levo ao conhecimento de Vossa Excelência [...]. (ARQUIVO DO PODER JUDICIÁRIO DE ALAGOAS, 1874, p. 19-20. - Negrito nosso).

O Ofício acima enfatiza o temor das autoridades de um levante onde não teriam como combater, asseverando os problemas da falta de pessoal disponível e infraestrutura. Um dos pontos mais omissos na historiografia alagoana acerca da tragédia em Pilar, é a presença de um 4º. Réu, que foi denunciado e pronunciado, indo a julgamento! João Alves José Ferreira. No processo, às fls. 76, sua qualificação fornecem informações interessantes: Era Brasileiro;

analfabeto; natural da Barra de Porangaba, no Termo de Atalaia; residia em Pilar; tinha 30 anos; era filho de Maria Alves; era casado; de profissão, era coveiro, e no inverno, plantava mandioca no Engenho Boa Sorte de Manoel Clemente (ARQUIVO DO PODER JUDICIÁRIO DE ALAGOAS, 1874, p. 76).

Possivelmente, por não ser condenado, quase nenhuma referência a esse réu é vista, apenas o processo é capaz de revelar esse réu. Também, pouco se sabe sobre as motivações dele estar imbricado nos assassinatos. Como João Alves se tornou suspeito? Ou melhor, por que se tornou réu? Da leitura minuciosa do processo, na análise do testemunho do dono da bodega da cidade, o Sr. José Elysio Pereira dos Santos, João Alves apareceu altas horas da noite do dia 27, quando a esposa do Capitão Lima já tinha sido assassinada, e seus baús com bens e valores roubados; João Alves foi na venda da testemunha, na Rua do Comércio, com \$ 1.000 réis no bolso, para comprar bebida e cigarros, entretanto, a testemunha recusou-se vender bebidas, vendendo apenas os cigarros. Disse ainda que João Alves ao sair, teria ido na direção do sobrado do Major Mendonça. Qual a ligação de bebidas, cigarros e um negro coveiro da cidade e do engenho de Manoel Clemente tem com os assassinatos?

Ao fazer tal questionamento, encontramos no processo uma situação suspeitosa que colocaram o coveiro no olho do furacão dos crimes do Bonga. Conforme o depoimento de Vicente à fl. 60, este teria escutado e visto Francisco e Prudêncio extremamente irritados porque, de alguma forma, não teriam conseguido “Bebidas e cigarros”, destaque-se, na mesma noite. Outrossim, \$ 1.000 réis nas mãos de João Alves, era muito dinheiro para um simples coveiro e plantador de mandioca escravizado gastar com bebida e cigarros. Salientamos que, a essas alturas, os baús com dinheiro e objetos preciosos já haviam sido saqueados, embora a cidade ainda não soubesse dos crimes. Dona Josefa já havia falecido umas 19:00 - 19:30 da noite do dia 27; ademais, houve uma recusa na compra, e, por outro lado, Francisco e Prudêncio estavam irritados por “não conseguirem as bebidas e cigarros” (ARQUIVO DO PODER JUDICIÁRIO DE ALAGOAS, 1874, pp. 67-68).

Somem-se a isso que quando o Capitão foi visto pela última vez, pelo Inspetor de quartirão o Alferes José Baptista de Carvalho, de quarenta e dois anos e artista da cidade, e um tal de Bento que conversavam na calçada, as testemunhas viram que Prudêncio se adiantou indo ao Bonga pelo caminho do “Becão do cemitério”, enquanto o capitão cumprimentava as testemunhas e seguia por outro caminho. João Alves era coveiro, não se pode descartar que tenha participado da incursão. E os tais “vultos” no quintal do médico Telesphoro no dia anterior? (ARQUIVO DO PODER JUDICIÁRIO DE ALAGOAS, 1874, pp. 67-68).

Em seu depoimento Perante o Juiz de Direito Pedro Moreira, João Alves apresentou um *álibi* para a noite dos crimes: estaria caçando com o amigo José Florêncio da Silva; a testemunha “álibi” era também negro escravizado, só que do Engenho do Brejo. Os dois teriam, conforme depoimento de Florêncio, estado na Boreica na casa de farinha pegada à vivenda do Inocêncio, toda a noite e depois foram caçar na mata, etc. Mas, a pergunta que não cala é: como nesse mesmo dia foi visto tentando comprar cigarros e bebidas na bodega do Sr. Elysio? E por que não se referiu a esse fato? Não houve uma acareação entre o testemunho de Alves e seu amigo, confrontando com o testemunho do dono da bodega, porque, se tivesse, seu “álibe” pueril teria desmoronado. Por esses “furos” no depoimento do réu, o Promotor Público Aguiar denunciou e pronunciou João Alves. Isso tudo são peças de um quebra-cabeça muito bem arquitetado, onde suspeitas e indícios veementes recaem sobre João Alves. João Alves José Ferreira figurou no processo como co-autor dos assassinatos quando da denúncia do Promotor Público (ARQUIVO DO PODER JUDICIÁRIO DE ALAGOAS, 1874, pp. 62-66 e 69-70). Mas por falta de provas mais contundentes, e também testemunhais que dessem certeza de sua participação, foi absolvido.

Ressaltamos que, não quiseram levar adiante o fato, pois perceberam que isso envolveria outros negros, dando destaque ao enredo da *insurreição* e *resistência*, que reverberaria mais ainda, em vez de arrefecer a revoltada da população negra. Se confirmassem a participação de outros negros escravizados, de diferentes senhores e, de diferentes engenhos, isso incrementaria a “histeria” coletiva, e sedimentaria a capacidade de resistência negra de Pilar naquele momento crucial. Preferiram colocar em baixo do tapete e vida que segue. Que o crime ficasse apenas nas três “bestas”, como denominou aos réus o promotor público, e se absolvesse o coveiro da cidade.

Aspectos simbólicos do crime e identidade oculta de Prudêncio e Francisco

O processo do último enforcado do Império do Brasil é carregado de simbologias. Mas três se destacam. *Primeiro*, Destacamos o *modus operandi* do crime, ou seja, a forma como foi executado, com quase degolamento por foice do capitão, o mesmo para Dona Josefa; acrescentando o fato de que, após matarem o Capitão, Prudêncio com a faca de Francisco, e juntamente com este, arranca violentamente a barba do morto desfigurando totalmente a face do cadáver. Que simbologia isso evoca? Qual o sentido disso? Não tinham antecedentes criminais, ao contrário, nada desabonava, antes dos assassinatos, suas condutas pregressas,

portanto, não se poderia dizer que tinham alguma patologia psiquiátrica ou sociopatia grave que denotasse rituais macabros na execução de crimes reiterados ou coisa do tipo.

Segundo, quando Francisco estava na cadeia de Pilar, esperando para seu enforcamento, uma vez que o carcereiro foi fazer a revista a fim de colocar a *camisa de onze varas*⁸, encontrou milhares de patuás costurados no verso de suas roupas, com rezas estranhas ao carcereiro; pelo que, ao retirá-los, Francisco ficou extremamente irritado, e, após a retirada, percebeu-se que a ficha caiu e começou a ver que realmente seria enforcado, deixando de comer e depressivo. Até então, achava-se animado e confiante de que estava com o corpo fechado e protegido e algo poderia salvá-lo do infortúnio. Esse fato foi referenciado no *Jornal do Pilar* do dia 30 de abril de 1876, que assim informou:

[...] Convém dizer também que, ao entrar na cadeia por ocasião de passar-se a revista ao condenado, o carcereiro encontrou costurado entre as peças do colleirinho de sua camisa e cós da calça, diversos papéis contendo algumas orações que lhe foram tiradas naquele instante. Com o que o Condenado demonstrou um certo desagrado e indicou algum esmorecimento, mas que após desaparecerem, devido não sabemos a que circunstâncias. (IHGAL, *Jornal do Pilar* 30.04.1876; Moraes, 2023, p. 33).

O que esse fato tem ligação com a primeira questão, da barba? Muito. Com relação à barba arrancada, a única opção lógica de dois negros extirparem a barba de um homem depois de morto, atitude esta incomum, é o aspecto sagrado e ritualístico. E os patuás com orações achados nas vestes de Francisco apenas corroboram com essa possibilidade, revelando algo inesperado, e além do até então abordado sobre esses negros, aspectos de suas personalidades e espiritualidade que foram omitidos ou não percebidos por séculos.

Nesse viés, convém destacar que, não raspar cabelos e barbas simboliza consagração à Deus e distinção dos povos chamados *pagãos*, principalmente para duas religiões semíticas e monoteístas: O judaísmo⁹ e o islamismo. Nessas religiões, raspar a barba significa um ato de profanação à Deus. A diferença está na profundidade desse simbolismo. No judaísmo, ainda existem exceções, onde a barba pode ser raspada em situações específicas, em ato de humildade

⁸ Vestimenta requerida pelo Código de Processo Criminal do Império brasileiro de 1832, para condenados à forca. Trata-se de uma bata longa e branca, como um camisolão, sem qualquer adereço ou detalhe.

⁹ Correspondentes aos cinco primeiros livros da Bíblia Cristã (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio), onde consta a Lei Maior do Judaísmo, os *Dez Mandamentos* dados por Adhonai (Deus) à *Moshe* (ou Moisés).

e comiseração por pecados etc. (Bíblia Hebraica, 2015, p. 123, 125 e 791). Todavia, o mesmo ocorre no contexto Islâmico, onde inexitem relativizações, haja vista que, no Corão, a barba implica em uma simbologia muito mais profunda em significado, não sendo tão trivial como no ocidente. Ela aponta para aqueles que são *justos e injustos*, identificando *fiéis de infiéis*; conforme o *Hadith*, vai muito além, quem terá lugar no paraíso e quem irá para o juízo final e o inferno. Abu Darda, no *Hadith 501 – Alcorão*, afirma que o profeta Maomé não tem qualquer ligação com os que não possuem barba. David Ariocho assim afirma sobre o tema: “[...] **Aqueles que imitam os descrentes e morrem nesse estado, se juntarão a eles no Dia do Qiyamat (juízo final)**”, escreveu Hadhrat Abdullah Ibn Umar em referência aos que abandonam, por exemplo, a barba. (Negrito nosso). (Ariocho, 2016).

Para os mulçumanos, um homem que retira a barba carrega uma multidão de pecados (*haraam*); em face da gravidade do ato, é proibida sua retirada sob pena de morrer e ter um lugar garantido no Juízo Final. É pecado mortal raspá-la conforme o *Hanbali*, uma das escolas sunitas ortodoxas. No *Sahih Muslim*, Livro 2, *hadith* nº 69, está escrito: “Se destaquem dos que cometem politeísmo, aparem seu bigode e deixem a barba crescer.” (Islam, 2024). Mas, o mais significativo sobre isso, podemos extrair do livro islâmico *Shami*, Livro 1, página 523, onde, um homem que não tem barba é uma pessoa *cheia de injustiças*. (Ariocho, 2016). Maomé teria dito que “**Aquele que imitar a um povo, pertence ao mesmo**”. (Hadeethenc, 2024); “[...] E quando vos enfrentardes com os incrédulos, (em batalha), **GOLPEAI-LHES OS PESCOÇOS**, até que os tenhais dominado, e tomai (os sobreviventes) como prisioneiros... Ele mesmo ter-se-ia livrado deles; porém, (facultou-vos a guerra) para que vos provásseis mutuamente [...]. (Negrito Nosso). (Corão)

Ora! Tanto o Capitão Lima quanto Dona Josefa foram severamente golpeados de forma perita, cirúrgica e fatal, exatamente com a foice de Prudêncio, no pescoço! Arthur Ramos, em sua obra *Introdução à Antropologia Brasileira*, atesta que em Alagoas, mormente na região de Penedo, existiam duas seitas que competiam entre si: a de Xangô e a de Malê. (Ramos, 1961, passim). Abelardo Duarte, aduz que esses negros tinham convicções religiosas fortes, e isso explicaria que implementaram o maior levante negro da história brasileira, na Bahia, em 1835. É o que se extrai:

Os negros que professavam o maometismo, tinham, como se sabe, absoluta persuasão dos dogmas pregados nos versículos e suratas do Corão, jamais se afastando dos ensinamentos recebidos. Eram ortodoxos, apesar da situação social. Seguiam esses ensinamentos, até mesmo quando Maomé ordena:

“Matai os que não crêem em Alá (*Allah*) nem no dia do juízo, e que não proibem o que Alá e seu apóstolo proibiram; e também todo aquele que não praticar a religião da verdade”. (Duarte, 1958, p.21).

Esses escravos, eram meio reticentes em se misturarem com escravizados de outras etnias, embora pudessem compartilhar e cooperar em seus objetivos similares, tais como a busca de liberdade. Nos crimes de Pilar, percebemos uma ligação maior entre Prudêncio e Francisco, ambos de senhores diferentes; Vicente parece alheio aos dois; embora companheiros de escravidão e sofrimento, não se percebe uma amizade mais próxima entre os dois negros do Capitão João de Lima. (Reis, 2012, *passim*). Esses negros foram perdendo algumas características de sua religião e etnia, em face do sincretismo cultural do colonizador europeu e perseguições, mas eles ressignificaram a fé, em “sincretismos de sobrevivência”. (Reis, 2012, *passim*). Duarte enfatiza: “O culto maometano continuou, todavia, sem a impulsividade guerreira que incitava à luta armada, [...] entrando em colapso, à medida que os velhos sacerdotes do culto desapareciam”. Na Vila de Penedo, em Alagoas, os negros mulçumanos escravizados, ainda conservavam pouquíssimos hábitos e costumes da religião e costumes mulçumanos. (Duarte, 1958, p. 34-35). Independentemente se eram ou não *Haussás* devotos, fato é que os negros dessa etnia reprojavam costumes de sua ancestralidade principalmente nos rituais de morte, embora tênues, como forma de resistência e de resgate de identidade. Quando Prudêncio arranca a barba de João de Lima, ele quer dar um recado: “Você vai morrer com suas injustiças, com seus pecados! Você não verá o paraíso, estará certamente no juízo final!”, e assim, ele deixa, no corpo do Capitão, a marca da sua identidade e de sua fé.

Outro dado significativo é a localidade de onde Prudêncio veio: Vila da Imperatriz. Um local cheio de rotas quilombolas e onde se tem conhecimento da existência de malês na Província das Alagoas; sua capacidade de lutar e manusear armas chega a ser surreal em comparação aos praças da Guarda Nacional da época, era um negro forjado para guerrear e estava sempre pronto para a guerra; o embate de Prudêncio com a os soldados desta guarda não deixam dúvidas disso. Assim, mesmo que nos seus costumes tenha adotado uma postura sincrética, isso não retira os traços fortes de sua etnia e de sua fé ancestral. Manuel Diégues Júnior, na obra *O Banguê nas Alagoas*, estabelece essas possibilidades sincréticas. O autor ainda se contrapõe à ideia de que Alagoas tenha recebido tão somente *bantus*, destacando a presença dos *Haussás*, ou seja, negros mulçumanos. (Diégues Júnior, 2023, p. 207-208).

Outrossim, Manuel Diégues Júnior refere-se à região alagoana em que esses negros da revolta e suas famílias teriam migrado, ou seja, “para os engenhos do norte”, então, além de

Penedo, deles saíram habitantes de Palmares, ou seja, da Vila da Imperatriz, região onde coincidentemente, Prudêncio passou 59 anos de sua vida. (Diéguas Júnior, 2023, p. 207-208). É uma rota quilombola que Prudêncio conhecia com a palma da mão. Danilo Luiz Marques, acerca da existência de Quilombos na região afirma:

No entanto, a história de Palmares não findou com a morte de Zumbi, existem indícios de resistência quilombola no local até o fim do século XVIII, algo pouco estudado na historiografia. O quilombo, apesar de findada a guerra, teve uma forte relação com a história da formação do território alagoano nos séculos XVIII e XIX. A Serra da Barriga ficou sob constante vigilância das autoridades, e ao seu redor foram fundadas vilas importantes no cenário alagoano – atualmente, a **região compreende as cidades de União dos Palmares, São José da Lage, Ibateguara, Santana do Mundaú, Chã Preta, Viçosa e Pindoba**. (Marques, 2018, p. 25). (Negrito nosso).

Francisco foi executado no dia 28 de abril de 1876, diante de uma multidão de aproximadamente 2000 pessoas, entre senhores escravistas de toda a Região da comarca e circunvizinhas, integrantes da Guarda Nacional e, principalmente, negros escravizados da região, que ali estavam para que a força de Francisco fosse um “lembrete pedagógico”. (Lima Júnior, 1979, p.79 et seq.).

A *terceira* simbologia. Ele não permitiu que o carrasco lhe empurrasse, antes, precipitou-se dizendo “Peço perdão a todos e a todos perdô”. Seria mensagem de resistência como dizem muitos historiadores? A quem ele pedia perdão e a quem ele perdoava? Para responder a tais questionamentos, rebatemos com outros tantos: quem era o carrasco? Será que era um negro condenado ou o coveiro da cidade? normalmente, ninguém queria cumprir esse serviço público, e por vezes, deixavam para açougueiros, coveiros, carcereiros e condenados em busca de abanamento de penalidades nos termos da legislação da época. Apostamos que era um negro, um irmão de cor. Embora seja uma hipótese. Francisco não quis que aquele negro manchasse suas mãos com seu sangue e se precipitou. A quem pedia perdão e perdoava? Será que pedia perdão às elites que assistiam sua derrocada com sanha de vingança? Ou aos negros que com ele seguiriam numa revolta pela liberdade frustrada com sua fuga e abortamento da “missão”? A quem perdoava? Aos senhores que o maltratavam, ou aos negros testemunhas e amigos que, com medo de terem o mesmo destino, a força, tiraram o corpo fora nos depoimentos diante da justiça? Apenas ilações postas para reflexão.

Considerações finais

O presente trabalho tratou dos polêmicos assassinatos ocorridos entre os dias 26 e 27 de abril de 1874, do Capitão João Evangelista de Lima e sua esposa, Dona Josefa Martha de Lima, na Cidade do Pilar, Província de Alagoas, tendo como fonte principal o próprio processo judicial criminal, que está sob a guarda do Poder Judiciário do Estado de Alagoas, dos Réus, os escravizados Prudêncio, Vicente, Francisco e João Alves.

Mesmo diante de variadas versões sobre os fatos trágicos, a análise do próprio do processo criminal, com a minuciosa técnica de leitura paleográfica do mesmo, e a pesquisa em outras fontes documentais de peso, desvendaram detalhes e simbologias inéditos que, até então não tinham sido tratados, e que ecoam nos espectros sócio - culturais, econômicos, políticos e jurídicos, do Brasil do século XIX no Brasil.

O contexto interdisciplinar entre a história e o direito, bem como, a análise de cada réu, das vítimas, circunstâncias do crime e elementos peculiares, importou numa rede de conexões dos acontecimentos que revelaram muito sobre a identidade de cada personagem central histórico desses eventos. Exsurgem dos estudos tantas motivações gerais, quanto particulares dos crimes, sendo hipóteses que obtiveram confirmação. Outrossim, restou provado no trabalho que o sistema legislativo do Império, seja material, seja processual, era usado como um mecanismo de perpetuação e manutenção do escravismo, voltado para arrefecer possíveis revoltas e insurreições, mormente a impossibilidade legislativa de qualquer defesa por parte dos negros em condição de escravidão, haja vista a impossibilidade de exposição das motivações que fossem denegritórias de seus proprietários.

As simbologias extraídas dos fatos relacionados aos assassinatos do Sítio Bonga, tais como, a identidade malê de dois dos acusados, os patuás, o modo de execução dos crimes e as últimas palavras e atos do negro Francisco, antes de sua derradeira morte na forca, demonstram o quão forte eram suas personalidades e memórias identitárias, ressignificadas ou não, e que revelavam sua cultura, religião, força familiar, social e ancestralidade oculta, no espírito desses negros escravizados, sendo, tais aspectos, um capítulo à parte dessa história cheia de nuances até o momento pouco abordadas, mas que esse estudo pretendeu a suscitar.

Por fim, o processo do enforcado Francisco é a prova contundente e irrefutável de que a historiografia nunca vai saber, em sua completude, quantos levantes, insurreições e revoltas contra a escravidão foram camufladas, sob a fachada de “meros assassinatos” pontuais de negros aborrecidos contra seus senhores. Porque o desejo de liberdade de uns sempre foi, e

sempre será, a vergonha dos que se valeram da opressão para se manterem no poder, usando a espada dos covardes.

Referências

ARIOCH, David. Por que os Mulçumanos usam Barba? In **Jornalismo Cultural**, disponível em: < <https://davidarioch.com/2016/09/30/por-que-os-muculmanos-usam-barba/>>. Acesso em 25 de janeiro de 2024.

ARQUIVO DO PODER JUDICIÁRIO DE ALAGOAS. **Processo Histórico do Último Enforcado Do Império (Sítio Bonga – Pilar–AL)**, Estante dos Notáveis, CCM – Centro de Cultura e Memória do Poder Judiciário de Alagoas, Lacor-TJ-AL (Laboratório de Pesquisa e Restauro do Tribunal de Justiça do Estado de Alagoas).

BÍBLIA HEBRAICA. 3ª. Reimpressão, Tradução por David Gorodovits e Jairo Fridlin, São Paulo: Sêfer editora e livraria, 2015

BRANDÃO, Alfredo. **Os Negros na História de Alagoas**, Maceió-AL: S/Editora, 1988.

BRASIL. Presidência da República. Constituição Política do Império do Brasil, elaborada por um Conselho de Estado e outorgada pelo Imperador D. Pedro I, em 25.03.1824. **Disponível em:**<https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm>. Aceso em 14 de fevereiro de 2024.

_____. Congresso Nacional. Lei n. 3310 de 15 de outubro de 1886, aprovada pela Assembleia Geral Legislativa e sancionada pelo Imperador do Brasil, Dom Pedro II. **Disponível em:**<[https://www2.camara.leg.br/legin/fed/leimp/1824-1899/lei-3311-15-outubro-1886-543162-publicacaooriginal-53173-\[-...\]](https://www2.camara.leg.br/legin/fed/leimp/1824-1899/lei-3311-15-outubro-1886-543162-publicacaooriginal-53173-[-...]>)>. Acesso em 14 de fevereiro de 2024.

_____. Presidência da República. Lei n. 4 de 10 de junho de 1835, aprovada pela Assembleia Geral Legislativa, sancionada pela Regência Permanente em nome do Imperador Dom Pedro II. **Disponível em:**< https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim4.htm>. Acesso em 14 de fevereiro de 2024.

_____. Presidência da República. Lei de 16 de Dezembro de 1830, que institui o Código Criminal do Império do Brasil, **disponível em:**https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm >. Acesso em 16 de fevereiro de 2024.

_____. Presidência da República. Lei de 29 de novembro de 1832 que institui o Código do Processo Criminal de primeira instância com disposição provisória acerca da Administração

da Justiça Civil. **Disponível em:** < https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-29-11-1832.htm>. Acesso em 18 de fevereiro de 2024.

CASTRO, Flávia Lages de. **História do Direito Geral e Brasil**, 5ª. Edição, Rio de Janeiro: *LumenJuris* Editora, 2007.

COPSTEIN, Jayme. Motta Coqueiro e a pena de morte In **Coletiva**, 2007. Disponível em: < <https://www.coletiva.net/colunas/motta-coqueiro-e-a-pena-de-morte,173443.jhtml>>. Acesso em 13 de março de 2024.

DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO. Edição de 30 de maio de 1874. **Disponível em:** <http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=094170_02&pagfis=31643 >. Acesso em 13 de fevereiro de 2024 *Apud* TICIANELLI. Pilar do Engenho Velho, in História de Alagoas, **disponível em:** <<https://www.historiadealagoas.com.br/pilar-do-engenho-velho.html>> Acesso em 13 de fevereiro de 2024.

DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. **O Banguê nas Alagoas: Traços da Influência do Sistema Econômico do Engenho de Açúcar na Vida e na Cultura Regional**, 4ª. Edição, Maceió: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, Edufal, 2023.

DUARTE. Abelardo. **Negros Mulçumanos nas Alagoas (Os Malês): Memória**. Maceió-AL: Edições Caeté, 1958.

HAEETHENC. **Disponível em:** <<https://hadeethenc.com/pt/browse/hadith/3279>>. Aceso em 25 de janeiro de 2024.

HOLANDA. Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**, 26ª edição, São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

IHGAL – Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. **O Pilar**, Jornal de 30 de abril de 1876 – Processo Criminal de 1874.

ISLAM, Iqara. Barba e Bigode in *Nizam*, **disponível em:** < <https://nizam.app/pt/cards/barba-cabelo-e-bigode>>. Acesso em 25 de janeiro de 2024.

JORNAL DO PILAR, 2 de maio de 1874. Editorial: **O Assassinato do Capitão João Evangelista de Lima e de sua Esposa**, D. Josefa Martha de Lima! Redactor Antônio Duarte Leite da Silva, Anno II, N. 22, Série 2.

LIMA JÚNIOR, Félix. **Última Execução Judicial no Brasil**. 1ª Edição, Maceió: Edufal, 1979a.

_____. **A Escravidão em Alagoas**. 2ª Edição, Maceió: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, Edufal, Fapeal, 2023b.

_____. **Mapirunga**, Maceió: Casa Carvalho Editora, Coleção Autores Alagoanos, 1979c.

MARQUES, Danilo Luiz. **Sob a “sombra” de Palmares: escravidão, memória e resistência na Alagoas oitocentista**. Tese (Doutorado em História Social), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.

_____. **Escravidão, Quotidiano e Gênero na Emergente Capital Alagoana (1849-1888), in Sankofa. Revista de história da África e de Estudos da Diáspora Africana**, Ano VI, N. XI, Agoto, 2013.

MENDES, Regina Lúcia Teixeira. **A Invenção do Inquérito Policial Brasileiro em uma Perspectiva Histórica Comparada** In: **Revista SJRJ**, n. 22, Rio de Janeiro, 2008, p. 147-169.

MIRANDA, Amanda Rodrigues de. **Família escrava no Brasil: um debate historiográfico**, In: **Temporalidades – Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG** Vol. 4, n. 2, Ago/Dez 2012. Disponível em: <www.fafich.ufmg.br/temporalidades>. Acesso em 11 de fevereiro de 2024.

MORAES, Sérgio Roberto Cavalcante. **Equívocos e a Verdade sobre a última Pena de Morte no Brasil – História**, 1ª. Edição, Arapiraca-AL: Performace Editora, 2023

RAMOS, Arthur. **Introdução à Antropologia Brasileira**. Vol.1. Rio de Janeiro: Editora Ceb, 1961.

REIS, João José dos. **Rebelião Escrava no Brasil, - A História do levante dos Malês em 1835**, 3ª. Edição Revista e Ampliada, São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SILVA, Alberto da Costa. **População e Sociedade**. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. (Dir.) **História do Brasil Nação: 1808-2010**. SILVA, Alberto da Costa e. (Org.) **Crise Colonial e Independência 1808-1830**. Vol. 1. Madri: Fundação Mapfre; Rio de Janeiro: Objetiva, 2011, p.44-46.

TICIANELI. **Negros Mulçumanos em Alagoas; Os Malês**. Disponível em:<<https://www.historiadealagoas.com.br/negros-muculmanos-em-alagoas-os-males.html>>. Acesso em 24 de fevereiro de 2024.

TINÔCO, Antônio Luiz Ferreira. **Código Criminal do Império do Brazil Annotado, Prefácio de Hamilton Cavahido, Coleção História do Direito Brasileiro, edição fac-símile, Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003**.

WESTIN, Ricardo. **Império usou a força para conter escravos assassinos** In **Agência Senado Federal**, 2016, disponível em:<<https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivos/imperio-usou-a-forca-para-conter-escravos-assassinos>>. Acesso em 14 de fevereiro de 2024.

_____. O 1º. Código Penal do Brasil fixou punições distintas para livres e Escravos In **Agência Senado Federal**, 74ª. Edição, 2020, disponível em: < [https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/ha-190-anos-1o-codigo-penal-do-brasil-fixou-punicoes-distintas-para-livres-e-escravos#:~:text=\[...\]](https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/ha-190-anos-1o-codigo-penal-do-brasil-fixou-punicoes-distintas-para-livres-e-escravos#:~:text=[...])>. Acesso em 14 de fevereiro de 2024.

Famílias, políticos, elite econômica e escravizados em Alagoas entre 1835 e 1840

Isabelle Isis Vasconcelos S. de Lima¹⁰

Orientador: Prof. Dr. Gian Carlo de Melo Silva¹¹

Resumo: O projeto de pesquisa “Famílias, políticos, elite econômica e escravizados em Alagoas”, inserido no PIBIC UFAL 2023/2024, busca examinar a interseção entre a política provincial alagoana e o tráfico de escravizados durante o período imperial brasileiro. A análise foca especificamente na década de 1835 a 1840, um período crítico para entender as dinâmicas sociais e políticas da época. O objetivo principal é catalogar e analisar os perfis dos membros da política provincial, com uma ênfase particular na identificação de suas conexões com o tráfico de escravizados. Até o momento, foram identificados 61 nomes de deputados, incluindo suplentes, das três legislaturas provinciais analisadas. Esses políticos pertencem a uma elite social e econômica caracterizada por formar seus filhos nas instituições de ensino de prestígio, como as faculdades de direito de Recife e São Paulo. Muitos desses políticos eram advogados, religiosos ou militares, refletindo a predominância dessas profissões entre a elite alagoana. O projeto utiliza uma abordagem detalhada para investigar o papel dessas figuras na perpetuação do sistema escravocrata, focando em aspectos como parentesco, posses e outras ocupações. Os sobrenomes mais comuns identificados — Mello e Melo, Souza, Mendonça, Uchôa, Vasconcelos, Albuquerque, Ribeiro, Leite — indicam famílias com um histórico significativo de envolvimento com a escravidão. A análise inclui a revisão de falas provinciais, testamentos, listagens e relatórios da província para construir um panorama das práticas e discursos relacionados ao tráfico de escravizados. Além de identificar a ligação entre essas famílias e o tráfico, a pesquisa procura entender como a elite econômica alagoana influenciava a política provincial. Ao analisar a manutenção do poder e as estratégias políticas utilizadas para proteger e expandir suas posses, especialmente no que se refere ao controle sobre o tráfico ou a ocultação deste, o projeto busca fornecer uma visão mais abrangente da relação entre política e escravidão em Alagoas no século XIX. O aprofundamento na análise desses vínculos ajudará a compreender melhor a influência da elite econômica na configuração do ambiente político da época e como essa influência moldava a perpetuação do tráfico de escravizados.

¹⁰ Graduanda da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC).

¹¹ Professor da Universidade Federal de Alagoas (UFAL).

Palavras-chave: Famílias, Escravidão, Políticos, Elite Econômica

Introdução

A manutenção da escravidão está diretamente atrelada à política imperial, o mando e desmando na legislação sobre a permissividade do mercado altamente lucrativo no território brasileiro em uma dança de interesses pessoais e ideologias que se enlaçam, não somente na Câmara do Rio de Janeiro, mas as diversas províncias. Segundo o autor José Murilo de Carvalho, uma das características marcantes da política brasileira será a homogeneização de ideias: “devido a sua formação jurídica em Portugal, a seu treinamento no funcionalismo público e ao isolamento ideológico em relação a doutrinas revolucionárias.” (2006, p.39). Esta que prosseguiu com condições similares após a independência graças à formação de futuros bacharéis em duas escolas de direito: uma em São Paulo e, a outra, em Recife. Em um entrelace, Freyre - em Sobrados e Mucambos - aponta que a elite econômica enviava os seus filhos para a tão cogitada formação nestas duas faculdades, mostrando o entrelace entre estas duas sociedades restritas.

José Murilo de Carvalho (2006) mostra que o treinamento no funcionalismo público, a socialização restrita ao círculo social da elite e o isolamento ideológico para com novas ideias revolucionárias (como a abolição a escravidão) construiu um quadro homogêneo que permitiu a manutenção quase perpétua das oligarquias em uma “teia de aranha” complexa de troca de cargos e cadeiras visando a melhor especialização do indivíduo sobre os cargos públicos do império, sempre ligados a nomes e sobrenomes influentes no setor público e/ou econômico do império. Um dos exemplos mais comuns é a família em que o político nasceu e em como a sua educação influenciam diretamente até onde ele consegue agarrar novas oportunidades fora da bolha municipal onde cresceu e/ou estudou. Carvalho aponta diretamente a hierarquização das províncias para a ascensão de cargo: o fato é que, um homem público de uma província considerada pequena não furaria com tanta facilidade a “bolha” municipal, mantendo-se nela ou sendo transferido para vilas menores. O entrelace familiar era uma fonte recorrente de influência dentro da província, a oligarquia sendo comum. Em Alagoas não foi diferente, tendo sobrenomes de destaque e poder na Câmara. A preservação da mão senhorial sobre a política alagoana é notável: a açucarocracia que busca meios de influência direta na legislação e projetos locais na tentativa da preservação da influência e do tráfico negreiro.

Por meio do levantamento de dados inicial com o uso da plataforma online “ABC das Alagoas” foi possível ter uma lista inicial de nomes a se procurar em outros âmbitos como, por

exemplo, a Hemeroteca Digital utilizada para examinar diversos periódicos¹² em busca de relações com o tráfico ou se assenhorava algum negro na condição de escravo também foram examinados inventários e cartas particulares. Com o levantamento feito foi preciso consultar os Relatórios Provinciais e relatórios de sessões em busca de qualquer denúncia que abarcasse a posse de escravos, entretanto não houve nenhum achado nesse sentido. Na análise foi observada a ligação de perfis comuns, - entre eles: os sobrenomes - foi possível montar a imagem da política alagoana do século XIX.

Nesta pesquisa não se aborda, exclusivamente, a elite econômica em entrelaço a política, também se fala da permanência na administração pública que as famílias pertencentes a elite local as quais houve participação ativa. A fim de identificar os políticos associados ao tráfico de escravizados em Alagoas a fim de identificar as relações não apenas comerciais, mas sociais dos sujeitos políticos e suas famílias a fim de observar a articulação e influência sobre as políticas locais e o comércio de escravizados.

Desenvolvimento

A cana-de-açúcar é profundamente enraizada na cultura alagoana desde a Colônia e Império. Os Banguês foram, por muitos anos, uma das principais fontes produtoras da economia da província graças ao “ciclo do açúcar”: a grande demanda de exportação do material produzido como fonte de lucro. É impossível separar uma fonte de lucro tão rentável não somente da exploração da terra, mas da exploração da força de trabalho, principalmente da força negra. Apesar das tentativas do Estado de introduzir o trabalhador livre à produção, como Sant’ana afirma: “Vale assinalar, porém, que em Alagoas de há muitos se utilizava o braço livre na indústria do açúcar.” (1970, p. 149). Apesar da tentativa do uso do trabalho livre em alguns engenhos, os velhos costumes não são facilmente deixados para trás, a utilização do “misto” de trabalho livre e escravo em engenhos açucareiros é destacado (SANT’ANA, 1970) de forma a deixar claro que o tráfico ainda era uma prática extremamente lucrativa.

Apesar da homogeneização que Murilo de Carvalho afirma ter no aparato político do século XIX, é notável a chegada de ideias perigosas para o modo de vida e funcionamento dos Banguês: o crescimento do apoio pela liberdade escrava. É na tentativa de conservar o modo de vida que o Senhor de Engenho não somente iria usufruir de sua acumulação de ofícios, mas de sua família para estender a mão senhorial sobre o que não estaria ao seu alcance; fazendo os

¹²Alguns dos periódicos utilizados para pesquisa foram: O Correio Maceioense (AL), O Constituinte (AL), Correio Mercantil, e Instructivo, Político, Universal (RJ), O Brasil: Vestra res agitur (RJ), O Diário Novo (PE).

seus interesses privados se interferirem na esfera pública usufruindo do aparato do estado para garantir um estilo de vida escravista: “...o escravo é um tipo de propriedade particular cuja posse e gestão demandam, reiteradamente, o aval da autoridade pública.” (ALENCASTRO, 1997, p.16).

A criação de Assembleias Provinciais em 1835 serviu, no caso de Alagoas, para a facilitação da integração de nomes conhecidos pelos votantes na política municipal.

“Desde 1828, o Primeiro Reinado começa a erodir o autonomismo municipal, restringindo a competência das câmaras às matérias econômicas locais e proibindo que os vereadores deliberaram sobre temas políticos provinciais ou gerais.” (ALENCASTRO, 1997, p.17)

O impedimento de decisões gerais sobre a província recai, agora, sobre as mãos de figuras políticas diretamente recomendadas pelo Imperador. Impedindo as elites econômicas locais de exercer livremente sua influência. Isto observado em Relatórios Provinciais onde o presidente que ocupava o cargo não tinha informação alguma sobre o tráfico negreiro, reconhecendo apenas reuniões oficiais, obras e demandas. Em meio a instabilidade política alagoana presidencial em um troca-troca irremediável; diferente da Câmara que mantinha sua estabilidade com diversos políticos conservando seus mandatos e reaparecendo a longo prazo, como observado em Relatórios Provinciais e periódicos, por isso há uma ênfase maior nas figuras locais nesta pesquisa.

O corpo político alagoano

As Três Legislaturas

Ao total das três legislaturas foram registrados 61 nomes ao total. De 1835 a 1840 podem ser contados ao menos 11 sobrenomes que tem ligação direta com famílias alagoanas influentes no cenário açucareiro e do tráfico negreiro. Cícero Péricles de Carvalho reitera a presença destes sobrenomes na militarização da Província das Alagoas que explica a alta militarização dos participantes da Câmara nestes primeiros 5 anos: “Criada pelo governo imperial, em 1831, (...) era uma instituição militar com autonomia regional, que absolvía os senhores de engenho e fazendeiros (...) transformando esses contingentes em estrutura do aparelho de Estado.” (2021, p.156). Por serem as primeiras legislaturas, é importante denotar que até mesmo antecedendo este período há a permanência de alguns senhores que participavam da Câmara dos Escabinos

(instituição mista que destaca a interculturalidade do conhecimento jurídico entre Portugal e Holanda, vigente durante parte do século XVII).

Tendo em vista a permanência, Diégues Júnior fala em “Banguê das Alagoas” sobre alguns sobrenomes de destaque como: “(...) filhos de senhores de engenho bacharéis ilustres e eruditos (...) Vieira de Mendonça Uchôa, ou o bacharel Esperidião Elói de Barros Pimentel, Sinimbu.” (2006, p.27). Estes levam maior destaque na história alagoana graças a seus feitos, sendo Sinimbu um dos únicos representantes governamentais que foi alagoano. O autor também destaca de forma enfática outras famílias do meio açucarocrático: “É em derredor dos engenhos e das famílias dos senhores de engenho - os Lins, Wanderley, Acioli, Barros, Pimentel, Botelho, Soares, Bezerra, Calheiros, Gomes de Melo, Carvalho (...)” (2006, p.49).

Entre outros nomes citados pelos autores, listo também neste parágrafo: Mello e Melo, Souza, Mendonça, Uchôa, Vasconcelos, Albuquerque, Ribeiro, Leite, Cunha. Sendo, até o momento nesta pesquisa, por meio de levantamento em inventários e testamentos foram encontrados 7 nomes com ligação direta ao tráfico escravo e ao seu pertencimento direto como Senhores de Engenho ou parentes próximos destes.

Políticos ligados ao tráfico escravo

Dada a natureza da pesquisa, atento-me a sobrenomes que permaneceram na política alagoana por tempo considerável, apesar de não desconsiderar outrem não inclusos neste critério que são donos de escravos. Como, por exemplo, Francisco Pereira Freire que ocupa como suplente a 1ª legislatura e a 3ª, sendo apenas eleito diretamente na 2ª. Este que tem no acervo do Instituto Histórico Geográfico de Alagoas uma carta de liberdade ao “pretinho Antônio, filho da escrava Maria.” Este e outros exemplos que entram para os dados estatísticos acerca de quantos homens públicos tinham escravos a fim de formar concretamente o perfil comum entre estes.

Dentre os nomes notáveis há com confirmação de tráfico:

- José Tavares da *Cunha* Uchôa
- Lourenço *Cavalcanti de Albuquerque* Maranhão - que possui escravos até 1872 descoberto por meio de análise de inventário¹³.
- Inácio Acioli de *Vasconcellos* - traficante de escravos, suplente na 3ª legislatura, de formação religiosa e capitão de um navio negroiro;

¹³Agradeço a Antony Gabriel e Sophia Silva, ambos também bolsistas PIBIC, pelo trabalho feito no levantamento dos inventários.

- Luciano Pereira *Lira* - Dono de engenho, Deputado provincial, Tenente-coronel e proprietário agrícola assassinado:

-

“Luciano Pereira de Lira (...) foi barbaramente assassinado em ocasião que vinha de cavalo do seu engenho para a referida villa¹⁴ (...) Dous assassinos que se achavam de emboscada nos matos dispararam-lhe dous tiros (...) e commetteram ainda a inaudita barbaridade de o picarem á faca e portarem-lhe uma orelha.” (O Brasil: Vestra res agitur (RJ), em 25 de maio de 1844, p. 4).

No restante da notícia há a identificação de dois irmãos “Rocha” os quais eram filiados, de acordo com o periódico, a roubo de escravos e soltura de criminosos da cadeia, filiados a dois comandantes das forças alagoanas. Sendo o assassinato de Lira, provavelmente a mando.

- João Camillo de *Araújo* - Deputado provincial, Curador de escravos, advogado, Conselheiro, Presidente interino e Secretário. Também foi nomeado pelo periódico *Correio Mercantil*, e *Instructivo, Politico, Universal (RJ)* na data de 9 de julho 1861 como “conservador dos africanos-livres na província de Alagoas.” (p. 3).

Considerações finais

A pesquisa sobre as intersecções entre famílias, políticos e a elite econômica em Alagoas entre 1835 e 1840 revela um panorama complexo e multifacetado do papel dessas figuras na perpetuação do tráfico de escravizados e na construção do poder político provincial. Os dados coletados até o momento mostram não apenas a presença de sobrenomes históricos associados ao tráfico, mas também evidenciam como as dinâmicas familiares e sociais moldavam o cenário político da época. A análise das legislações provinciais e das práticas sociais da elite econômica nos permite entender a profundidade das relações entre o poder político e a manutenção do sistema escravocrata.

Contudo, é fundamental ressaltar que esta pesquisa é apenas o início de uma investigação mais ampla. A continuidade deste projeto se dará pela expansão da coleta de dados, incluindo a busca por documentos adicionais que possam revelar mais sobre as conexões entre as elites alagoanas e o tráfico de escravizados. Futuras investigações podem incluir uma análise mais detalhada do levantamento de dados sobre as práticas econômicas associadas a essas

¹⁴Referente a atual cidade de Atalaia.

famílias - como o nome de engenhos -, permitindo uma compreensão ainda mais robusta das estruturas de poder em Alagoas.

Em suma, este trabalho não se encerra aqui. Ele abre caminho para um aprofundamento das relações entre política, economia e escravidão, que são cruciais para a compreensão das complexidades do Brasil imperial e suas repercussões nas dinâmicas sociais contemporâneas.

Referências

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Cap.1 - Vida privada e ordem privada no Império; In: NOVAIS, Fernando A. História da vida privada no Brasil: Império. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

BARROS, Francisco Reinado Amorim de. ABC das Alagoas: dicionário bibliográfico, histórico e geográfico de Alagoas. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

BRANDÃO, Alfredo. Os negros na história de Alagoas. 3ªed. Maceió: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, Edufal, 2023.

CARVALHO, Cícero Péricles de. Formação Histórica de Alagoas. 6 ed. Maceió, EDUFAL, 2021.

CARVALHO, José Murilo de. Teatro das Sombras. 2º edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

CARVALHO, Marcus J. M. de. Cavalcantis e cavalgados: a formação das alianças políticas em Pernambuco, 1817-1824. Revista Brasil. História ed.18. Maio, 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-01881998000200014>

DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. O banguê nas Alagoas: traços da influência do sistema econômico do engenho de cana-de-açúcar na vida e na cultura regional. 4ªed. Maceió: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, Edufal, 2023.

FREYRE, Gilberto. Casa Grande e Senzala. 48º edição. Recife: Global Editora, 2003

FREYRE, Gilberto. Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. 1º edição digital. São Paulo: Global Editora, 2013.

FREYRE, Gilberto. Nordeste: Aspectos da influência da Cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil. 7º edição. São Paulo: Global Editora, 2004.

SANT'ANA, Moacir Medeiros de. Contribuição à história do açúcar em Alagoas. Recife: Instituto do Açúcar e do Alcool, 1970.

Terra, trabalho indígena e colonização: as Legislações Pombalinas na segunda metade do setecentos

José Austro Soares da Silva Júnior¹⁵

Lívia Alessandra de Lima Silva¹⁶

Paulo Euder Cavalcanti de Almeida¹⁷

Karina Moreira Ribeiro da Silva e Melo¹⁸

Resumo: O presente artigo tem como objeto de estudo *A Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da Capitania de Pernambuco e suas anexas*, trata-se de legislação indigenista que emerge no contexto das reformas estruturais do aparelho estatal e administrativo da Coroa portuguesa. Pensada inicialmente para o Estado do Grão-Pará e Maranhão, sob a administração do Governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado, o Diretório dos Índios pretendia reorganizar as relações entre a sociedade colonial e a Coroa com os povos indígenas, a partir de uma série de reformas administrativas, políticas, econômicas e, sobretudo, sociais. Esta legislação, portanto, reflete a tentativa da Coroa de exercer maior controle sobre os territórios conquistados e os indígenas da América portuguesa, considerados essenciais para o sucesso do empreendimento colonial. Diante disso, buscamos, a partir de uma revisão da literatura existente, examinar e problematizar o sentido que se encontra na retaguarda desta política indigenista: a busca pelo controle da mão de obra indígena.

Palavras-chave: Povos indígenas; reformas pombalinas; mão de obra indígena.

Introdução

O processo de soerguimento do aparelho estatal e administrativo da Coroa portuguesa decorrente das reformas pombalinas aliado aos impasses que atravessavam a realidade do mundo luso-brasileiro, sucederam a promulgação do Diretório dos Índios (1757-1798). Experimentado inicialmente na Capitania do Grão-Pará e Maranhão sob a gerência do então

¹⁵ Graduando 8º período em Licenciatura História, pela Universidade de Pernambuco (UPE/Campus Garanhuns). Email: austro.soares@upe.br

¹⁶ Graduanda 6º período em Licenciatura História, pela Universidade de Pernambuco (UPE/Campus Garanhuns). Email: livia.alessandra@upe.br

¹⁷ Graduando 4º período em Licenciatura História, pela Universidade de Pernambuco (UPE/Campus Garanhuns). Email: paulo.ecalmeida@upe.br

¹⁸ Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Professora adjunta do curso de História na Universidade de Pernambuco (UPE), Campus Garanhuns e orientadora do presente trabalho. Email: karina.melo@upe.br

governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado, um dos principais expoentes na formulação da legislação pombalina, tal política foi estendida para à colônia do Brasil dois anos após sua promulgação.

Dividido em 95 artigos, o Diretório continha orientações sobre a economia e a administração dos aldeamentos, assim como o governo e a civilização dos índios, outrora administrados pelas ordens religiosas, em especial pelos missionários jesuítas, que interferiram de modo contundente nas ocasiões em que as elites coloniais almejavam usufruir da mão de obra indígena. Aumentando, por sua vez, a insatisfação das autoridades coloniais, em particular do governador do Grão-Pará e Maranhão que há muito tempo informava a metrópole portuguesa sobre as diligências cometidas pelos religiosos que não estavam conseguindo obter resultados satisfatórios quanto a civilização e cristianização dos indígenas que estavam sob a sua jurisdição. Tal postura foi um dos motivos que provocaram a expulsão dos jesuítas, em 1759, dos domínios coloniais de Portugal que, por sua vez, foram substituídos pela figura dos diretores e os aldeamentos transformados em vilas e lugares indígenas.

O Diretório dos Índios foi, portanto, uma estratégia adotada pela Coroa para solucionar questões locais importantes e atender aos seus interesses, sendo responsável por alterar a ordem política, econômica e, sobretudo, social, ao buscar modificar as dinâmicas entre colonos e indígenas inserindo aspectos culturais que eram alheios aos costumes e identidades destes últimos. Considerando que não será possível fazer aqui uma análise completa nos numerosos artigos que compunham tal legislação indigenista, iremos concentrar nossa pesquisa nas questões econômicas, haja visto que o Diretório continha artigos específicos a respeito da política comercial e da política de mão de obra.

À vista da importância conferida pelo Diretório à mão de obra indígena para o sucesso do empreendimento colonial, nossa incipiente pesquisa emerge da necessidade de analisar e problematizar de forma particular o sentido que se encontra na retaguarda desta política indigenista: a busca pelo controle das terras e da pessoa indígena. Pois, conforme apresentado, a formulação do Diretório não fora arbitrária e desprovida de intenções, ao contrário, era um claro reflexo dos espaços de disputas encontrados na América portuguesa em decorrência do grande valor que os indígenas e suas terras tinham para o sucesso do empreendimento colonial.

Diante disso, o presente artigo tem como objetivo analisar, a partir da revisão da literatura existente, as legislações pombalinas da segunda metade do século XVIII, particularmente a Direção em Pernambuco (1759-1798), para compreender como essas políticas visavam controlar e transformar as dinâmicas sociais, políticas e econômicas entre

colonos e povos indígenas, com foco nas estratégias de apropriação das terras e da força de trabalho indígena no contexto da colonização portuguesa na América para esclarecer, mesmo que parcialmente, o questionamento norteador desta pesquisa: Como as legislações pombalinas, especialmente o Diretório dos Índios, refletiram e moldaram as disputas pelo controle da mão de obra indígena no Brasil colonial da segunda metade do século XVIII?

Metodologia

A escolha metodológica para a produção do presente artigo foi a leitura bibliográfica de obras basilares referente ao Diretório dos Índios na segunda metade do Setecentos, considerando a necessidade de compreender com maior profundidade as nuances dessa legislação e os seus impactos sobre a dinâmica social, econômica e política da colônia a partir de estudos acadêmicos já realizados sobre o tema. Essa abordagem oferece uma visão ampla sobre a discussão historiográfica, permitindo uma análise crítica e contextualizada das interpretações existentes. Ademais, cabe ressaltar que a revisão da literatura proporciona a construção de uma base teórica que sustenta as problematizações propostas pelo presente estudo.

Discussão Bibliográfica

As referências bibliográficas que compõem o presente estudo abordam, em sua maioria, aspectos relacionados à utilização da mão de obra indígena, outrora empregada tanta na expansão das fronteiras coloniais quanto na produção de bens materiais destinados a expandir as práticas comerciais entre a colônia e Portugal, favorecendo o enriquecimento das elites locais e da Coroa. Ao longo do período colonial, o uso dessa mão de obra de forma legal foi alvo constante de intensos conflitos entre as autoridades régias e os colonos que, frequentemente, desrespeitavam as decisões jurídicas emanadas por Portugal. Essas questões relacionadas à mão de obra indígena foram, fundamentalmente, objeto de interesse do Diretório dos Índios, uma legislação indigenista promulgada na segunda metade do século XVIII que, em tese, pretendia reforçar a Lei de Liberdade de 1755. No entanto, o Diretório apresenta um conteúdo confuso e contraditório quanto à efetivação dessa liberdade e ao papel dos povos indígenas na economia colonial.

A antropóloga Beatriz Perrone-Moisés (1992) coloca que as políticas indigenistas produzidas ao longo da colonização, ligadas aos âmbitos político e econômico, foram envolvidas por uma roupagem jurídica que almejava, sobretudo, a obtenção de benefícios que

poderiam advir do empreendimento colonial, negligenciando, por sua vez, a vida dos povos indígenas e sua liberdade. Nesse sentido, a autora coloca que entre “[...] o projeto colonial expresso nas leis e a prática há, nem é preciso dizer, uma grande distância” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 116), noutras palavras, as leis promulgadas pela Coroa distanciaram-se, e muito, da realidade das relações e das dinâmicas desenvolvidas dentro da colônia.

Além disso, a autora observa que também existiam distâncias acentuadas entre as políticas aplicadas aos indígenas aldeados e àqueles que habitavam os sertões, áreas que, até avançado século XVIII, ainda não haviam sido completamente alcançadas pelas malhas da colonização. Apesar das leis reafirmarem a liberdade dos povos indígenas aldeados, o que se tinha na realidade eram práticas que contribuía para o aumento do trabalho forçado dessas populações, requisitados pelos moradores circunvizinhos aos aldeamentos e que utilizavam a mão de obra dos indígenas para o manejo dos animais da propriedade, como também no cultivo de produtos agrícolas e na manutenção dos roçados. Com a promulgação do Diretório, além dos indígenas aldeados, aqueles que viviam entre as fronteiras coloniais, nesse caso, os sertões, também deveriam ser integrados à lógica colonial.

Por seu turno, Anna Elizabeth Lago de Azevedo (2004, p. 67) acrescenta que “[...] a questão da liberdade ou cativeiro indígena se insere num contexto político centralizador, no qual o mercado brasileiro e a mão de obra indígena se mostravam fundamentais”. Na segunda metade do século XVIII, empreendeu-se em todo o império de Portugal mudanças que abrangeram os principais centros administrativos do Governo, incluindo os povos indígenas da América portuguesa que, com a promulgação da Lei de Liberdade e do Diretório, passaram a ser considerados legítimos vassallos de *El Rei*. Essa posição requeria algumas condições importantes, dentre elas, a participação desses povos na economia da colônia como trabalhadores livres, esse era um meio considerado eficaz para torná-los civilizados e, ao mesmo tempo, para produção de bens de mercado que ajudariam Portugal a sair da profunda crise financeira que se encontrava, conforme apontado pela autora. Nesse sentido, é possível concluirmos, em conformidade com Lago de Azevedo (2004), que a sistematização do uso da mão de obra indígena, efetivada pela promulgação do Diretório, integrava não apenas um projeto de civilização dos povos indígenas da região sertaneja, mas também o processo de soerguimento econômico do Estado português.

Nesse sentido, compreendemos que o Diretório não estava interessado em cumprir os direitos dos povos indígenas, garantidos pela condição de vassallos, mas nos benefícios que esses povos seriam capazes de produzir integrados à lógica do mundo colonial. Além disso, a

promulgação do Diretório dos Índios, em consonância com a expulsão dos missionários da colônia - agentes que interferiram constantemente na escravização dos povos indígenas pelos colonos -, criou um ambiente favorável para aqueles que tinham interesses no uso da mão de obra indígena no empreendimento colonial. Com isso, a suposta liberdade instituída pelo Diretório e pela Lei de Liberdade de 1755, na prática, não se concretizava, uma vez que estas deixavam margens para diversos abusos.

Nas Capitanias do Norte, o Diretório dos Índios foi substituído pela “Direção”, uma adaptação realizada pelo Governador da Capitania de Pernambuco atento às especificidades das populações nativas da atual região nordeste, para que se conseguisse fundar as vilas almeçadas por tais normativas. Essas pequenas expressões de urbanidade seriam responsáveis por abrigar, profissionalizar e distribuir a mão de obra indígena para os colonos, empregados em atividades como a agricultura, a pecuária e o comércio, sobretudo no cultivo das drogas do sertão devido a sua alta rentabilidade. O historiador Ricardo Pinto de Medeiros (2007), coloca que, desde o início da implantação da nova legislação, as vilas foram construídas mediante as mobilizações feitas pelos próprios indígenas sem ao menos contar com a colaboração braçal dos seus condutores nessa tarefa, atuando na maioria dos casos no fornecimento de ferramentas e subsídios para a edificação desses locais que contava com a “[...] instalação do pelourinho, demarcação do local para construção da casa de Câmara e cadeia e eleição dos Camaristas que iriam administrar a vila com o diretor e o vigário [...]” (MEDEIROS, 2007, p. 4).

De acordo com o Diretório, o trabalho indígena deveria ser realizado por todos aqueles que tivessem as habilidades necessárias para prestar tais serviços, sendo este de grande utilidade para o funcionamento das vilas, bem como para os moradores que se serviam dessa mão de obra. Sendo assim, é da compreensão de todos que, na maioria dos casos, os trabalhos destinados para os indígenas não eram feitos de livre e espontânea vontade, uma vez que essas atividades estavam alicerçadas na exploração desses sujeitos que eram expostos a ações periódicas de violência. Em sua tese, Idalina da Cruz Pires (2004) argumenta que tanto o Diretório quanto a Direção em Pernambuco foram estruturadas a partir de três pilares, são eles: a civilização, a cultura e o comércio. Essa tríade, em conformidade com Elba Monique Chagas da Cunha (2013, p. 62), seria elementar para a formação dos povos indígenas “[...] em pessoas úteis, tanto para a comunidade quanto para o estado”.

De modo geral, não podemos deixar de destacar que o trabalho indígena sempre foi basilar para a manutenção econômica da colônia e, principalmente, de Portugal, que dependia de determinados recursos advindos do além-mar, e os garantia por meio da promulgação de leis

e decretos que instituía um controle maior sobre as dinâmicas, sociais, políticas e econômicas de suas possessões. Outro ponto importante, é quanto a labuta do trabalho como justificativa para a disciplinarização dos indígenas, assim como a redução dos hábitos de furtos nas propriedades dos moradores. Estes motivos, dentre outros, foram um dos argumentos utilizados para justificar a implantação do Diretório dos Índios na colônia, quadro que também é sublinhado por Elba da Cunha (2013). Até o momento, então, verifica-se que o uso da mão de obra indígena nas atividades da colônia foi, primordialmente, utilizada como meio de alavancar a economia da metrópole e, sobretudo, um mecanismo de disciplinarização desses povos.

Enquanto isso, a pesquisadora Rita Heloísa de Almeida (1997), efetua sua análise a partir de comparações entre as determinações que estavam presentes no Diretório e os descaminhos que foram tomados pelos seus legisladores nos momentos em que eram instruídos a cumprir as leis pombalinas, cargo que, sem sombra de dúvidas, sempre foi ocupado pelo diretor que gerenciava as vilas e as povoações, já instituídas ou que estavam em processo de construção. Outrossim, a figura do diretor não é unitária, já que atuava não só como responsável subjetivo das vilas, mas das populações que essas áreas abrigavam, como também era visto como um dirigente indireto da intervenção colonial. Com isso, entre os pontos enfatizados pela autora, destaca-se o fornecimento da mão de obra indígena para os moradores que legalmente era concedido pelo diretor das povoações que haviam sido formadas. Os indígenas só poderiam permanecer durante o período de seis meses trabalhando nas propriedades desses latifundiários e após esse prazo deveriam retornar às suas povoações de origem para se dedicar às atividades que precisavam da colaboração de todos os integrantes da localidade. Esta foi uma maneira encontrada para garantir a subsistência dos habitantes da vila.

Contudo, verifica-se que os indígenas ainda permaneciam realizando trabalhos após o fim do prazo outrora acordado entre ambas as partes sobre a disponibilidade do indígena, constituindo assim uma quebra do contrato que inicialmente foi oficializado entre o administrador da vila e o morador. Desse modo, a proclamação da liberdade dos indígenas, tão salientada pelo documento do Diretório, era repetidas vezes negligenciada, visto que a institucionalização do trabalho livre deixou margens para que fossem escravizados, já que os moradores recorrentemente cometiam abusos quanto a utilização desses trabalhadores em suas terras.

Além disso, existe outro agravante relacionado ao emprego dessa força de trabalho: a ausência de salários, ou seja, a não realização de pagamento pelos serviços prestados aos seus empregadores. Quando se pretendia pagá-los pelos serviços realizados, essa transação era feita

“[...] mediante mercadorias, principalmente tecidos e ferramentas de trabalho” (ALMEIDA, 1997, p. 247). Essa forma de pagamento substituiu o dinheiro convencional por objetos de grande valor para o comércio da época, transformando-se, assim, em uma moeda de troca usual entre brancos e indígenas no momento em que pretendia-se sanar alguma dívida. Para mais, essa prática buscava estabelecer conexões comerciais entre os próprios indígenas e os demais agentes coloniais, bem como as ferramentas de trabalho que eram usadas como um item de troca, também acabava sendo uma forma de estimular os indígenas ao trabalho.

Sendo assim, compreende-se que as práticas trabalhistas que majoritariamente foram executadas pelos povos indígenas e que estavam sendo regulamentadas, sobretudo pela legislação indigenista que foi posta em vigor na metade do século XVIII, tinha como principal pilar a organização do trabalho dos nativos que de maneira obrigatória tiveram que se adaptar a um ambiente moldado por transformações políticas, sociais, econômicas e espaciais bastante profundas. De modo afirmativo, essa intervenção levou os indígenas a ressignificarem o seu modo de vida, já que as medidas adotadas pelo regime colonial os colocaram em uma nova realidade, onde detecta-se a intensificação das relações de trabalho que passaram a ser gerenciadas pela administração civil que ligeiramente dissolveu os religiosos dessa função, visto que antes eram os responsáveis pelo controle da mão de obra indígena.

Conclusão

Neste artigo, buscamos realizar uma breve discussão sobre a implantação do Diretório Pombalino na América portuguesa em meados do Setecentos, particularmente na Capitania de Pernambuco, enquanto uma política civilizadora que, em última instância, tinha grandes interesses no uso da mão de obra indígena nos empreendimentos coloniais. Para tanto, dialogamos com obras importantes, tais como Elba Monique Chagas da Cunha (2019), Anna Elizabeth Lago de Azevedo (2004), Beatriz Perrone-Moisés (2004) e Ricardo Pinto Medeiros (2007).

Assim, no decurso da pesquisa, observamos que os sujeitos indígenas foram alvos constante das disputas entre autoridades coloniais e provinciais, missionários e a metrópole portuguesa, uma vez que todos esses tinham interesses particulares na obtenção do controle total sobre esses povos, dentre eles, a exploração de sua mão de obra. Com isso, é possível percebermos a importância que esses povos tinham para a manutenção e o sucesso do empreendimento colonial. Para tanto, a promulgação do Diretório Pombalino representou uma nova possibilidade de obtenção dessa mão de obra em meio aos intensos conflitos locais.

Embora essa legislação tenha-se caracterizado como projeto civilizador, a integração ao mundo colonial que propunha, pretendia, na verdade, exercer controle social, político e econômico sobre as populações indígenas, de modo a torná-los uma força de trabalho que fortaleceria os interesses dos colonos e, sobretudo, da Coroa.

Diante disso, podemos inferir que a análise bibliográfica a respeito dessa política indigenista revela um espaço colonial bastante controverso e conflituoso, cujas relações com os indígenas se dava de diferentes formas e com diferentes interesses, particularmente, em suas terras e em sua mão de obra. No entanto, o Diretório Pombalino não deve, de forma alguma, ser interpretado à luz da passividade indígena, ao contrário, é preciso considerar as complexidades de suas interações com a sociedade colonial e as particularidades de suas ações dotadas de autonomia e interesses próprios. Com isso, esperamos ter oferecido ao leitor, mesmo que modesta, contribuição sobre como as reformas pombalinas, especialmente a promulgação do Diretório dos Índios, refletiram e moldaram as disputas pelo controle da mão de obra indígena no Brasil colonial da segunda metade do século XVIII.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Rita Heloísa de. **Diretório dos índios**: um período de civilização no Brasil do século XVIII. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

AZEVEDO, Anna E. Lago de. **O Diretório pombalino em Pernambuco**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Pernambuco, Centro de filosofias e ciências humanas, Recife, 2004.

CUNHA, Elba Monique Chagas da. **Sertão, sertões**: colonização, conflitos e História indígena em Pernambuco no período pombalino (1759-1798). Dissertação (Mestrado). Universidade Federal Rural de Pernambuco, Departamento de História, Recife, 2013.

MEDEIROS, R. P.. Política indigenista do Período Pombalino e seus reflexos nas capitâneas do norte da América Portuguesa. In: Oliveira, C.M.S; Medeiros, R.P.M. (Org.). **Novos olhares sobre as Capitâneas do Norte do Estado do Brasil**. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2007, p. 125-159.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: “Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992.

PIRES, Maria Idalina da Cruz. **Resistência indígena nos sertões nordestinos no pós-**

conquista territorial: legislação, conflito e negociação nas vilas pombalinas 1757-1823. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.

Silenciamento e invisibilidade: a participação do negro na formação de Itabaiana-PB

José Paulo Rosa da Conceição¹⁹

Resumo: Colonizada oficialmente a partir de 1780, quando portugueses herdaram de parentes lotes de terra para a criação de gado, a cidade de Itabaiana, ao longo dos séculos XIX e XX, ocupou lugar de destaque na economia paraibana, na produção de insumos agrícolas e produtos bovinos diversos que eram distribuídos às vilas e povoados. Em 1804, o então governador Luíz Mota da Feo, a classificou como sendo o mais agradável sítio, por estar localizado em uma região do Vale do Paraíba, que permitia o fluxo de várias pessoas, dentre elas comerciantes e viajantes, que se deslocavam da Capital a outras vilas ou à Capitania de Pernambuco. Além disto, descreveu ter cento e trinta casas, uma igreja edificada e firmou ser um lugar propício à realização de feiras de comercialização de gado, já que tinha “o melhor comércio do sertão”. Ao estudarmos obras sobre a história do município que até mesmo são intituladas de “história oficial”, é possível identificarmos a construção de um imaginário de uma Itabaiana, receptiva, amena e calorosa representada por “heróis” e “desbravadores”, invisibilizando o passado escravista que explorou e usurpou a liberdade de homens e mulheres negras os quais participaram da formação social e cultural da cidade. Desta forma, o presente artigo objetiva investigar o silenciamento da participação do Negro na construção da história da cidade de Itabaiana – PB, bem como, compreender a ocultação de suas contribuições para a formação social e cultural do município. Pretendemos também discutir os impactos deste silenciamento na memória coletiva da cidade analisando algumas obras que narram a história do município. Para isto metodologicamente nos apoiaremos em referenciais teóricos que tratam sobre silenciamento e esquecimento.

Palavras-chave: Silenciamento histórico, participação negra, memória coletiva.

Introdução

Localizada no agreste paraibano a atual cidade de Itabaiana-PB, conta com uma população de aproximadamente 30 mil habitantes. Segundo dados do IBGE, parte desta população são compostas por pessoas pardas e negras, totalizando 68,84%²⁰ quando somadas.

¹⁹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco.

²⁰ Mapa: veja os dados de cor e raça, população, idade e divisão entre homens e mulheres na sua cidade. G1. Disponível: <https://g1.globo.com/economia/censo/noticia/2023/12/22/mapa-veja-os-dados-de-cor-e-raca-populacao-idade-e-divisao-entre-homens-e-mulheres-na-sua-cidade.ghtml>

Ou seja, mais da metade da população itabaianense é formada de descendentes negros. Durante os séculos XIX e XX o município ocupou lugar de destaque na economia paraibana, na produção de insumos agrícolas e produtos bovinos diversos que eram distribuídos a vilas e povoados, além disso, segundo estudos recentes parte de sua base econômica no oitocentos estava alicerçada no trabalho de escravizados e livres, que também constituíram a formação social e cultural da cidade.

Ao pesquisarmos sobre a história da Paraíba do século XIX, encontraremos Itabaiana, como sendo palco de movimentos como Revolução de 1817, Revolução de 1824 e Revolução Praieira, e na segunda metade do mesmo século, sendo o quarto município com maior número de cativos da província, desta maneira desde sua colonização em 1780, inúmeros negros eram levados as fazendas do município para trabalharem no cultivo da lavoura e do cuidado com os animais, a exemplo do gado, principal matéria prima de exportação a época.

Inventários, testamentos e periódicos atestam a presença cativa na cidade e são fontes documentais que ao serem analisadas, nos mostram com clareza de detalhes as sociabilidades e a cultura no período, trazendo relatos de compra e venda, heranças e práticas de resistência efetuadas por escravizados.

Entretanto ao estudarmos obras sobre a história do município que até mesmo são intituladas de “história oficial”, é possível identificarmos a construção de um imaginário de uma Itabaiana, receptiva, amena e calorosa representada por “heróis” e “desbravadores”, invisibilizando o passado escravista que explorou e usurpou a liberdade de homens e mulheres negras.

Desta forma, o presente artigo objetiva investigar o silenciamento da participação do Negro na construção da história da cidade de Itabaiana – PB, bem como, compreender a ocultação de suas contribuições para a formação social e cultural da cidade. Pretendemos também discutir os impactos deste silenciamento na memória coletiva analisando algumas obras que narram a história do município. Para isto metodologicamente nos apoiaremos em referenciais teóricos que tratam sobre silenciamento e esquecimento.

Silenciando a Memória: A Construção da Identidade de Itabaiana e a Exclusão de Narrativas Históricas

Em 1970, é lançado o livro “Itabaiana, Suas Histórias Sua Memória”, escrito pelo jornalista Sabiniano Maia. A obra, segundo o autor, propõe contar a história do município de maneira geral, iniciando a narrativa de 1640 à 1977. Ele inicia contando sobre os povos indígenas que habitavam a região, as missões religiosas, os lotes de terra doados pela coroa; passeia pelas questões econômicas, reformas urbanísticas, ampliação de ruas, comércio, famílias e políticos influentes, apresenta o cotidiano da cidade, as feiras, o nome das ruas e os movimentos revolucionários que marcaram a história da Paraíba.

Entretanto o autor em nenhum momento faz menção aos escravizados ou libertos que participaram da formação social e cultural de Itabaiana, mas ao contrário, escreve seu texto nos moldes positivista²¹, ignorando importantes fontes que ao serem analisadas nos revelam um contexto de cativos na sociedade itabaianense. Podemos dizer que para ele era importante fazer uma biografia coletiva com fontes selecionadas a fim de atender aos interesses do período, do que enfatizar a escravidão, afinal, Sabiniano era filiado ao partido Arena, que pertencia ao regime militar.

Sabemos que o silenciamento do negro e da escravidão na história do Brasil, se inicia ainda no século XIX, quando o país, recente república passa pelo processo de modernização de suas estruturas, em que se fazia necessário esquecer de tudo que remetesse a um passado considerado sórdido. A modernização do Rio de Janeiro com a destruição de monumentos e a queima de vários arquivos referentes a escravidão²², são exemplos, da tentativa deste silenciamento²³.

O desejo pela construção de uma nova identidade nacional no período, não poderia sequer mencionar um Brasil, que durante séculos traficou africanos para trabalhos forçados, além do mais, era necessário reescrever uma narrativa com o intuito de criar um imaginário coletivo capaz de dirimir as mais variadas contradições da memória. Para isso, conforme nos

²¹ É fundamental analisar criticamente obras históricas como a de Sabiniano Maia, identificando seus vieses e suas omissões. Ao fazer isso, podemos compreender de forma mais completa o passado e reconhecer a importância de todas as vozes, incluindo todas que foram historicamente silenciadas.

²² ainda que à época fora supostamente justificada a necessidade de apagamento dos resquícios do terrível passado da escravidão negra, tal ato também teve como causa uma justificativa instrumental: privar os escravocratas da instrução necessária de processos indenizatórios (GODOY, 2024)

²³ Esse silenciamento reflete uma prática histórica comum no Brasil, iniciada no século XIX, de apagar ou minimizar a escravidão e suas consequências no contexto da modernização do país e da construção de uma nova identidade nacional.

afirmou Ernest Renan²⁴, as nações se construíam tanto pelo que as pessoas esquecem em conjunto quanto pelo que elas se lembram juntas.

Desta forma podemos dizer que a história das nações se constituía a partir da seleção de elementos considerados importantes de serem lembrados, ignorando as múltiplas memórias de determinados grupos da sociedade em prol de uma única memória que se tornaria a memória coletiva. Então esquecer e reescrever a história frequentemente envolve a construção de memórias por meio de heróis, símbolos, mitos e rituais. Nesse processo, fatos e personagens históricos são reinterpretados, muitas vezes pelos próprios historiadores, permitindo a conciliação de opostos e a integração de elementos diversos (CARVALHO, 2003).

Neste contexto, muitas cidades pelo país tentaram criar uma identidade própria e fazer uma história oficial em que se privilegiava personagens locais e os transformavam em referência a partir de textos com características de gênero biográficos. O intuito? talvez de “manipular” a memória. Essa tentativa de manipulação criou personagens, histórias, narrativas e contos que com o passar dos anos foi tomado como verdade a ser propagada e transformada em memória coletiva, sem questionamentos e criticidade, sendo assim a história pode ser selecionada e reinterpretada para atender a interesses culturais e sociais²⁵.

Seguindo estes mesmos moldes a história da cidade de Itabaiana, foi consolidada na memória coletiva como a cidade do progresso destacando-se, inclusive, em alguns aspectos sobre a capital paraibana, com a intenção de popularizar famílias²⁶ pertencentes a grupos dominantes a época, sem citar as camadas populares que quando citadas suas histórias são romantizadas.

Em 2001, é lançado o livro “Itabaiana de Meus Tempos: Memórias”, pela professora Edna Paiva, que propôs descrever suas lembranças de criança em sua terra natal, levando o leitor a entender como funcionava o cotidiano e as sociabilidades no município.

Ao longo de sua obra é reunida fotos de formatura, bailes a fantasia, orquestras de rua e sua experiência enquanto cidadã pertencente a um grupo social privilegiado. Desta forma a memória apresentada limita-se a uma visão de cima e bairrista em que Itabaiana, seria o lugar

²⁴ Discurso denominado “Qu'est-ce qu'une nation?” (O que é uma Nação?) do historiador francês Ernest Renan (1823-1892) em uma palestra em 1882, a qual simboliza o nacionalismo que surgiu na França após a Revolução Francesa.

²⁵ Nesse processo, figuras locais e “desbravadores” são exaltados, enquanto grupos marginalizados como negros, escravizados e até mesmo libertos, que tiveram papel central na formação da cidade, são sistematicamente excluídos. Essa omissão, cria uma memória coletiva que promove uma visão distorcida da história.

²⁶ Não era interessante para estes proprietários que dominavam a política e economia da cidade, que seus antepassados, escravizavam pessoas em proveito de seu bem estar. Afinal, nenhum deles gostaria que a população associasse a memória de seus antepassados a práticas de crueldade.

perfeito para se morar, excluindo mais uma vez as classes sociais vulneráveis. No seu livro, por exemplo, não é citada a repressão e a perseguição do regime militar durante o recorte temporal por ela descrito.

Ao analisar essas obras, não afirmo que houve uma intenção deliberada dos autores de excluir grupos sociais propositadamente, mas convido o leitor a refletir sobre os impactos que produções desta envergadura podem causar. Segundo a neurociência a mente humana é capaz de selecionar o que deve ou não ser lembrado; uma defesa do próprio organismo do homem para se proteger das possíveis sequelas que possam ocorrer em momentos pós-traumáticos, por isso a própria psicologia nos diz que “Se nos lembrássemos de tudo, estaríamos tão doentes quanto se não lembrássemos de nada” William James (2018)²⁷.

Todavia, em se tratando de memória coletiva, principalmente de grupos sociais, as coisas não podem seguir este viés, segundo Halbwachs (2006), a lembrança necessita de uma comunidade afetiva, cuja construção se dá mediante o convívio social que os indivíduos estabelecem com outras pessoas ou grupos sociais, assim a lembrança individual é então baseada nas lembranças dos grupos nos quais esses indivíduos estiveram (estão) inseridos.

Desta maneira, o silenciamento dos escravizados no município de Itabaiana, gera impactos literalmente na construção da identidade da cidade, bem como, no autorreconhecimento dos grupos sociais, gerando uma dívida histórica com a memória de homens e mulheres negras que sequer são mencionados, e sabemos que ao longo dos anos é construída uma memória a qual não poderá ser apagada, por isso “Ricoeur nos diz que podemos ‘perdoar’ o acontecido, mas não o acontecimento, ou seja, a dor do acontecimento.

Impactos do silenciamento da participação do negro na história do município

O silenciamento das memórias e contribuições dos negros para a formação de Itabaiana, ocasiona vários impactos os quais impedem o reconhecimento pleno do papel do negro na construção da historicidade da cidade. Isso resulta em um apagamento histórico onde as comunidades negras não se veem representadas e isto apresenta sérios problemas, a começar pela invisibilidade social.

A invisibilidade social é caracterizada quando um grupo ou comunidade existente é negligenciada, excluída e tem suas vozes silenciadas nos mais variados setores da sociedade

²⁷ Citação extraída da matéria **Memória seletiva: Por que nos lembramos apenas do que nos interessa?**. Disponível em: <https://amenteemaravilhosa.com.br/memoria-seletiva-lembramos-nos-interessa/>. Acesso: 28 de novembro de 2018.

mesmo estando presente cotidianamente, este fator torna-se e é caracterizado também como uma invisibilidade pública que consiste numa “espécie de desaparecimento psicossocial de um homem no meio de outros homens.” (COSTA, 2008, p. 10.).

Além do mais, este silenciamento e invisibilidade sobre a diáspora nas narrativas oficiais gera uma lacuna de representatividade, podendo, inclusive, afetar o senso de pertencimento desses grupos. Desta maneira sem referências históricas dos antepassados, os jovens negros têm menos exemplos de figuras históricas com quem possam se identificar, ocasionando a sensação de estarem em segundo plano e reforçando o sentimento de “invisíveis”. Por ser uma construção de anos e enraizada estruturalmente no Brasil,

tornar visível a invisibilidade social em um relato não constitui uma tarefa fácil. O termo e o tema vêm se constituindo importante referencial no campo sociológico, com variantes que se orientam pelo instrumental da antropologia, psicologia social, ciência política, ética, literatura, artes plásticas, fotografia, etc (NUNES, 2020).

Desta feita o apagamento histórico contribuiu para a perpetuação de desigualdades sociais, que como falamos no parágrafo anterior, está interligado a invisibilidade e ao silenciamento que cria hierarquias sociais pautadas nas questões raciais e econômicas. Acreditamos que a falta da valorização das contribuições e lutas das comunidades negras existente no município, pode trazer outras consequências, como a exclusão de políticas públicas voltadas a comunidade, ou seja, desprezo as suas demandas, o que pode reforçar a marginalização, além de dificultar o acesso a oportunidades.

Esta questão se perpetua em diversas áreas, principalmente na educação, pois, o sistema educacional tende a reproduzir as narrativas oficiais que silenciaram a participação de grupos marginalizados, justamente pela falta de conhecimento e materiais sobre o tema. Desta maneira sem uma educação que inclua a história completa de Itabaiana, em que abarque o papel da população negra, as escolas por sua vez chancelarão uma visão limitada e excludente, podendo robustecer preconceitos e estereótipos raciais.

Certo dia meu sobrinho de 5 anos de idade, ao ouvir que sua mãe era negra reagiu chorando e negou veementemente sua cor, por não se sentir representado. Este exemplo pessoal, o qual presenciei e cito, é bastante reflexivo, pois, nos revela como a história e o silenciamento se conecta com as discussões voltadas a formação da identidade racial e os efeitos constantes do racismo estrutural. Essa atitude demonstra como as crianças desde cedo internalizam

conceitos e se sentem desvalorizadas ou estigmatizadas, por não verem ações reais que valorizem a negritude.

Sendo assim, o silenciamento e a exclusão das narrativas do povo negro, revela-se de forma explícita no ambiente escolar, impactando não apenas o ensino, mas também o cotidiano dos estudantes. O ato de privilegiar narrativas históricas eurocêntricas e "oficiais", perpetua a invisibilidade.

A questão da exclusão vai para além do conteúdo pedagógico. Um exemplo claro e objetivo gira em torno dos tons dos lápis de colorir, ou seja, é comumente ouvirmos frases como "me passa um lápis cor de pele", se referindo a um tom bege ou rosa claro, como se não houvesse uma diversidade de tons de pele. Para as crianças negras, ouvir isto reforça a ideia de que elas não estão inseridas dentro de um padrão social aceito.

Considerações finais

Conforme abordamos neste trabalho, é notório que ao longo da história do município de Itabaiana existe um processo consciente ou inconsciente de manipulação ou deturpação da memória, com o intuito de criar heróis, mitos e símbolos para representarem a identidade da cidade. Essa seleção do que deveria ser contado ou lembrado cooperou para a consolidação de uma narrativa com foco no fortalecimento das elites locais criando uma imagem romantizada de Itabaiana, enquanto a história dos negros e pardos foram omitidas.

Desta forma podemos afirmar que esse esquecimento da população negra na história de Itabaiana resulta de uma série de motivações políticas, culturais e sociais, que camuflam o desejo de construir uma narrativa que demonstre progresso, modernização e o elitismo. Ao longo do tempo, esse silenciamento vem afetando a forma como a cidade é entendida e como sua população negra se vê e é representada.

Ao utilizarmos a citação de Ernest Renan no texto de que as nações se constroem tanto pelo que lembram quanto pelo que esquecem, foi possível compreender esse esquecimento. Desta forma, a partir deste artigo, vimos que a memória coletiva foi seletivamente construída, ainda que sem intenções deliberadas para ignorar os aspectos que poderiam criar divisões ou até mesmo contradizer a visão imaginária de uma Itabaiana próspera e moderna.

Geralmente, o processo de apagamento histórico acontece quando um grupo dominante decide o que deve ser ou não lembrado, com a intenção de desenvolver uma identidade coletiva única. Não podemos deixar de salientar que a história do negro foi menos documentada e muitas vezes destruídas em arquivos oficiais, o que dificulta sua recuperação. Registros, como

inventários e testamentos foram muitas vezes ignorados pela historiografia local, e só mais recentemente têm sido objeto de estudo e análise.

Referências bibliográficas.

APOLINÁRIO, J.R. A escravidão negra no Tocantins colonial: **vivências escravistas em Arraias (1739-1800)**. Goiânia: Editora Kelps, 2006.

CARVALHO, José Murilo de. Nação imaginária: **memória, mitos e heróis**, 2003. Disponível em: <https://artepensamento.ims.com.br/item/nacao-imaginaria-memoria-mitos-e-herois/>.

Acesso em: 08 de outubro de 2024.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Trad. de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difusão Editora, 1988.

COSTA, F. B. da. **Moisés e Nilce: retratos biográficos de dois garis**. Um estudo de psicologia social a partir de observação participante e entrevistas. 2008. 403 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social). – Instituição de Psicologia, Universidade de São Paulo. São Paulo. 2008.

DECIO, Freitas. **Escravos e Senhores de Escravos**. São Paulo: Mercado Aberto, 1983.

ERNEST, Renan. Qu'est qu'une nation? What Is a Nation? Versão inglesa por Wanda Romer Taylor (Toronto: Tapir Press, 1996), 19.

GALLIZA, Diana S. **O declínio da escravidão na Paraíba, 1850-88**. João Pessoa: UFPB, 1979.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. **Rui Barbosa e a polêmica queima dos arquivos da escravidão**. Jusbrasil, vol. 1, 2015.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

MAIA, Sabianiano. **Itabaiana sua história** – suas memórias 1500 – 1976. 3ed. Itabaiana: Memória Viva, 2015.

NUNES, Duarte Everardo. **Da invisibilidade social: breve reflexão**. Ciência e Saúde Coletiva. Vol. 25. nº 10, 2020.

RICOEUR, Paul. **A Memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2007.

Repensando narrativas: a presença indígena nas histórias de fundação de Jupi /PE

Kelle Clésia dos Santos Araujo²⁸

Karina Moreira Ribeiro da Silva e Melo²⁹

Resumo: O objetivo deste trabalho é analisar como a presença e participação indígena foi abordada nas narrativas de fundação do município de Jupi, no agreste pernambucano. Além da análise desses textos, serão discutidos alguns pontos sobre o memorialismo, a ascensão da História Local dentro da Academia e o ensino da História local e Indígena no Brasil. Durante a pesquisa, foi possível perceber que presença dos nativos ainda não é desenvolvida de forma satisfatória na história do município, delegando ao indígena o papel de inimigo ou vítima, retirando a agência de suas ações e reduzindo seu papel.

Palavras-chave: Memorialismo. História Indígena. Localidade.

Introdução

O objetivo principal desta pesquisa é analisar como a presença e participação indígena foi abordada nas narrativas de fundação do município de Jupi, no agreste pernambucano. As narrativas em questão estão em textos memorialistas. Um deles transmite o mito de fundação da cidade, enquanto o outro se coloca como um trabalho mais historiográfico, contando com pesquisa bibliográfica e leitura da documentação. Além da análise desses textos, será feita uma rápida revisão bibliográfica acerca do memorialismo e os usos da memória notados nos trabalhos memorialistas, perpassando pela ascensão da História Local dentro da Academia e o ensino da História Indígena no Brasil. Diante do tema educação, serão revistos tanto a Base Nacional Comum Curricular (2017) quanto o Currículo de Pernambuco (2019). Nesta revisão comparativa, o foco será identificar as competências e habilidades que tratam da história local e regional, verificando como o tema é abordado em cada currículo.

Através desta pesquisa, espera-se demonstrar a relevância de unir os estudos em história local com as pesquisas em história indígena. Para o município alvo da pesquisa, essa união se faz importante na medida em que se observa como a figura do nativo está presente em diversos

²⁸ Licenciada em História pela Universidade de Pernambuco – UPE/Campus Garanhuns. Email: ckellearaujo@gmail.com.

²⁹ Professora Doutora do curso de Licenciatura em História – UPE/Campus Garanhuns. Email: karina.melo@upe.br

meios que contam a história da cidade, desde os textos memorialistas até o brasão municipal. As narrativas atuais sobre a história da cidade mantêm o foco no personagem de Antônio Vieira de Melo (AVM), o que gera prejuízo para o ensino de História Local no município, pois remete à história dos grandes heróis ao exaltar as ações de AVM em detrimento das ações dos nativos. Desta forma, é perdida a oportunidade de discutir as relações complexas entre indígena e colonizador no Brasil colonial e explorar os diversos agentes que deram origem ao município.

A história local e os usos da memória

A definição de história local adotada neste trabalho é a de uma história com um recorte geográfico específico, não muito extenso, no qual uma comunidade se reconhece com uma identidade interna, ligada por fatores sociais, históricos, econômicos e políticos (GOUBERT, 1988; NEVES, 2008). Já os memorialistas são entendidos como “pesquisadores amadores” na área de história, geralmente ligados à comunidade sobre a qual escrevem (CONCEIÇÃO, 2015; DONNER, 2012).

A história local ganhou força no Brasil no início do século XX, embora já viesse sendo desenvolvida há algum tempo (CONCEIÇÃO, 2015). Esse fato, porém, não implica que toda produção em história local tenha sido desenvolvida por historiadores profissionais. É comum que a ausência de pesquisas acadêmicas seja compensada por trabalhos de pesquisadores amadores, geralmente indivíduos sem formação acadêmica na área de História. Esses pesquisadores, geralmente pessoas da própria comunidade, são conhecidos como memorialistas: mais produtores de memórias do que de História (DONNER, 2012), ou seja, não seguem as regras às quais são submetidas as pesquisas de historiadores dentro das universidades.

Esses memorialistas costumam ser gente da localidade em questão e é importante lembrar que não estão isentos do contexto político e social que os rodeiam e estes, por sua vez, são influenciados pelo momento histórico em que se inserem. Na ausência do interesse de pesquisadores profissionais, o memorialismo foi a forma encontrada por esses locais de não cair na invisibilidade. Além disso, não é raro que políticos e outros membros da elite local usem esse tipo de trabalho para legitimar sua influência e privilégios. Luís Reznik, baseado na análise da historiografia sobre São Gonçalo (RJ), percebe que, na falta de fontes documentais sobre a história do lugar, muitas vezes se busca preencher as lacunas contextualizando os eventos locais com a “história nacional”. (REZNIK, s.d.). O autor percebe ainda uma busca - e às vezes invenção - de acontecimentos grandiosos para inserir o local em um patamar de importância na história nacional.

No âmbito acadêmico, os trabalhos memorialistas costumam ser desconsiderados por não apresentarem método histórico válido, mas há também acadêmicos que valorizam essas produções por seus produtores possuírem um acesso privilegiado às fontes e conhecerem bem a região da qual se fala. São “[...] um gênero de publicações que pretende dar conta das especificidades de uma cidade, região, etnia, não tem como público-alvo a Academia, mas sim, os grupos aos quais se refere” (DONNER, 2012, p. 224). De certa forma, “[...] é impossível falar de historiografia regional [...] sem considerar a importância dos trabalhos memorialistas” (CONCEIÇÃO, 2015, p. 12), isto porque, muitas vezes, esses trabalhos são a única fonte de informação disponível para que a população consulte e conheça sua história.

Pierre Nora ressalta que, por ser carregada por grupos vivos, a memória “[...] está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações” (NORA, 1993, p. 9). Sendo assim, não pode ser preservada sem que seja levada em conta essa sua característica volátil. “Há tantas memórias quanto grupos existem” (NORA, 1993) e cada grupo toma a memória à sua maneira.

Carlos H. Farias de Barros lembra que a memória é uma fonte histórica, posto que também é vestígio, mas deve-se prestar atenção aos usos ideológicos dela. A memória é a presença do passado, mas também uma representação seletiva dele (BARROS, 2013). A acriticidade com a qual a memória e outras fontes são tomadas será um dos pontos mais julgados pelos acadêmicos em relação aos memorialistas. Há nas produções amadoras uma ânsia por resgatar o passado, reconstruí-lo, o que muitas vezes leva a aceitação de fontes sem que estas sejam analisadas e problematizadas como deveriam.

Sandra Cristina Donner notou que, muitas vezes, o projeto de resgate dessa memória é feito em ocasiões especiais por encomenda de prefeituras ou outros órgãos oficiais. Para a autora, essa tentativa de resgate e preservação do passado pode se dar por motivos como nostalgia, sentimento de pertença e interesse político, ou mesmo por uma “necessidade de identidade” (DONNER, 2012, p. 226). Luís Reznik também destaca essa necessidade de identidade, porém, ligada a um sentimento de pertença. Para ele, a história local é um campo privilegiado “[...] para a análise dos imbricados processos de sedimentação das identidades sociais, em particular dos sentimentos de pertencimento e dos vínculos afetivos que agregam homens, mulheres e crianças na partilha de valores comuns, no gosto de se sentir ligado a um grupo (REZNIK, s. d., p. 4).

Para Ayalla Oliveira Silva, “[...] a memória oficial transforma em memória coletiva eventos históricos selecionados por grupos hegemônicos daquela sociedade [...]” (SILVA, 2010, p. 100). Segundo a autora, essa memória de poucos é transformada, então, em história, “[...] imprimindo assim, mesmo nas gerações mais novas, lembranças de um passado que elas não viveram, mas que reconhecem e legitimam” (SILVA, 2010). Através do contato mais íntimo do que teria um historiador profissional com a localidade alvo, os memorialistas têm o potencial de fazer da memória de um grupo seletivo uma memória coletiva capaz de moldar a percepção que pessoas de uma localidade têm de si. Não obstante, é preciso destacar a importância desses escritores amadores na medida em que, muitas vezes, são a única forma da comunidade ter acesso a seu passado, mesmo que este seja tratado de forma tendenciosa.

História local e currículo: possibilidades e desafios

Por trás do maior interesse dos acadêmicos pela história local, estão a ampliação de trabalhos especializados que versam sobre os métodos para a história local, o empenho de uma História Social que rejeita os recortes e narrativas tradicionais da chamada história geral e mesmo a adequação às atuais diretrizes curriculares (GOUBERT, 1988; NEVES, 2008; TOLEDO, 2010). No caso de Toledo, a autora reconhece a contribuição dos debates universitários sobre o tema, principalmente dentro dos Estudos Sociais, mas acredita que esse aumento de interesse não trouxe consigo uma reflexão metodológica equivalente. Para ela, aliada à História Social, a demanda curricular para o ensino básico foi de importância fundamental para o aumento da pesquisa acadêmica em história local.

Sob a ótica dos Parâmetros Curriculares Nacionais, Toledo diz que o estudo do local se dá com base em dois eixos: “os movimentos da população que vive na localidade (chegada dos primeiros moradores, imigração e emigração [...]) e o cotidiano dos grupos sociais presentes na localidade” (TOLEDO, 2010, p. 744). Em seu artigo, nota-se que os PCNs priorizam o segundo eixo por este possibilitar que estudantes e professores ajam como historiadores da localidade. A história do cotidiano acaba por ser uma opção mais próxima da vida e da história dos estudantes. Os PCNs colocam o professor em posição de pesquisador para construir essa história junto com os alunos, mas, para isso, o docente precisa conhecer os arquivos e acervos locais, além de definir bem conceitos como espaço, região e local (TOLEDO, 2010).

Apesar de os PCNs sugerirem formas de trabalhar e produzir história local, a BNCC não apresenta influências significativas dos Parâmetros em relação à história regional. A Base Nacional Comum Curricular, em geral, não menciona explicitamente conteúdos, competências

ou habilidades para o ensino de história local no ensino fundamental, especialmente nos anos finais. São exceções as habilidades EF09HI02 e EF09HI06, do 9º ano, que visam, respectivamente, “caracterizar e compreender os ciclos da história republicana, identificando particularidades da história local e regional até 1954” e “identificar e discutir o papel do trabalhismo como força política, social e cultural no Brasil, em diferentes escalas (nacional, regional, cidade, comunidade)” (BRASIL, 2018, p. 427).

No 8º ano, a habilidade EF08HI16 permite o estudo da localidade ao abordar a diversidade política, social e regional nos movimentos contestatórios ao poder centralizado (BRASIL, 2018, p. 429). No 9º ano, destaca-se o objetivo de discutir “as pautas dos povos indígenas no século XXI” no contexto local, regional, nacional e internacional (BRASIL, p. 428), alinhado à Lei 11.645 sobre o ensino de história afro-brasileira e indígena. Notavelmente, os indígenas são o único grupo inserido nesse debate local, o que revela uma lacuna no ensino do regional que pode ser tanto uma oportunidade quanto um desafio para os currículos estaduais e municipais.

Em Pernambuco “[...] a temática regional vinha em debate desde as primeiras décadas dos séculos XX, com a proposta de uma regionalização que assegurasse centralidade de/para Recife” (NEVES, 2008, p. 29). A prioridade sobre as realidades locais no estado se reflete no seu Currículo para educação infantil e ensino fundamental. Um dos objetivos principais do Currículo de Pernambuco é valorizar as identidades culturais, políticas, sociais e econômicas das diversas regiões do estado (PERNAMBUCO, 2019). Para os elaboradores do CPE:

A BNCC provoca, pela natureza de sua organização, um retrocesso enorme no que concerne ao trabalho com as particularidades e singularidades das histórias regionais e locais, uma vez que restringe, temporalmente, a tratar desses temas somente a partir do 8º ano, uma vez que não há Pernambuco antes de a América ser descoberta (PERNAMBUCO, 2019, p. 118).

Ou seja, a BNCC desconsidera a história indígena no estado antes dos portugueses. Por ser organizada por recortes temporais divididos para cada série, a BNCC limita o ensino do local para um momento já avançado do ensino fundamental. Além disso, o CPE denuncia que a ordem escolhida prioriza acontecimentos centrados sobretudo no sudeste do Brasil e falha no que concerne à história dos povos originários. Citando a historiadora Maria de Lourdes Janotti, Circe Bittencourt lembra que “a história nacional tem sido apreendida pelo olhar da região mais hegemônica” (BITTENCOURT, 2008, p. 161), levando em consideração aspectos

principalmente econômicos. Por causa disso, a autora afirma que, no campo tradicional, o que se toma como história nacional é, na prática, a história de São Paulo.

Lamentando não poder seguir com maior fidelidade os Parâmetros Curriculares de Pernambuco, o CPE enxerga nas propostas generalizantes da BNCC um desafio para os Estados, em especial para a disciplina de História, “[...] uma vez que estes terão de compatibilizar as especificidades de suas realidades sociais, culturais e históricas com um conjunto de competências e habilidades gerais já estabelecidas pelo documento nacional [...]” (PERNAMBUCO, 2019, p. 114).

O CPE, então, se compromete a priorizar, dentro dos limites da BNCC, uma abordagem que “[...] privilegie a diversidade, que acolha a diferença, as particularidades e singularidades inerentes à história do Estado, da região e do país, assim como de todos os seus povos e etnias formadoras” (PERNAMBUCO, 2019, p. 119). O Currículo procura também deixar uma “[...] margem de flexibilidade para que os municípios e demais sistemas de ensino possam imprimir as características que julgarem necessárias quando esse documento chegar à sala de aula” (PERNAMBUCO, 2019, p. 114). Dentro da ordem cronológica colocada pelo currículo nacional, o CPE busca certa flexibilidade para trabalhar os assuntos por eixos temáticos, sempre trazendo o conteúdo para a realidade do estudante.

Mesmo com todas essas intenções, o Currículo de Pernambuco acabou um documento superlotado de conteúdos e habilidades, mas este é tema para ser analisado em outro trabalho. Para esta pesquisa, o que nos interessa é destacar a importância que o CPE dá aos assuntos regionais e aos povos que compõem o estado. O currículo é organizado por unidades temáticas que comportam objetos de conhecimento que respeitam a BNCC, mas sem deixar de trabalhar habilidades específicas que vão de encontro à proposta dos Parâmetros Curriculares de Pernambuco. Desta forma, já no 6º ano o estudante pernambucano tem contato com a história dos povos indígenas no Brasil.

No geral, as habilidades sobre os povos originários buscam introduzir o aluno à história e cultura indígena, valorizando suas formas de registro material e imaterial. Em especial, a habilidade EF06HI12PE pretende que o aluno reconheça, analise e valorize “[...] a participação dos diferentes povos indígenas nos vários períodos da história local, regional, nacional e continental, com especial atenção para os vários povos que ocuparam o território que hoje forma o estado de Pernambuco” (PERNAMBUCO, 2019, p. 135). Essa ênfase no regional perpassa o currículo em todas as etapas do fundamental e abre um grande leque de possibilidades para o

estudo e pesquisa em história local e a inclusão dos indígenas como parte desta história. A valorização do local se dá, entre outros motivos, por se acreditar que:

O papel do estudante é de sujeito problematizador e investigador a partir do desenvolvimento das leituras e habilidades voltadas à identificação, classificação, organização e comparação do contexto local e/ou global, garantindo, portanto, melhor compreensão de si, do outro, da escola e da comunidade (PERNAMBUCO, 2019, p.67).

No geral, a nova BNCC não cita de modo explícito conteúdos, competências ou habilidades sobre o ensino de história local na segunda etapa do ensino fundamental. Isso pode permitir que professores abordem o tema de forma indireta, mas também corre o risco de ser negligenciado. Se, como acredita Toledo, às demandas dos PCN criam a necessidade de uma historiografia local, a falta de clareza sobre o tema em um currículo pode ter efeito oposto. No Currículo de Pernambuco, a história local recebe destaque por possibilitar aos estudantes uma melhor compreensão de si através da problematização e investigação do contexto histórico em que está inserido, seja local ou nacional, mas não conseguiu contornar o caráter conteudista da Base Nacional Comum Curricular.

A presença indígena nas histórias de fundação de Jupi / PE

O texto memorialista mais antigo ao qual tivemos acesso, que trata sobre a fundação de Jupi, data de 1922. Na ocasião, se comemorava o centenário da independência do Brasil. O trabalho em questão é o livro Centenário da Independência em Canhotinho, de Baptista de Almeida e Cícero Siqueira. Ambos os autores eram figuras proeminentes na sociedade canhotinhense. Almeida ocupava o cargo de Juiz Municipal, enquanto Siqueira era pastor evangélico (PORTO, 1982). Os parágrafos que versam sobre Jupi foram baseados nas declarações que um Capitão Vespasiano José de Melo deu sobre AVM Vespasiano foi contemporâneo do coronel Paiva, que é relembrando como emancipador de Canhotinho. Paiva, aliás, seria descendente direito de AVM (PORTO, 1982).

Ao tratar dos povos originários, Almeida e Siqueira adotam uma visão romântica do indígena: ingênuo e facilmente impressionável. Para Baniwa, esse tipo de visão acaba sendo utilizado para justificar relações paternalistas com o Estado, às quais os indígenas têm de se sujeitar (BANIWA, 2006). O mito de fundação jupiense reproduz essa visão, que nada acrescenta para as atuais lutas por reconhecimento dos direitos indígenas e contra o preconceito.

Ademais, o mito mostra um Antônio Vieira camarada dos nativos, conseguindo a ajuda destes por laços de amizade e respeito. Por mais que a documentação mostre que AVM tinha a ajuda de alguns indígenas, ele também era considerado na época um homem violento com aqueles que o contrariavam e um considerável combatente de “índios não pacificados” e escravizados fugidos (ALVEAL, 2015). Não obstante, Alveal salienta que, apesar de ser certo que AVM usasse os indígenas, ver a questão somente por esse ângulo é vitimizá-los totalmente, de forma a lhes retirar as escolhas que tinham e seu papel como agentes da própria história.

Já a obra *Jupi: nossa História, nosso tesouro* (2018) foi o primeiro livro publicado sobre a história do município. A proposta do autor, Jefferson Graciano da Rocha, professor de história, é revisar alguns equívocos presentes no mito de fundação. É preciso levar em conta que, ao publicar sua pesquisa, Rocha não pretendia reescrever a história do município, mas apenas corrigir algumas informações que o mito dá ao narrar a trajetória de Antônio Vieira de Melo e a data de fundação da cidade.

Rocha opta por narrar a história de Jupi desde o “início”, com um primeiro capítulo denominado “como tudo começou”. Uma observação que pode ser feita sobre este capítulo é que, ao falar sobre como e onde se inicia a história de Jupi, Rocha escolhe começar pela chegada dos portugueses, não pelos povos originários que já habitavam o que hoje é o Brasil. Uma decisão assim pode ser entendida como reflexo de uma tendência eurocêntrica que valoriza as ações do colonizador europeu em detrimento da de outros sujeitos históricos, como os indígenas e africanos. Nessa revisão, os indígenas aparecem ainda menos do que no mito de fundação. Quando aparecem, é na posição de obstáculo ou vítima, mas sem mais desenvolvimento. Dessa forma, o autor mantém invisibilizados na revisão agentes históricos que não sejam AVM.

A figura indígena aparece não só na literatura escrita, mas também nas imagens.

Figura 1: brasão do município de Jupi



Fonte: <https://www.jupi.pe.gov.br/>

No site Entreletras, encontra-se a seguinte descrição do brasão:

Os quadros mostram uma visão geral da viagem de Antônio Vieira de Melo com dois índios à Bahia em busca de recursos para poder iniciar o cultivo nas terras do Olho d'Água de YU-PY [...] Ao lado esquerdo existe um ramo de mandioca, responsável por uma das maiores fontes de renda para a população, através da produção da farinha, que é exportada para diversas regiões do país. Ao lado direito, há um ramo de milho, outro dos principais plantios no município [...] (ENTRELETRAS NOVAS DESCOBERTAS, 2015).

Tanto o brasão quanto a descrição de seus elementos bebem do mito de fundação da cidade. Nota-se que a figura indígena é desenhada bem mais baixa que Antônio Vieira. Na imagem, AVM apresenta uma postura contemplativa em relação ao caminho à frente, enquanto o nativo mantém uma postura rígida e porta um arco, além de estar na retaguarda, aparentando que está ali para proteger. Além do brasão, outra representação da presença indígena no município pode ser vista na praça da cidade.

Figura 2: detalhe de entalhe exibido na praça principal de Jupi



Fonte: de autoria própria

A cena retrata atividades do dia a dia indígena, enquanto a figura de chapéu – provavelmente Antônio Vieira – toca flauta. A parede completa um trio de murais entalhados que se organizam da seguinte forma: à esquerda, mural dos indígenas (imagem acima); à direita e ao centro, murais retratando momentos do nascimento de Jesus. Ainda que não tenhamos conseguimos informação sobre quem encomendou a obra e em que ocasião, é possível inferir a importância conferida à presença indígena na história de Jupi naquele momento, seja pela simples existência do entalhe ou pelo fato de estar ao lado de representações religiosas.

Sobre as ações indígenas no território que hoje pertence a Jupi, há mais especulações que certezas. Alveal conjectura que os indígenas que trabalhavam para AVM podem ter fugido de aldeamentos próximos (ALVEAL, 2015), o que não era incomum. Além dos indígenas que

escolhiam fugir e trabalhar para fazendeiros do que permanecer sob a tutela dos religiosos, há ainda os originários que resistiam nas matas e aos quais Antônio Vieira perseguia. Para superar a documentação escassa, Almeida propõe que a documentação existente seja lida pensando na agência indígena (ALMEIDA, 2017). Além disso, Erivaldo Fagundes Neves propõem o método comparativo para este problema da história local. Com o método comparativo, é possível confrontar dados de uma região com os de outra, procurando divergências e semelhanças que ajudam a entender alguns acontecimentos (NEVES, 2008).

Para pesquisar a história indígena em Jupi, pode ser abordada a questão dos aldeamentos, a participação militar dos indígenas além dos que se opunham aos colonos, fazer um paralelo com a participação política desse grupo em Pernambuco no século XVII. Tanto na pesquisa quanto na docência em História, é de suma importância tentar observar um assunto sob vários ângulos. Este é um processo importante para que os indígenas não sejam tratados apenas superficialmente, mas como sujeitos históricos de participação ampla e complexa.

Conclusões

Em Jupi, foram selecionados um conjunto limitado de acontecimentos e personagens para contar a fundação do município, seja no mito ou no trabalho de Rocha. Uma das principais observações que se pôde fazer com esta pesquisa foi que, ao se falar em povoação e primeiros moradores de um lugar, dificilmente é levado em conta os povos originários que já habitavam a região. O mito se inicia com a jornada de Antônio Vieira de Melo pelo interior da colônia, enquanto o livro de Rocha começa com a chegada dos portugueses ao litoral do que hoje é o Brasil. Além disso, são levadas mais em consideração as ações e influência do colonizador sobre o nativo do que do nativo sobre o colonizador. As ações indígenas perdem sua agência e são observadas apenas sob as decisões de AVM e outros colonos, seguindo o papel de inimigo ou vítima. A importância que o colonizador recebe em detrimento dos povos originários mostra que a História dos grandes feitos ainda é repetida, neste caso, na história local, o que só reforça a necessidade de historiadores profissionais darem mais atenção ao campo.

Referências

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 37, nº 75, 2017. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1806-93472017v37n75-02>>. Acesso em: 02 fev. 2023.

ALVEAL, Carmen Margarida Oliveira. De senhorio colonial a território de mando: os apossamentos de Antônio Vieira de Melo no Sertão do Ararobá. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 35, nº 70, 2015. Disponível em: < <https://doi.org/10.1590/1806-93472015v35n70015> >. Acesso em: 02 fev. 2022.

BANIWA, Gersem dos Santos. “**Quem são e quantos são os índios no Brasil?**”. In: _____. O índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006, p.26-55. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=88685>. Acesso em: 23 jan. 2023.

BARROS, Carlos H. Farias de. Ensino de História, memória e história local. **Rev. Hist. UEG - Porangatu**, v.2, n.1, p.301-321, 4 de junho de 2013. Disponível em: < <https://www.revista.ueg.br/>>. Acesso em 05 fev. 2023.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. **Ensino de História: fundamentos e métodos**. São Paulo: Cortez, 2008.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília, 2018. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>. Acesso em: 10 jun. 2022.

CONCEIÇÃO, Joelma Oliveira. **Memorialismo: narração, ficção e história**. Um estudo da memória urbana de Jacobina através de escritores memorialistas. Monografia (graduação)- Universidade do Estado da Bahia. Curso de licenciatura plena em História. Jacobina-Ba. 2015. Disponível em: DSpace da UNEB - Saber Aberto: Memorialismo: narração, ficção e história. Um estudo da memória urbana de Jacobina através de escritores memorialistas. Aceso em: 20 dez. 2022.

DÉBORA, Anna. O brasão de Jupi e seus significados. **Entreletras: novas descobertas**, 2015. Disponível em: <Entreletras: Novas descobertas: O Brasão de Jupi e seus significados (entreletrasnovasdescobertas.blogspot.com)>. Acesso em: 15 fev. 2023.

DONNER, Sandra Cristina. História local: discutindo conceitos e pensando na prática – o estado das produções no Brasil. In: **XI Encontro Estadual de História- História, memória e patrimônio**, 2012, Rio Grande. Anais do XI Encontro Estadual de História- História, Memória e Patrimônio.. Porto Alegre, 2012. v. 1. p. 645-654. Disponível em: < <https://bityli.com/EbtZXP> >. Acesso em: 21 mar. 2022.

GOUBERT, Pierre. História local. In: **Revista Arrabaldes: por uma história democrática**, Rio de Janeiro, nº 1, p. 69-82, maio/agosto de 1988.

- NEVES, Erivaldo Fagundes. História e região: tópicos de história regional e local. **Ponta de Lança**: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura. São Cristóvão, v. 2, n. 2, p. 25-36, 31 out. 2008. Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/pontadelanca/article/view/3146/0>>. Acesso em: 28 jul. 2022.
- NORA, Pierre. Entre memória e História – a problemática dos lugares. In: **Projeto História**, USP, nº10, dezembro 1993.
- PERNAMBUCO. Secretaria de Educação e Esportes. **Currículo de Pernambuco**: ensino fundamental. Secretaria de Educação e Esportes, União dos Dirigentes Municipais de Educação; coordenação Ana Coelho Vieira Selva, Sônia Regina Diógenes Tenório; apresentação Frederico da Costa Amâncio, Maria Elza da Silva. Recife: A Secretaria, 2019. Disponível em: <http://www.educacao.pe.gov.br/portal/?pag=1&cat=18&art=4419>. Acesso em: 20 mar. 2022.
- PORTO, José da Costa. **Canhotinho**: notas sobre suas origens e evolução política. Recife: Centro de Estudos de História Municipal, 1988
- REZNIK, Luís. **Qual o lugar da história local?**. Disponível em: <www.historiadesaogoncalo.pro.br/txt_hsg_artigo_03.pdf>. Acesso: em 10 nov. 2022.
- ROCHA, Jefferson Graciano da. **Jupi**: nossa história, nosso tesouro: os Vieira de Melo do Ararobá e a Fazenda de Jupy dos séculos XVIII e XIX. Recife: Centro de Estudos de História Municipal, 2018.
- SILVA, Ayalla Oliveira. As origens de Itabuna: o mito e a história. In: **Revista Mosaico**. Rio de Janeiro, v. 2, nº 4, 2010, págs. 96-119. Disponível em: <https://doi.org/10.12660/rm.v2n4.2010.62794>. Acesso em: 03 mar. 2022.
- TOLEDO, Maria Aparecida L. T.. História local, historiografia e ensino. **Antíteses**, ISSN- e 1984-3356, Vol. 3, Nº. 6, 2010, págs. 743-758, 01 de jul. de 2010. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3632463>>. Acesso em: 27 jul. 2022.

Mulheres indígenas e o Diretório Pombalino: dinâmicas de gênero e agência em Pernambuco e Rio Grande Colonial

Laís Maria da Costa Silva³⁰

Resumo: Ao delimitar as mulheres indígenas como objeto de estudo, o trabalho com os documentos fica ainda mais complexo dada sua dupla subalternização enquanto mulheres e indígenas. No entanto, ainda que seja com informações esparsas em diferentes documentos, se explorados para além do que é explicitamente mencionado, visível e representado, esses registros nos permitem observar o papel da mulher indígena nas práticas sociais e na economia. As discussões levantadas sobre o objeto de estudo proposto, seguem a partir de uma análise de gênero enquanto este conectado com as demais ramificações de uma estrutura social, uma vez que não deve ser analisado de forma isolada e priorizando perspectivas de um binarismo europeu. Este trabalho tem como objetivo, portanto, analisar os espaços ocupados pelas mulheres indígenas dentro de um contexto de mudanças políticas, econômicas e sociais nas aldeias e subseqüentes Vilas Pombalinas, elevadas a partir do Diretório dos Índios instituído pelo Marquês de Pombal no reinado de D. José I; montando um breve panorama das evidências sobre as atividades desempenhadas por estes sujeitos ativos, destacando sua importância. Considerando que ajustes e negociações locais foram essenciais para a institucionalização dos espaços, o estudo se concentra nas então capitanias de Pernambuco e Rio Grande. A pesquisa parte do pressuposto de que estudar a historicidade dessas mulheres indígenas, não é estudar a história delas como seres isolados, é também adentrar no âmbito das relações, do trabalho, experiências e de uma leitura da imagem feminina frente à sociedade. É também a história de seus corpos e seus interesses que podem ser ajustados tanto por serem interesses próprios, quanto das estruturas que fazem parte. Nesse sentido, se pensarmos em uma contextualização territorial, os projetos de institucionalização das legislações e suas variações, ocorrem a partir de toda uma rede de acontecimentos e particularidades desses espaços já existentes.

Palavras-chave: Agência; Mulheres Indígenas; Experienciar.

³⁰ Licenciada em História pela Universidade de Pernambuco. Mestranda em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Introdução

A comunicação realizada no simpósio temático “A História do Brasil e outros prismas: africanos, indígenas e seus descendentes na formação social entre a colônia e o império” foi desenvolvida sob a ótica da perspectiva experiencial proposta pelo geógrafo Yi-fu Tuan (2013), a partir da qual é possível pensar nas mulheres indígenas envoltas em um processo dinâmico no qual desempenham um papel central, não apenas como receptoras passivas de um dado cultural ou social, mas como agentes ativas na construção e ressignificação de suas realidades. Para Tuan, a experiência é o processo de aprender a partir da própria vivência, no qual o indivíduo não se limita à essência do dado, mas sim a construir uma realidade que é, em sua totalidade, um produto da interpretação e da interação com o mundo. Há nessas experiências, particularidades de sociedade para sociedade, para as quais é necessário fazer o exercício de revisão e localização da retórica hegemônica masculina que investiu fortemente na conotação sexual e de gênero para explicar a ação feminina. Dessa forma, as discussões foram propostas para o contexto de formulação e aplicação do *Diretório que se deve observar nas Povoações dos índios do Pará e Maranhão em quanto sua Majestade não mandar o contrário*, documento datado de 3 de maio de 1757 elaborado sob instruções do Conde de Oeiras, posteriormente Marquês de Pombal e a *Direção com que inteiramente se devem regular os Índios nas novas Vilas e Lugares erectos nas Aldeias da Capitania de Pernambuco e suas Anexas*, direcionado ao Governador de Pernambuco, Luiz Diogo Lobo da Silva, em Carta Régia de 14 de setembro de 1758. Ambos os documentos apresentam a preocupação básica de integrar e civilizar os indígenas aos moldes do sistema colonial português, apresentando variações em seus artigos em razão das variações sociais, políticas e geográficas que as regiões apresentam.

Falamos então da problemática sobre a não localização de mulheres indígenas enquanto sujeitos ativos e experienciais, desde as fontes históricas até as produções historiográficas, bem como suas breves menções sexualizadas e generalizadas que são parte da construção de uma aceitação imagética dos caminhos da participação da mulher indígena na formação do Brasil. Embora a violência, especificamente sexual, tenha estado e siga presente, esse não foi o único lugar ocupado nessa história. Direcionar o olhar para a prática de defesa e agência, não implica em negar a violência do projeto colonial, implica em deixá-la em segundo plano para que questões que vão além da materialidade de seus corpos sejam priorizadas.

Ao falar sobre a revisão de localização da retórica hegemônica masculina, refiro-me, sobretudo, aos relatos de viagem que com seus tons de verdade apresentam as possíveis realidades observadas, trabalhadas mais à frente. O mérito do relato de viagem reside na força

de evidência que ele manifesta, estas, descritas a partir do conhecer. Descrever é desenvolver um discurso verídico em que as curiosidades, além de suscitar interesse, constituem o conjunto do espaço exótico (LEPETIT, 2001, P.88). No entanto, bem como o historiador Bernard Lepetit defende, os atos de desconfiar e questionar são tão velhos quanto os relatos. Outrossim, com a realidade sendo um constructo da experiência, nossa percepção da realidade não é algo fixo ou objetivo, mas sim moldada pelas experiências que vivemos (TUAN, 2013. p. 17). Isso implica que cada pessoa interpreta o mundo de maneira única, influenciada por fatores como cultura, vivências pessoais e contexto social. Assim, a realidade que cada um de nós percebemos é uma construção subjetiva, não uma verdade absoluta, o que a partir do experienciar abordado por Tuan (2013), esses olhares e vivências individuais ou grupais modificam a forma de ver e descrever o mundo

Considerar a relevância dessas experiências, as formas que são descritas e como são recebidas e interpretadas a partir de seu entorno, é um direcionamento para um olhar comparativo sobre produções historiográficas desde Pero de Magalhães Gandavo citando as mulheres indígenas sob o viés da lascívia, até Gilberto Freyre, tratando simplificadaamente as relações estabelecidas, principalmente sexuais com as nativas, o que revela as relações dos autores com os momentos nos quais escreveram³¹. Mesmo se tratando de séculos de diferença, diante da sociedade na qual estavam inseridos, deixaram isso em evidência em suas produções, o que nos gestos de interpretação de hoje inquieta novos historiadores, uma vez que os diálogos foram direcionados para um cenário no qual as mulheres e aqui, as mulheres indígenas, passaram de ser apenas mais um objeto para ser um valioso ponto a ser compreendido a partir das questões formuladas diante de novas escritas historiográficas resultando na construção de novos olhares sobre as obras, novas perguntas e interpretações.

Dito isso, no que tange o experienciar, o atuar sobre o dado e criar a partir dele, relaciono com a perspectiva de agência, na qual o sujeito está inserido em relações de solidariedade e envolvido em relações de poder, desigualdade e competição (TUAN, 2013, P.17; ORTNER, 2007, P.45-80). Ambas as perspectivas são notórias quando pensamos em personagens femininas indígenas como Damiana da Cunha, Paraguaçu, Clara Camarão, Muirá-Ubi e demais cujos nomes não aparecem nas fontes, mas estiveram de alguma forma envolvidas nesse agenciamento nas relações de poder. Embora, em sua grande maioria, não sejam localizadas

³¹ Pero de Magalhães Gândavo, é considerado o autor da primeira História do Brasil com “A História da Província de Santa Cruz” publicada em Lisboa em 1576 precedendo o Tratado de Terras do Brasil, redigido por volta de 1570 e divulgado somente em 1826 na Coleção de Notícias para História e Geografia das Nações Ultramarinas da Academia Real de Ciências de Lisboa. / FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 48º ed. rev. - São Paulo: Global, 2005.

nominalmente, há menções em um conjunto de fontes que podem ser analisadas através da utilização do gênero como categoria de análise que se refere a um modo de considerar e estudar a sociedade, as pessoas e as relações de poder.

É inegável que as mulheres indígenas, inseridas na sociedade colonial, tiveram possibilidades de transformações e execução de suas ações, sendo agentes na constituição de suas realidades, espaços e lugares. Assim, as perspectivas de experiências da construção do espaço colonial, como vem sendo contextualizado, são direcionadas à abordagem da perspectiva experiencial que destaca a importância das emoções e das experiências individuais ou comunitárias na construção do sentido que damos ao nosso entorno, sendo a realidade dos lugares uma construção que se baseia nas vivências e nos significados que atribuímos a eles.

Breves apontamentos sobre espaços experienciados por mulheres indígenas

Foi proposta uma análise sobre a localização das mulheres indígenas no sistema colonial, considerando seu perfil ativo a partir de seus contextos, estratégias criadas, e possíveis objetivos. Visto que, produções historiográficas elaboram discussões quanto um contexto de resistência adaptativa (ALMEIDA, 2010) que acontece a partir da construção e manutenção de estratégias que melhor asseguravam as vivências, no entanto, não é notória a localização das mulheres indígenas enquanto parte ativa nesse espaço. Em uma breve análise historiográfica, áreas lacunares foram identificadas e a crítica se dá a partir do distanciamento de uma narrativa de passividade das mulheres indígenas diante das relações coloniais que engloba territórios sociais, relações de poder e demais caminhos, como mencionado na seção anterior, partindo da compreensão de que conflitos e atuações indígenas existiram e foram fundamentais em suas permanências enquanto agentes sociais.

John Manuel Monteiro (2001) considera a importância da contextualização dos agentes em um plano mais amplo, num mundo colonial onde as alianças constituem elementos importantes, representando uma maneira menos prejudicial para a sua experiência diante dos conflitos. Pensando nessa contextualização e no ponto principal da pesquisa proposta, as mulheres indígenas, há uma conexão estabelecida entre a afirmativa do John Monteiro e a dissertação da historiadora Suelen Siqueira Julio, intitulada “*Damiana da Cunha: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão (Goiás, c. 1780-1831)*” (2015), que embora o trabalho não esteja no mesmo recorte espacial ou temporal, é significativo por apresentar que as mulheres indígenas foram capazes de desenvolver suas agências.

Na produção em questão, Damiana da Cunha, neta do cacique Angraí-Oxá, principal de uma das aldeias de índios caiapós, afilhada do governador da capitania, tem sua história em contraponto com os estereótipos, atuando no início do século XIX como chefia e fluente nos códigos da sociedade, o que permitiu ser influente para o contato de caiapós e colonos. Algo semelhante, no sentido de mediação de contatos, é apresentado em Pernambuco quando Fátima Lopes (2005) pontua carta de julho de 1760, na qual o sargento-mor, Jerônimo Mendes da Paz relata ao governador da Capitania a chegada de trinta índios Corema da missão do padre Frei Próspero. Informa que no dia 07 de julho haviam chegado dezoito Tamanquiús e seis Caracuí do Rio de São Francisco e dos índios que se tinha "colhido" havia enviado alguns dos velhos e mulheres de volta ao sertão para ver se convenciam os outros a descerem. Nota-se, então, essa atividade indígena nesse campo de negociações com as mulheres que foram instruídas a voltar ao mato para influenciar os demais indígenas.

As mulheres indígenas são localizadas em condições semelhantes quando Elba Cunha (2013) aponta o exercício de comparação e adequação das mulheres indígenas às mulheres da sociedade europeia e a posição dessas mulheres indígenas frente às suas sociedades:

Entre os indígenas, a mulher possuía certo prestígio, assim, muitas índias quando capturadas pelos matos, eram remetidas às vilas e lugares onde, depois de instruídas, eram enviadas para os mesmos matos para persuadirem os homens para se reduzirem aos lugares de índios. Essa era uma função atribuída às mulheres para convencerem os índios que viviam nos matos. Todavia, quando aldeados o tratamento era outro (Cunha, 2013. p. 76).

Nesse contexto, foram 17 indígenas capturadas na maloca dos Ohê, no sertão de Pernambuco e, depois, os índios atraídos por elas foram levados para a missão do Araxá. Para além, sobre as experiências Amazônicas, podemos ver com a historiadora Soraia Dornelles (2021), que essas tensões estiveram presentes, assim como, as lideranças indígenas, por vezes convergindo e divergindo sob a estratégia política em sintonia com as experiências indígenas de fronteira. Dessa forma, vê-se nas breves passagens, bem como nas produções historiográficas, que os indígenas ocuparam lugares de liderança e, se mencionadas em atividade nas fontes, as mulheres indígenas estavam envoltas nessas relações, exercendo suas agências a partir do que era possível, uma vez que não há condições de sociedades já estruturadas, serem influenciadas em sua totalidade, o que seria simplório acreditar que as mulheres em geral seguiram as normas estabelecidas ou às ignoraram completamente.

O Diretório de 1755, ao estabelecer normas sobre a educação das meninas indígenas, preconizava que estas fossem ensinadas por Mestras nas atividades de fiar, tecer e coser, conforme especificado nos parágrafos 6 e 7 do documento. Essa orientação foi mantida e reforçada na Direção para Pernambuco, onde o Governador Luiz Diogo Lobo da Silva, instruiu seus Diretores a assegurarem que as mulheres selecionadas para a função de Mestras fossem, em sua maioria, as esposas dos próprios Diretores ou dos Mestres. Essa escolha refletia não apenas uma estratégia de controle social e educacional, mas também um elemento de integração das mulheres indígenas ao comércio colonial, principalmente por meio da produção de rendas, que se tornaram um produto significativo no mercado europeu. A historiadora Fátima Lopes escreve sobre as atividades de rendeiras desenvolvidas por mulheres indígenas que, como forma de prova que os ideais civilizatórios do projeto colonial estavam seguindo positivamente, foram enviados à Lisboa pedaços de rendas feitas por meninas, que, observando as mostras das rendas feitas pelas moças das Vilas de Estremoz e Arez, e enviadas a Lisboa em 1761, em nada se diferenciam das que hoje são produzidas nas almofadas de bilro das cidades do Rio Grande do Norte atuais (LOPES, 2005. p. 313). A historiadora segue com os apontamentos:

As amostras das rendas feitas pelas raparigas de Arez e Estremoz foram enviadas à Lisboa pelo Diretor para comprovação de que as moças estavam se “adiantando” na aprendizagem e, obviamente, que o Diretor estava cumprindo seu ofício. As amostras estão guardadas há mais de dois séculos no Arquivo Histórico Ultramarino e são tão perfeitas, apesar do leve amarelado causado pelo tempo, que parecem ter sido feitas hoje. Junto a elas estão também punhados dos fios de algodão com que faziam os tecidos. ver e tocar estas peças é uma experiência que faz com que passado e presente se encontrem atemporalmente, através de um trabalho delicado e criativo que demonstra como as nossas raízes culturais indígenas e européias se mesclaram e criaram o hoje (LOPES, 2005. p. 313).

A técnica de fiar e tecer, frequentemente associada ao trabalho feminino indígena, foi aliada ao mercado colonial, criando um ponto de inserção das mulheres no comércio de produtos têxteis. Elas revelam uma interseção complexa entre as tradições indígenas e as exigências do comércio colonial, no qual as mulheres indígenas não apenas seguiram os direcionamentos das mestras, mas também imprimiram no processo, suas próprias práticas.

Considerações finais

A partir das breves análises, são perceptíveis as dinâmicas entre experiências individuais e coletivas e as possibilidades de diferentes formas de descrição e interpretação a partir do olhar sobre o outro, este, inteiramente fruto das experiências individuais ou influências do externo, formando uma construção que não é homogênea, uma vez que cada pessoa traz suas próprias vivências, moldando a compreensão coletiva do que aquele espaço representa. As dinâmicas sociais entre os indígenas são influenciadas por essas experiências. As narrativas e tradições que emergem desse processo de significação ajudam a solidificar laços, transmitir conhecimentos entre gerações. Compreendo, portanto, que a experiência é um ato ativo na construção de significados e, embora sejam uma pequena parte analisada, de um extenso leque de objetos de pesquisa, as mulheres indígenas construíram seus significados enquanto agentes ativos estabelecendo relações dinâmicas.

As mulheres indígenas não apenas aprendem com suas vivências, mas atuam sobre o mundo, reinterpretando e transformando as realidades e os dados que lhe são apresentados. Em suas práticas cotidianas, elas demonstram uma agência que vai além da simples adaptação às condições adversas: elas reconfiguram o dado e a partir dele, criam novas possibilidades, novas formas de resistência e novas formas de ser. A experiência, nesse contexto, não é apenas uma resposta ao dado, mas uma criação ativa de realidades alternativas, fundamentadas em saberes ancestrais, mas também voltadas para o futuro, evidenciando a potência da comunicação como prática política, cultural e social.

Referências

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- CUNHA, Elba Monique Chagas da. Sertão, sertões: colonização, conflitos e História indígena em Pernambuco no período pombalino (1759-1798). (Dissertação), UFRPE, Recife, 2013.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 48ª ed. rev. - São Paulo: Global, 2005.
- GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil..** -- Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br>
- JULIO, Suelen Siqueira. **Damiana da Cunha: uma índia entre a "sombra da cruz" e os caiapós do sertão (Goiás, c.1780-1831)**. Niterói: Eduff, 2017.

LEPETIT, Bernard. **De Alexandria ao Cairo: práticas eruditas e identificação dos espaços no final do século XVIII**. Por uma história urbana (org. Heliana Angotti Salgueiro). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001, p. 88.

LOPES, Fátima Martins. **Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, 2005.

MONTEIRO, John M. **“Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais”**. In: MONTEIRO, J.M. Tupis, tapuias e historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese de Livre-docência em Etnologia, Departamento de Antropologia da Unicamp. Campinas, 201, pp.53-78.

De Monte Alegre à Vila de Cimbres: povos indígenas e as vilas pombalinas nos sertões da capitania de Pernambuco (século XVIII)

Larissa Bernardo das Neves Silva³²

Resumo: A presente pesquisa busca apresentar, por meio dos diálogos estabelecidos entre documentação manuscrita, impressa e a bibliografia, as experiências históricas e políticas dos grupos indígenas cujas vivências coloniais estavam interligadas aos interiores da capitania de Pernambuco, em especial a região identificada como pertencente ao sertão e, em específico, o “*sertão do Ararobá*”. Fazendo uso de conceitos relativos à *civilização* e *barbárie*, busca-se compreender a política indigenista pombalina nos sertões de Pernambuco – bem como a própria concepção de sertão dentro desse contexto –, seus pressupostos civilizatórios, culturais, econômicos e urbanísticos.

Palavras-chave: Vilas indígenas; Urbanização; Sertão do Ararobá.

Introdução

O “país dos Tapuias”, dentro das matas densas e misteriosas que preenchiam territórios imensos e “desconhecidos”, formava no interior do universo colonial das capitanias de norte a sul ideários ambíguos e, em grande parte, bastante divergentes ou mesmo contraditórios. A displicência para com os chamados sertões, temática bastante abordada pelos primeiros cronistas das possessões portuguesas na América, fez-se presente nos Diálogos do cristão-novo e senhor de engenho Ambrósio Fernandes Brandão, português que, segundo Alfredo Bosi (2022, p.25), transcrevia nas suas narrações das Grandezas do Brasil os princípios de uma “consciência do colono” para essas terras, “enquanto um homem que já não vive na Metrópole”, sendo necessário, desse modo, conhecer os pormenores dos novos espaços que busca conquistar.

Nesse contexto, historiadores como John Monteiro (2003) e Beatriz Perrone-Moisés (1992), por exemplo, ressaltaram a percepção dualista da humanidade indígena estabelecida entre as relações e dinâmicas sociais empreendidas por comunidades indígenas, missionários e colonos. Em oposição à costa, preenchida pela ordem dos projetos colonizadores e dos padrões europeus, o sertão é “o território vazio, domínio do desconhecido e, por isso mesmo, reino da

³² Graduanda em Licenciatura em História pela Universidade de Pernambuco (UPE/Campus Garanhuns). Email: larissab.hist@gmail.com

barbárie e da selvageria” (POMPA, 2001, p. 227). Ora legalmente escravizados, ora libertos de forma integral, as “oscilações” legais demonstraram as relações ambíguas estabelecidas entre os estrangeiros invasores e seus indesejáveis nativos. Para Beatriz Perrone-Moisés, no entanto, essa confusão de leis que permitem ou proibem o cativo, a guerra ou o extermínio pode ser compreendida por meio das classificações adotadas pelo discurso colonial no que se refere aos ditos “gentios”.

Pode-se seguir uma linha de política indigenista que se aplica aos índios aldeados e aliados e uma outra, relativa aos inimigos, cujos princípios se mantêm ao longo da colonização. Nas grandes leis de liberdade, a distinção entre aliados e inimigos é anulada e as duas políticas que sobrepõem (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 117).

Ainda segundo a autora, as três grandes leis de liberdade, referidas no excerto acima, foram o Alvará “gentios da terra são livres”, de 1609; a “Lei de Liberdade dos Índios do Maranhão”, de 1680; o Diretório, de 1757, e sua adaptação para as Capitanias do Norte, a Direção, de 1759. A política indigenista pombalina, isto é, o Diretório dos índios, desenvolvida por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, o qual ocupava à época o posto de governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, com base nas publicações régias precedentes (Lei de casamentos interétnicos e de Liberdade geral das populações indígenas, ambas de 1755), propunha a liberdade total de aliados ou inimigos, visando concluir o que, segundo os discursos da época, as ordens missionárias não haviam conseguido desempenhar. Civilizar as populações indígenas, transformando-as em verdadeiros vassallos fiéis da Coroa e obedientes à religião cristã, elevar os aldeamentos em vilas e substituir o governo dos missionários pelo de padres seculares, oficiais coloniais e pelas chefias indígenas projetava-se como uma necessidade face às tentativas da Coroa de efetiva ocupação das zonas de fronteira, como eram seus conturbados limites territoriais disputados com a Coroa Hispânica e dos sertões, os interiores.

O projeto pombalino, nesse sentido, buscava colonizar e civilizar as populações indígenas e os espaços da América ainda não pertencentes de forma efetiva aos seus domínios. Para isso, uma série de mecanismos foram utilizados, como a transformação étnica e cultural dos ditos “bárbaros”, os quais ainda mantinham práticas indígenas abominadas pelo ideal de civilização português (nudez, a permanência das línguas indígenas e da Língua Geral, casas comunitárias e a não preocupação com o desenvolvimento econômico e comercial); e a reforma urbanística dos espaços, sobretudo dos sertões.

Civilizar e colonizar: a transformação dos aldeamentos em vilas coloniais

Já que a distância entre a colônia americana e o Reino “me embaraça beijar por mim a mão a suas Majestades Fidelíssimas, e aos augustíssimos despozados, não huma, mas duas vezes”, restava ao Governador-geral de Pernambuco, Luís Diogo Lobo da Silva, na ocasião do casamento da Princesa D. Maria, filha de D. José I, com o infante D. Pedro, manifestar seus respeitosos sentimentos de amizade às figuras reais por intermédio das felicitações enviadas a papel e tinta, expressas em um ofício direcionado a Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Como uma das principais marcas das relações vassálicas entre o monarca português e seus súditos, acontecimentos importantes para a monarquia costumavam ocasionar diferentes tipos de manifestações e festejos, fossem eles provenientes do próprio reino ou de suas colônias, no além-mar.

Assim, em 1760, era importante que Lobo da Silva prestasse atenção às celebrações régias, visto que “para os oficiais e governantes da América portuguesa setecentista a sua consideração era muito mais cuidadosa e, talvez, dramática”, daí poderia-se explicar as fervorosas demonstrações de lamentos e desculpas com as quais são preenchidas muitas das comunicações do referido governador, sendo que “a ausência de atitudes determinadas de fidelidade e de manifestações modelares de vassalagem em tais ocasiões poderia comprometer não somente a permanência em seus cargos, mas ainda ser tomada como traição à própria monarquia” (GOMES, 2019, p. 7). Como um “funcionário exemplar”, a forma como foi descrito por Laura de Mello e Souza, Luís Diogo não apenas realizou um pomposo cortejo às núpcias de D. Maria com o infante D. Pedro, como também esteve “afinado com a política pombalina, que, com empenho, ele procurou implementar nas duas gestões que lhe couberam”, isto é, Pernambuco e, posteriormente, Minas Gerais (SOUZA, 2006, p. 330). Duas capitânias importantes, em um cenário de reformas institucionais, ficaram à cargo de um funcionário dedicado à consumação das providências reais que lhe eram endereçadas, sendo justamente o *Diretório dos Índios* um dos principais desígnios de sua administração.

As perspectivas abordadas pelo regimento pombalino tencionavam apresentar instrumentos para a mudança cultural e social das populações indígenas, procurando afastar-se da catequese elaborada pelos missionários até então, regulamentados pelo Regimento das Missões. Segundo a análise de Fátima Lopes, apesar das perspectivas de “mudança” e “ruptura”, tanto o Diretório quanto a política das missões “tinham os mesmos objetivos colonizadores”. O que os diferenciavam eram os agentes selecionados para cada projeto, sendo

um caracterizado sobretudo pela expectativa da conversão do “gentil” à fé cristã, enquanto o outro fundamentava-se em uma “base ideológica” distinta: a percepção de civilização.

Este, portanto, é um dos aspectos que mais aproxima o Diretório do pensamento iluminista setecentista, na medida em que representa o pensamento burguês em implantação, onde a regularidade, a ordem, a semelhança, a eficiência e o controle são básicos para o desenvolvimento de uma sociedade “ilustrada” (LOPES, 2003, p. 85).

A vida civilizada e a formação dos vassallos, desse modo, estavam associadas de forma análoga ao trabalho e ao serviço real, os quais eram “obrigados compulsoriamente através do cercamento da liberdade e através da ameaça de punição à ociosidade e à vadiagem” (LOPES, 2003, p. 86). A mesma perspectiva é defendida por Fabrício Lyrio Santos, cuja pesquisa apresenta a civilização como um termo e concepção próprios do século XVIII e da política indigenista pombalina, visto que “Os índios teriam que deixar de ser ‘selvagens’ ou ‘bárbaros’, acreditando na religião tida como verdadeira (o cristianismo), adotando o idioma português, adquirindo hábitos e valores fundamentais para a sociedade europeia” (SANTOS, 2012, p. 251).

A mudança, assim, estaria relacionada com a superação da “rusticidade” dos indígenas, a qual era declarada a partir da permanência de alguns costumes “bárbaros”, como era o caso da nudez, embriaguez, ociosidade, vivência em “choupanas” rústicas e coletivas e a utilização das línguas indígenas ou da Língua Geral, “invenção verdadeiramente diabólica” que contribuía, segundo o Diretório, para a permanência daqueles povos em “barbara sugeição, em que até agora se conservão”³³. Dessa forma, a “reforma dos costumes” e a civilização dos *bárbaros*, “principal obrigação dos directores”, aconteceria a partir da incorporação dos valores, culturas e costumes sociais portugueses entre os indígenas dos novos estabelecimentos. Incentivava-se, então, a utilização de nomes e sobrenomes de origem portuguesa, a permanência do vestuário e a construção de casas a partir do estilo *civilizado*, isto é, privadas para cada família e com repartições. A organização urbana das vilas também deveria ser padronizada e, para os novos vassallos, termos como negro (Diretório), caboclo, cativo e tapuia (Direção) não mais poderiam ser utilizados como seus identificadores.

³³ *Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares eretos nas aldeias da Capitania de Pernambuco e suas anexas, p. 124.*

Nesse cenário, quando as antigas missões foram substituídas por vilas indígenas coloniais, a preocupação referente à ordenação do espaço urbano também fez-se presente como um dos aspectos legitimadores da esperada civilização. Assim, as povoações onde eram estabelecidos aldeamentos missionários pareciam não ter atendido às necessidades e intenções projetadas pela metrópole, a qual buscava a formação de vassalos e cidadãos aptos para a vida civilizada entre novas estruturas urbanas – um aspecto elementar dentro do contexto setecentista onde a Coroa buscava legitimação, ocupação territorial de áreas instáveis (fronteiras e sertões) e maior desenvolvimento econômico e comercial.

Apesar de possuírem uma organização territorial (a qual estruturava-se, comumente, em espaços centralizados em frente à Igreja, com praças largas e moradias em suas laterais), as povoações administradas pelos religiosos eram consideradas irregulares. Nesse sentido, por obedecerem às topografias naturais das regiões em que eram estabelecidas, foram observadas pelo olhar da colônia como espaços de projeção *espontânea*, rústicos e inferiores. Desse modo, “as Missões e seus habitantes continuavam ligados aos espaços naturais circundantes, integrados à ‘paisagem verde’ dos campos, permitindo a manutenção de muitos aspectos da cultura indígena” (LOPES, 2003, p.193), como é o caso, por exemplo, dos cultos religiosos destinados à jurema (CRUZ, 2018).

Desempenhando um papel civilizador entre aquelas habitações, opostas às vilas e cidades propriamente coloniais, as missões são transformadas pela política pombalina em núcleos coloniais que deveriam passar a exibir “uma ordenação das ruas, dos locais para a construção da praça central, dos prédios da administração colonial e dos espaços públicos que deveriam ser reservados para os currais comunitários e oficinas públicas” (LOPES, 2003, p.193). Procurava-se, então, uniformizar os espaços a partir de um ideal de “cidade”, a qual pertenceria ao Império colonial sendo-lhe útil tanto no que diz respeito à ocupação territorial quanto aos usos e explorações do espaço natural. Ostentando nomes europeus, prédios, aparatos de justiça, companhias militares e uma administração secular, os novos espaços pretendiam projetar-se como núcleos de civilidade, substituindo as antigas e “rústicas” organizações indígenas e missionárias.

A vila de Cimbres e o sertão do Ararobá

“A elevação dos aldeamentos à condição de lugares e vilas foi uma das táticas mais utilizadas nesse período para garantir a soberania lusitana sobre o território”, os quais passavam a angariar privilégios e posições elevadas dentro do mundo colonial visto que, nas sociedades

de Antigo Regime, as “vilas e cidades eram portadoras de instituições e funções políticas, não disponíveis aos pequenos povoados, arraiais ou fortificações” (MOREIRA, 2023, p. 241-242). A política pombalina expressava, assim, uma preocupação com a ocupação e a secularização dos espaços, os quais deveriam estar cada vez mais entrelaçados ao poder e à administração portuguesa. Segundo o Diretório, as povoações indígenas deveriam ser elevadas à condição de Vilas ou de Lugares, sendo estes últimos mais comuns e numerosos a partir do século XIX. A diferença entre ambos os modelos de organização e compreensão do território estava associada diretamente ao quantitativo populacional presente em cada espaço, bem como à sua relevância dentro da “hierarquia” das circunscrições territoriais da América Portuguesa (CARVALHO, 2008, p. 53). Como pode ser observado em uma das definições atribuídas ao verbete “*Lugar*” pelo *Diccionario de Raphael Bluteau*, tais núcleos populacionais correspondiam a um espaço pequeno, “menos que villa, e mais que aldea”³⁴. As Villas, nesse contexto, estavam associadas aos locais de “Povoação aberta, ou cercada, que nem chega a Cidade, nem he tão pequena, como Aldea”³⁵. Ademais, as instituições elementares para a sua constituição eram a casa de câmara, a cadeia pública e o pelourinho, as quais também foram estabelecidos nas novas povoações indígenas como símbolos condutores para a esperada civilização.

Em 1762, era finalmente fundada a Real Vila de Cimbres, situada entre as serras que compunham a paisagem dos vastos sertões do Ararobá (ou *Campos dos Garanhuns*), local constituído por fazendas, aldeamentos indígenas e sesmarias advindas de antigas terras quilombolas (DAMASCENO, 2016). Segundo Pereira da Costa, a serra de nome “Ararobá” era, em tempos anteriores à colonização daqueles sertões, um território ocupado pelos “índios tapuias chamados ararobás, e seus primitivos habitantes, e que depois, aldeados na localidade os índios chucurus, também tapuias”³⁶. O nome, entretanto, havia permanecido após a instalação dos aldeamentos missionários, administrados pela Congregação do Oratório de São Filipe Néri. A Serra do Ararobá, desse modo, localizada nos sertões homônimos, possuía alguns aldeamentos missionários indispensáveis para as tentativas de efetiva colonização daqueles espaços, visto que “era necessário amansar os índios ‘hostis’”, isto é, os chamados, genericamente, *Tapuias* (SILVA, 2017, p. 132).

³⁴ Diccionario da Lingua Portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva. Tomo segundo. Lisboa, 1789. p. 35

³⁵ Vocabulario Portuguez & Latino [...], pelo padre D. Raphael Bluteau, clérigo regular, doutor na sagrada theologia [...] Lisboa Occidental, 1721. p. 489

³⁶ PEREIRA DA COSTA, Francisco Augusto. Anais Pernambucanos 1740-1794. Vol. VI. Recife: Secretaria do Interior e Justiça. p. 235

O local era considerado como “a chave de todo aquele sertão; esta foi a razão de ter sido mantida, por muito tempo, a Missão do Ararobá, como ponto de apoio para a expansão das invasões e ocupações portuguesas no Agreste e Sertão (Silva, 2017, p. 133).

O “passado” indígena seria rememorado de distintas formas anos após o fim dos aldeamentos oratorianos e o estabelecimento da vila indígena de Cimbres. Em 1813, os funcionários da Câmara da referida povoação declaravam suas origens quando reafirmavam a posição de Cimbres como uma *Real Vila* fundada nos tempos da implementação do Diretório Pombalino. Desse modo, a “sempre leal villa de Simbres” havia sido, no “*passado*”, segundo os vereadores, juizes e procuradores, “hua habitação de Indios, e como tal elevada a Villa”³⁷. Indiretamente, o documento faz menção à política pombalina de colonização dos espaços dos sertões, observados pelos discursos coloniais como locais desordenados e repletos de periculosidades (sendo a figura dos Tapuias, inclusive, um dos agravantes para os perigos, mistérios e violências nas zonas sertanejas); bem como de civilização daquelas gentes “bárbaras”, habitantes dos “fracassados” aldeamentos missionários ou pertencentes à vida itinerante pelos matos adentro.

Segundo John Russell-Wood (2014), o espaço compreendido como *sertão*, terras distantes daquelas que eram consideradas *Regiões Coloniais* de fato (ALVEAL, 2019, p. 233), era onde os imaginários portugueses e coloniais ganhavam formas e desenvoltura. “Era uma região esquecida por deus e desconhecida do homem civilizado” (2014, p. 280), constituindo-se como uma verdadeira fronteira irregular e, por vezes, confusa. Onde o sertão começa, ou onde finaliza-se, depende muito do quão avançada está a colonização para o interior e o quão forte e estável é a ocupação e atuação dos agentes coloniais. “Essa era uma região confusa e ameaçadora para muitos brasileiros” (2014, p. 282), os quais deparavam-se com os poderosos locais, possuidores de extensos lotes territoriais e farta mão-de-obra cativa ou livre. Era o caso, nesse cenário, de nomes célebres, tradicionalmente vinculados ao sertão e à conquista territorial pela memória coletiva e pela historiografia, como Domingos Afonso Sertão, Francisco Dias D’Ávila e Bernardo Pereira Gago³⁸.

³⁷ FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). **BNDIGITAL**: Coleção Pernambuco, Simbres [Pesqueira, PE]: [s.n], 02/01/1813. *Representação da câmara da Vila de Simbres se manifestando contra a elevação do Brejo da Madre de Deus à Vila e requerendo a extinção da tutela dos índios locais*.

³⁸ PEREIRA DA COSTA, Francisco Augusto. **Em prol da integridade do território de Pernambuco**. Recife: Typ. do “Jornal do Recife”, 1896

Na região do Ararobá, o poder local parecia estar nas mãos da família Vieira de Melo, sobretudo do Capitão Antônio Vieira de Melo, o qual “assolou o sertão do Ararobá, no Pernambuco em meados do século XVIII, ameaçando algumas pessoas, prendendo outras, capturando escravos, utilizando-se de alto grau de violência” com o apoio, inclusive, de populações indígenas moradoras daquelas localidades, visto que mantinha o hábito de autodeclarar-se “proprietário daquelas terras” (ALVEAL, 2015, p. 42). As violências, além do mais, não eram destinadas apenas aos “excluídos” da esfera social. Ou seja, daqueles cuja posição ocupava um lugar de insignificância dentro de uma hierarquia baseada em posição social, distinção e mesmo nobreza (a chamada *Nobreza da Terra*³⁹), desencadeando em uma série de denúncias.

Em 1812, Manuel José de Serqueira, Sargento mor de Cimbres e um “importante e rico político local (DANTAS, 2018, p. 67), solicitava a permissão para a utilização de armas de fogo como uma forma de defesa naqueles sertões, destacando que “lhe era forçoso transitar muitas vezes por caminhos desertos, expostos aos ataques de malfeitores”⁴⁰. O projeto pombalino de colonização e ordenamento daqueles espaços, no entanto, parecia não ter logrado muitos êxitos visto que, por motivos diversos e em contextos específicos, os interiores ainda eram descritos com as mesmas características que, séculos antes, haviam-no associado aos bárbaros “tapuias”, à violência, ao misticismo e às práticas ilegais desempenhadas por marginais, bandidos, negros escravizados fugidos e indígenas.

A “chave de todo aquele sertão”, dessa forma, também foi palco para tensões ferrenhas entre seus moradores, os poderes locais exercidos por figuras como o já referido Antônio Vieira de Melo, Cristóvão Pinto de Almeida (o qual viria a tornar-se genro de Vieira de Melo) e as autoridades coloniais da então capitania de Pernambuco. A partir de 1760, contudo, os conflitos foram expostos e noticiados pelo governador-geral Luís Diogo Lobo da Silva em um ofício destinado a Francisco Xavier de Mendonça Furtado que, à época, ocupava o cargo de Secretário da Marinha e do Ultramar. Valendo-se de registros das denúncias elaboradas pelos habitantes do Ararobá, distintos depoimentos, colhidos entre homens e mulheres daquele sertão enumeravam os abusos, violências e mesmo assassinatos cometidos pelo Capitão. Dentre as testemunhas estava João Mendes Branco, um homem branco, casado e morador de um sítio chamado Juazeiro. Ostentava, além disso, o posto de Sargento-mor daquela região, vivendo de

³⁹ RAMINELLI, Ronald. Nobreza e principais da terra – América Portuguesa, séculos XVII e XVIII. *Topoi* (Rio J.), v. 19, n. 38. Rio de Janeiro, mai./ago. 2018. p. 217-240.

⁴⁰ FIAM/CEHM, op. cit., p. 231. In: MARQUES, Alexandre Bittencourt Leite. Do litoral aos sertões de Ararobá de Pernambuco: fronteiras, poder local e sociedade na América Portuguesa (1762-1822). *Clio – Revista de Pesquisa Histórica*, v. 30 n. 2, 2012.

suas fazendas de gado. Algum tempo depois, o mesmo João Mendes Branco torna-se personagem importante para a história daqueles sertões ao tomar posse do recém criado cargo de Diretor dos índios, um “tutor da civilização” (DORNELLES, 2024, p. 65), da nova vila indígena erigida a partir dos trâmites propostos pelo Diretório dos índios (de 1757, porém publicado para o Estado do Brasil em 1758) e pela Direção (1759) destinada às Capitânicas do Norte governadas por Lobo da Silva.

A região, desse modo, foi tomada pelas reformas pombalinas, as quais procuraram alterar as configurações territoriais até então existentes, como também as relações estabelecidas entre os distintos povos indígenas e a sociedade colonial. Na contramão das estratégias de catequese elaboradas nos aldeamentos, a legislação pombalina repensava a interação e a atuação indígena dentro das dinâmicas culturais e econômicas. Nesse cenário, a Missão do Ararobá, administrada por missionários oratorianos, cede lugar à povoação de Monte Alegre e, um ano depois, em 1762, à Vila de Cimbres.

Referências Bibliográficas

- ALVEAL, Carmen Margarida Oliveira. De senhorio colonial a território de mando: os acossamentos de Antônio Vieira de Melo no sertão do Ararobá (Pernambuco, século XVIII). **Revista Brasileira de História**, v. 35, n. 70. São Paulo, 2015.
- ALVEAL, Carmen Margarida Oliveira. Uma análise preliminar das sesmarias nas Capitânicas do Norte. In: SILVA, Gian Carlo de Melo. **A Época Moderna e o Brasil Colonial: conceitos, fontes e pesquisas**. Maceió: EDUFAL, 2019.
- BOSI, Alfredo. **História Concisa da Literatura Brasileira**. 54 ed. São Paulo: Cultrix, 2022.
- CARVALHO, Juliano Loureiro de. **Formação territorial da Mata Paraibana, 1750-1808**. Dissertação (Mestrado em Arquitetura), UFBA, Salvador, 2008.
- CRUZ, Carlos Henrique Alves. **Tapuias e mestiços nas aldeias e sertões do Norte: conflitos, contatos e práticas “religiosas” nas fronteiras coloniais (1680-1761)**. Tese (Doutorado em História), Niterói, 2018.
- DANTAS, Mariana A. **Dimensões da participação política indígena: Estado nacional e revoltas em Pernambuco e Alagoas, 1817-1848**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2018.
- DAMASCENO, Felipe Aguiar. Sítios, fazendas e a dinâmica da apropriação territorial no Brasil colonial: o caso do sertão do Ararobá (Pernambuco, século XVIII). **Revista Em Perspectiva** [On Line], v. 2, n. 1, 2016.

DORNELLES, Soraia Sales. Morar e governar na vila de índios de Viana: Diretório Pombalino na Amazônia (1757-1798). **Fronteiras de La Historia**, vol. 29m n. 1, Janeiro-Junho, 2024. p. 63-83.

GOMES, J. E. A. B. Quando o sertão faz a festa, a monarquia se faz presente: Festas e representações monárquicas na capitania do Ceará (1757-1817). **Revista Cantareira**, n. 13, 5 fev. 2019.

LOPES, Fátima Martins. **Em nome da Liberdade**: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII. Tese (Doutorado em História), UFPE, Recife, 2005.

MARQUES, Alexandre Bittencourt Leite. Do litoral aos sertões de Ararobá de Pernambuco: fronteiras, poder local e sociedade na América Portuguesa (1762-1822). **Clio – Revista de Pesquisa Histórica**, v. 30 n. 2, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistaclio/article/view/24411>. Acesso em: 28 abr. 2024.

MONTEIRO, John Manuel. Unidade, diversidade e a invenção dos índios: entre Gabriel Soares de Souza e Francisco Adolfo de Varnhagen. **Revista de História**, [S. L], n. 149, p. 109-137, 2003. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18967>. Acesso em: 3 abril. 2023.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Povos indígenas e novas experiências urbanas na América Portuguesa: reformismo pombalino, participação política e pesquisa em rede colaborativa. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 235-268, jan./abr. 2023.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI e XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

POMPA, Maria Cristina. **Religião como Tradução**: Missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

RUSSELL-WOOD, Anthony John. R. **Histórias do Atlântico Português**. Ângela Domingues, Denise A. Soares de Moura (Orgs.). 2 ed. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

SANTOS, Fabrício Lyrio. **Da Catequese à Civilização**: colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800). Tese (Doutorado em História Social), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

SILVA, Edson. **Xukuru**: Memórias e história dos índios da serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988. 2 ed. Recife: Editora UFPE, 2017.

SOUZA, Laura de Mello e. A remuneração dos serviços: Luís Diogo Lobo da Silva. In: **O Sol e a Sombra**: política e administração na América Portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

Remodelar a sociedade criminalizar indivíduos: as políticas higienistas em Maceió (1888-1890)

Oseas Batista Figueira Junior⁴¹

Resumo: Esta pesquisa tem como objetivo compreender as políticas higienistas do final do século XIX e a disciplina punitiva que elas impuseram a grupos sociais específicos, como prostitutas, loucos, mendigos e ex-escravos, no processo de modernização de Maceió. Para isso, utilizaremos as *Posturas Municipais*, que refletem as práticas urbanas da época. Ao resgatar os ideários da construção do Brasil Moderno e confrontá-los com os discursos higienistas sobre moral e padrões de conduta, observamos que as normas sociais visavam criar, refletir ou projetar uma imagem da cidade que frequentemente não correspondia à realidade vivida pela população pobre urbana. A investigação mostrará que as políticas higienistas não apenas moldaram a paisagem urbana, mas também consolidaram uma geografia social dual, onde áreas mais abastadas eram separadas das zonas marginalizadas. Essa divisão refletia um esforço para controlar e isolar o que era considerado indesejável ou perigoso.

Palavras-chave: Políticas Higienistas. Maceió. Posturas Municipais.

Introdução

Art. 1. Ninguém poderá edificar casas nesta vila e nos povoados do município sem prévia licença da Câmara Municipal, pagando por cada licença 58\$000. O contraventor incorrerá em multa de 108\$000, sendo o valor dobrado em caso de reincidência. Art. 2. É proibido edificar casas de palha dentro do perímetro da vila e seus povoados, assim como de telha e taipa sem frente de tijolo, sob pena de multa de 158\$000, com valor dobrado em caso de reincidência. A Câmara ou seu respectivo presidente poderá ordenar a demolição de qualquer edificação que contrarie este artigo, às custas do proprietário. Art. 3. As casas edificadas nesta vila e seus povoados deverão ter dezoito palmos de altura, cornija, cimalha, e portas com 12 palmos de altura e cinco de largura, respeitando a devida igualdade e simetria das aberturas, sob pena de multa de 108\$000 e a reforma ou demolição da obra às custas do

⁴¹Mestre em História, pela Universidade Federal de Alagoas, Maceió, Alagoas, Doutorando em História, pela Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife Pernambuco membro do Núcleo Escravidão e Sociedade na Época Moderna (NESEM/UFAL) membro do grupo de pesquisa Representações do Lugar (RELU/UFAL), liderado pela professora Dr^a Adriana Capretz Borges da Silva Manhas e pela professora Dr^a Josemary Omena Passos Ferrare. Maceió, Alagoas, e-mail: oseashistoria@gmail.com. Registro ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3275-9260>.

contraventor, que será sempre o proprietário edificador. Art. 4. Nenhuma casa poderá ser edificada sem prévio alinhamento fornecido pelo coordenador com a assistência do fiscal, sob pena de multa de 105\$000, com valor dobrado em caso de reincidência (ALAGOAS, 1889-1901, p.149).

A princípio, a citação mencionada pode parecer referir-se unicamente às reformas urbanas conduzidas por engenheiros e autoridades com o intuito de modernizar a cidade e o espaço. No entanto, um olhar mais atento, focado na análise detalhada de pistas, indícios e sinais, permite interpretar o regulamento mencionado como um reflexo das práticas de higiene vigentes à época. Esses pormenores aparentemente técnicos, como a proibição de moradias de palha e a exigência de alvenaria na fachada, desvendam aspectos mais profundos da prática higienista, que tinha como objetivo estabelecer um ambiente urbano higienizado, ordenado e saudável, em conformidade com os padrões modernos vigentes.

A partir dos pequenos indícios, como as multas pesadas e a ameaça de demolição, nota-se a imposição de uma disciplina punitiva que visava não apenas a melhoria estética, mas o controle social. O regulamento, ao exigir licenças e alinhamentos prévios, e ao definir as medidas exatas das portas e janelas, revela uma tentativa de disciplinar as classes populares, muitas vezes associadas à desordem e à insalubridade.

Tendo como pano de fundo tal contexto social, a presente pesquisa intitulada: "*Remodelar a Sociedade, Criminalizar Indivíduos: As Políticas Higienistas em Maceió (1888-1890)*", tem como objetivo analisar as políticas higienistas implementadas no final do século XIX em Maceió e sua relação com a disciplina punitiva direcionada a indivíduos considerados perigosos. O estudo parte da premissa de que essas políticas não apenas transformaram a paisagem urbana, mas também reforçaram uma geografia social dual, onde as elites ocupavam as áreas centrais, e as classes subalternas, consideradas perigosas ou nocivas, eram relegadas às periferias.

Para nosso estudo utilizaremos as *Posturas Municipais* que tratam dos pressupostos teóricos ligados à medicina, sendo uma fonte importante na análise das mudanças nos costumes e do espaço público no Brasil Imperial. A partir do seu conteúdo, avaliamos as normas sociais que buscaram disciplinar alguns costumes considerados insalubre (prejudiciais à saúde) para o pensamento médico do período (FIGUEIRA JUNIOR, 2022).

Assim, nossa fundamentação metodológica se baseia primeiramente na proposta de Ginzburg (2012)⁴², que possibilita um estudo minucioso, concentrando-se em elementos marginalizados e sutis das práticas de higiene, que frequentemente não são contemplados em análises mais extensas. Outro estudo importante que nos ajudará a desvendar as práticas urbanas do período refere-se à da produção do espaço de Lefebvre (1999)⁴³ que proporciona uma estrutura analítica que possibilita entender a complexidade do espaço social em suas diversas dimensões. Finalizando nosso caminho teórico metodológico iremos entender tais práticas a partir de Foucault (1975)⁴⁴ e sua análise sobre uma profunda transformação durante o século XIX, em que a loucura passou a fazer parte do mundo da exclusão, sendo despojada de sua linguagem.

Uma Arquitetura alagada no Brasil do Século XIX

As casas cuja frente estiver fora do alinhamento que estiver sendo seguido, não poderão ser reerguidas sem ajustar sua fachada ao nível em que as demais se encontrarem, sob pena de multa de 208.000 réis, sendo o proprietário obrigado a manter o referido alinhamento. Nesse caso, a demolição será realizada por ordem da Câmara, às custas do proprietário infrator (ALAGOAS, 1889-1901, p.150.).

O século XIX representou um momento bastante singular para o entendimento do processo de urbanização e principalmente do ordenamento urbano. No Brasil, se o ideário da Modernidade já se fazia presente no imaginário da elite e principalmente dos seus governantes, é também neste período que, “o pensamento higienista, que já se projetava na Europa há algum tempo, vai também fincar as suas bases no Brasil”, quando se adotará uma polícia médica para

⁴² Modelo epistemológico, paradigma ou, simplesmente, o conjunto de princípios e procedimentos que contém a proposta de um método centrado no detalhe, nos dados marginais, nos resíduos tomados enquanto pistas, indícios, sinais, vestígios ou sintomas (GINZBURG, 1990).

⁴³ Prática Espacial: Refere-se às atividades e interações que ocorrem em um espaço específico, moldadas pela infraestrutura, pelas relações sociais e pelas dinâmicas econômicas. Interações em um bairro urbano, por exemplo, ilustram como a morfologia do espaço e as condições materiais influenciam a vida cotidiana. Representação do Espaço: Diz respeito à definição linguística e visual dos espaços, que cria esquemas organizadores para a comunicação e a orientação. Essas representações, influenciadas por relações de poder, codificam os espaços sociais, estabelecendo normas e valores que impactam a prática espacial. Espaços de Representação: Relaciona-se ao simbolismo gerado pela interação entre o espaço físico e suas representações, refletindo significados sociais e culturais que moldam as experiências das comunidades. (LEFEBVRE, 1999).

⁴⁴ Para este contexto, o louco foi diferenciado dos demais cidadãos e, ao contrário do que pregava o lema da Revolução, não podia exercer sua vontade nem reivindicar sua liberdade. Não era, portanto, um cidadão de pleno direito, uma vez que sua condição de desrazão o impedia de discernir as regras e os pactos sociais. Os loucos, naturalmente, herdaram o internamento e se tornaram os principais sujeitos da exclusão (FOUCAULT, 1975).

as áreas urbanas (ABREU, 1997, p.38). Além disso, é no século XIX que os governos municipais ganham maior importância para o tratamento urbano. Por conseguinte, tais ideais e decisões políticas se farão presentes na legislação nacional brasileira, que terá como objetivo a regularização do Governo Imperial que se inicia em 1822. Dentro desse contexto, os Códigos de Posturas revelavam esta direção da política municipal de civilizar o império em termos de limpeza, saneamento, moral pública, organização e embelezamento do espaço público.

A elaboração desses regulamentos coincidiu com a ascensão do Estado Nacional, onde a higiene médica experimentou um significativo progresso em sua expansão. Em 1829, foi fundada a Sociedade de Medicina e Cirurgia do Rio de Janeiro, entidade que representava o grupo médico que lutava por se impor ao poder central, como elemento essencial à proteção da saúde pública (COSTA, 1983). Em 1832, este grupo obtém uma vitória expressiva em seus avanços, onde as sugestões contidas nos relatórios da Comissão de Salubridade são incorporadas ao Código de Posturas Municipais da sede do Império (FIGUEIRA JUNIOR, 2023).

Tais normas surgiram com a Lei Imperial de 1º de outubro de 1828⁴⁵, que instituiu o processo de reestruturação dos parâmetros políticos vigentes desde o período colonial, cujo principal objetivo era disciplinar as Câmaras Municipais, estipulando medidas restritivas para sua atuação como instituição (LIMEIRA; MIRANDA, 2022). Portanto, eram documentos compostos por diversas normas elaboradas pelas Câmaras Municipais com o intuito de manter a ordem vigente nas cidades e instaurar punições previstas para aqueles que as desobedecessem. Assim, balizavam a relação entre público e privado, forjavam costumes que seriam aceitos nos lugares comuns a todos os cidadãos e o que deveria ficar restrito aos lares.

Esse processo de controle social também esteve inserido na ascensão gradual do poder assumido pela Assembleia Legislativa, na qual começa a exercer funções e atribuições de centro provincial das ações políticas, sendo apenas submetidas ao Estado Imperial. Desta forma, houve uma importante ampliação de controle por parte do Governo Provincial sobre os assuntos da municipalidade, por enfatizar que caberiam apenas às Assembleias Legislativas Provinciais

⁴⁵ Por meio da Lei Imperial de 28 de outubro de 1828, buscava-se no Brasil a construção de uma sociedade considerada “civilizada”, inspirada principalmente no modelo francês. Essa legislação refletia a necessidade de vigiar os costumes de uma população até então vista como “degenerada”. Criada com o intuito de manter a ordem pública e garantir que a força político-administrativa do município não fosse comprometida, essa norma se configurava como um mecanismo de controle social. Assim, as regras estabelecidas por essa lei levantavam a hipótese de que as práticas realizadas pelos municípios eram, até então, aleatórias, resultando em desordem. Dessa forma, pode-se afirmar que essa legislação atuava como um instrumento disciplinador, incentivando os indivíduos a adotarem os costumes que caracterizavam uma sociedade com hábitos de civilidade (FIGUEIRA JUNIOR, 2023, p. 137-154).

aprovar as deliberações das Câmaras Municipais sobre a fixação de despesas, além de inspecionar diretamente aspectos atinentes às demandas internas (LIMEIRA; MIRANDA, 2022). Dessa forma, associando-se às políticas de urbanização, tem-se a limpeza social de setores da cidade, processo que corresponde à racionalidade presente na lógica de classe, ou, segundo Lefebvre (1999), à sociológica ou ideológica atuando na produção e fragmentação do solo urbano. Dentro dessa lógica, os municípios teriam que atender às demandas de melhoramento urbano, de instrução, da saúde e policial, e os recursos eram por demais escassos. Com isto, não se atendia às mínimas funções indispensáveis à manutenção dos seus serviços, e ainda estavam sujeitas ao controle dos conselhos gerais das províncias, dos presidentes de províncias e do governo geral (MAIA, 2014).

Dentro dessas regras que funcionariam como remédios sociais, caberia aos membros das Câmaras Municipais, a obrigatoriedade de delegar e implantar leis que pudessem abarcar as necessidades concretas e imediatas das cidades. Deste modo, os vereadores deveriam contribuir também com a idealização de soluções que permitissem sanar as eventuais carências das cidades por conhecerem e estarem sensíveis às peculiaridades dos comportamentos sociais de cada municipalidade (SANTANA, 2013). A perspectiva que se sustenta a partir deles é o entendimento de que, quanto mais fosse controlada a dinâmica da vida particular, mais se poderia controlar a dinâmica no espaço público, pela promoção da educação para a convivência e aceitação dos parâmetros da modernidade, urbanidade, salubridade (SÁ, 2011). Dentro da ótica higienista, com tais documentos a relação de poder encontrava um dispositivo para controlar um problema secular, a desordem nas cidades, pois na concepção de tais agente do poder proporcionavam condições favoráveis para o desenvolvimento de um ambiente doentio e foi preciso regulamentá-la para curá-la destes desvios (SCHMACHTENBERG, 2008).

Portanto, o higienismo urbano consolidou a geografia social dual através das Posturas Municipais. Esses regulamentos locais, empregados como instrumentos de controle social e urbano, estabeleciam com exatidão a estruturação do espaço urbano. A aplicação de ações de limpeza e controle urbano nas cidades do Brasil Império mostrava um empenho do governo imperial em combater a bagunça e fomentar a modernização. No entanto, tais políticas não se restringiram apenas ao campo da saúde física. Elas também atuaram no âmbito moral e social, estabelecendo um padrão de comportamento que tinha como objetivo tanto a regulamentação das ações privadas quanto a estruturação do espaço público saudável. Nesse cenário, a modernidade, a saúde pública e a disciplina social se entrelaçavam de forma intrincada e tática.

O Código de Posturas entre o Porto, a Lagoa Mundaú e a região dos tabuleiros Maceió 1889-1891

Maceió era uma cidadezinha de pouco mais de quarenta mil habitantes. Casas velhas, de paredes meias, espremidas umas nas outras, sem aeração nem luminosidade. Serviços sanitários precaríssimos. O máximo de conforto consistia no piso de mosaico e no forro de madeira (Mendonça *apud* Silva, 1991, p.29).

O pensamento higienista influenciou diretamente a orientação do crescimento da cidade de Maceió no sentido Porto de Jaraguá - Centro. Como contado por Ivo (1997), a fachada litorânea era marginalizada, principalmente as áreas mais próximas ao porto. Além da proximidade com o mar, que era utilizado para o despejo dos dejetos da população, o porto era visto como um lugar sujo, perigoso, uma ameaça à saúde pública e local de moradia da população marginalizada (IVO, 1997). Os núcleos de habitação estavam concentrados nos bairros de Jaraguá. Entre eles, há interstícios e certos “vazios” de casas/habitações. Isto é mais perceptível, particularmente, nas áreas que margeiam estes bairros e nos arrabaldes do Trapiche, do Poço e do Bebedouro, além da área – então periférica - da Pajuçara. Tais “brechas”, além de emprestarem uma característica suburbana a toda a capital alagoana, terminavam por ser ocupadas pelos despossuídos (MACIEL, 2004).

Narrado por Ivo, (1997) o Centro da Cidade se encontra em um platô intermediário contra as marés, não tão próximo ao nível do mar e ao mesmo tempo, não tão longe do Porto, que exportava, naquela época, principalmente açúcar e tabaco. Posteriormente, o Centro foi dominado pela área comercial, levando à transformação dos imóveis residenciais para pontos comerciais, resultando na migração da população para outros bairros. A proximidade com o mar, com a Lagoa Mundaú, com o Porto de Jaraguá e com o Riacho Salgadinho, (antigo Riacho Maceió) fez com que a imagem do trecho passasse a associar-se à proliferação de doenças, justificando a concentração de estabelecimentos que deveriam ser isolados do contato com a população, como o Cemitério da Piedade, a Cadeia e o Asilo dos “Loucos” (FERREIRA DE ARAÚJO; GONÇALVES, 2010).

Em Maceió, neste período, as Posturas Municipais visavam aplicar “remédios sociais” para “curar” a cidade. Segundo a visão higienista daquele período, uma Maceió moderna e civilizada não poderia coexistir com a desordem urbana. Esses “tratamentos” envolviam não só alterações estruturais, mas também a correção de uma série de costumes vistos como prejudiciais, que deveriam ser erradicados para assegurar uma ci

dade mais saudável e ordenada (FIGUEIRA JUNIOR, 2023). Tais medidas também visavam punir os sujeitos considerados “ímorais” ou “doentes socialmente” termo que foi retirado da literatura europeia da época, em especial dos autores franceses. No Brasil, a expressão teve seu sentido bastante alargado e “classes perigosas” passou a ser sinônimo de “classes pobres” para os legisladores do Império (FIGUEIRA JUNIOR, 2023).

As ações descritas no capítulo IV, “Edificação, Asseio e Limpeza”, refletem a preocupação central das políticas higienistas com a saúde pública e a salubridade dos espaços urbanos no final do século XIX. Essas normas tinham como objetivo não apenas controlar o ambiente físico, mas também disciplinar os costumes e comportamentos da população. Entre as proibições estabelecidas, destacam-se:

§ 1. Lançar nos rios, riachos, fontes, açudes e qualquer outro corpo d'água, animais mortos, materiais fecais e quaisquer outras impurezas que possam alterar a pureza da água ou impedir seu livre curso. § 2. Lavar animais, objetos e roupas nos rios e riachos de serventia pública e nas fontes antes das 9 horas da manhã. § 3. Lançar nos rios cipós e quaisquer outras plantas venenosas com o intuito de matar peixes ou para qualquer outro fim (ALAGOAS, 1889-1901, p.152).

Essas medidas eram acompanhadas por uma rígida fiscalização realizada por inspetores que faziam visitas mensais aos estabelecimentos e aplicavam multas progressivas aos infratores. A vigilância constante e as sanções estabelecidas reforçavam o caráter disciplinar e punitivo das políticas higienistas. Entre as normas, destacavam-se proibições como lançar animais mortos, materiais fecais ou impurezas nos corpos d'água, lavar roupas e animais em rios públicos antes das 9 horas da manhã e utilizar plantas venenosas para matar peixes. Assim, tais códigos de posturas foram “instrumentos utilizados para difundir estas técnicas de controle e vigilância com a finalidade de coibir a desordem e possibilitar uma nova ordem de convívio social (MACHADO, 1978).

O Capítulo III, “Dos Loucos e Bêbados”, estabelecia, em seus artigos 60 e 61, que

os loucos que forem encontrados divagando pelas ruas, o fiscal os fará conduzir aos lugares de segurança para este fim destinados até serem entregues a seus parentes. Os loucos que forem encontrados divagando pelas

ruas serão conduzidos pelo fiscal aos lugares de segurança destinados para este fim, até serem entregues a seus parentes (ALAGOAS, 1889-1901, p.181).

A aplicação dessa norma fundamentava-se na mudança no tratamento do louco entre o final do século XVIII e o início do século XIX. Conforme Foucault (1975), esse período dá início à Era Moderna, caracterizada pelo surgimento dos Hospitais Médicos, Asilos e da Psiquiatria. A loucura, agora considerada uma enfermidade mental, foi encaminhada para os porões da exclusão, afastada da convivência social, e perdeu qualquer condição de cidadania (BIRMAN, 1992). É o século marcado pela grande internação que se distingue pela internação de pessoas vistas como desvios sociais como prostitutas, mendigos, pobres, ladrões, vagabundos e loucos em instituições conhecidas como Hospitais Gerais, mas esses locais ainda não ofereciam qualquer tipo de tratamento médico.

Dentro do contexto investigado, o Asilo Santa Leopoldina era o principal instrumento de internação destinado a acolher os indivíduos mencionados nas posturas. Inaugurado em 1891 e localizado em Maceió, foi o primeiro estabelecimento a registrar casos de loucura no estado, construído com recursos públicos. Com capacidade para abrigar até quarenta pacientes, o asilo era mantido pelo governo. No entanto, as condições e os cuidados oferecidos frequentemente não atendiam às necessidades básicas dos internos (VASCONCELOS, 1985).

Com o passar dos anos, o Asilo Santa Leopoldina enfrentou desafios significativos, incluindo a escassez de recursos e a falta de infraestrutura adequada. Embora tenha sido criado com a intenção de oferecer cuidados e tratamentos dignos, rapidamente se tornou evidente que as condições eram inadequadas para atender às necessidades dos pacientes. O local, que deveria ser um refúgio, acabou se transformando em um espaço que refletia a marginalização das pessoas com transtornos mentais, evidenciando as limitações das políticas públicas da época. A superlotação e a carência de profissionais qualificados comprometiam a qualidade do atendimento, tornando-se um retrato sombrio da assistência psiquiátrica em Alagoas durante o início do século XX (RIBEIRO, 2012).

A trajetória do Asilo Santa Leopoldina ilustra de maneira emblemática a evolução e os desafios do tratamento da loucura em Alagoas, refletindo as mudanças sociais e políticas do final do século XIX. Embora tenha surgido como uma tentativa de institucionalizar o cuidado aos indivíduos com transtornos mentais, a realidade enfrentada pelos internos revelou as falhas estruturais e a marginalização a que eram submetidos.

Considerações finais

As políticas higienistas implementadas em Maceió no final do século XIX refletiam um esforço deliberado das elites para modernizar a cidade, disciplinar comportamentos e reorganizar os espaços urbanos. As normas contidas nas Posturas Municipais não se limitavam a aspectos de saúde pública, mas também buscavam impor uma moralidade específica e controlar grupos sociais marginalizados, como prostitutas, pedintes, loucos e ex-escravos. A higienização da cidade se tornou, assim, uma ferramenta de poder, utilizada não apenas para preservar a ordem e a salubridade, mas também para consolidar distinções sociais e reforçar a exclusão.

As políticas higienistas, embora apresentadas como um projeto de modernização e bem-estar coletivo, serviram, em grande medida, para reforçar hierarquias sociais e controlar os corpos e comportamentos das classes subalternas. A vigilância contínua e as sanções aplicadas demonstram que, além de garantir a limpeza e a saúde pública, essas medidas desempenhavam uma função disciplinadora, integrando-se ao ideal de uma cidade organizada e moralmente controlada. Por fim, este estudo revela que as reformas urbanas e sociais em Maceió eram parte de um movimento maior de disciplinamento e exclusão, típico do período. A análise das Posturas Municipais, à luz das contribuições de autores como Ginzburg e Foucault, permite compreender como essas normas operavam tanto na dimensão prática quanto simbólica, construindo uma cidade que, sob a aparência de ordem e progresso, perpetuava desigualdades sociais e excludentes.

Referências

- ABREU, Maurício de Almeida. Pensando a cidade no Brasil do passado. In: SILVA, José Borzachiello; COSTA, Maria Clélisa Lustosa; DANTAS, Eustógio Wanderley C. (Orgs.). **A Cidade e o urbano**. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 1997. p. 27-52.
- ALAGOAS. Leis e Actos de 1888 a 1891. Maceió: Typ. do Nacional, 1893. Disponível em: Harvard Law Library. Maceió: Typ. do Nacional, [1930].
- BIRMAN, J. A cidadania tresloucada: notas introdutórias sobre a cidadania dos doentes mentais. In: BEZERRA JUNIOR, B.; AMARANTE, P. (Orgs.). **Psiquiatria sem hospício: contribuições ao estudo da reforma psiquiátrica**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992. p. 71-89.
- COSTA, Jurandir Freire. **Ordem médica e norma familiar**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

EFEBVRE, Henri. **A produção do espaço**. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. (Do original: *La production de l'espace*. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 1999).

FIGUEIRA JUNIOR, Oseas Batista. **A ordem médica sobre o alagadiço**: Higienismo e epidemias na Alagoas Oitocentista (1850-1882). Curitiba: CRV, 2022. 136 p. (Coleção: I prêmio PPGH-UFAL de dissertações; Coleção Feliciano).

FIGUEIRA JUNIOR, Oseas Batista. Reformar as cidades, vigiar os indivíduos: o código de posturas municipal como instrumento de controle social (1835-1870). In: **ALAGOAS: temas e problemas**. Coleção Luiz Sávio de Almeida. Arapiraca: EDUNEAL, 2023. p. 137.

FOUCAULT, Michel. **Doença Mental e Psicologia**. 1º ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

IVO, Ledo. **Ninho de Cobras**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

LIMEIRA, Aline de Moraes; MIRANDA, Ana Carolina de Farias. Un code pour l'histoire de l'éducation: les postures comme source et objet. **História da Educação**, [online], 2022, v. 26, e111818. Epub 30 jun. 2022. ISSN 2236-3459. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2236-3459/111818>. Acesso em: [data de acesso].

MAIA, Doralice. Normativas urbanas no Brasil Imperial: a cidade e a vida urbana na legislação brasileira (1822-1850). **Revista Geo UERJ**, Rio de Janeiro, ano 16, n. 25, v. 2, 2º semestre de 2014, p. 458-476. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/geouerj/article/view/14407>. Acesso em: 22 out. 2024.

MACHADO, Roberto et al. **Danação da norma**: a medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.

MACIEL, Osvaldo. Espaço urbano e marginalização em Maceió (1895-1905). In: **V Encontro Nordestino de História**, 2004, Recife. Caderno de Resumos do V Encontro Nordestino de História. Recife: s/id, 2004.

RIBEIRO, M. **A saúde mental em Alagoas**: trajetória da construção de um novo cuidado. Tese (Doutorado) — Escola de Enfermagem, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2012.

SÁ, Tânia Regina Braga Torreão. Códigos de Posturas Municipais como instrumentos normativos da produção de novas lógicas territoriais: estudo de caso do Centro Histórico de Salvador. **PERCURSO (CURITIBA)**, v. 1, p. 273-290, 2011. Disponível em: <http://revista.unicuritiba.edu.br/index.php/percurso/article/view/309/274>. Acesso em: 22 out. 2024.

SANTANA, Ana Carolina. Códigos de posturas municipais: reflexo de um discurso e de suas problemáticas. **Anais do 27º Simpósio Nacional de História** – ANPUH. Natal: Rio Grande do Norte, 2013.

SCHMACHTENBERG, Ricardo. Código de Posturas e Regulamentos: Vigiar, Controlar e Punir. In: **IX Encontro Estadual de História ANPUH-RS. Vestígios do passado: a história e suas fontes**. 2008. p. 1-13.

VASCONCELOS, Agatângelo. **O Asilo de Santa Leopoldina: aspectos históricos e sociais / The Asilo de Santa Leopoldina: social and historical aspects**. Maceió: Secretaria de Cultura, 1985.

Uma análise comparativa entre o Diretório dos Índios e a Direção de Pernambuco

Rayana de Carvalho Freitas⁴⁶

Resumo: Este artigo busca trazer uma comparação entre as mudanças estabelecidas entre a legislação estabelecida para o Grão-Pará e Maranhão, o Diretório dos Índios, e a legislação voltada para Pernambuco, a Direção. O estudo estabelece as adaptações feitas para Pernambuco e suas capitanias anexas em virtude das necessidades e demandas específicas de cada região, os parágrafos modificados e acrescidos na Direção de Pernambuco tiveram o intuito de inserir os produtos e atividades propícios às capitanias, visando a melhoria da produção e do comércio.

Palavras-chaves: Diretório. Direção. Comparação. Legislação

Introdução

A historiografia relata uma crise político- financeira pela qual passava Portugal no século XVIII. Na gestão de Marquês de Pombal, ministro de Dom José I, que administrou o Estado português entre os anos de 1750 a 1777, diversos acontecimentos introduziram modificações na política indigenista do Brasil. No território brasileiro, existia a possibilidade de exploração de terras e produtos ainda não realizados, assim como empreendimentos que não estavam diretamente ligados ao Estado, como é o caso dos missionários. Durante o início dos Setecentos nos sertões das capitanias do Norte o braço do rei chegava com dificuldade (CHAVES JR, 2018, p.95). Então, nada mais justo e coerente do que a utilização de recursos e trabalhadores da promissora colônia para salvar a economia da metrópole (AZEVEDO, 2007, p, 29).

Na tentativa de tomar o controle do poder fiscalizador da Coroa e reorganizar a política financeira vimos que a administração do Marquês de Pombal por um lado tornou concreta a expulsão da Companhia de Jesus, por lei de 13 de setembro de 1759. Por outro lado, Pombal procurou tomar medidas no sentido de disciplinar as relações com os índios, por meio do Diretório dos Índios.⁴⁷ De acordo com (CUNHA, 2013) o Diretório foi um manual de instruções que regulamentou desde a vida familiar passando pela vida religiosa até as relações de trabalho.

⁴⁶ Graduanda em História pela Universidade de Pernambuco UPE- Campus Garanhuns

⁴⁷ Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, enquanto sua majestade não mandar o contrário. in: ALMEIDA, Rita Heloísa de. O Diretório dos Índios. Um projeto de civilização no Brasil do século XVIII. Brasília: Editora UnB, 1997.

A legislação pombalina trouxe uma série de mudanças, a presença da metrópole foi marcante nas relações individuais, de comércio, de ocupação territorial, de educação e tutela de indígenas.

Nesse contexto, e sabendo que o Brasil foi visto pela metrópole como tábua de salvação para a economia, compreendemos a lei formada por Pombal e seu irmão Francisco Xavier de Mendonça Furtado que esteve na colônia em 1751 com o encargo de fiscalizar as Ordens Religiosas e garantir a liberdade dos índios. Como governador, ao observar o Estado do Grão-Pará e Maranhão escreveu ao seu irmão afirmando existir um Estado dentro do Estado. Os religiosos detinham controle da economia das operações de produção, transporte e venda de bens comerciais. A liberdade dos padres e a sua resistência aos planos pombalinos geraram um acirrado conflito entre o Estado e as Ordens religiosas quando o Diretório foi estabelecido em 1757 (AZEVEDO, 2007, p.33).

O processo de separação da gestão do indígena dos religiosos trouxe mudanças que abarcavam o âmbito político e econômico, uma vez que a administração da metrópole e da colônia buscavam obter controle sobre a terra, a produção e o comércio. Visando resolver os problemas que estava enfrentando, a Metrópole Lusa se voltou para o índio. Retirá-lo da sua condição original e transformá-lo em associado português fora entendido como solução do problema da definição das fronteiras, pois como vassalo, o índio tornaria efetivo o direito português às terras que ocupava (COELHO, 2006, p. 116).

Do Estado do Grão-Pará e Maranhão ao Estado do Brasil e Capitanias do Norte: variações das legislações indigenistas

Um ano após sua implementação o Diretório dos índios foi estendido para o Estado do Brasil. Cada região tinha suas características específicas e singulares. Nos “Sertões” da Capitania de Pernambuco existiam várias missões religiosas, como os Oratorianos, Franciscanos, Capuchinhos⁴⁸, onde a Coroa portuguesa não tinha domínio da população e da produção, estavam afastados das relações coloniais. Foi pensando em controlar essa região que foi criada e implementada em Pernambuco e suas anexas em 29 de maio de 1759 a “*Direção com quem interinamente se devem regular os Índios das novas vilas e lugares erectos nas aldeias da Capitania de Pernambuco e suas anexas*”⁴⁹ uma versão adaptada do Diretório.

⁴⁸ Quadro elaborado por Pires (P. 136-140, 2004) com os aldeamentos missionários no nordeste do século XVII. PIRES, Idalina Maria da Cruz. **Resistência indígena nos sertões nordestinos no pós-conquista territorial: legislação, conflito e negociação nas vilas pombalinas, 1757-1823.** Recife: UFPE, tese, 2004.

⁴⁹ Direção com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares erectos nas aldeias da Capitania de Pernambuco e suas anexas. in: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (RIHGB) n. XLVI, 1883, p. 121-27, doravante citado como direção, RIHGB, XLVI.

Para a metrópole era essencial o controle dos nativos, assim como no Diretório a Direção previa promover a integração dos indígenas à sociedade, uma política que procurava descaracterizar os povos nativos enquanto grupo social culturalmente diferenciado, buscando inseri-los nos moldes da sociedade colonial. Ademais, a adaptação é justificável pois a aplicabilidade da legislação estava comprometida, sobretudo em algumas questões ligadas aos aspectos econômicos, já que, por razões geográficas não havia como implementar cultivos de gêneros comerciais de interesse da metrópole, assim como também aspectos culturais (PIRES, 2004, p.205).

Desde cedo percebeu-se que os povos indígenas que os povos indígenas contribuíram para o sucesso do empreendimento colonial. Pedro Puntoni ressaltou que era uma estratégia da metrópole construir o domínio colonial atribuindo ao indígena o papel de povoador, seriam eles os únicos capazes de dar o conhecimento das terras e contribuir para as tropas (PUNTONI, 2002). As experiências de interação entre europeus e nativos foram importantes durante todo o período colonial e com a implementação da legislação pombalina não foi diferente. Tanto o Diretório, quanto a sua versão adaptada para Pernambuco tinham o objetivo de utilizar os povos indígenas para melhor desenvolver a colônia, onde os autóctones seriam através da lei integrados à sociedade colonial para que servissem a coroa como súditos do rei e inseri-los no mercado produtor.

A política pombalina em Pernambuco estava voltada para o sertão, era preciso quebrar a força dos missionários, colocar as populações indígenas sob controle da coroa e reaquecer as rotas de comércio, bem como organizar a mão de obra indígena (AZEVEDO, 2004, p.10). Em 1758, cartas foram enviadas ao governador de Pernambuco informando que as missões deveriam ser transformadas em vilas e lugares. No mesmo ano, um alvará enviado ao bispo de Pernambuco determinava que as missões de sua jurisdição, fossem criadas vigárias, substituindo os missionários por clérigos seculares.

Para o que me ordena Vossa majestade em cada uma das aldeias dos índios, que até agora administravam os padres jesuítas, com denominação de missões, novamente manda eregir em vilas e lugares, institui uma paróquia com o título de vigaria, que faça servir interinamente por clérigos seculares.⁵⁰

⁵⁰ AHU_ACL_CU_015, Cx.90, D.7253. OFÍCIO do Bispo de Pernambuco, [D. Francisco Xavier Aranha] ao [secretário de Estado da Marinha e Ultramar], Tomé Joaquim da Costa Corte Real, sobre os vigários providos nas vilas dos índios daquela capitania. Olinda, 22 de março de 1759.

Baseados nos trabalhos de Maria Idalina Cruz Pires (PIRES, 2004) e Elba Monique Chagas da Cunha (CUNHA, 2013) que elaboraram um quadro comparativo onde foram expostas às mudanças e adaptações que o governador Luiz Diogo Lobo da Silva planejou para implementação do Diretório em Pernambuco, procuraremos fazer uma análise dessas alterações, ajustes e algumas especificações que estão presentes na Direção, bem como parágrafos novos que foram acrescentados ao Documento. O Diretório dos Índios possui 95 parágrafos, já a Direção possuía 117 parágrafos.⁵¹ Alguns parágrafos são idênticos, outros foram modificados e alguns foram acrescentados.

São parágrafos adaptados do Diretório àqueles que tratam das maneiras impróprias de chamarem os índios: no Diretório (§ 10) encontramos a proibição de chamar de “negros” aos índios enquanto que na Direção (§11) a proibição de chamar os índios de “cativo, caboclo, tapuia”. Por fim há alguns parágrafos que constam apenas na Direção, e não há referência no Diretório. Tratam de assuntos relativos: (§14) ao aprendizado obrigatório do ensino de ofícios diversos (pedreiros, mecânicos, carpinteiros, ferreiros, serralheiros, alfaiates, barbeiros), (§15) a criação de estabelecimento de fábricas de cal, telhas e tijolos nas vilas. (§16) ao incentivo ao comércio das mercadorias das mercadorias produzidos pelos índios nas fábricas, (§18) a proibição do uso da jurema, (§§30-38) ao incentivo ao plantio comercial de anil, colheita de drogas e raízes medicinais, cultivo de gravatá, cultivo e extração de dendê e madeiras diversas, cultivo de pastos para pecuária. (§100-117) Além disso, há, ainda, todo um regulamento da repartição das terras que deveriam ser divididas por todos habitantes das vilas. (Pires, 2004, p.107-108).

Compreendemos as adaptações e alterações feitas a partir do Diretório e consequentemente a criação da Direção como forma do Estado adequar-se à realidade da região. Em ofício ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar Francisco Xavier de Mendonça Furtado, o Governador de Pernambuco Luiz Diogo Lobo da Silva, que ficou encarregado de estabelecer as adequações para Pernambuco e as demais capitanias do Norte, escreve que recebeu a ordem de realizar as devidas modificações.

⁵¹ O Termo parágrafo refere-se aos incisos das legislações-Diretório e Direção, com base na escrita da PIRES, Maria Idalina Cruz. Resistência indígena nos sertões nordestinos no pós-conquista territorial: legislação, conflito e negociação nas vilas pombalinas, 1757-1823. Recife: UFPE, tese, 2004. E, ALMEIDA, Rita Heloísa de. O Diretório dos Índios. Um projeto de civilização no Brasil do século XVIII. Brasília: Editora UnB, 1997.

Determina Vossa Majestade que especifique os artigos do Diretório que necessitarem de modificações ou declaração acomodada à diferença dos lugares”, afirma também estar de acordo a determinação “Prático nos §§ seguintes expondo individualmente as circunstâncias que me obrigarão a seguir o meio termo que me parece proporcionado a observância predito do Diretório ⁵²

A Direção para Pernambuco, como citado anteriormente, tem como base o Diretório dos Índios, no entanto, traz alguns parágrafos diferentes e outros totalmente novos referentes à realidade das capitanias, caracterizadas pelo clima litorâneo atlântico e semi-árido do sertão (LOPES, 2005, p.83). Elaboramos, para facilitar o entendimento e visualização, um quadro comparativo contendo as adaptações feitas a partir do Diretório na Direção de Pernambuco.

UMA ANÁLISE COMPARATIVA: DIRETÓRIO X DIREÇÃO- ADAPTAÇÕES			
TEMA	DIRETÓRIO	DIREÇÃO	
Pagamento das escolas.	§8	§9	Na Direção é especificado que o pagamento deve ser feito com um tostão por mês e meio alqueire de farinha.
Modo de chamar os índios.	§10	§11	O Diretório proibi que os índios sejam chamados de negros, e a Direção que proibi os termos “cativo, caboclo, tapuia”.
Construção de casas.	§12	§13-16	Nos §14-16 da Direção é especificado o modo como os indígenas iriam construir suas casas, por meio da criação de oficinas e estabelecimentos.

⁵² AHU_ACL_CU_015, Cx. 94. D. 7436.

OFÍCIO do [governador da capitania de Pernambuco] Luís Diogo Lobo as Silva, ao [secretário de Estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre ordem para citar os artigos do Diretório dos índios que necessitarem de modificações a fim de se regular o mesmo, expondo as alterações que acredita serem necessárias. Data: 16 de novembro de 1760. Local: Recife.

Uso da Jurema.	Nada consta	§18	A Direção proibiu o uso da jurema alegando evitar a embriaguez e eliminar rituais.
Trabalho dos índios em suas terras.	§19	§21	O Diretório aponta a preocupação em fiscalizar a quantidade de terras se eram competentes. A Direção expressa que os índios teriam terras suficientes tanto para o sustento como para o comércio.
Recompensas com porções de terra.	Nada consta	§23	Na Direção, porções de terras eram prometidas como meio de recompensa para aqueles que começassem a produzir e desenvolver interesse em aumentar suas porções.
Incentivo a pecuária.	Nada consta	§33-39	A Direção estabelece que os meios para adquirir fundos seriam por meio da criação de gado para o comércio de carne e extração de couro.
Agricultura	§16-34	§20-48	No parágrafo 28 da Direção sai o tabaco e entra o anil, no 29 fala da ipecacuanha, bálsamo e outras drogas, o 30 sobre o gravatá e o 31 sobre o tempo de extrair os produtos para que não percam as suas qualidades.
Cobrança de taxas.	§34	§48	O Diretório determina que os diretores cobrem sexta parte

			do que os índios produzissem e a Direção seis por cento.
Colheita de gêneros típicos da região.	§48	§61	O Diretório expressa abundância de peixes, cravo, salsa e cacau e a Direção salgas de peixes e carnes e mangue para curtume do couro.
Comércio nos sertões.	§51-58	§29-39 e 61	No Diretório os produtos seriam carregados em canoas e na Direção por a diversidade de gêneros e falta de rios seriam carregados por terra.
Divisão dos índios.	§63	Nada consta	O Diretório estabelece que índios deveriam ser divididos em duas partes, uma parte nas suas respectivas povoações e outra entre os moradores.
Política de repartição de terras.	Nada consta	§100-117	A Direção expõe sobre como as terras dos povoados e vilas deveriam ser divididas entre os moradores.

Note-se que a preocupação do Diretório dos Índios e da Direção de Pernambuco estava no estabelecimento de uma agricultura, que além da subsistência dos indígenas aldeados, também possibilitasse um comércio. Dessa maneira, visando a adaptação da região para o comércio, houve a preocupação com o incentivo ao aproveitamento econômico do gravatá, anil, à pecuária para o talho e manufatura de couros, à salga de peixes e carnes para o comércio regional.

A pecuária recebe ênfase e novos parágrafos acrescentados na legislação por na região a prática está em expansão, permitindo também o desenvolvimento de uma articulação sertão-litoral através do desenvolvimento das charqueadas, que intensificaram o comércio (LOPES, 2005, p. 24). É importante considerar também que a atividade pecuária tinha importância para

colônia pelo fornecimento do couro. A legislação Pombalina mostra a importância da colônia para as definições de poderio econômico, sendo fornecedores de alimentos, matérias-primas e especiarias, no entanto existiram diferentes maneiras de agir por parte das povoações indígenas as normas dessa lei, que discutiremos logo a seguir.

Referências

- AZEVEDO, Anna Elizabeth Lago. **O Diretório pombalino em Pernambuco**. 2004. 131 f. Dissertação de mestrado – Universidade Federal de Pernambuco, Centro de filosofias e ciências humanas, Recife, 2004.
- COELHO, Mauro Cezar. **O Diretório dos índios e as chefias indígenas: uma reflexão**. Campus v. 7, p.117-134, 2006.
- CHAVES JÚNIOR, José Inaldo. **Reformas dos territórios e das capitâneas do Norte do Estado do Brasil: as atuações do capitão-general Luís Diogo Lobo da Silva e do “juiz de fora” Miguel Carlos de Pina Castelo Branco na aplicação do Diretório dos índios (1757-1764)**. Locus: revista de história, Juiz de fora, v.24, n. I, p. 93-120, 2018.
- CUNHA, Elba Monique Chagas da. **Sertão, sertões: colonização, conflitos e História indígena em Pernambuco no período pombalino (1759-1798)**. 2013. 134 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.
- LOPES, Fátima Martins. **Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório pombalino no século XVIII (Pernambuco)** 700p. Tese (Doutorado em História) — Programa de Pós-graduação em História do Norte-Nordeste, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2005.
- PIRES, Idalina Maria da Cruz. **Resistência indígena nos sertões nordestinos no pós-conquista territorial: legislação, conflito e negociação nas vilas pombalinas, 1757-1823**. Recife: UFPE, tese, 2004.
- PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650 – 1720**. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP, 2002. – (Estudos históricos)

Samuel Velho, um comerciante judeu entre os mascates cristãos

Robson Williams Barbosa⁵³

Resumo: A presença judaica nas Alagoas, parte austral da Capitania de Pernambuco, habitualmente é abordada pela historiografia, no que se refere à questão da tolerância religiosa, nas obras urbanísticas e nos feitos militares de Nassau, como constam nos trabalhos, “Os Holandeses em Alagoas” desenvolvidos por Isabel Loureiro; “Holandeses em Porto Calvo”, 1961, de Guedes de Miranda; “O Tesouro Holandês em Porto Calvo”, 1961, de Jaime de Altavila, “História das Alagoas”, 1909, de Moreno Brandão e, por fim, “A Presença Holandesa: A História da Guerra do Açúcar vista por Alagoas”, 2003, de Douglas Apratto Tenório e Carmem Lúcia Dantas. Porém, essas pesquisas não abordam os aspectos econômicos de uma comunidade judaica estabelecidos nas vilas das Alagoas a partir do século XVII. Em outros casos, Alagoas é retratada como um local de ações belicosas, uma área de disputa pela zona de produção de alimentos e de passagem de tropas durante as guerras luso-neerlandesas, sendo o Rio São Francisco um espaço de fronteira. Então, o nosso texto está centrado em Samuel Velho, aliás, João Nunes Velho, comerciante judeu que fazia parte de uma rede clientelista nas Alagoas. Ele vivia e comercializava nos três polos colônias da parte periférica da capitania duartiana (Porto Calvo dos Quatro Rios, Santa Maria Magdalena da Alagoa do Sul e Penedo do São Francisco) entre os idos 1640 a 1645. Portanto, vamos nos ater na história dessa personagem que foi preso pelos portugueses no Forte Mauritius em 1645, no período da restauração das capitanias. Com isso, através dessa personagem identificamos que os judeus não ficaram restritos apenas ao Recife e que os mesmos controlavam parte do intenso comércio de escravizados, retalhos, imobiliário e produtos coloniais nas Alagoas. Tais informações e indícios foram levantados a partir do Arquivo da Cidade de Amsterdã, através dos inventários e da documentação disponível produzida pelo Tribunal da Inquisição de Lisboa.

Palavras-Chave: Alagoas, Presença Judaica, Comércio Colonial.

Os comerciantes judeus exerceram um papel importante no negócio de venda e compra de mercadorias, principalmente varejista, que, em sua maioria, representava 86% dos produtos

⁵³ Doutorando em história na área de Concentração: História social da cultura regional e linha de pesquisa: Estado, sociedade e cultura na Universidade Federal Rural de Pernambuco – UFRPE, também é mestre em História Social pela Universidade Federal de Alagoas – UFAL, especialista em História de Alagoas pelo Instituto Federal de Alagoas – IFAL, e integrante do Núcleo de Estudos Sociedade, Escravidão e Mestiçagem - NESEM. robsonwilliams55@gmail.com.

que eram vendidos no Norte do Brasil no período da dominação neerlandesa (VAINFAS, 2010, p. 117). Assim, foi possível atribuir “aos judeus, a valorização da atividade mercantilista, porquanto foram negociantes, donos de navios, arrendatários da fazenda pública, desprovidos dos preconceitos católicos e ibéricos, que viam com maus olhos tais atividades” (SALVADOR, 1978, p.3). Segundo Wätjen, em *O domínio Colonial Holandês*, os cristãos passaram a ser meros espectadores dos comerciantes judeus, já que os sefarditas dominavam quase todo o ambiente comercial das vilas e cercanias que estavam sobre o domínio neerlandês: “todos os judeus que aqui chegaram são recebidos amigavelmente pelos seus conterrâneos, empregados como agentes, como fabricantes de açúcar, ou ocupados nas plantações dos correligionários” (WÄTJEN, 2004, p.366).

Nas Alagoas havia uma rede de pequenos comerciantes judeus que Wätjen passou a chamar de especuladores - “vrije kooplieden” - ou apenas negociantes “livres” (WÄTJEN, 2004, p.325). Boa parte deles era jovem e viram em Pernambuco “uma ascensão social, que no mundo ibérico (...) seria mais lenta e incerta” (VAINFAS, 2010, p.117). Este foi o caso de Samuel Velho, aliás João Nunes Velho⁵⁴, seu nome de cristão, que era mercador de “huns negros”⁵⁵ vindo de Angola e Guiné e comercializava fazendas⁵⁶ para as pessoas na Vila de Penedo do Rio São Francisco e cercanias.

Samuel Velho⁵⁷ era enrolador de tabaco na Holanda (MELLO, 1996, p.513) em um dos negócios do tio, Barbanel (VAINFAS, 2010, p. 238). Ele era solteiro, filho de Catarina Nunes e Antonio Velho; natural da cidade do Porto, residente na Capitania de Pernambuco “e he morador no Rio São Francisco”⁵⁸. Comercializava com as pessoas da vila e das cercanias do São Francisco, e era para essas pessoas que ele “emprestava dinheiro a juros, tinha crédito a seu favor e dívidas a pagar” (VAINFAS, 2010, p.239) e “inscreveu-se entre os credores da coroa portuguesa, com a quantia de 18.416 florins” (MELLO, 1996, p.513). Seus pais, Catharina e Antonio Nunes, foram presos pelo Santo Ofício. Antonio Velho “morrera nos carceres do Santo officio”, enquanto sua mãe “sahira (...), e que se lhe restituira sua fazenda e que se ousentou

⁵⁴ ANTT-IL. Inquisição de Lisboa, Processo, nº 11.575.

⁵⁵ Idem. Encontra-se um apêndice referente ao seu inventário. Apêndice I.

⁵⁶ Refere-se à venda de mercadorias e bens.

⁵⁷ Escolhemos o nome hebraico, porque no momento da dominação neerlandesa os judeus se sentiram seguros em voltar a usar os nomes israelitas. Ver MELLO, José Antônio Gonsalves de. **Tempo dos Flamengos: Influência da Ocupação holandesa na Vida e na Cultura do Norte do Brasil**. Recife: Editora Pernambucana – Volume XV, 1987. p. 42.

⁵⁸ ANTT-IL. Inquisição de Lisboa, Processo, nº 11.575.

desta cidade overa doze anos poucos mais ou menos, e dizem que para a de Sevilha”⁵⁹. A partir daí, não sabemos como Catharina Nunes voltou para Portugal.

Sabemos que Samuel Velho foi para Amsterdã em busca de uma moça chamada Branca, que saiu com a família da cidade do Porto para morar em Amsterdã, por medo da Inquisição Portuguesa. Assim, tendo ido para a cidade neerlandesa morar com o tio Barbanel, que era judeu, tornou-se “judeu novo” (VAINFAS, 2010, p.239), mas sofreu uma desilusão amorosa, já que a moça com a qual pretendia se casar, casou-se com outro judeu e veio morar no Recife. Samuel Velho dirigiu-se também para Pernambuco em 1640, aos 25 anos de idade. Viveu pouco tempo no Recife e em seguida, mudou-se para a Vila de Penedo, onde prosperou a olhos vistos, sendo ele o mais rico entre os dez prisioneiros do Forte Mauritius, em 1645. Sua área de atuação comercial passava pelo Recife, Paraíba, Vila de Penedo do Rio São Francisco e Porto Calvo dos Quatros Rios.

Samuel Velho foi preso no Forte Mauritius junto com mais “190 olandeses (...) que se renderão nas fortalezas que tomarão os portugueses de Pernambuco”⁶⁰, no momento da Restauração liderada por João Fernandes Vieira. Entre os prisioneiros havia soldados neerlandeses, escoceses, ingleses, poloneses e alemães, e junto a esses soldados estavam quatro judeus *Ashkenazim*, que não estavam sujeitos ao foro da Inquisição portuguesa, cujos nomes eram; Jacob Polaco, David Michael, Isaac Johannis e mais cinco judeus *sefardim* identificados como Samuel Israel, rabino da esnoga⁶¹ de Penedo, David Shalom, Isaac de Carvalho, Abraão Bueno e Abraão Mendes. Estes foram levados para a Bahia e em seguida, enviados para os cárceres de Lisboa. Para Marco Antônio Nunes, essa ação foi o primeiro golpe dado pela “inquisição, que novamente mostrou sua independência para prender e processar os seis judeus que falavam português, ignorando o tratado luso-holandês de 1641 que livrava os súditos da coroa dos Países Baixos do foro inquisitorial” (GROH, 2020, p.346).

Samuel Velho chega ao cárcere do santo Ofício no dia 28 de julho de 1646, acusado porque “fazião ceremonias de iudeus e aqui também, e guardavão os sabbados”⁶², tendo sido vistos pelos cristãos velhos no período do domínio dos neerlandeses com

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ Idem.

⁶¹ Segundo Bruno Feitler, o termo “sinagoga” é uma designação muito genérica. Em uma *Live* no canal do youtuber para o Museu Judaico de São Paulo em 27 de julho de 2020, às 18 horas, com o título; No Brasil holandês: a primeira comunidade judaica das Américas [História e Cultura no museu]. Acesso em: 27 jul. 2020.

⁶² ANTT-IL. Inquisição de Lisboa, Processo, nº 11.575.

copos de certa bebida, dos quaes bebeo o ministro da circuncizão, e deu de beber a elle Reo, tudo por cerimonia e solemnidade do ditto acto, indo dali em diante à sinagoga, aonde a primeira vez, tendo posto sobre a cabeça, como nas mais, o Talé que he hú manto branco de lam, foi com elle ao Tabbá, que he, hú como altar, que estava posto no meio da casa, no qual estava o, Seforã, que he a ley escritta em Hebraico, a qual hú Judeu, que era mestre (...)⁶³

O interrogatório de Samuel Velho foi realizado no dia 17 de agosto do mesmo ano e consta em seu processo inquisitório que era português da cidade do Porto, tendo sido batizado católico, na freguesia de São Nicolau, mas que “avia quatro ou cinco anos que se fizerão judeus”⁶⁴. Por isso, foi acusado de heresia e apostasia, um dos crimes gravíssimos julgados pelo Santo Ofício. Os crimes de heresia e apostasia “no mundo português da época moderna se traduziram principalmente nos casos de judaísmo, ou seja, de pessoas batizadas que praticavam e/ou tinham, ou em todo caso foram julgadas como tendo crenças e costumes judaicos” (FEITLER, 2007, p.161).

Samuel Velho negou as acusações de que era cristão batizado e afirmou que havia nascido em Amsterdã e que era “vassallo do principe de Orange” e por consequência, ele teria que ter sua liberdade garantida, e estava fora das mãos do Santo Ofício, como diz a cláusula 25, do regimento do Santo Ofício, entre Portugal e a Províncias Unidas, em 12 de junho de 1641, que “isentava os súditos da Casa de Orange de qualquer processo inquisitorial, caso fossem capturados em guerra (VAINFAS, 2010, p.224).” Uma das pessoas que fez as acusações contra Samuel Velho foi uma pessoa conhecida, João Tinoco Velho, “criado do dito”⁶⁵ Samuel Velho e também um dos seus devedores - registrado aqui na lista de devedores - e denunciá-lo seria uma forma de livrar-se da dívida de 7.000 réis.

Encontramos no seu processo um Inventário de Bens Móvel, aqui incluímos escravizados e bens de Raiz, seguidos de uma lista⁶⁶ de devedores com profissão ou afazeres, lugar onde moravam esses devedores e alguns dos produtos e quantia emprestados por Samuel Israel. Nesse inventário, é possível constatar que ele possuía “casas no valor de 30 mil réis, 2.000 telhas, dois negros, que ele tomou do capitão Gaspar Villa, com os nomes Pascoal e João”. O documento não registra porque houve a perda dessas “peças” para Samuel Velho. Ao mesmo tempo, notamos nessa lista de devedores, que trazia a profissão ou afazeres dos endividados,

⁶³ Idem.

⁶⁴ Idem.

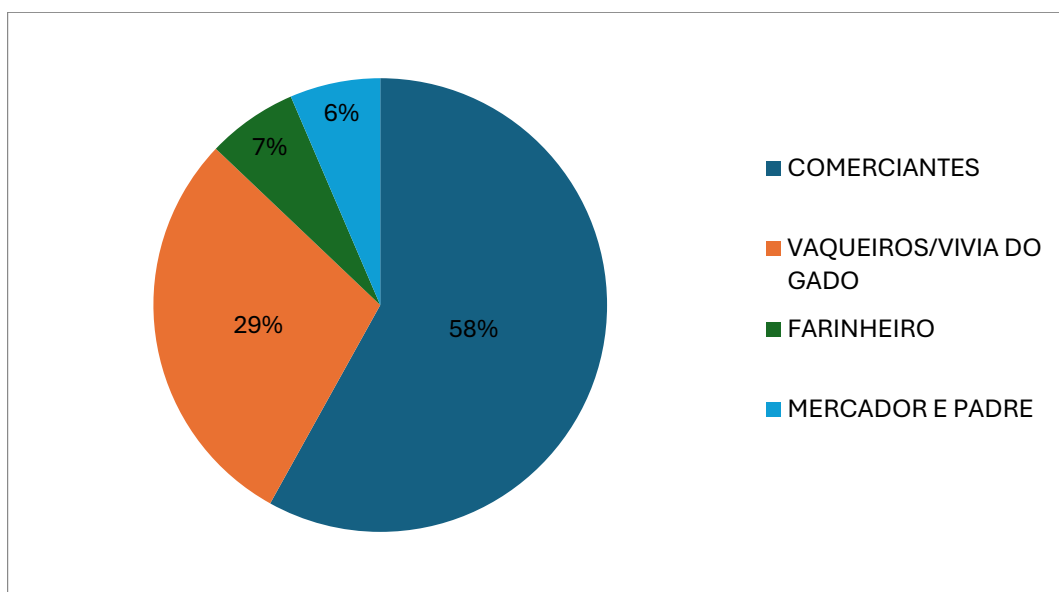
⁶⁵ ANTT-IL. Inquirição de Lisboa, Processo, nº 11.575.

⁶⁶ Segundo o documento, essa lista estava no livro de registro que está sob o poder da WIC. Idem.

que seus clientes não eram pessoas simples, mas de grande importância econômica para a dinâmica colonial da Vila de São Francisco de Penedo⁶⁷ e cercanias como; vaqueiros ou pessoas que viviam do gado, farinheiros, mercadores e até um padre. Ele havia se dedicado “ao comércio das miudezas” (WÄTJEN, 2004, 353), que são os produtos que circulavam na região sanfranciscana, para o comércio de exportação, como o fumo, a farinha, açúcar e escravizados.

Os devedores listados moravam na Vila de Penedo do Rio São Francisco ou locais próximos, como o povoado de Boacica⁶⁸, atual município de Igreja Nova, que era chamado de Oiteiro. Era um dos locais em que mais se produzia farinha na época. Havia também moradores de pequenas ilhas como a Ilha de São Pedro, que era “*uma pequena ilha chamada Penedo de São Pedro*”⁶⁹. Temos também a Ilha Grande, Ilha de Santo André da Rocha, Salgado em Sergipe D’El Rey e o caminho do Camarão⁷⁰ que ficava a “tres legoas (...) de São Francisco”⁷¹, atual município de Coruripe.

Gráfico – Devedores de Samuel Velho



Observando o gráfico, notamos que boa parte desses homens que deviam a Samuel Velho eram comerciantes, o que representava 58% da lista e o valor da quantia emprestada

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Thomaz Espíndola, em Geografia alagoana de 1871, afirma que hoje é o município de Igreja Nova, que fica a 30 km do Rio São Francisco. O autor alagoano informa que, no século XIX, Penedo era formada pela povoação de Piaçabuçu, São Braz e Igreja Nova (ESPINDOLA, 1871).

⁶⁹ DN, 29 de maio de 1637.

⁷⁰ Refere-se ao caminho que vai do rio Coruripe ao rio São Francisco.

⁷¹ ANTT-IL. Inquirição de Lisboa, Processo, nº 11.575.

variava muito, de acordo com a necessidade de cada mercador. Em muitos casos, os mercadores tomavam empréstimo também na forma de produtos coloniais, como é o caso de Jaques Machão ou Jaquis Machão “francez de nação e cazado com hua mameluca”⁷², que, além de pegar 100.000 réis, depois mais 150.000 e desse valor, 50.000, 00 réis pegou em tabaco⁷³, produto muito bem conhecido por Samuel Velho.

O fumo foi considerado como atividade econômica secundária, já que o lastro econômico da colônia estava centrado no açúcar. Assim, o cultivo do tabaco⁷⁴ não foi uma atividade essencial para a economia do Brasil neerlandês, mas isso não quer dizer que não houve comércio do produto. Em 1635, a W.I.C. passou a monopolizar o comércio fumageiro e dividiu com “os negociantes livres que cominavam o comércio do gênero” (NARDI, 1996, p.75). Então, unia-se a qualidade indiscutível com a facilidade de plantio e o valor comercial. Por esse motivo, a erva santa⁷⁵ “prosperava especialmente em Alagoas e na região do São Francisco, mas as folhas não podiam concorrer vantajosamente, com as do tabaco das Índias Ocidentais” (WÄTJEN, 2004, p. 439).

Dentre os judeus que comercializavam nas vilas das Alagoas, apenas Samuel Velho e Jacob Franco Mendes vendia o tabaco⁷⁶. Ambos comercializavam quase todos os produtos coloniais produzidos em Alagoas. Lembramos aqui, que o fumo era um produto que economicamente ficava “atrás do açúcar (...) ocupou um lugar inteiramente subordinado na vida econômica do Brasil Holandês, e dos papéis brasileiros apenas podemos inferir que essa planta prosperava especialmente em Alagoas e na região do Rio S. Francisco” (WÄTJEN, 2004, 438-9). Não sabemos a quantidades que vendiam e para quem vendiam. O que sabemos é que ambos faziam negócios em Porto Calvo e que os dois eram os maiores comerciantes da “erva santa” (PITA, 2001, p. 38) que se produzia em Porto Calvo dos Quatro Rios e na Vila de Penedo do Rio São Francisco.

Além de Porto Calvo dos Quatro Rios e da Vila de Penedo do Rio São Francisco, a antes incipiente indústria fumageira expandiu-se para as vilas das Alagoas, como a vila de São Miguel (termo da vila do Poxim), e os judeus controlavam o comércio do fumo⁷⁷, tema ainda pouco

⁷² Idem.

⁷³ Idem.

⁷⁴ Em todo Brasil, a população local era a maior consumidora do produto (GRUZINSKI, 2014, p. 87)

⁷⁵ Expressão utilizada por Sebastião Rocha Pita (PITA, 2001, p. 38).

⁷⁶ MOERBEEC, Jan Andries. Revistas do Instituto do Açúcar e do Alcool (Rio de Janeiro, n. 1, 1942), p. 37.

⁷⁷ Em Angola, no século XVIII, o tabaco servia até de preço de resgate dos escravos. No ano de 1780, um negro na África correspondia por quatro rolos de tabaco baiano e 12 de tabaco pernambucano. Por essa diferença, os comerciantes pernambucanos, quando iam comprar as “peças”, faziam negócio com o tabaco que vinha da Bahia (NARDI, 1996, p. 220 e 221).

estudado sobre as Alagoas do século XVII. Para Cícero Péricles, no período nassoviano, “eram enviados para a Holanda grandes quantidades de fumo (tabaco), madeira e couro” (CARVALHO, 2015, p.75) das Alagoas para a Europa, concretizando um comércio fumageiro.

O tabaco que era produzido nas regiões da Vila de Penedo do Rio São Francisco era comercializado na Bahia e Paraíba e era utilizado até mesmo nos negócios com a Costa da Mina e Angola, através de Samuel Velho e Jacob Franco Bueno, mas não sabemos se seriam apenas estes que realizavam em Alagoas esse trânsito comercial do fumo para outras capitânicas. Esta suposição é bem possível, pois, no processo inquisitório de Samuel Velho, consta que David Michael, que o conhecia desde Recife, afirma que ele, Samuel Velho, transitava entre as capitânicas de Pernambuco e Bahia, pois

de todos os que o conhecião ally no Rio São Francisco, como na Bahia aonde depois veyo era thido por portugueses e baptizado em tanto, que quando chegarão á Bahia dizião de queimar os iudeus, e em particular ao dito Samuel Velho porque sendo portugues e baptizado se fizera iudeu⁷⁸.

Há outra passagem no processo inquisitório, em que Manuel da Silva, familiar⁷⁹ do Santo Officio, testemunha de acusação, nos mostra um pouco mais da dinâmica comercial de Samuel Velho na Capitania da Bahia. Quando lhe foi perguntado se conhecia algum fato relevante, referente a alguém com práticas judaicas, ele respondeu que

no fim do anno de quarenta e tres para quarenta e quatro, tempo que na verdade foi, vindo a esta cidade hua lancha de Olandezes que trazia hú Judeu por nome Samuel Velho o mandou vir para ter ao Governador Antonio Telles da Sylva, e o entregou a ele testemunha para o depositar com toda a guarda na prisão que lhe parecesse por ele testemunha ser familiar do santo Officio e andar com o mesmo judeu em seus negocios por vir de Arribada a dita lancha a esta Bahia indo de viagem para Pernambuco.⁸⁰

Desse modo, notamos que havia por parte de Samuel Velho uma dinâmica comercial de produtos e mercadorias coloniais e que esses produtos e mercadorias chegariam até ele, e

⁷⁸ ANTT-IL. Inquisição de Lisboa, Processo, nº 11.575.

⁷⁹ Refere-se às pessoas que estavam a serviço da inquisição fiscalizando a população onde eles viviam (FEITLER, 2007. p.94).

⁸⁰ ANTT-IL. Inquisição de Lisboa, Processo, nº 11.575.

chegaria a outros, através da rede clientelista constituída por ele. Até onde sabemos, Samuel Velho estava ligado a Abraão Bueno que conhecia seu Irmão David Velho, aliás Luís Nunes, que comprava “negros vindos do navio d’Burght (...) recebendo pagamento do governo holandês do Recife pela confecção de roupas para a tropa” (MELLO, 1996, p.412) e que os irmãos Velho estavam ligados a Pedro de Almeida (MELLO, 1996, p. 500), seu “primo coimão delle confitente”⁸¹, que era mercador da Paraíba e que estava ligado a Duarte Saraiva⁸², um mercador de grosso trato e senhor de engenho⁸³. Este estava ligado a Daniel Gabilho (MELLO, 1996, p. 399), que em 1639, era carregador do navio *Princesse* e que, em 1641, comprava escravizados vindo de Angola usando um navio de nome *Leiden*. Daniel Gabilho era sobrinho de Bento Henriques⁸⁴, mercador de grosso trato, morador de Penedo.

Mas os números do gráfico também nos chamam a atenção para a disponibilidade para a pecuária que a região sanfranciscana tinha. Se notarmos bem, os vaqueiros representam quase 29% da lista. Registramos dez deles, o que comprova a visão de Verdonck, funcionário da WIC, de que a atividade que se desenvolveu com mais força na região foi a pecuária, com a criação de gado bovino. Assim descreve Verdonck em seu relatório: na Vila de Penedo havia uma

grande quantidade de bois⁸⁵ e vacas, por causa do excelente pasto, de sorte que por esse motivo os moradores possuem muito gado, que é a sua principal riqueza e constitui a melhor mercadoria destas terras e com a qual mais se ganha devido à sua rápida multiplicação (...) (VERDONCK, 1981, p. 36):

Entretanto, um dos pontos que encontramos e nos chamou a atenção no processo de Samuel Velho, refere-se a um dos seus devedores, um certo Álvaro Gomes do Rio São Francisco. Este recebeu uma carta em português, de 18 de fevereiro de 1639, do Conde de Maurício Nassau, sobre o abastecimento de carne⁸⁶. A questão do abastecimento sempre foi algo muito sensível na colônia, pelo fato dos “víveres locais como mandioca, milho e carne estarem disponíveis em quantidades insuficientes”⁸⁷ e por consequência, haver a necessidade

⁸¹ ANTT-IL. Inquirição de Lisboa, Processo, nº 11.575.

⁸² Idem. p. 416.

⁸³ DN, 01 de junho de 1635.

⁸⁴ Idem. p. 395.

⁸⁵ Nassau percebeu que poderia abrir novas fontes tributárias e viu no gado uma possibilidade de assim o fazer. No ano de 1638, abriu uma nova receita de tributo sobre o gado (WÄTJEN, 2004. p.320).

⁸⁶ KHA-A4-1454-ff.250-251.

⁸⁷ Idem.

de importação destes. Então, Maurício de Nassau, preocupado com o abastecimento de carne, escreve a Álvaro Gomes, pedindo ajuda para resolver essa questão. O conde de Nassau diz:

tenho por informação que ninguém melhor que V.M. me poderá ajudar nesta ocasião, e espero que o faça de boa vontade, porque com a mesma lhe saberei agradecer quando me ocupar. Belchior Álvares á-de deixar nesse Rio quantidade de gado de diferentes marcas que me pertence, e outras couzas que lhe encarreguei. Ordeno-lhe que tudo entregue a V.M. para que com a sua fábrica [= infraestructuur] o ayunte e me traga em hum ou dois lotes como puder, e não bastando a fábrica de V.M. ocupe a que mais for necessária. Pello que lhe pesso que todo o que Belchior Álvares entregar a V.M. e lhe der por rol, faça diligência por trazer-mo com a brevidade possível, e de tudo sera V.M. muy bem pago aqui. Se Belchior Álvares for vindo à chegada desta [carta], não faltará lá ordem para se entregar a V.M. o que elle deixou.⁸⁸

Vale destacar que, desde o início da dominação neerlandesa, o Alto Conselho nunca conseguiu sanar a questão do abastecimento, mesmo no período de oito anos de paz referente ao governo de Nassau, como podemos perceber na citação acima. O problema do abastecimento era tão grave que, segundo Bruno Miranda,

um funcionário da Companhia estacionado no forte Maurits — uma das últimas fortificações ao Sul do território sob controle da WIC — destinada ao Alto e Secreto Conselho e ao governador Nassau confirma o estado crítico da conquista. Herman Hoddersere — possível comissário da guarnição — trata da difícil tarefa de providenciar alimentação para toda a sua guarnição sem dinheiro e com o armazém do forte vazio. Ele pediu urgência no envio de víveres, do contrário ele não sabia mais como controlar a situação — “eu não vejo mais solução” (*“ick em weet geen uitcomste mee”*). “Essa gente quer comer” dispara ele na missiva (“dit volck willen eeten”). Para piorar, seu crédito para a compra de alimentos localmente estava diminuindo porque ele não havia recebido dinheiro, o que o obrigou a comprar carne e farinha de mandioca a crédito do mês de junho até 15 de agosto. O dinheiro recebido dias antes foi usado para obter mais crédito com os fornecedores de comida locais, com os quais a guarnição já tinha um débito de 150 florins. De acordo com

⁸⁸ Idem.

Hoddersere, a guarnição de Sergipe, com a qual os do forte Maurits mantinham comunicação, estava numa situação ainda pior. Lá, os homens estavam há 15 dias sem pão. Apesar do estado precário da guarnição de São Francisco, foram enviados 15 alqueires de farinha de mandioca e dois barris de farinha de trigo para Sergipe, quantia que Hoddersere achou insuficiente — “[se] eu tivesse mais teria enviado” (“*hadde ick meer gehat sou ‘t gaerne gesonden bebben*”). A embarcação que partiu levando a comida retornou com gente daquela guarnição — o alferes Eisens Neff e de 8 a 9 homens. Eles “pareciam como fantasmas” (“*deder sien alle geesten*”), haja vista o aspecto físico debilitado. Mais da metade dessa gente estava faminta porque não havia comida no armazém de Sergipe. Hoddersere também pediu velocidade (“*met bet spoedigeste*”) no envio de farinha de mandioca ou de trigo para a tropa em Sergipe, do contrário uma maior quantidade de gente iria morrer de fome. (MIRANDA, 2011, p. 141-142)

Portanto, notamos que mesmo as fontes locais estavam exauridas dos recursos para manter as pessoas, principalmente as tropas designadas para guardar o território conquistado pelos neerlandeses. Segundo o historiador Bruno Miranda, “o problema do abastecimento de víveres era uma das causas da lentidão na conquista do território” (MIRANDA, 2011, p. 133) e conseqüentemente, nos mostra a fragilidade política dessa conquista, pois as reservas mostraram-se

insuficientes de víveres e de mantimentos locais, impediram a independência da colônia em relação ao envio de alimentos europeus, o que dificultou a ampliação da conquista e a aceitação da nova sujeição por parte dos colonos portugueses que produziam açúcar e gêneros alimentícios. (PAPAVERO, 2002, p. 10).

Nessa conjuntura, não se obtinham alimentos nem com dinheiro, nem com crédito. Isso mostra que não era fácil obtê-los de forma satisfatória ou mesmo parcial. Para o historiador Bruno Miranda, essa crise de abastecimento assolou principalmente a década de 1640, com a crise financeira da WIC e a crise da produção açucareira. Como consequência, muitos soldados passaram a fazer “coleta, a caça, a pesca e a mariscagem” (MIRANDA, 2011, p. 143) para sobreviver:

muitos dos movimentos militares foram direcionados para a conquista de zonas produtoras de alimentos, tanto para prover o exército com uma maior quantidade de comida, principalmente víveres frescos, como para negar aos oponentes o acesso à comida” (MIRANDA, 2011, p. 119).

Corroborando com a citação acima, a antropóloga Claude Guy Papavero nos afirma que “às vezes, soldados procuravam complementar os salários vendendo os produtos de sua caça ou de sua pesca” (PAPAVERO, 2010, p. 9). Temos mais informações sobre a crise que assolou a década de 40 do século XVII através do primeiro relatório de Nassau chamado *Breve Discurso sobre o estado das quatro Capitânicas conquistadas no Brasil, pelos holandeses*, aos XIX conselheiros da WIC, em que o conde relata que colocou

todos os empregados da Companhia, desde os mais baixos até o mais elevado, às suas próprias expensas no que se refere à alimentação, com que eles se arranjam, e até os soldados, que à velha ração preferem receber o seu soldo e pensão, pois fica-lhes cômodo proverem-se no mercado dos frutos indígenas, sendo que todos os dias se corta carne fresca; não podem porém comprar com o seu soldo muitos víveres da Holanda, a não ser favas, ervilhas, cevada, e preferem as favas e os frutos da terra⁸⁹.

Assim, a carta que Nassau escreve a Álvaro Gomes, um dos devedores de Samuel Velho, pedindo ajuda para resolver a questão do abastecimento de carne é mais uma confirmação de que uma crise de abastecimento assolava toda área em que a WIC dominava. O que joga luz sobre o seguinte fato: que mesmo a região sanfranciscana criadora de gado⁹⁰ tinha sido arrasada pela guerra entre neerlandeses e luso-brasileiros e parte das pessoas mais abastadas que viviam nessa região fugiram para a capitania da Bahia, levando consigo os investimentos para a criação e o corte do gado, e aqueles que “ficaram para trás não dispunham de capital suficiente para continuar a rendosa pecuária e produção açucareira, devendo contentar-se com o cultivo de algum miserável tabaco e mandioca para manter-se vivo” (SOARES; FERRAO, 2011, p.44). Desse modo, ninguém queria viver numa área de guerra, mesmo em uma região que era “rica

⁸⁹ **Breve discurso sobre o estado das quatro capitânicas conquistadas de Pernambuco, Itamaracá, Paraíba e Rio Grande, situadas na parte setentrional do Brasil.** In: MELLO, José Antônio Gonsalves, organizador. Fontes para a história do Brasil holandês. Recife: MEC; 1981. p.1-109

⁹⁰ Na legenda das iconografias de Frans Post, *Forte Mauricius*, 1647 referente à Vila de São Francisco de Penedo, aparece a inscrição latina “Pascua Humilis Foli”, que significa “pastagem de terra fértil”, o que comprova que havia gado na região, antes das batalhas pela conquista territorial do local.

em (...) gado, bastante farinha, muito peixe, fumo, pau-brasil, âmbar”. (DIEGUES JÚNIOR, 2006, p.34).

Portanto, a pecuária foi a atividade que se desenvolveu com mais força na região do São Francisco, mas não foi possível continuar a desenvolvê-la, porque a Vila de Penedo do Rio São Francisco tornou-se uma linha de defesa dos limites do Brasil neerlandês, por conta do Forte Mauritius⁹¹. O forte era muito importante para a defesa da população e para barrar os avanços das tropas luso-brasileiras vindas da Capitania da Bahia, passando antes por Sergipe D’El Rey⁹² (São Cristóvão), como nos mostra a figura 4, que evidencia o momento em que tropas luso-brasileiras, lideradas pelo Conde de Bagnuolo, batem em retirada da Vila de Penedo do Rio São Francisco para Sergipe D’El Rey, através do rio São Francisco. A Vila de Penedo do Rio São Francisco

oferecia um ponto estratégico, ideal para o controle da área, e o elevado rochedo onde se estendia o povoado foi o lugar escolhido pelo conde para construir um forte real para a defesa da nova fronteira. Além desse forte, denominado forte Maurício, Maurício de Nassau mandou levantar um outro forte, junto à foz, denominado Keert de Koe⁹³. (CONSOLINI, 2011, p.32)

Figura 1 - *Castrum Maurity Ad Ripam Fluminis S. Francisci*⁹⁴, 1647.

⁹¹ O forte foi retratado na tela *Castrum Maurity Ad Ripam Fluminis S. Francisci* de 1647, do pintor neerlandês Frans Post e citado por Barleus em “Reurm per octennium in Brasilia”, no mesmo ano, ou seja, enquanto Barleus fez uma descrição baseada em fontes escritas, Post fez as suas, a partir das suas observações.

⁹² Na Mauritiana III, temos a seguinte descrição: “**A.** O forte chamado Mauritius. **B.** A cidadezinha Openeda [Penedo] localizada a 6 milhas do mar ou da foz deste Rio. **C.** Um rochedo como um muro de 89 pés de altura. **D.** O local para o qual o Conde de Bankola [Conde de Bagnuoli] transferiu seu povo durante a luta em 12 de março de 1637. **E.** Residência dos moradores portugueses e cubículo para os animais. **F.** Uma pequena ilha chamada Penedo de São Pedro, cuja vila tem seu nome daí derivado. No lado sul do rio: gibão de madeira no lado sul do rio pertencente à Província da Bahia de Todos os Santos”. Ver DN, 29 de maio de 1637, p.116.

⁹³ Referente a esse segundo forte, temos uma reportagem do Bom dia Alagoas referente ao Fórum de Arqueologia em Alagoas. Ver <https://globoplay.globo.com/v/4063325/>. Ver também a imagem do Keert de Koe, que fica na foz do Rio São Francisco, hoje é a cidade de Piaçabuçu. O mapa mostra o Brasil neerlandês em 1643, mostrando a extensão máxima das terras da Companhia das Índias Ocidentais (pontilhados) (WHITEHEAD, 1989. p. 18).

⁹⁴ Frans Post caracterizara o sítio do Forte Mauritius, às margens do rio São Francisco, como a fronteira sul do Brasil sob domínio holandês (SILVA, 2011. p. 110 – 111)



Fonte: CORRÊA DO LAGO, 2006, p. 56.

Nesse cenário, um dos grandes problemas que Nassau enfrentava era trazer de volta as pessoas abastadas que antes viviam ali, para investir na criação e no corte do gado, mas agora ninguém queria habitar um local que estava em linha de guerra, tendo se tornado uma área perigosa. Tal fato era muito negativo, já que não era possível favorecer o desenvolvimento da região com a lavoura da cana-de-açúcar, por falta de contingente humano para a produção industrial do açúcar e também para a pecuária com a criação de gado. Verdonck nos esclarece essa questão, ao afirmar que, na Vila de Penedo do Rio São Francisco

há um povoado de poucos habitantes e nas imediações 5 ou 6 engenhos, mas fazem pouco açúcar e anos há em que alguns não moem; ainda nesse lugar existe grande quantidade de bois e vacas, por causa do excelente pasto, de sorte que por esse motivo os moradores possuem muito gado, que é a sua principal riqueza e constitui a melhor mercadoria destas terras e com a qual mais se ganha devido à sua rápida multiplicação (...) (MELLO, 1935, p. 36).

Em outra descrição sobre o Forte Mauritius, Barléus nos informa sobre a presença dos habitantes na região sanfranciscana e do gado. Ao mesmo tempo, notamos uma tentativa de convencer a população a voltar para o território⁹⁵, agora de domínio neerlandês, após a expulsão

⁹⁵ Torna-se evidente que a WIC dependia da área que antes era conquistada pelos reis católicos. GRUZINSKI, Serge. **As quatro partes do mundo. : história de uma mundialização.** Mourão, Cleonice Paes Barreto; Santiago, Consuelo Fortes. Belo Horizonte: Editora UFMG, São Paulo: Edusp, 2014. p. 40.

das tropas luso-brasileiras, para garantir a posse do abastecimento da carne bovina e iniciar os trabalhos nos canaviais e na pecuária.

Chegando Maurício a Penedo, vilazinha às margens do São Francisco, a seis léguas do mar, julgou o lugar idôneo para fazer progressos no território inimigo. Mandou construir ali o forte que lhe tem o nome e outro junto à barra do rio. O inimigo e os moradores da vila recolheram-se ao Sergipe d'el-Rei, distante 24 léguas do rio de São Francisco (...). Mandou-se então aos habitantes da margem austral que, com todo o seu gado, passassem para a margem setentrional, a fim de não ir ali o inimigo abastecer-se, como antes já acontecera (BARLÉUS, 2005, p.63-64).

Esse pedido feito por Nassau, para que os habitantes voltassem, foi para garantir o abastecimento não só de carne, mas também de farinha e fumo, já que havia no Rio São Francisco “excelentes pastagens com grande número de currais e muita roça de tabaco. Quase todos os moradores (...) são criadores de gado e produtores de tabaco” (SOARES; FERRAO, 2011, p.126). Por esse motivo, ele necessitava de um grande contingente de pessoas para trabalhar na lavoura da cana-de-açúcar, nas covas de mandioca e no gado, mantendo assim, as tropas militares a serviço da WIC na região. Desse modo, recorreu à produção da farinha de mandioca produzida na Vila de Penedo do Rio São Francisco e seus termos, como a região do Poxim.

Nassau acreditava que era necessário combinar o cultivo da cana-de-açúcar com essa atividade agrícola – a farinha de mandioca (DIEGUES JÚNIOR, 2012. p. 130 e 131) ou “farinha de guerra”⁹⁶ - que “servia de sustento aos cativos, aos soldados e ao tráfico (...) terrestre, fluvial e marítimo” (RODRIGUES, 2017, p.69). Esse fato mostra a importância de dominar essa região fornecedora de carne e farinha de mandioca para a manutenção das tropas nos conflitos bélicos, no período da dominação neerlandesa, principalmente a farinha, “por ser de fácil armazenamento e conservar-se bem durante longo período de tempo” (SILVA, 2005, p.85).

A carne bovina e a farinha de mandioca eram de tanta relevância para a sustentação das tropas, que a WIC passou a obrigar a população subjugada a plantar as covas de mandioca, e ainda passou a tomar medidas impopulares como controlar

⁹⁶Alencastro passa a chamar a farinha de mandioca de “farinha de guerra” (ALENCASTRO, 2000. p. 92)

a venda de carne para açougues (...) proibiu-se o abatimento do gado doméstico, o que só poderia ser feito com a emissão de uma licença especial do governo. A venda de carne para açougues também passou por regulação no valor de venda, medida que, em conjunto com a obrigação da entrega de farinha (MIRANDA, 2011, p. 120).

Outra questão que nos chamou a atenção no processo de Samuel Velho está na Ilha de André da Rocha⁹⁷, termo da Vila de São Francisco de Penedo, residência dos dois farinheiros da região que foram citados no documento. O primeiro farinheiro é Domingos Rodrigues Lemos, que tomou emprestado de Samuel Velho 2.450,00 réis. O outro era Manoel da Costa Paes, a quem Samuel Velho emprestou 9.507,00 réis. A fonte não nos informa para que se destinou o dinheiro emprestado, mas o que podemos afirmar é que a farinha de mandioca era um dos produtos mais necessários para a dinâmica colonial, e que se tornou insuficiente em todo o território do domínio neerlandês, principalmente nas “regiões periféricas do Rio Grande do Norte, Alagoas e Sergipe, onde teria sido possível estimular a cultura de mandioca”, de acordo com esforço do conde de Nassau.

A presença dos dois homens na lista de devedores, mostra a importância da farinha de mandioca em terras alagoanas, que chegava ao comércio transatlântico, já que da “farinha de mandioca estava o sustento de africanos, escravos em trânsito pelo Atlântico, marinheiros em circulação pelo mundo a partir da era das navegações” (RODRIGUES, 2017, p.84 e 87).

A farinha era consumida tanto por fazendeiros quanto por escravizados no Brasil e substituía, de fato, o trigo e os cereais nobres (MELLO, 2007, p.221). Com isso, a farinha de mandioca tornou-se um dos produtos mais consumidos no Brasil e foi a base alimentar da massa. Em outras palavras, era consumida pelos habitantes mais pobres, homens livres pobres e escravos (MELLO e SOUZA, 2006, p.30), enquanto os mais ricos comiam o trigo importado da Europa, como sinal de distinção social.

Esse mantimento, que não tinha valor comercial nos centros comerciais europeus, mas que tinha valor para a colônia e para a África, teve um aumento do consumo com as guerras luso-neerlandesas, em que “o governo dá por mês aos soldados holandeses e nativos meio alqueire de farinha para cada um” (WÄTJEN, 2004, p.446). Nas Alagoas não foi diferente. No momento da dominação neerlandesa, Nassau acreditava que era necessário combinar o cultivo da cana-de-açúcar com essa atividade agrícola – a farinha de mandioca ou “farinha de guerra”.

⁹⁷ Abraão Mendes era vizinho de André da Rocha na Vila de São Francisco de Penedo. Ver ANTT-IL. Inquirição de Lisboa, Processo, nº 11.362.

Assim, o conde de Nassau passou a tornar obrigatório o plantio da mandioca a partir de um edito que obrigava a “todos quantos se utilizavam do trabalho dos negros a plantarem anualmente mandioca, na quadra costumada, isto é, em janeiro e agosto” (BARLEUS, 1980, p. 70). Dessa maneira,

a todos e a cada um dos senhores de engenho foi imposta por um edito a obrigação de plantar mandioca e a quantidade em que deviam fazê-lo, cominando-se para os desobedientes pena de desterro, de cárcere ou pecuniária. Muitas vezes, faltando o mantimento vindo da Europa, remediou a mandioca a míngua dele. Entretanto, quanto mais necessária se tornava, tanto menor era a sua abundância. Assim, em mais de uma ocasião, deliberou Nassau sobre os meios de se obter para a soldadesca das guarnições quantidade suficiente dela. (BARLÉUS, 1980, p. 161)

A munição de Boca (MELLO, 1998, p. 266), como era conhecida a farinha de mandioca, passa a ser vendida⁹⁸ pelos judeus que viviam nas vilas das Alagoas, em destaque a Vila de Penedo, principalmente porque a mesma farinha vinha de outras vilas das Alagoas como Porto Calvo dos Quatro Rios, onde estava um ramo dessa rede clientelista judaica, que comercializava o produto. Então, boa parte da farinha que abastecia a colônia vinha dos “distritos meridionais de Una, de Porto Calvo e de ambas Alagoas” (MELLO, 2007, p. 233).

A fonte chama a atenção para outro ponto: um dos devedores de Samuel Velho, Antonio Menezes, tomou emprestado “6.505.00 réis, no Recife”⁹⁹. Tal informação serve para mostrar a movimentação econômica de Samuel Velho e o dinamismo econômico entre as vilas, principalmente porque era no Recife que os judeus compravam os escravizados em leilões (MELLO, 1978, P.190). Os judeus pagavam “20, 25 e 30 do valor total da mercadoria negra negociada” (WÄTJEN, 2004, 372), representando o maior número de compradores de leilões de escravos e em seguida, repassando para os fazendeiros com valores altíssimos.

Mas foram dois mercadores que tomaram empréstimos com Samuel Velho, que nos chamaram a atenção, e não pelo valor, mas pelo produto que pegaram para vender na Vila de

⁹⁸ Através da farinha se pagavam tributos e fretes chamados “brieffkens, que eram *os vales* e o governo neerlandês proibia usá-la como vale (WÄTJEN, 2004, p. 326).

⁹⁹ ANTT-IL. Inquirição de Lisboa, Processo, nº 11.575.

Penedo do Rio São Francisco, que foi o corte de chamalote¹⁰⁰. O chamalote¹⁰¹ é um tipo de tecido grosso originário do Oriente. Este é um tipo de tecido de pelo ou lã de camelo, que se comercializava na África e China e que era uma obsessão na França, Espanha e Itália, ou seja, um produto que se tornou uma realidade desse lado do Atlântico, aqui no Brasil, em destaque, na Vila de Penedo. João da Costa pegou um “corte de chamalote de 4.000,00 réis”¹⁰² e Lucas Fagundes, “9.000,00 réis mais um corte de chamalote de pardo”¹⁰³. Segundo Wätjen, os produtos têxteis saíam mais baratos para os brasileiros que comprassem a grosso, diretamente da WIC. A prova disso era que a vara de chamalote custava 1,65 florins.

O processo de Samuel Velho não nos informa e não nos descreve quais eram os clientes que compravam esse tipo de tecido ou os comerciantes a quem ele vendia, mas nos dá uma noção de que seriam pessoas de um poder aquisitivo alto, já que o valor do corte do chamalote era consideravelmente caro. Ao mesmo tempo, o processo nos mostra o alcance da rede clientelista de Samuel Velho, tomando como exemplo os produtos comercializados por ele, tais como o chamalote.

Com isso, evidenciamos três pontos no processo de Samuel Velho. O primeiro deles revela o estreitamento entre a capitania de Pernambuco e o “Mundo Atlântico”, através da rede clientelista de que fazia parte Samuel Velho, evidenciado pelos cortes de chamalote, sendo “os tecidos produzidos nos mercados orientais (...) essenciais para o comércio na África Atlântica” (THORNTON, 2004, p.18). O segundo ponto refere-se ao alcance dessa rede mercantil que havia em Alagoas, mostrando “portanto, uma complexa rede comercial que conectava as diversas partes do Atlântico¹⁰⁴, ainda que fosse uma rede informal e privada” (THORNTON, 2004, p.18). O terceiro refere-se às estratégias a que os judeus recorriam para continuarem comercializando e sobrevivendo, do ponto de vista estrito dos negócios, em um período de repressão provocado pela Inquisição, pós-nassau (HUTZ, 2017, p.37).

Outro fato que nos chama atenção sobre Samuel Velho diz respeito à posse de nove casas, que ficavam nas cercanias do Forte Mauritius na vila de Penedo (MELLO, 1996, p. 239). Para que as usava? Quem as usava? Será que uma delas era a esnoga de Penedo, seguindo o exemplo de Duarte Saraiva no Recife? Eram alugadas? Se sim, para quem? O que funcionava

¹⁰⁰ O valor da vara custava 1,65 florins em 1638 (WÄTJEN, 2004, p.484).

¹⁰¹ Segundo Gruzinski, mercadorias como o chamalote eram considerados objetos raros nas rotas marítimas comerciais (Gruzinski, 2014, p. 61).

¹⁰² ANTT-IL. Inquisição de Lisboa, Processo nº 11.575.

¹⁰³ Idem.

¹⁰⁴ Segundo Gruzinski, a ligação marítima é a maneira mais prática de ligar dois mundos (GRUZINSKI, 2014, p. 139).

nelas? Eram um mini armazém para produtos coloniais? Eram casas de escravos como outrora havia na região, em 1601, quando ainda era uma sesmaria de João da Rocha Vicente (LIMA, 1992, p. 129)? Como chama a atenção o geógrafo alagoano Ivan Fernandes Lima, em sua obra “Ocupação Espacial do Estado das Alagoas”. São perguntas para as quais não conseguimos respostas.

Se observarmos a tela *Castrum Maurity Ad Ripam Fluminis S. Francisci*, de Jacob van Meurs, de 1671, figura 5, veremos não só o Forte Mauritius, como também as casas e o navio que provavelmente é da WIC. É possível afirmar isso pelas cores das bandeiras das Repúblicas Unidas, que nos faz “ligar as diferentes partes do mundo” (GINZBURG, 1989. p. 33). Notamos também um dinamismo comercial que passou a existir através do desenvolvimento urbano no Baixo São Francisco. Mais adiante observamos o embarque de produtos coloniais, já que “na volta à metrópole, as frotas neerlandesas carregavam mercadorias produzidas na colônia” (PAPAVERO, 2010, p.4). O Forte Mauritius era “regulamente abastecido por barcos e navios” (SOARES; FERRAO, 2011, p. 41) com mercadorias vindas de Angola, Guiné, Recife, Olinda, Paraíba e também pelas mãos dos índios tapuias que, a cada 15 dias, vinham para o forte vender papagaios, além dos seus roçados, e outras mercadorias que ofereciam para os soldados neerlandeses (SOARES, 2011. p. 41).

Figura 2 - *Castrum Maurity Ad Ripam Fluminis S. Francisci* 1671 – Jacob van Meurs.



Fonte: SALES, 2013, p. 30.

Essa dinâmica econômica só era possível porque as águas do rio São Francisco subiam bem mais no verão do que no período do inverno, quando subia 10 pés (SOARES, 2011. p. 127), alcançando seu volume máximo. Isso é bem visível na imagem da figura 4, que mostra o pesado navio de alto bordo e os barcos que estão se aproximando das margens do rio. Sem deixar de mencionar que os ventos¹⁰⁵ ajudavam. “A viagem entre Pernambuco e Salvador transcorria melhor entre o início de outubro e o fim de abril com a monção de nordeste. Os ventos de sudeste favoreciam a navegação” (RUSSELL-WOOD, 2021, p.129) entre as duas capitânicas, para realização do escoamento dos produtos coloniais para a Europa, como também para a comercialização em Sergipe D’El Rey e as cidades baianas vizinhas ao São Francisco. Disso se valeram Samuel Velho e Gabriel Mendes¹⁰⁶.

Na figura ainda notamos a figura dos homens europeus, desembarcando dos barcos menores, e próximo a eles, os negros escravizados puxando uma carroça de boi cheia de mercadorias e outros carregando as mercadorias em cangas para serem embarcadas nos barcos menores e carregar o navio de alto bordo. Esse conjunto representa as *connected histories*¹⁰⁷, por meio do “fluxo de mercadorias que transitam de um mundo” (GRUZINSKI, 2014. p. 59) para outro, através da penetração comercial neerlandesa, o que garantia a circulação de pessoas, trazendo uma formidável movimentação econômica. Nessa movimentação, observamos também a área urbana da região sanfranciscana, evidenciada através das casas próximas à margem do rio São Francisco.

Segundo Tânia Kaufman¹⁰⁸, é costume nas comunidades judaicas buscarem nos locais mais próximos do seu convívio, um ponto para as principais celebrações religiosas e culturais do judaísmo. A estudiosa também faz referência à casa onde havia os "livros proibidos", o que é uma clara referência ao local onde se praticava o judaísmo. Desse modo, uma dessas casas poderia ser a esnoga da vila de São Francisco de Penedo. Já para a historiadora Anita Novinsky, os judeus, quando aqui chegaram, “reuniam-se na casa de proeminentes homens de negócio”

¹⁰⁵ Era necessário um calendário e conhecimento da natureza, pois em alguns determinados meses do ano não seria possível realizar com fluidez o trânsito comercial na região. Então, era necessário ter conhecimento geográfico e climático da região para que não houvesse perda de mercadorias, o que prejudicaria o comércio entre as duas capitânicas – Pernambuco e Bahia. O mesmo faziam os lusitanos, pois conheciam bem o período certo, para não ficarem quase sete meses no mar em um itinerário nas rotas comerciais do Atlântico nos séculos XVI a XVII. Nesse período as rotas comerciais dependiam da ajuda dos ventos “favoráveis” que corriam entre meados dos meses de setembro a janeiro (ALENCASTRO, 2000. p. 248).

¹⁰⁶ ANTT-IL. Inquisição de Lisboa, Processo nº 11.362.

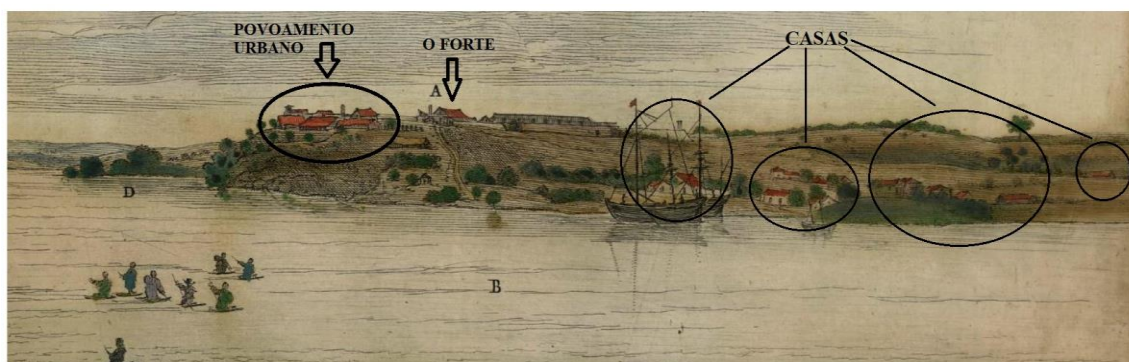
¹⁰⁷ GRUZINSKI, Serge. **As quatro partes do mundo: história de uma mundialização**. Mourão, Cleonice Paes Barreto; Santiago, Consuelo Fortes. Belo Horizonte: Editora UFMG, São Paulo: Edusp, 2014. p. 46.

¹⁰⁸ KAUFMAN, Tânia Neumann. **A presença judaica em Pernambuco**. Recife: Edição do autor, 2001.

(NOVINSKY, 2015, p. 135). Isso fortalece a ideia de que uma dessas casas poderia ser a esnoga de Penedo e as demais, casas usadas com fins comerciais, pertencentes a Samuel Velho.

Essas casas e a esnoga, possivelmente, são retratadas na iconografia *Castrum Maurity Ad Ripam Fluminis S. Francisci*, de 1647, do pintor batavo Frans Post, citado por Barléus em “Reurm per octennium in Brasilia”, como podemos observar na figura 6. Nela, vê-se o rio São Francisco e, acima da colina, o forte, além de uma concentração urbana e casas esparsas ao longo do São Francisco. Como podemos observar na iconografia abaixo:

Figura 3 – Detalhe da iconografia *Castrum Maurity Ad Ripam Fluminis S. Francisci* 1647 – Frans Post¹⁰⁹



A iconografia nos sugere que essas casas poderiam pertencer a Samuel velho e que uma delas poderia ser a esnoga que ficava aos pés do forte, comandada pelo rabino Samuel Israel. Isso fortalece a ideia de que uma dessas casas seria a esnoga da Vila de Penedo do Rio São Francisco e as demais seriam casas para fins comerciais. Por outro lado, nenhuma dessas casas, e até a própria esnoga, não são citadas nos relatórios dos funcionários da WIC, que eram enviados para Amsterdã como registro durante a ocupação neerlandesa, como é o caso do belga Adriaen van der Dussen no “Relatório sobre o estado das Capitanias conquistadas no Brasil”, em 4 abril de 1640. Este cita a localização do forte, mas não faz referência a nenhuma casa ou esnoga. Adriaen van der Dussen escreve que o Forte Mauritius ficava

à margem do Rio São Francisco, no morro chamado Penedo, situado 5 ou 6 milhas da foz, rio acima; o morro é alto e íngreme e só há um ponto de aproximação pelo qual se pode chegar ao forte. (...) Está situado na margem Norte do rio e tem cinco baluartes, dos quais três estão voltados para o lado

¹⁰⁹ Segue a iconografia na íntegra na figura 6.

pelo qual é possível atingir o forte, que domina o rio e a planície em torno, que no verão o rio cobre (MELLO, 1981, p.38).

Por outro lado, Daniel de Souza Leão Vieira reforça a ideia de que a iconografia “estaria diretamente relacionada a uma análise pictórica da colônia a partir de imagens documentais, tal como em textos como o relatório de Adriaen van der Dussen” (VIEIRA, 2019, p.56) e os demais relatórios dos outros funcionários da WIC. Nesse sentido, a iconografia seria “como uma cópia visual da realidade empírica” (VIEIRA, 2019, p.56). Ainda seguindo Souza Leão, podemos nos assegurar que tanto a descrição textual de Adriaen van der Dussen quanto as descrições visuais de Post e Jacob van Meurs se equivalem e realizam uma leitura sobre a vida colonial econômica e social do Brasil neerlandês.

Enfim, a figura de Samuel Velho nos fez explorar intensamente a documentação, e nos possibilitou reconstruir a complexidade da rede clientelista que havia nas Alagoas e as relações interpessoais que os indivíduos mantinham, o que determinou a operacionalidade da rede em seu raio de ação. Samuel Velho fez isso até mesmo no momento em que foi condenado como herege e apóstata da fé cristã católica. Teve como pena a excomunhão e o “confisco de todos os seus bens applicados ao fisco e Camara Real”¹¹⁰ e como penitência

se confessaria nas quatro festas principaes do anno, Natal, Paschoa de flores (...) do Spirito Santo e a Assumpção de Nossa Senhora, e nelas não comungaria de (...) de seu confessa, que digo, não comungaria sem licença desta meza, e todos os sabbados rezaria o Rozario á Virgem Nossa Senhora, e em cada mez ieiuaria hua sexta feira a paixão de Christo, tudo per espaço de hum anno primeiro seguinte¹¹¹

As últimas notícias de que se tem registro sobre Samuel Velho relatam que este fugiu de Portugal, após o pagamento da pena, em 1 de abril, chegando em Amsterdã em 20 de maio de 1648, e se inscreveu “entre os credores da coroa portuguesa em, com a quantia de 18.416 florins” (MELLO, 1996, p.513). Também passou a fazer parte de uma irmandade chamada Ghemilut Hassadim¹¹². No geral, são “raras são as vezes em que sabemos o destino de um ex-

¹¹⁰ ANTT-IL. Inquisição de Lisboa, Processo, nº 11.575.

¹¹¹ Idem.

¹¹² VAINFAS, Ronaldo. **Os prisioneiros do Forte Maurício: redes judaicas e identidade religiosa no contexto da Restauração portuguesa e das guerras pernambucanas no século XVII**. In: FRAGOSO, João e GOUVÊA, Maria de Fátima. (Orgs.) Na trama das redes: política e negócio no império português, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p.310.

prisioneiro da Inquisição. Após a conclusão do processo, o réu desaparece da documentação, não nos deixando nenhuma pista do que lhe tenha acontecido depois” (SILVA, 2003, p.85), mas isso é o que nos aponta o processo inquisitorial.

Contudo, nos processos inquisitoriais, temos o problema da confiabilidade da documentação para o estudo daqueles que passaram por seus cárceres, e a difícil missão de “acompanhar a trajetória de qualquer preso após sua saída dos cárceres inquisitoriais” (SILVA, 2003, p.132), por isso a necessidade de se entender os procedimentos legais em uso pela Inquisição, assim como o seu funcionamento, para poder fazer um uso mais amplo das fontes inquisitoriais, o que inclui o estudo daqueles que foram perseguidos e presos.

Fontes primárias impressas

BARLAEUS, Gaspar. **História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil**. Prefácio de José Antônio Gonsalves de Mello. Tradução Cláudio Brandão. Recife: Editora Fundação de Cultura do Recife, 1980.

Breve discurso sobre o estado das quatro capitanias conquistadas de Pernambuco, Itamaracá, Paraíba e Rio Grande, situadas na parte setentrional do Brasil. In: MELLO, José Antônio Gonsalves, organizador. *Fontes para a história do Brasil holandês*. Recife: MEC; 1981.

Diárias/Dagelijkse Notulen'. Wiesebron, Marianne L. (Ed.). *O Brasil em arquivos neerlandeses (1624-1654)*1 *Bra:zilie in de Nederlandse archieven (1624-1654)*. Volume 5. Leiden: Leiden University Press, 2013.

MOERBEEC, Jan Andries. *Revistas do Instituto do Açúcar e do Alcool* (Rio de Janeiro, n. 1, 1942).

VAN DER DUSSEN, Adriaen; J. Maurice Conte de Nassau, M. Van Ceullen. **Breve discurso sobre o Estado das quatro capitanias conquistadas, de Pernambuco, Itamaracá, Paraíba e Rio Grande, situadas na parte setentrional do Brasil. (1638)**. In.: MELLO, José Antônio Gonçalves de. *Fontes para o Brasil Holandês – a economia açucareira*. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1981.

Referência Bibliográfica

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico sul, séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

CARVALHO, Cícero Pércles de. **Formação Histórica das Alagoas**. Maceió, EDUFAL: 2015.

CORRÊA DO LAGO, Bia Corrêa. **Frans Post {1612-1680}. Obra Completa.** Rio de Janeiro: editora Capivara, 2006.

FEITLER, Bruno. **Nas malhas da consciência - Igreja e inquisição no Brasil.** São Paulo. Editora: Alameda, Phoebus, 2007.

DIEGUES JÚNIOR, Manuel. **O Banguê nas Alagoas: traços da influência do sistema econômico do engenho de açúcar na vida e na cultura regional.** Maceió: Edufal, 2012.

ESPINDOLA, Thomaz do Bomfim. **Geographia alagoana, ou descrição physica, política e histórica da Província das Alagoas.** Maceió, Typographia do Liberal, 1871.

GRUZINSKI, Serge. **As quatro partes do mundo: história de uma mundialização.** Mourão, Cleonice Paes Barreto; Santiago, Consuelo Fortes. Belo Horizonte: Editora UFMG, São Paulo: Edusp, 2014.

HUTZ, Ana. **Homens de nação e de negócios: redes comerciais no mundo ibérico (1580-1640).** São Paulo, Intermeios, 2017.

KAUFMAN, Tânia Neumann. **A presença judaica em Pernambuco.** Recife: Edição do autor, 2001.

LIMA, Ivan Fernandes. **Ocupação Espacial do Estado das Alagoas.** Maceió SEPLAN 1992.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. **Tempo dos Flamengos: Influência da Ocupação holandesa na Vida e na Cultura do Norte do Brasil.** Recife: Editora Pernambucana – Volume XV, 1978.

_____. **Gente da Nação: Cristãos-Novos e Judeus em Pernambuco, 1542-1654.** Recife, Editora Massangana, da Fundação Joaquim Nabuco, 1996.

Mello, Evaldo Cabral de. **Olinda Restaurada: guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654.** Rio de Janeiro, Topbooks, 1998.

MELLO E SOUZA, Laura de. **O Sol e a Sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MIRANDA, Bruno Romero Ferreira, **Gente de Guerra: Origem, cotidiano e resistência dos soldados do exército da Companhia das Índias Ocidentais no Brasil (1630-1654),** Tese de doutorado, Universidade de Leiden, 2011.

NARDI, Jean Baptiste. **O fumo brasileiro no período colonial.** Lavoura, Comércio e Administração. São Paulo: Brasiliense, 1996.

NASCIMENTO, Rômulo Xavier. **O Desconforto da Governabilidade: aspectos da administração no Brasil holandês (1630-1644).** Rio de Janeiro: UFF, 2008. 320 p. Tese

(Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Fluminense, Rio de Janeiro, 2008.

NOVINSKY, Anita. et al. **Os judeus que construíram o Brasil. Fontes inéditas para uma nova visão da história.** São Paulo, Editorial: Planeta, 2015.

PAPAVERO, Claude Guy. **Alegrias e desventuras do paladar: a alimentação no Brasil holandês.** Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rn/a/TGyfCK7Zh49R9vXr7drHySH/>>

PITA, Sebastião da Rocha. **História da América Portuguesa.** Ed. Senado Federal. Brasília, 2001.

RODRIGUES, Jaime. “De farinha, bendito seja Deus, estamos por agora muito bem”: **uma história da mandioca em perspectiva atlântica.** Rev. Bras. Hist. [online]. 2017, vol.37, n.75, pp.69-95. Epub Sep 11, 2017.

RUSSELL-WOOD, A.J.R. **Histórias do Atlântico português;** organizado por Ângela Domingues, Denize Aparecida Soares de Moura. — 2. ed. — São Paulo: Editora Unesp, 2021.

SALES, Francisco A. **Arruando para o Forte: roteiro sentimental da cidade do Penedo.** Penedo: Editora Fundação Casa de Penedo, 2013.

SALVADOR, José Gonçalves. **Cristãos-Novos, Jesuítas e Inquisição.** São Paulo: Livraria Pioneira Editora: Editora da Universidade de São Paulo, 1969.

SILVA, Janaina Guimarães da Fonseca e. **Cristãos-novos nos negócios da capitania de Pernambuco: relacionamentos, continuidades e rupturas nas redes de comércio entre os anos de 1580 e 1630. Recife:** UFPE, 2012. 255 p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Federal de Pernambuco, Recife 2012.

SILVA, Marco Antônio Nunes da. **O Brasil holandês nos cadernos do Promotor: Inquisição de Lisboa, século XVII. São Paulo: USP,** 2003. p. 393. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo 2003.

SOARES, Mafalda da Cunha. Redes sociais e decisões políticas no recrutamento dos governantes das conquistas, 1580- 1640. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.). **Na Trama das Redes: Política e Negócios no Império português, séculos XVI-XVIII.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SOARES, José Paulo monteiro; FERRAO, Cristina. **Atlas da costa do Brasil 1643-1649. Manuscrito do Arquivo Nacional Haia.** Rio de Janeiro, Kapa editorial, 2011.

VAINFAS, Ronaldo. **Jerusalém Colonial. Judeus portugueses no Brasil holandeses.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

- _____. **Os prisioneiros do Forte Maurício: redes judaicas e identidade religiosa no contexto da Restauração portuguesa e das guerras pernambucanas no século XVII.** In: FRAGOSO, João e GOUVÊA, Maria de Fátima. (Orgs.) Na trama das redes: política e negócio no império português, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- VIEIRA, Daniel de Souza Leão. **Frans Post e a paisagem da Nova Holanda.** Recife, Editora UFPE, 2019.
- TRIVELLATO, Francesca. **Familiaridade Entre Estranhos: A Diáspora Sefardita, Livorno e O Comercio Transcultural Na Idade Moderna.** [Edições 70](#) - 1ªed. 2020.
- THORNTON, John Kelly. **A África e os africanos na formação do Mundo Atlântico 1400 – 1800.** Tradução de Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro; Elsevier, 2004.
- THORNTON, Estevam C. **O Atlântico Sul para além da miragem de um espaço homogêneo (século XV-XIX).** Revista Temporalidades - Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG Vol. 4, n. 2, Ago/Dez 2012. r, 2004.
- WÄTJEN, Hermann. **O domínio Colonial Holandês no Brasil. Um Capítulo da História Colonial do século XVII.** Trad. Pedro Celso Uchoa Cavalcanti. Recife, Companhia Editora de Pernambuco, 2004.
- WHITEHEAD, Peter James Palmer. **Um retrato do Brasil holandês do Século XVII: animais, plantas e gente de pelos artistas de Johan Maurits Nassau / por P.J. P. Whitehead e M. Boeseman; tradução de Edmond Jorge.** - Rio de Janeiro: Livr. Kosmos Ed., 1989.

**Major Bonifácio Magalhães da Silveira:
Um homem em meio aos documentos históricos e a cultural de Maceió no
limiar dos Oitocentos**

Sofia Holanda Sodré de Brito Silva¹¹³

Prof. Dr Gian Carlo de Mello Silva¹¹⁴

Resumo: Este artigo deriva do projeto Pibic 2023/2024 e do Projeto Humanidades com apoio da FAPEAL, e tem como objetivo apresentar a vida de Bonifácio Magalhães da Silveira e a sua participação na vida cultural dos bairros de Maceió de outrora. Bonifácio Magalhães da Silveira nasceu em Recife e veio para Maceió no final do século 19 com sua família. Bonifácio ficou conhecido como “Major” por ter ocupado essa posição na Guarda Nacional e do Tiro Alagoano e ao longo da vida foi funcionário público, assumindo papel de Intendente de Maceió por poucos meses no ano de 1892 e por fim se aposentou no cargo de chefe das Capatazias do Jaraguá. Bonifácio foi morador do bairro do Bebedouro e contribuiu bastante para vida cultural do bairro, promovendo festas e animações no cotidiano. O natal do Bonifácio se tornou tradição e um destino chique da cidade, muito almejado pela elite Alagoana.

A família Silveira foi de grande destaque na sociedade maceioense, Bonifácio tinha vários irmãos, entre eles Luís Magalhães da Silveira e José Magalhães da Silveira, estes que em sociedade fundaram o “Jornal de Alagoas” e mais tarde Luís fundou o “Gazeta de Alagoas”, além das suas participações políticas como deputado federal e estadual. O Major Bonifácio também ficou conhecido por sua atuação na preservação de documentos históricos, transcritos e publicados nas colunas “Velharias” e “Patrimônio Histórico” do jornal Gazeta de Alagoas, no período de 1938 a 1945. A coluna “Velharias” era publicada aos domingos com documentos mais extensos, e a de “Patrimônio Histórico”, ao longo da semana, de terça a sábado. Entre os documentos, os que fazem referência a escravidão são os mais frequentes, contando com cartas de alforria, inventários, testamentos e venda de escravos. Além dos documentos sob a temática escravidão, muitas outras tipologias e temas eram publicados nas colunas, não tendo um tema ou tipologia específica para cada coluna como documentos sobre a mudança de capital de Alagoas, Sesmarias, Processos por libelo cível, entre outros.

Palavras-chave: Documentos, Escravidão, Jornal, Público, Bebedouro e Festas.

¹¹³ Bolsista PIBIC, Graduanda do 7 período do Curso de História Bacharelado na Universidade Federal de Alagoas, Campus A.C Simões, participante do grupo de estudos NESEM

¹¹⁴ Professor Doutor do Instituto de Ciências Humanas, Arte e Comunicação na Universidade Federal de Alagoas, Campus A. C Simões. Orientador da pesquisa PIBIC

A família de Bonifácio Magalhães da Silveira

A priori, é necessário apresentar a figura de Bonifácio antes de ele virar o famoso Major Bonifácio. Bonifácio Magalhães da Silveira nasceu em Recife em 14 de maio de 1867 e chegou em Maceió por volta no início da década de 1880. Ele era filho do comerciante e tenente coronel da guarda nacional, José Luís da Silveira e sua mãe Henriqueta Francisca de Souza Magalhães da Silveira e tinha vários irmãos que foram muito presentes na história de Maceió. Dentre eles, Clemente Magalhães da Silveira, Veridiana Magalhães da Silveira¹¹⁵, Faustino Silveira, pai de Nise da Silveira e Luís Silveira, que foi fundador do jornal Gazeta de Alagoas, local onde foram publicados inúmeros documentos transcritos por Bonifácio.

O pai de Bonifácio, Luiz José da Silveira, teve seu nome envolvido em muitas notícias no jornal “Diário de Pernambuco”, se mostrando alguém que estava bem ativo na sociedade pernambucana. A primeira aparição ocorreu em 8 de agosto de 1855, como ele sendo o dono de um sobrado na freguesia de Santo Antônio que exalava mau cheiro e foi denunciado. Mencionado novamente ao anunciar a venda de uma Taberna em Campo Verde, no dia 21 de maio de 1860 e em 23 de maio do mesmo ano sai outra notícia informando que o mesmo estava impedido de vender a sua propriedade sem antes pagar o que devia a Manoel Joaquim de Oliveira.

A partir de 1864 ele começa a ser mencionado como Mordomo e Escrivão de irmandades, a “Irmandade Gloriosa Virgem da Conceição”, da qual ele era Mordomo e “Confraria do Senhor Bom Jesus da Via Sacra”, da igreja de Santa Cruz da qual ele era escrivão. Ele não estava envolvido nas duas ao mesmo tempo, tendo sido mencionado em 1864 na Irmandade Gloriosa e em 1866 continuou a ser mencionado como participante da Confraria do Bom Jesus. Além de participante de comunidades religiosas, ele também participava ativamente da política, aparecendo em 1869 como um dos eleitores “efetivos” da freguesia da Boa-Vista.

Em 9 de fevereiro de 1871, foi noticiado no jornal Diário de Pernambuco que Luiz José da Silveira, juntamente com Antonio Feitosa de Mello, Luiz Tavora e José Ferreira da Silva Chaves foram presos por estarem produzindo moeda falsa e em 10 de fevereiro do mesmo ano foi anunciado que eles foram levados à casa de detenção, sem mencionar qual. Em 6 de dezembro de 1872 é publicado no jornal Diário de Pernambuco, que o Sr. Dr. Manoel Clementino Carneiro da Cunha, Juiz de Direito do 4 distrito criminal da Comarca de Recife sentenciou Antonio Feitosa de Mello, Luiz Tavora, José Ferreira da Silva Chaves e Luiz José

¹¹⁵ Mencionada como filha de Luiz José da Silveira no Jornal “Diário de Pernambuco”, dia 30 de abril de 1882, página 1.

da Silveira a 10 anos e 8 meses de “Gales” de prisão em Fernando de Noronha e mais uma multa correspondente a metade do tempo da prisão, grão máximo do art. 174 do Código Criminal Combinado com o art. 9 da lei de 3 de outubro 1833. Durante o seu tempo na prisão de Fernando de Noronha, Antonio Feitosa de Mello, uma das pessoas que foram presas com Luiz Silveira, organizou uma rebelião para fuga da ilha, Luiz, no entanto, não participou. Ademais, lhe foi deixada uma carta, tanto para Luiz como para Paulino Chaves, pedindo desculpas por não informar da sua partida do presídio, que não contou por medo de ser desencorajado pelos amigos, e ainda pediu a Lola (apelido de Luiz) para que resolvesse algumas questões. O fato anteriormente mencionado foi publicado no periódico “Diário de Pernambuco” no dia 22 de fevereiro de 1875.

Em 15 de abril de 1881, o imperador D. Pedro II, se utilizando da atribuição conferida no artigo 104, secção 8 da constituição do império, foi realizado um decreto que permitia perdoar e comutar - reduzir ou atenuar- penas de vários réus, e Luiz José da Silveira foi um dos réus agraciados por esse decreto, como consta na publicação do Diário de Pernambuco no dia 27 de Abril de 1881. Em 23 de setembro de 1882, Luiz já é mencionado como ex sentenciado e em 8 de janeiro de 1884 é publicado no Diário de Pernambuco, que pelo juiz de direito do segundo distrito criminal do Recife, o cidadão Luiz José da Silveira foi alistado como eleitor da freguesia de Santo Antônio. Em 19 de abril de 1885 foi publicada na seção “Junta Commercial da cidade do Recife” no Diário, a petição de Clemente Magalhães da Silveira e Luiz José da Silveira para mudança do endereço de domicílio social para a praça de Maceió.

Quem foi Bonifácio Magalhães da Silveira?

Bonifácio se casou com a professora Eulália Theresa do Espírito Santo aos 22 anos e nunca teve filhos biológicos. Adotaram, porém, dois filhos, o primeiro foi Antônio baby, que faleceu com 5 anos de idade e a segunda foi a filha Odette, que morreu com 32 anos. Odette deixou oito filhos, netos de Bonifácio, que foram criados pelo avô após a morte da mãe.

Bonifácio trabalhou no comércio de Maceió, na loja de seu irmão, Clemente Magalhães da Silveira, como caixeiro na sua loja de sapatos na Rua do Comércio, no centro de Maceió e mais tarde veio a ter sua própria loja, a “Democrata”. Durante esses tempos convivendo no centro da cidade de Maceió, ele presenciou muitas cenas de escravidão que corroboraram para o desenvolvimento do seu sentimento abolicionista, atrelado ao seu pensamento republicano. Uma muito famosa, ocorreu quando ele ainda era menor de idade, estava varrendo a loja do seu irmão quando entrou um escravizado fugindo com uma corrente presa ao pescoço. Bonifácio,

junto com um grupo de coronéis abolicionistas levaram o escravo para um ferreiro para tirar a coleira. O dono do escravizado, Coronel Flávio e dono do Engenho de Satuba, recuperou o escravizado e processou os envolvidos, menos Bonifácio por ser menor de idade na época.

Ele também era membro da Sociedade Libertadora Alagoana e estava em uma reunião do grupo para formalizar a alforria de duas escravizadas que tinham tido sua liberdade comprada pela sociedade, quando saiu a notícia de abolição da escravidão e dias de festa rolaram após essa notícia. A sua participação na Sociedade Libertadora era voltada para parte dramática do grupo, ou seja, promover peças e eventos culturais, geralmente aos domingos, para arrecadar fundos para comprar alforria de escravizados. Ele estava na festa de 50 anos de abolição e também discursou, contando a história acima.

Vida Política

Além de abolicionista, também era republicano, seu nome consta na lista do “Club Republicano” de Alagoas, juntamente com seus irmãos Clemente Magalhães da Silveira e José Magalhães da Silveira¹¹⁶. Bonifácio foi Major da Guarda Nacional e do Tiro Alagoano, e por isso ficou conhecido por esse título, o Major Bonifácio também teve o título honorário de tenente do exército devido ao seu apoio à causa republicana.

Além disso, Bonifácio também foi muito conhecido na cidade de Maceió para além de suas festas, como um homem político. Em 1892, foi posto no cargo de Intendente Municipal (o que equivale hoje em dia ao cargo de prefeito da cidade) pelo governador Gabino Besouro e permaneceu no cargo por pouco mais de 4 meses até as próximas eleições. Foi eleito também a deputado estadual e se aposentou no cargo de administrador das capatazias da alfândega do Jaraguá. A sua função no porto do Jaraguá era de administrar todas as mercadorias que entravam e saíam do porto. Bonifácio sofreu um acidente no trabalho que o deixou debilitado de uma perna, o obrigando a andar de bengala, que mais tarde viria a ser um símbolo seu.

Ao procurar mais sobre a vida do Major, na revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, no volume XXXI do ano 1975, encontrei um artigo de autoria de Mário de Carvalho Lima, “A revolução de 1930 em Alagoas.”. Nesse artigo ele fala que o Governador de Pernambuco, Dr. Estácio Coimbra, chega no porto do Jaraguá fugindo dos insurrectos de Recife da Revolução de 1930. Com a sua embarcação cheia de munição e armamento, o filho do governador pernambucano, Jaime Coimbra, mantém contato com o governador alagoano

¹¹⁶ BRANDÃO GRACINDO, Dr. Inácio. Discursos e Conferências. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**, [s. l.], v. XXIII, p. 80-85, 1943.

Álvaro Paes, por intermédio do Bonifácio da Silveira, que era o responsável pela alfândega. Mais tarde prestou depoimento sobre o acontecido, afirmando que ao abarcar no porto, o filho do governador pernambucano fala que precisa urgentemente entrar em contato com o governador alagoano e o Major o leva ao palácio do governo. Após conversa entre Jaime Coimbra e Álvaro Paes, Bonifácio é encaminhado pelo governador alagoano a transportar as armas e munições para terras maceioenses de forma discreta e escondida da população, mas dentro os conformes da lei.

No livro “Major Bonifácio Magalhães da Silveira: O Homem do Governo e o Homem do Povo” escrito por sua neta Ilza Espírito Santo Porto, a figura de Bonifácio era de uma pessoa que se relacionava muito bem com o povo, muito querido, com cargos no meio militar e conhecido no comércio. Dessa forma, ele era uma pessoa bem política no quesito de ser querido e bem visto, além de popular. Por ser um leitor ávido, leu muito sobre a Revolução Francesa, o que o fez criar grande amor à ideia francesa de liberdade, igualdade e fraternidade. Essa última se manifestou em várias ações praticadas pelo major que visavam o bem da sua comunidade. Muitas ações de ajuda a vítimas de trombas d’água partiram de sua organização, se responsabilizando até por extrações de dentes para atender a população que sofria com a falta de profissionais na região. O objetivo de fazer todas as festas e brincadeiras fora de época era justamente trazer entretenimento e alegria para os seus vizinhos e população moradora do bairro.

Vida Cultural do Bairro do Bebedouro

Antes e após a instalação do regime republicano no Brasil, o bairro do Bebedouro já era conhecido pelas suas festas, o mês de maio em especial é o citado por Manuel Diégues Júnior em seu apêndice no livro “Maceió” de Craveiro Costa¹¹⁷. As festas mais populares eram as de fundamento religioso, após as missas e as procissões. O Major era morador do Bairro do Bebedouro, onde viveu por muitos anos e criou seus filhos e netos, participando na vida cultural do bairro maceioense. As comemorações de Carnaval, Natal e São João eram organizadas por Bonifácio para animar as datas festivas e atraíam pessoas de todos os lugares do estado. O natal do Bonifácio se tornou tradição e um destino chique da cidade, almejado pelas elite alagoana. A elite de Maceió se programava para alugar casas de veraneio para assistir toda a festança e a companhia de trem “Great Western” anunciavam horários extraordinários de tens nos dias 24,

¹¹⁷ EVOLUÇÃO Urbana e social de Maceió no período republicano por Manuel Diégues Júnior. *In*: COSTA, Craveiro. Maceió. 4. ed. Maceió, AL: EDuneal, 2022. p. 219-268.

25 e 31 de dezembro para servir melhor a quantidade de pessoas que iam para o bebedouro aproveitar as festas de natal e de ano novo. Os natais do Major duraram até pouco depois de ele ficar debilitado da perna por um acidente que ele sofreu nas Capatazias do Jaraguá, em 1928 e em 1938 ele se muda para Marechal Deodoro e a tradição Natalina do Major Bonifácio se foi com ele na época.¹¹⁸

No carnaval, Bonifácio tinha seu próprio clube, as “Ciganinhas do Major”, formado por mulheres, em sua maioria negras, que trabalhavam em casas de famílias ricas e eram chamadas pelo próprio Bonifácio para fazer parte do clube. No natal e no São João eram organizadas barracas para apresentação de folguedos, “esquenta muié”, reisados e guerreiros. Inicialmente, as festas eram mais simples, apenas um “esquenta muié” contratado com o próprio dinheiro de Bonifácio para gerar divertimento e alegria para os moradores do bairro. Com o tempo, o investimento nas festanças começou a contar com ajuda da prefeitura e do comércio, âmbitos em que Bonifácio tinha influência. Fora das datas festivas, a diversão ainda era proporcionada por outras brincadeiras, como o “pau de sebo” e competições de nado na Lagoa Mundaú, as duas brincadeiras valiam prêmios em dinheiro, dez mil réis em média.

A paixão de Bonifácio pelo teatro é algo bem comentado em muitas matérias de jornais e livros escritos sobre ele. Atuava em peças como o galã ou o mocinho, na maioria das vezes, porém, com a popularização do rádio, a popularidade do teatro foi decaindo. O principal palco de suas apresentações era sua casa, mas chegou a ser presenteado pelos moradores do Bebedouro com um teatro próprio, onde promovia festas e saraus literários.

As festas promovidas pelo Major marcaram o Bebedouro e o imaginário do bairro, há uma quantidade considerável de produções sobre as diversões proporcionadas pelo Major, desde reportagens à sonetos e poesias saudosas, como a publicada na Revista da Semana do Rio de Janeiro:

“Bebedouro é sempre a frente,
tanto hoje como amanhã,
Bonifácio é nossa gente, Nossa gente é Ba-ta-clan
Melhor melhor, não pode haver
Do que o Major, que é o prazer”¹¹⁹

¹¹⁸ CALHEIROS, Walmir. Durante os festejos natalinos, a elite fazia veraneio em bebedouro. Gazeta de Alagoas. Maceió. 24 de dez. 1966

¹¹⁹ DE MENDONÇA, Fernando. O papai noel de bebedouro. Revista da Semana (RJ), Rio de Janeiro, RJ, n. 52, p. 15, 28 dez.

O Bebedouro ficou conhecido como “República da Alegria” nos tempos de Bonifácio graças às suas festas, e ele era o presidente dessa república. Após a sua morte em agosto de 1945, recebeu homenagens como a nomeação de uma escola em seu nome, a Escola Municipal Major Bonifácio da Silveira, localizada originalmente no bairro do Bebedouro, mas atualmente se encontra no bairro da Gruta de Lourdes, devido ao afundamento do solo do bairro original.

Jornal Gazeta de Alagoas

O jornal “Gazeta de Alagoas” foi fundado pelo irmão de Bonifácio, Luiz Magalhães da Silveira em 1934. Em 1938, Bonifácio se aposentou do cargo de administrador da alfândega do Jaraguá e se mudou para Marechal Deodoro, onde se dedicou à preservação de documentos que ele colecionava e fazia colagens no intuito de conservá-los melhor. No Instituto Histórico Geográfico de Alagoas foi encontrado um livro de colagens com assinaturas de diversas pessoas, além de imagens e desenhos. Foi no mesmo ano em que ele começou a publicar documentos transcritos com o próprio punho no jornal de seus irmãos, José Magalhães da Silveira como Gerente e Luiz Magalhães da Silveira como Diretor. Inicialmente publicava apenas aos domingos, a coluna “Velharias”, com diversas temáticas e tipologias de documentos, sendo estes sempre mais longos. A primeira publicação foi feita em 01/01/1938. Em 30 de março do mesmo ano, ele inicia a publicação de documentos durante a semana, de terça a sábado, na coluna “Patrimônio Histórico”, podendo estes documentos serem mais curtos ou mais extensos tal qual as “Velharias”.

Dentre os mais de 1500 documentos publicados, entre testamentos, inventários e editais de praça, o tema mais recorrente foi o de escravidão, mais de 400 documentos tratam de cartas de liberdade, inventários de donos de escravizados, testamentos, leilões de escravizados, cartas de legitimação de filhos com escravizadas, libelos de crimes, anúncios de venda e de escravos fugidos. A maioria das documentações sobre escravizados são do século 19, sendo o mais antigo de 1695. Os documentos variam de temas, entre os mais de 70 catalogados por mim, estão a mudança de capital de Alagoas de Marechal Deodoro para Maceió, documentos sobre os correios, petições, sequestros de bens, documentos de terras e de sítios, documentos eclesiásticos e muitos outros. A coluna “Patrimônio Histórico” tem uma quantidade maior de publicações, por ser publicada das terças aos sábados, chegando a ser publicada aos domingos junto com as “Velharias” em algumas datas. Felix de Lima Júnior menciona em artigo que ele escreveu para o jornal Diário de Pernambuco em 12 de dezembro de 1954, as atividades de Bonifácio na coleta de documentos na cidade “Alagoas”, salvando documentos que estavam

abandonados em um arquivo da cidade, o que contribuiu para a preservação documental do estado de Alagoas.

Escravidão nos documentos

O mais interessante e objetivo da pesquisa é a parte de analisar como os escravizados apareciam nas documentações. Como eles foram alforriados, sob quais circunstâncias, ou as quantidades absurdas de escravizados que um proprietário possuía, ou até as pequenas quantidades, como eles apareciam em processos jurídicos e muitas outras situações. Além de analisar as quantidades e circunstâncias, também é importante analisar como eles são chamados, em alguns documentos, em sua maioria testamentos e inventários, a descrição dos escravizados não contava com seus nomes e idades, mas sim apenas “machos e fêmeas”, tratando eles como gado, animais sem valor, e não como seres humanos, invisibilizando essas pessoas e dessensibilizando o olhar de quem lê o documento.

Além de mostrar como os escravizados eram retratados, a maioria dos documentos possuem detalhes de localidade, nome dos senhores, nome do engenho e também nome, valor e idade dos escravizados, podendo também contar com descrições físicas, este último aparecia mais em anúncios de escravizados fugidos, para que eles fossem identificados com facilidade. Ademais, também havia a menção da nacionalidade do escravizado, uma vez que os escravizados africanos tinham um valor mais alto do que os nascidos no Brasil, e com essas informações é possível mapear de onde eram os escravizados vindos da África para Alagoas/Pernambuco. Nos documentos foram encontrados escravizados do Congo, muitos da Angola, Moçambique e Costa da Mina.

Dentre as Cartas de Liberdade, um dos casos mais revoltantes é o da escravizada Anna¹²⁰, 40 anos e de gentio Benguela que foi alforriada em 1808 após cumprir o acordo com seu senhor José Soares Marinho, de dar seus 10 filhos em troca da sua liberdade, e esta só seria cedida após a morte do seu senhor. Nessas circunstâncias, ela muito raramente seria alforriada de fato em vida. Esses casos absurdos, que eram comuns da época, prometiam uma alforria que nunca viria, num movimento de contenção de danos, para impedir revoltas e fugas. Em 1781¹²¹, a Mulata Catharina Jorge conseguiu a sua alforria por substituir em seu lugar Maria, de Nação Benguella. Nesse caso não houve condições e nem pagamentos extras cobrados pela senhora

¹²⁰ Carta transcrita por Bonifácio Magalhães da Silveira e publicada no Jornal Gazeta de Alagoas em Agosto de 1941 na coluna “Patrimônio Histórico”

¹²¹ Carta transcrita por Bonifácio Magalhães da Silveira e publicada no Jornal Gazeta de Alagoas em 26 de Maio de 1943 na coluna “Patrimônio Histórico”

Luiza de Araujo Barboza, creio que pela idade das mulheres serem próximas, Catharina com aproximadamente 22 anos e Maria com mais ou menos 20 anos. Muitos escravizados também ficaram forros por meio dos seus falecidos senhores e outros foram repassados para outros membros da família.

Conclusão

Em outubro de 1943 Bonifácio se tornou sócio correspondente do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas e doou alguns dos seus documentos para o acervo do instituto. Ainda não está claro se ele publicou todos os documentos que ele colecionava e se ele doou todos ao Instituto após as publicações. Ele era sócio correspondente por morar em Marechal Deodoro, então ele não teve cerimônia de posse de cadeira no instituto. A sua última publicação na coluna “Velharias” ocorreu no dia 18 de Março de 1945 e da coluna “Patrimônio Histórico” ocorreu no dia 18 de Maio de 1945. Em 11 de Agosto de 1945, Bonifácio Magalhães da Silveira faleceu em Marechal Deodoro, deixando netos e bisnetos, além de todo um legado. Mesmo após sua morte, durante um bom tempo o Major Bonifácio foi lembrado pelas suas festas, pela sua sobriedade durante seus eventos já que nunca bebia, pois a felicidade deveria ser algo natural, e pelo seu carisma.

Bonifácio Magalhães da Silveira foi uma figura de muita importância para a vida cultural do Bebedouro, trazendo festas, cultura, alegria e diversão para a população do bairro que agora está abandonado. Além de festeiro, foi de extrema importância para a preservação documental de Alagoas. Documentos dos mais variados temas agora só existem nas publicações feitas pelo Bonifácio. Além de preservar e perpetuar esses documentos, ele de certa forma democratizou o acesso a eles ao colocar em um jornal de fácil acesso, divulgando informações que normalmente não chegariam às camadas mais populares.

Referências bibliográficas

- CALHEIROS, Walmir. Durante os festejos natalinos, a elite fazia veraneio em bebedouro. *Gazeta de Alagoas*. Maceió. 24 de dez. 1966
- COSTA, Craveiro. Maceió. 4. ed. MACEIÓ, AL: EDuneal, 2022.
- DE MENDONÇA, Fernando. O papai noel de bebedouro. *Revista da Semana (RJ)*, Rio de Janeiro, RJ, n. 52, p. 15, 28 dez. 1940. Disponível em: https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=025909_04&pagfis=2629. Acesso em: 5 fev. 2024.

E ASSIM NASCEU A GAZETA DE ALAGOAS: Fundado por Luiz Magalhães da Silveira, matutino viria a ser o 1º veículo da Organização Arnon de Mello. **Gazeta de Alagoas**, [s. l.], 25 fev. 2023. Disponível em: <https://d.gazetadealagoas.com.br/politica/398971/e-assim-nasceu-a-gazeta-de-alagoas>. Acesso em: 6 fev. 2024.

ESPÍRITO SANTO PORTO, Ilza. Major Bonifácio Magalhães da Silveira: O Homem do Governo e o Homem do Povo. MACEIÓ, AL: [s. n.], 1984. 44 p.

LE MOS, João R. Bebedouro: Comunidades de história e de fé. 1. ed. [S.l.: s. n.], 2003. 37-48 p.

Referências documentais

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. Recife, PE. Ano XXXI. N° 182, publicado em 8 de agosto de 1855. Disponível em:

http://memoria.bn.gov.br/DocReader/029033_03/6725?pesq=%22Luiz%20Jose%20da%20Silveira%22. Acesso em 3 de outubro de 2024

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. Recife, PE. Ano XXXVI. N° 117 publicado em 21 de maio de 1960. Disponível em

http://memoria.bn.gov.br/DocReader/029033_04/1540?pesq=%22Luiz%20Jose%20da%20Silveira%22. Acesso em 3 de outubro de 2024

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. Recife, PE. Ano XL. N° 6, publicado em 9 de janeiro de 1864. Disponível em

http://memoria.bn.gov.br/DocReader/029033_04/10369?pesq=%22Luiz%20Jose%20da%20Silveira%22. Acesso em 3 de outubro de 2024

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. Recife, PE. Ano XLII. N° 183, publicado em 9 de agosto de 1866. Disponível: em

http://memoria.bn.gov.br/DocReader/029033_04/16623?pesq=%22Luiz%20Jose%20da%20Silveira%22. Acesso em 3 de outubro de 2024

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. Recife, PE. Ano XLV. N° 30, publicado em 9 de fevereiro de 1869. Disponível em

http://memoria.bn.gov.br/DocReader/029033_04/22631?pesq=%22Luiz%20Jose%20da%20Silveira%22. Acesso em 3 de outubro de 2024

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. Recife, PE. Ano XLVII. N° 32, publicado em 9 de fevereiro de 1871. Disponível em

http://memoria.bn.gov.br/DocReader/029033_05/2620?pesq=%22Luiz%20Jose%20da%20Silveira%22. Acesso em 3 de outubro de 2024

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. Recife, PE. Ano XLVII. N° 33 , publicado em 10 de fevereiro de 1871. Disponível em

http://memoria.bn.gov.br/DocReader/029033_05/2627?pesq=%22Luiz%20Jose%20da%20Silveira%22 . Acesso em 3 de outubro de 2024

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. Recife, PE. Ano XLVIII. N° 281, publicado em 6 de dezembro de 1872. Disponível em

http://memoria.bn.gov.br/DocReader/029033_05/6930?pesq=%22Luiz%20Jose%20da%20Silveira%22 . Acesso em 3 de outubro de 2024

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. Recife, PE. Ano LI. N° 42, publicado em 22 de fevereiro de 1875. Disponível em

http://memoria.bn.gov.br/DocReader/029033_05/12217?pesq=%22Luiz%20Jose%20da%20Silveira%22 . Acesso em 3 de outubro de 2024

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. Recife, PE. Ano LVII. N° 94, publicado em 27 de abril de 1881. Disponível em

http://memoria.bn.gov.br/DocReader/029033_06/3155?pesq=%22Luiz%20Jose%20da%20Silveira%22 . Acesso em 3 de outubro de 2024

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. Recife, PE. Ano LVIII. N° 217, publicado em 23 de setembro de 1882. Disponível em

http://memoria.bn.gov.br/DocReader/029033_06/6554?pesq=%22Luiz%20Jose%20da%20Silveira%22 . Acesso em 3 de outubro de 2024

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. Recife, PE. Ano LX. N° 6, publicado em 8 de janeiro de 1884. Disponível em

http://memoria.bn.gov.br/DocReader/029033_06/9656?pesq=%22Luiz%20Jose%20da%20Silveira%22 . Acesso em 3 de outubro de 2024

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. Recife, PE. Ano LXI. N° 88, publicado em 19 de abril de 1885. Disponível em

http://memoria.bn.gov.br/DocReader/029033_06/12726?pesq=%22Luiz%20Jose%20da%20Silveira%22 . Acesso em 3 de outubro de 2024

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. Recife, PE. Ano 130. N° 276, publicado em 12 de dezembro de 1954. Disponível em

http://memoria.bn.gov.br/DocReader/029033_13/24817?pesq=%22bonifacio%20magalhães%20da%20silveira%22 Acesso em 3 de outubro de 2024

O Diretório dos índios rupturas e continuidades: uma análise sobre a expulsão dos missionários

Valéria Geovanna Aquino Tavares¹²²

Rayana de Carvalho Freitas¹²³

Larissa Bernardo das Neves Silva¹²⁴

Karina Moreira Ribeiro da Silva e Melo¹²⁵

Resumo: O presente artigo busca analisar algumas das principais rupturas e continuidades impostas a partir da aplicação do Diretório Pombalino, sendo a temática central o processo de retirada do poder temporal exercido pelos missionários regulares sobre os povos indígenas. A política indigenista pombalina manteve as diretrizes básicas das legislações anteriores, como é o caso da proposta de apagamento étnico e transformação dos indígenas em cristãos e vassalos da Coroa. Nesse sentido, o objetivo explícito da legislação era a mudança cultural e social, inserindo os indígenas na produção e comércio. Buscaremos, desse modo, analisar como estava sendo feito o trabalho dos missionários nos aldeamentos dos sertões do São Francisco, na capitania de Pernambuco, e os motivos e discursos que conduziram a mudança das aldeias em vilas e dos missionários em outros agentes coloniais.

Palavras-chave: Diretório. Missionários. Mudanças.

Introdução

O Diretório dos índios, escrito por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, em 1757, que mais tarde se expandiu para o restante do Brasil, chegando em Pernambuco como a Direção, foi um regulamento que tinha como objetivo o apagamento étnico dos povos indígenas, além de torná-los vassalos do rei. Os precedentes desta nova forma de organização aconteceram gradualmente, tendo em vista que a antiga organização e administração desses povos eram feitas pelos missionários, como é o caso dos Jesuítas. Os padres da Companhia de Jesus, entretanto, não foram os únicos religiosos regulares atuantes entre os indígenas, haviam outras ordens presentes como, por exemplo: os Capuchinhos Franciscanos, Beneditinos, Oratorianos (POMPA,2001). Os Jesuítas e os

¹²² Graduanda em História pela Universidade de Pernambuco (UPE/Campus Garanhuns).

¹²³ Graduanda em História pela Universidade de Pernambuco (UPE/Campus Garanhuns).

¹²⁴ Graduanda em História pela Universidade de Pernambuco (UPE/Campus Garanhuns).

¹²⁵ Professora adjunta na Universidade de Pernambuco (UPE/Campus Garanhuns). Orientadora do presente trabalho e da Liga Acadêmica de História do Brasil Colonial (LAHBC).

Capuchinhos, no entanto, tiveram maior destaque no empreendimento colonial. O objetivo principal deste artigo é analisar o processo de expulsão dos missionários regulares do Brasil, além de pontuar algumas das principais mudanças e continuidades acarretadas pelo Diretório dos Índios durante o seu processo de aplicação.

De início, é importante ressaltar a insatisfação da Coroa em relação ao desempenho das missões religiosas, sendo a atuação dos missionários criticadas no contexto setecentista. As denúncias giravam em torno de um ideal de “civilização”, o qual não teria sido alcançado pelas políticas indigenistas anteriores centralizadas na atuação missionária entre os indígenas e os territórios pertencentes aos aldeamentos. Assim, os religiosos eram criticados pela permanência das práticas culturais indígenas, como era o caso de andarem despidos, falarem suas próprias línguas ou a Língua Geral. Havia ainda a insatisfação com o desempenho econômico das missões, sendo os jesuítas observados como um significativo impasse para o desenvolvimento e produtividade das atividades comerciais e econômicas empreendidas pelos indígenas aldeados (SANTOS, 2008, p. 173). Portugal estava em crise e enxergava na colônia uma maneira de reerguer o trono, a administração da Coroa chegava com dificuldade nas áreas administradas pelas missões.

Além das doações oficiais feitas pela coroa, os jesuítas também recebiam doações privadas e administravam terra, engenhos e gados, pois nota-se que a expansão das missões não foi acompanhada pela doações (SANTOS, 2008, 174), ou seja viam a necessidade de adquirir mais renda para administrar as missões e sustentar os colegiados, isso causava transtorno para a Coroa tanto pela quantidade de bens possuídos pela igreja, como por eles terem que contribuir com algo que não lhe dava retorno econômico, segundo o ‘testamento político’ de D. Luís da Cunha, (SANTOS, 2008,172), apesar de grande parte dos bens jesuítas ter sido conseguida através de suas próprias atividades, por meio de mão de obra indígena.

Outro ponto de conflito que preocupava a Coroa era a insatisfação da elite sedenta pela mão-de-obra oriunda das populações indígenas (PERRONE-MOISÉS, 1998). Tanto as comunidades indígenas quanto os missionários, entretanto, ofereciam diversas formas resistência às tentativas de escravização oficial (por intermédio das legislações reguladoras do trabalho e da permissão de cativo para determinados grupos inimigos) ou àquelas que se encontravam mascaradas, escondidas sob supostos discursos de tutela paternal ou administração particular (MONTEIRO, 1994).

Como um traço marcante para o período pombalino está, nesse cenário, a profusão de discursos e narrativas *antijesuíticas* e, posteriormente, contrárias às demais ordens religiosas,

acusadas de estarem administrando os “miseráveis” indígenas de uma forma arbitrária, supostamente dedicando-se mais às questões referentes à produção econômica e ao trabalho indígena nas terras dos religiosos do no trabalho de catequese, cristianização e civilização. Luís Diogo Lobo da Silva, assim, o governador-geral de Pernambuco e suas capitanias “anexas” à época (Paraíba, Ceará e Rio Grande do Norte), em um ofício destinado a Tomé Joaquim da Costa Corte Real em 1759, detalhava o processo de formação das primeiras vilas indígenas e a insatisfação com o trabalho realizado pelos padres missionários: “Os missionários que até agora administrando esses miseráveis, se dirigiam a desfrutar por todo o caminho, e nada a cristianizá-los nem civilizá-los como deveriam”¹²⁶.

O processo de retirada do poder dos missionários regulares (Jesuítas, Capuchinhos, Franciscanos, etc) para os padres seculares foi algo que aconteceu de forma gradual, ao longo do tempo já existia algumas investidas da coroa em tirar essa função das mãos jesuítas.

D. Luís da Cunha, antecipou a escolha de Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro Marquês de Pombal, para o Ministério do Reino, outra preocupação dele era a concentração de bens de raiz, pelas ordens religiosas, desde a época de D. João IV, a Coroa tinha o plano de romper com o poder missionário, porém ele precisa do apoio do papa para reconhecer a coroa portuguesa após o domínio espanhol, quando D. Pedro estava no poder, novamente há essa investida, porém os missionários conseguem abafar esse conflito. No governo de D. José restava a obrigação de colocar em prática a expulsão dos jesuítas.

D. João IV teria deixado de aplicar tal prescrição legal em troca do reconhecimento da coroa portuguesa pelo Papa após a restauração frente ao domínio espanhol. No tempo de D. Pedro, novamente se tentaria aplicá-la, resultando porém que “todas as Ordens constituíram por seus procuradores os jesuítas, que souberam atabafar a obrigação, e pôr-lhe em cima a pedra do esquecimento”. Restava a D. José a obrigação de renová-la, sem embargo da “comum opinião, extremamente prejudicial ao Estado, de que são inalienáveis os bens que por qualquer título entram na igreja (SANTOS, 2008, 172-173).

De início os bens sem documentação são confiscados, logo após todos começam a ser tomados, entretanto os jesuítas não aceitam isso de modo pacífico e logo ocorre a expulsão, sendo substituída pelos padres seculares que não são muito bem aceitos.

¹²⁶ AHU_ACL_CU_015, Cx.91, D. 7285. Doc. 20/06/1759. P.2

Como o Diretório e a Direção os povos indígenas recebiam uma falsa promessa de boa relação entre índios e brancos, e também em relação a sua liberdade, eles deveriam ser descidos, catequizados e civilizados para serem vassallos úteis, eles continuariam trabalhando para Coroa como guias e defensores: a segurança dos sertões e das mesmas povoações do Maranhão e de toda a América consiste na amizade dos índios (PERRONE-MOISÉS, 1998), a legislação portuguesa era contraditória e falhava em lidar com as questões dos povos indígenas, “contraditória, oscilante, hipócrita”, como é citado por Beatriz Perrone Moisés.

Tomada em conjunto, a legislação indigenista é tradicionalmente considerada como contraditória e oscilante por declarar a liberdade com restrições do cativo a alguns casos determinados, abolir totalmente tais casos legais de cativo (nas três grandes leis de liberdade absoluta: 1609, 1680 e 1755), e em seguida restaurá-los (PERRONE-MOISÉS, 1998, pág 117).

Dos aldeamentos missionários às vilas indígenas coloniais

Como observado anteriormente, o conflito existente entre colonos, autoridades coloniais e ordens religiosas vinha de longa data. Além disso, desde os tempos primários da investida portuguesa nas terras da América a presença religiosa era essencial para a fundamentação e auxílio das iniciativas exploratórias e conquistadoras empreendidas pela Coroa Portuguesa, a qual valia-se de uma aliança com a Igreja no que se refere à dominação e vigilância das populações sob sua administração. A religião, desse modo, era um dos aspectos mais incentivados, indicando sua relevância para a formação da sociedade colonial ao proporcionar formas diversas de sociabilidade, educação e rígidos padrões comportamentais e morais. As práticas religiosas, entretanto, nem sempre eram obedecidas e adotadas com todo o rigor idealizado pelos textos e autoridades da Igreja (MOTT, 2018, p. 126), as quais empreendiam distintos modos de regularização da vida pública e privada dos fiéis, fossem eles habitantes das vilas coloniais litorâneas ou dos espaços mais longínquos, isto é, dos chamados sertões.

No caso das populações indígenas, cujas vidas deveriam ser regradas e submetidas à catequese promovida pelos religiosos pertencentes às Ordens Regulares atuantes na América Portuguesa, a adesão à fé católica era um sinal de aceitação da Coroa, colaboração com os planos coloniais e mesmo de pacificação. No século XVIII, entretanto, seria um dos sinais mais significativos da *civilização*, projeto idealizado inicialmente para as áreas de conflito entre as fronteiras hispânicas e portuguesas (MOREIRA, 2023), mas posteriormente introduzido às demais regiões administradas (ou em vias de colonização) pela Coroa portuguesa. Era o caso,

nesse contexto, das Capitanias do Norte (Pernambuco, Paraíba, Ceará e Rio Grande do Norte), governadas à época por Luís Diogo Lobo da Silva, cujas tentativas de aplicação da política pombalina resultaram na elaboração da *Direção*, uma versão adaptada do Diretório para Pernambuco e demais capitanias sob a sua jurisdição.

O projeto de civilização, desse modo, correspondia a um caminho pelo qual os ditos “rústicos” e “miseráveis” deveriam ter percorrido ao longo de todo o processo anterior de cristianização e catequese, mas que, pela suposta ineficiência dos religiosos, não havia logrado nenhum êxito. Ou seja, os indígenas permaneciam com os hábitos “bárbaros” do “gentilismo”¹²⁷, muito distantes daqueles padrões culturais e civilizacionais defendidos pelo discurso colonial. Segundo o texto do Diretório Pombalino, escrito em 1757 por Mendonça Furtado e embasado nas propostas civilizatórias para as populações indígenas pensadas pelo jurista espanhol Juan Solórzano Pereira, um século antes (LOPES, 2005, p. 72), retirar dos indígenas “a barbaridade dos seus antigos costumes”¹²⁸ dependia de uma série de iniciativas, sendo elas de cunho cultural (substituição da Língua Geral e das línguas indígenas pelo Português; criação de escolas para meninos e meninas; aporuguesamento dos nomes, sobrenomes, costumes, vestuários e construções; proibição de práticas religiosas indígenas, como era o caso do uso das Juremas; e o aprendizado dos ofícios mecânicos) e econômico (incentivo ao desenvolvimento da agricultura, pecuária, do plantio comercial e do trabalho indígena), fundamentais não apenas para a transformação cultural e social dos novos estabelecimentos indígenas (as vilas e os lugares), mas para o desenvolvimento econômico da própria colônia e do Império português (CUNHA, 2013).

De acordo com Fátima Lopes, a civilização é a grande mudança exercida pela política pombalina em relação às populações indígenas, ocasionando uma certa ruptura quando comparada às propostas anteriores vinculadas essencialmente à cristianização. É o caso, nesse cenário, da política indigenista promulgada anteriormente, o Regimento das Missões de 1686, responsável pela regulamentação dos aldeamentos indígenas e da atuação dos missionários frente aos trabalhos de evangelização. Civilizar, diferentemente de apenas catequisar, representaria um dos principais aspectos responsáveis pela aproximação entre o Diretório dos Índios e o pensamento iluminista do setecentos, uma vez que o projeto pombalino “representa o pensamento burguês em implantação, onde a regularidade, a ordem, a semelhança, a eficiência e o controle são básicos para o desenvolvimento de uma sociedade ‘ilustrada’”. O trabalho, o

¹²⁷ Directorio, que se deve observar nas povoaçoens dos Indios do Pará, e Maranhão Em quanto Sua Magestade não mandar o contrario. Lisboa, 1758.

¹²⁸ Ibidem.

compromisso com a defesa e ocupação do território e a perda dos aspectos culturais significaria, após a implementação da legislação, a transformação dos indígenas, outrora “bárbaros”, em verdadeiros vassallos da Coroa (LOPES, 2005, p. 86).

Os Índios deste Estado se conservávão até agora na mesma barbaridade, como se vivessem nos incultos Sertoens, em que nascêraõ, praticando os pessimos, e abominaveis costumes do Paganismo, não só privados do verdadeiro conhecimento dos adoraveis mysterios da nossa Sagrada Religião, mas até das mesmas conveniencias Temporáes, que só se podem conseguir pelos meios da civilidade, da Cultura e do Commercio¹²⁹.

Para o Diretório, assim, transformar os indígenas em vassallos “uteis a si, aos moradores, e ao Estado” era possível por intermédio da civilização, a qual abrangeria o desenvolvimento do comércio colonial e a unificação dos domínios portugueses na América. A política das missões religiosas, então, passa a ser deslegitimada pelo discurso setecentista, sobretudo a atuação dos padres da Companhia de Jesus, situação expressa nas campanhas *antijesuíticas* (SANTOS, 2012, p. 94) visto que “na avaliação de Pombal, os jesuítas constituíam uma das principais forças políticas que desafiavam o poder monárquico e deveriam ser extirpadas” (ALMEIDA, 2010, p. 112). Transferir a administração temporal pelo governo secular não foi, no entanto, um processo isento de complexidades e conflitos. Assim, além das desavenças entre o governo colonial e os representantes dos poderes locais, interessados na utilização das terras e do trabalho das populações indígenas, havia ainda os “padres vagantes dos aldeamentos extintos”, os quais adentravam os sertões, permanecendo “nas conquistas após a expulsão da Companhia de Jesus em 1759” nas regiões do São Francisco, sendo necessária a intervenção das autoridades representativas do poder colonial. Era o caso, assim, do governador-geral de Pernambuco, Lobo da Silva, e do sargento-mor Jerônimo Mendes Paz, o qual atuou pelos sertões na apreensão de indígenas, repressão dos missionários e instituição de vilas pombalinas pela região do São Francisco (CHAVES JÚNIOR, 2018, p. 109).

Retirada do poder temporal dos missionários

No contexto do Diretório dos Índios a Coroa portuguesa tinha como uma das suas preocupações controlar a ação missionária no sertão e sua influência sobre os indígenas. A

¹²⁹ Ibidem. Parágrafo 3.

política dos Marquês de Pombal tinha o intuito de reestruturar a economia do trono português através da colônia, e nesse projeto os indígenas foram vistos como figuras essenciais para a dinâmica colonial, seria necessário que adentrassem na civilização e nos moldes europeus, que praticassem o comércio e servissem a Coroa, objetivo que não teria sido alcançado com o regime anterior das missões. A lei determinou a abolição da administração temporal dos Padres Regulares sobre os indígenas e substituiu por um governo civil realizado por Juizes Ordinários, Vereadores, e mais Oficiais de Justiça; e nas aldeias, independentes das Vilas, pelos seus principais (AZEVEDO, 2004, p. 42).

O objetivo da legislação era fortalecer o reino português através de um controle mais rigoroso sobre a colônia, para isso a atitude da Coroa foi estabelecer, no lugar das antigas missões, novas vilas e lugares civis, com a população espiritualmente administrada pela Diocese de Pernambuco (AZEVEDO, 2004, p. 45). A retirada do poder dos missionários é vista por (ALMEIDA, 2010) como uma ruptura estabelecida pelo Diretório, em relação ao regimento das missões, antiga legislação indigenista que estava em vigor. Para promover a soberania do território de Portugal seria necessário o afastamento dos religiosos, para promover o comércio e o desenvolvimento da agricultura, o que aumentaria os rendimentos e dízimos da fazenda real (ALMEIDA, 2010, p.111).

Sebastião José de Carvalho e Melo indicou claramente a intenção de atrair os povos indígenas para os domínios portugueses, com o fito de garantir as pretensões territoriais de Portugal (MOREIRA, 2023, p. 238). E para inserir os povos nativos na sociedade, por meio da civilização, e conseqüentemente ao comércio seria necessário o fim da administração das missões, Cristina Pompa analisa o fim das aldeias como o início da miscigenação dos grupos e as fugas dos indígenas aldeados de volta para o sertão, o século XVIII foi um período crítico para as missões, vários missionários se sucederam nas aldeias, mas ficaram por pouco tempo, alguns permaneceram por mais tempo, porém a catequese se tornou algo itinerante, conforme a movimentação dos indígenas de uma aldeia para outra e das aldeias para os matos (POMPA, 2011).

No ano de 1762 o Sargento - Mor Jerônimo Mendes da Paz escreveu um Paralelo¹³⁰ dos missionários Capuchinhos e Jesuítas no bispado e capitania de Pernambuco, a época foi marcada por uma propaganda *anticaputina* e *antijesuíta* (POMPA, 2011, p. 275). O documento apresenta denúncias de crimes dos capuchinhos nas Ilhas de Aracapé e Pambu da capitania de Pernambuco, os castigos eram em geral devidos à feitiçaria, Jerônimo mendes descreve uma

¹³⁰ A.H.U_ACL_CU_015, Cx. 28. D. 5352.

série de mortes de indígenas acusados de bruxaria, os capuchinhos também foram acusados de usurpar as terras dos indígenas e roubo de gado, os missionários não aceitavam que a justiça secular ingressasse na suas aldeias, o ódio contra os capuchinhos é expressado por pelo Sargento - Mor. No Paralelo os Jesuítas também são acusados de usufruírem de riqueza e luxúria nas missões, do mesmo modo que os indígenas viviam em miséria. No entanto, Karina Melo alega que é preciso pensar a situação de miséria dos indígenas descrita por agentes da Coroa, tal situação pode refletir no argumento de que os indígenas viviam em desamparo e havia a necessidade de uma nova ordem (MELO, 2017, p.111), esse ódio de Jerônimo Mendes contra os capuchinhos se deve ao fato de terem tentado impedir a execução das ordens recebidas (POMPA, 2011, p. 277).

A ideia com a implementação do Diretório era *civilizar* os indígenas, integrando-os na sociedade portuguesa, ao contrário da política anterior de segregação, que havia caracterizado a administração dos missionários principalmente jesuítica. A legislação introduziu a figura do diretor nas povoações, que deveria administrar os indígenas enquanto estes não tivessem capacidade. O Diretor deveria ser dotado de bons costumes, zelo, prudência, verdade, ciência dos requisitos necessários para poder dirigir os nativos (MEDEIROS, 2007). Com o Diretório as Ordens religiosas perderam não só o poder temporal sobre os indígenas, mas também o espiritual, que passou a cargo do Prelado da Diocese de Pernambuco, foram estabelecidas no lugar das antigas missões, novas vilas e lugares civis, com a população espiritualmente administrada pela Diocese (AZEVEDO, 2004, p. 45).

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

AZEVEDO, A. **O Diretório pombalino em Pernambuco**. 2004. 131 f. Dissertação de mestrado – Universidade Federal de Pernambuco, Centro de filosofias e ciências humanas, Recife, 2004.

CHAVES JÚNIOR, José Inaldo. **Reforma dos territórios e das jurisdições nas capitanias do Norte do Estado do Brasil**: as atuações do capitão-general Luís Diogo Lobo da Silva e do “juiz de fora” Miguel Carlos de Pina Castelo Branco na aplicação do Diretório dos índios (1757-1764). *Locus: revista de História, Juiz de Fora*, v. 24, n. 1, p. 93-120, 2018.

CUNHA, Elba Monique Chagas da. **Sertão, sertões: colonização, conflitos e História indígena em Pernambuco no período pombalino (1759-1798)**. Dissertação (Mestrado em História), UFRPE, Recife, 2013.

LOPES, Fátima Martins. **Em nome da Liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII**. Tese (Doutorado em História), UFPE, Recife, 2005.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. **Política indigenista do Período Pombalino e seus reflexos nas Capitanias do Norte da América portuguesa**. In: OLIVEIRA, Carla Mary da Silva (Org), MEDEIROS, Ricardo Pinto de. *Novos olhares sobre as capitanias do Norte do Estado do Brasil*. João Pessoa, Editora Universitária/UFPB, 2007. P. 125-160.

MELO, Karina Moreira Ribeiro da Silva e Melo. **Histórias indígenas em contextos de formação dos Estados argentino, brasileiro e uruguaio: charruas, guaranis e minuanos em fronteiras platinas (1801-1818)**. Campinas: UNICAMP, tese, 2017.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: NOVAIS, Fernando A; SOUZA, Laura de Mello e (Orgs.). **História da vida privada no Brasil, 1: cotidiano e vida privada na América Portuguesa**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. **Povos indígenas e novas experiências urbanas na América Portuguesa: reformismo pombalino, participação política e pesquisa em rede colaborativa**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 235-268, jan./abr. 2023.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução: Missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial**. Tese (Doutorado em Antropologia), Unicamp, Campinas, 2001.

POMPA, Maria Cristina. **História de um desaparecimento anunciado: as aldeias missionárias do São Francisco, séculos XVIII – XIX**. In: *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. p. 267 – 294

SANTOS, Fabrício Lyrio. **Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800)**. Tese (Doutorado em História Social), UFBA, Salvador, 2012.

SANTOS, Gustavo Augusto Mendonça. **A Justiça do Bispo**: o exercício da justiça eclesiástica no bispado de Pernambuco no século XVIII. 213. 235 f. Tese (pós-graduação em História) Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE 2013.

A construção das forças repressivas na Alagoas imperial 1831-1836¹³¹

Ythalo do Amaral Medeiros Lisboa¹³²

Gian Carlo de Melo Silva¹³³

Resumo: O presente resumo é fruto da participação do autor no Projeto de Iniciação à Pesquisa: Controle, Polícia e Gente Negra na Alagoas Oitocentista. Com financiamento do Pró-reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação. Se tratando do estudo da formação das forças repressivas na então província de Alagoas no início dos turbulentos anos regenciais (1831-1840). Em especial a então força policial conhecida como “Corpo de Guardas Municipais Permanentes”. A pesquisa também ambiciona entender em um segundo momento como deu-se a repressão e como foram formados os mecanismos de controle sobre os corpos das populações marginalizadas e escravizadas que habitavam a província.

Palavras-chaves: Polícia, Escravidão, Província de Alagoas.

A formulação do modelo repressivo

Os séculos XVIII e XIX viram uma enxurrada de revoluções e de processos políticos que culminaram no que Eric Hobsbawn chamou de “A Era das Revoluções” (HOBSNAWN, 2012). Na velha Europa, o absolutismo autocrático das monarquias era desafiado pelas ideologias iluministas, fosse pelo banho de sangue dos Jacobinos na França ou pela ascensão da nova classe burguesa na Inglaterra. Nas américas a ordem colonial ficava moribunda e tremia diante do brilho da Revolução Haitiana e dos liberais estadunidenses.

Diante de tantas convulsões, algumas monarquias do assim chamado “Antigo Regime” precisaram adaptar-se aos novos tempos combinando em suas formas de governo características autoritárias e liberalizantes em uma tentativa de “modernizar” seus regimes. Figuras como Frederico II da Prússia, Catarina II da Rússia e Luís XIV da França, se destacaram como exemplos desta forma de governar que seria chamada pelos Historiadores de “Despotismo Esclarecido”.

¹³¹ Resumo requisitado para a apresentação de trabalho no 15º Encontro Nacional de História da UFAL - "História presente, futuro ancestral: Povos indígenas em retomada".

¹³² Graduando do curso de História Licenciatura da Universidade Federal de Alagoas (Ufal) e membro do grupo de estudos Núcleo Escravidão e Sociedade na Época Moderna (NESEM).

¹³³ Licenciado em História pela Universidade Federal Rural de Pernambuco - UFRPE (2005). Mestre em História Social da Cultura Regional pela mesma instituição (2008). Doutor em História do Norte e Nordeste pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE (2014) e Professor Associado dos Cursos de Graduação e Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas - UFAL. Também é professor permanente do PPGH da Universidade Federal Rural de Pernambuco - UFRPE.

Longe de serem as modernas democracias burguesas, esses Reinos mantiveram a aristocracia parasitária com seus privilégios e poderes e elencaram a burguesia como uma nova aliada de seus governos. Além de adotarem no judiciário e em suas instituições de micro-poder – parafraseando Michel Foucault – reformas graduais, que lentamente “civilizaram” esses braços do Estado que se dizia civilizado. A mudança mais marcante deu-se nos chamados suplícios, formas de punições públicas realizadas contra os condenados do antigo regime que eram amarrados e torturados em praça pública para o perdão de Deus e para a vingança do rei. Agora os presos eram encarcerados e submetidos a castigos, não para serem penalizados mas para serem reeducados, reintroduzidos e reutilizados pelo Estado e pelo modelo econômico capitalista ascendente (FOUCAULT, 1987, p. 11-122).

As punições não foram as únicas a passarem por mudanças na virada dos séculos. O aparelho repressivo e de controle do Estado, as forças policiais, que servem como instrumento de dominação das classes burguesas (LENIN, 2021 p. 25-35), também passou por mudanças. Nas palavras de Foucault “[...] Daí a ideia de que o instrumento de justiça seja acompanhado por um órgão de vigilância que lhe seja diretamente ordenado, e permita impedir os crimes ou, se não cometidos, prender seus autores, polícia e justiça devem andar juntas como duas ações complementares de um mesmo processo ... [...]” (FOUCAUT, 1987, p. 116).

Tais movimentos da história foram sentidos em terras do hemisfério sul, nos limites do que a intelectualidade eurocentrada poderia classificar como “ocidente”, refiro-me, ao Brasil e mais especificamente a Província das Alagoas. Governantes como o Marquês de Pombal foram pioneiros na forma conciliatória de governar entre aristocracia e burguesia construindo um aparelho repressivo que daria origem ao modelo que foi empregado em Alagoas durante o período regencial. Em seu governo os antigos “terços¹³⁴” foram abolidos e substituídos por unidades de “linha” que teriam uma hierarquia começando da terceira linha até a elite das forças armadas a primeira linha. Assim foi instituído que o exército regular constituiria a primeira linha, as milícias – que eram unidades locais formadas por conscritos, que serviam para a vigilância e a manutenção da ordem pública, e para auxiliar o exército – seriam a segunda linha, e as ordenanças, – que eram forças de vigilância pública local – a terceira linha (WEHLING, 2008).

Tal modelo de organização das forças públicas foi exportado para as colônias no Brasil, no começo do século XIX começava ele a passar pelas primeiras mudanças com a fuga da

¹³⁴ Os terços eram modelos de unidades de infantaria de choque, geralmente armadas com arcabuzes que foram muito comuns nos países da península ibérica, (em especial durante sua união) ficando famosos no Brasil durante a invasão holandesa.

família real portuguesa. A chegada na capital fluminense de um grande número de aristocratas e funcionários públicos exigia a construção de uma força que protegesse os exilados e suas possessões (SCHWARCZ, 2015, pp. 151-171; 172-199). Assim. Copiando as forças já existentes em Lisboa que por sua vez eram uma cópia da polícia londrina, é instaurada no Rio de Janeiro a Divisão Militar da Guarda Real de Polícia. Uma unidade uniformizada, permanente, assalariada e com uma hierarquia própria (BRETAS, 1998).

No pós-independência todas as forças citadas acima foram mantidas pelo governo Imperial, muitas inclusive entrando em confronto umas com as outras nos combates da Guerra de Independência. Era interessante ao governo do Império manter uma grande força de vigilância sobre seus cidadãos. Lembremos que o processo de independência apesar de contar com ampla participação popular foi tocado pela elite agrária, a burguesia escravista que ditava – e ainda dita – os rumos da economia do Brasil. Se seguirmos a interpretação leninista sobre o Estado chegaremos a conclusão que este é como já citado um aparelho de dominação de classe. Construir e usar uma força repressiva e de vigilância sobre as camadas populares empobrecidas e sobre os escravizados era essencial para evitar novos Haitis. Para salvaguardar a elite brasileira em seu lugar de privilégio e de subserviência ao capital estrangeiro.

Incertezas e o caos político continuaram a reinar no governo de Dom Pedro I. O primeiro governante do Brasil Independente abdicou do trono no que ficou conhecido como “Revolução de 7 de Abril”, mais uma de sua era. A partir deste momento o governo mais absolutista de Pedro seria substituído por um triunvirato de regentes de caráter liberal moderado e que empregaria uma série de reformas no governo imperial, visando superar os desvios de Pedro e dos conservadores que lhe davam sustentação (SILVA, 2003, p. 46-67). Mantendo para isso um complicado equilíbrio de reformas profundas para agradar os radicais e contenções para acalmar os conservadores (SILVA, 2003, p. 121-160).

Neste sentido os gabinetes liberais moderados optaram por modernizar o sistema de vigilância herdado da colônia, torná-lo mais eficiente e mais apto a combater sedições que haviam se tornado a norma nos tempos da Regência. Para tanto, o sistema de linhas foi mais ou menos mantido, o Exército continuou sendo a força de elite, ainda que reduzida, haja vista sua participação na “deposição” de Pedro e no medo de novas quarteladas. As Milícias que eram erguidas de forma improvisada em pequenas localidades foram substituídas pela Guarda Nacional e as velhas Ordenanças pelos chamados “Corpos de Guardas Permanentes” (WEHLING, 2008).

A ideia por trás da Guarda Nacional era substituir o Exército na contenção das revoltas por uma força de confiança do governo central e que fosse de baixo custo de manutenção. O porto do Rio de Janeiro era a maior fonte de recursos do governo no período e as dívidas para se administrar a máquina pública cresciam. Seguindo esta lógica os quadros da Guarda Nacional eram compostos por cidadãos conscritos que tivessem algum nível mínimo de renda, estes deveriam comprar seu próprio uniforme e armamentos. Apenas oficiais eram remunerados por seu tempo de serviço, ficando a Guarda dividida entre os trabalhos de conter revoltas, agitações populares e quarteladas e trabalhos mais administrativos como o transporte de prisioneiros, a vigia de prédios públicos e cadeias e as rondas urbanas que os Guardas poderiam compor com a Polícia (SILVA, 2003, p. 46-83) .

Os Guardas Permanentes seguiam mais ou menos a mesma lógica, sua organização e manutenção todavia ficavam a cargo dos governos das províncias, os “permanentes” como eram conhecidos à época recebiam salários modestos segundo Marcos Bretas (BRETAS, 1998), além de uniformes e armamentos (SILVA, 2003, p. 83- 121). Sua função principal era a realização de rondas pelas cidades à procura de quaisquer transgressores e criminosos, além de eventualmente auxiliarem as forças militares, como fizeram os permanentes alagoanos durante o ataque cabano a Maceió (MARQUES, 2018, p. 203-208), destruir quilombos e perseguirem escravizados. Além é claro do objetivo não declarado de proteger a propriedade e a vida de quem realmente era considerado cidadão, o homem branco enriquecido.

Outras instituições coexistiam na estrutura política das forças de vigilância e punição criadas pelos governos liberais. Os Juizes de Paz eram autoridades da lei eleitas pela burguesia e que atuavam pela cidade coordenando a ação das forças, ou seja eles determinavam as rondas emitiam mandatos e garantiam o cumprimento das legislações aprovadas nas assembleias. Além destes haviam os Inspetores de Quarteirão que eram indivíduos selecionados pelo Juiz de Paz para vigiar o quarteirão de sua casa sem remuneração, para auxiliar os permanentes que muitas vezes possuíam um contingente muito reduzido. Outras figuras como Prefeitos de comarcas ou subdelegados também eram comuns neste interessante contexto da segurança pública regencial (SILVA, 2003, p.121-199).

Este modelo de repressão, através de leis imperiais, saiu do Rio de Janeiro e foi exportado para as demais províncias chegando aos cantos mais longínquos da nação. A pequena Alagoas adotou e adaptou este modelo para o melhor uso de suas elites, a construção do sistema de opressão se desenvolveu na província.

O modelo chega nas Alagoas, construção e anos iniciais dos permanentes alagadiços

1832 fora um intenso ano para a província alagoana, em especial para a sua zona costeira e norte. Na região das antigas matas palmarinas na divisa com Pernambuco uma sangrenta rebelião armada despontou e evoluiria para o que Dirceu Lindoso tão brilhantemente classificaria como a “Utopia Armada” (LINDOSO, 2005). A cabanada originou-se com o descontentamento de latifundiários restauracionistas e conservadores com os governos das províncias de Pernambuco e Alagoas que agora sob a liderança de Liberais expulsaram seus opositores de cargos públicos e os monopolizaram. O desgosto entre tais grupos era já histórico com muitos desses representantes de partes da burguesia já tendo se digladiando na Revolução de 1817 e na Confederação do Equador. Com o passar do tempo a rebelião foi perdendo seu caráter restauracionista principalmente com a derrota dos velhos latifundiários e o recuo dos cabanos para as matas palmarinas, e se tornando muito mais uma insurreição popular libertária (MARQUES, 2018, p. 170-208) .

Para além desta dor de cabeça a norte, as classes dirigentes da província ainda se deparavam com uma situação de profunda crise econômica causado pela quebra de muitos negócios de portugueses, estes migraram graças aos episódios de mata marinheiros que se sucederam à abdicação de D. Pedro (TELES, 1981, p. 19-34) (TENÓRIO, 2017). Para agravar ainda mais a situação, o interior do Estado encontrava-se fervilhando com quilombos e grupos de banditismo, principalmente ladrões de cavalos. As disputas políticas do período que muitas vezes terminaram em violência e em intervenções de outras províncias também se faziam de velas conhecidas e preocupantes para a elite do alagadiço (JÚNIOR, 2003, p.237-254) (QUEIROZ, 2022, p. 67-93).

Foi para conter estes e outras situações caóticas pelo Brasil que a Regência aprovou na capital a Lei Imperial de 10 de Outubro de 1831¹³⁵, que criava o primeiro corpo de Guardas Municipais Permanentes, uma polícia unificada, salariada, uniformizada e que além de segurança pública somaria como mais uma força leal ao governo. A lei também permitia a criação dos mesmos Corpos em outras províncias, os quais contariam com uma organização própria.

Em Alagoas a sombra de tantas convulsões a força policial começa a ser erguida logo após a promulgação da Lei. A data de fundação oficial da polícia, comemorada até hoje pela PM de Alagoas é 3 de fevereiro de 1832¹³⁶ data em que o plano para a implantação desta fora

¹³⁵ Coleção de Leis do Império do Brasil - 1831, P. 129. Vol. 1 pt I

¹³⁶ Collecção das Decisões do Governo do Imperio do Brazil - 1832, p. 80-81.pt I.

aprovado pelo ministro da justiça D. Diego Feijó. No entanto, os ofícios de 22 de Outubro, 19 de novembro, 2, 24, e 29 de dezembro de 1831, dão conta de uma organização precoce do corpo de guardas permanentes levadas a cabo pelo então presidente da província Manoel Lobo de Miranda. Este em conformidade com a Lei Imperial de 22 de Outubro de 1831¹³⁷, enviou para várias localidades, “Povoação de Palmeira dos Índios”, “Atalaia”, “Poxim” e outras, nomeações de oficiais e suboficiais com instruções para que estes erguessem forças de guardas locais, recebendo de volta pedidos de recursos e armamentos¹³⁸. Oficiais costumavam mandar cartas fazendo reclamações da presença de Juizes de Paz enviados de fora das localidades que provavelmente se envolviam nas disputas políticas locais as quais os próprios oficiais certamente faziam parte. Geralmente se questionavam do fato dos Juizes serem portugueses, ou destes se desentenderem com os soldados recrutados¹³⁹.

No mais, o ano de 1831 fora de construção e preparação das forças policiais para os terríveis trabalhos que estes enfrentariam no ano seguinte. Em 1832 explode a rebelião cabana no norte da província, para acelerar o processo de implementação da força é aprovado o já citado plano da Guarda em 3 de fevereiro de 1832. Registros de oficiais da Guarda do mesmo ano dão conta de combates em Barra Grande ao norte de Maragogi¹⁴⁰, bem como de agitações populares pela província. É fato que tanto os permanentes alagoanos como os pernambucanos foram enviados para o combate contra os cabanos, especialmente quando estes fizeram investidas urbanas como a tomada da cidade de Porto Calvo¹⁴¹.

Fato concreto é que a rebelião cabana começou a perder força em 1834, principalmente após a derrota dos grandes latifundiários e o recuo dos cabanos para as dentro das matas palmarinas, tendo os anos de 1833 e 1834 não tendo visto uma diminuição na intensidade destes conflitos e na situação de insegurança na província. Tal desenrolar permitiu ao governo alagoano através da lei nº 11, de 10 abril de 1835 iniciar uma diminuição do contingente da polícia, haja vista que o governo provincial dependia de seus vizinhos para pagar o soldo dos permanentes. Uma reorganização na hierarquia da força também foi possível, bem como a criação de seções ou seja de pelotões nas comarcas da província. A burguesia sentia-se

¹³⁷ Coleção de Leis do Império do Brasil - 1831, Página 48 Vol. 1 pt II

¹³⁸ **1831 Offícios dos Comandante Guarda Municipal Permanente da província de Alagoas.** Arquivo Público de Alagoas. Caixa 1912.

¹³⁹ Idem.

¹⁴⁰ A documentação, os Offícios do sargento mór Bento Francisco Alues de 1832 não deixam claro se por Barra Grande ele se refere a cidade ao norte de Maragogi ou a própria Maragogi, a qual é conhecida a ocupação dos Cabanos onde eles inclusive acreditavam que por lá retornaria Pedro I para liderá-los na restauração.

¹⁴¹ **1832 Offícios do Sargento Mór Bento Francisco Alues na Barra-Grande.** Arquivo Público de Alagoas. Caixa 1912.

confortável e começava o processo de aprimoramento e reciclagem de seu aparelho repressivo para sua perpetuação no poder (TELES, 1981, p. 19-34).

A mesma lei que permitiu a criação das seções a Lei nº 13, de 24 de fevereiro de 1836 introduziu a nomenclatura de “força policial” tendo a denominação “permanentes” sendo lentamente abandonada. Nestes anos a força começa a se negar a renovar os contratos de alistamento de seus servidores diminuindo seu efetivo (TELES, 1981, p. 19-34). A província no entanto encontrava-se longe de estar segura para a maior parte da população, miséria, grupos de bandidos, remanescentes dos cabanos e quilombos se espalhavam em zonas urbanas e rurais da província.

Conclusão

A paz demoraria a voltar a reinar no Brasil regencial, a era das revoluções fazia jus a seu nome. A presente pesquisa ainda ambiciona continuar a interpretar a História do aparelho repressivo construído pelo Estado brasileiro e quais suas repercussões no presente e na construção histórica da província e da gente alagoana. Para tanto se faz necessário visitar a documentação da época e efetivamente apresentá-la para o público.

Referências bibliográficas

- BETHELL, Leslie. **História da América Latina**. São Paulo: Edusp, 2014.
- BRETAS, Marcos Luiz. **A polícia carioca no Império**. in: **Revista estudos históricos**, 1998.
- DIÉGUES JÚNIOR, Manoel. **O banguê nas Alagoas: traços da influência do sistema econômico do engenho de cana de açúcar na vida e na cultura regional**. 4. ed. – Maceió: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, Edufal, 2023.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**; tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis, Vozes, 1987.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal**. Gilberto Freyre; Apresentação de Fernando Henrique Cardoso.- 51 ed. rev. -São Paulo: Global, 2006.
- GINZBURG, Carlo. **Sinais raízes de um paradigma indiciário**. in: **Mitos, emblemas, sinais**. São Paulo. Companhia das Letras. 1990.
- LENIN, Vladimir Ilitch., 1870-1924. **O Estado e a revolução: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na revolução** / V. I. Lenin: [tradução revista Aristides Lobo] – 3.ed. – São Paulo: Expressão Popular, 2021.

MAIA, Clarissa Nunes. **POLICIADOS: controle e disciplina das classes populares na cidade do Recife, 1865-1915**. Recife. Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). 2001.

MARQUES, Danilo Luiz. **Sob a “sombra” de Palmares: escravidão, memória e resistência na Alagoas oitocentista**. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). 2018.

NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. **OS ESQUECIDOS NO PROCESSO DE INDEPENDÊNCIA: UMA HISTÓRIA A SE FAZER**. In: *Almanack* (25) • 2020.

SHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o Autoritarismo Brasileiro**. São Paulo, Companhia das Letras, 2019.

SILVA, Wellington Barbosa da. **Entre a Liturgia e o Salário, a Formação dos Aparatos Policiais no Recife do Século XIX (1830 – 1850)**. Recife. Universidade Federal de Pernambuco (UFP). 2003.

SILVA, Wellington Barbosa da. **“Juizes policiais”. Criminalidade, policiamento e justiça no Recife imperial (1830-1850)**. in: *Criminalidades, Direito e Justiça no Mundo Ibérico*. 2022.

SILVA, Wellington Barbosa da. **“Vivemos sob o império do punhal do assassino...” criminalidade e polícia no Recife do Século XIX (1860-1889)**. in; *Revista Pesquisa Histórica*, Vol. 34, Nº. 1, 2016 (Ejemplar dedicado a: Jan-Jun. Dossiê: Estado, nação e cidadania no Oitocentos (1850-1889) - Parte 1.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. **Racismo Brasileiro: uma história da formação do país**. São Paulo: Todavia, 2022.

WEHLING, Arno. WEHLING, Maria José. **Exército, milícias e ordenanças na Corte Joanina: permanências e modificações**. In. *Revista Da Cultura*. Ano III, 2008.

TELES, Silvio de Jesus, 1981. **Briosa. A história da Polícia Militar de Alagoas no olhar de um jornalista**. Maceió, Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2010.

Referências documentais

Collecção das Decisões do Governo do Imperio do Brazil - 1832, p. 80-81.pt I.

Coleção de Leis do Império do Brasil - 1831, P. 129. Vol. 1 pt I

Coleção de Leis do Império do Brasil - 1831, Página 48 Vol. 1 pt II

1831 Officios dos Comandante Guarda Municipal Permanente da província de Alagoas. Arquivo Público de Alagoas. Caixa 1912.

1832 Officios do Sargento Mór Bento Francisco Alues na Barra-Grande. Arquivo Público de Alagoas. Caixa 1912.

1832. Offícios do comandante do Corpo de Guardas Permanentes Municipais. Arquivo Público de Alagoas. Caixa 1912.

1833 Offícios do comandante dos Guardas Municipais Permanentes. Arquivo Público de Alagoas. Caixa 1912.

1835. Offícios do comandante do Corpo de Permanentes das Alagoas. Arquivo Público de Alagoas. Caixa 1912.

1835. Offícios dos Comandantes de destacamentos do Corpo de Permanentes. Arquivo Público de Alagoas. Caixa 1912.

1836 Offícios do comandante do Corpo de Permanentes das Alagoas. Arquivo Público de Alagoas. Caixa 1912.

1836 Offícios do segundo comandante do Corpo de Permanentes destacado em Maceió. Arquivo Público de Alagoas. Caixa 1912.

ST 4 – História indígena e das indígenas mulheres no Brasil republicano: dos apagamentos históricos aos protagonismos sociais e políticos no tempo presente

Coordenação:

Ana Valéria dos Santos Silva

Flávio Luciano da Anunciação

Ivanilson Martins dos Santos Xokó

Verônica Araújo Mendes

No século XIX a historiografia oficial negava o papel dos povos indígenas na formação nacional, considerando-os coadjuvantes e sem participação política. Assim, com a institucionalização da História e da memória coletiva fomentada pela elite intelectual e dirigente do Império, os povos indígenas tiveram suas experiências históricas apagadas até, pelo menos, meados das décadas 1970/80. A partir daí, com a constituição e consolidação dos movimentos de indígenas e das indígenas mulheres no Brasil, os povos originários passaram a adentrar diferentes domínios; sociais, culturais, políticos, incluindo o historiográfico. A perspectiva dos protagonismos indígenas tem ganhado notabilidade nos últimos anos, dada a importância de reescrever a História do Brasil a partir da incorporação dos indígenas e das indígenas mulheres enquanto sujeitos históricos, políticos e sociais. Por muito tempo, as produções se concentravam no passado colonial, seguida do século XIX, havendo quase um hiato no tocante ao período republicano, séculos XX e XXI. Diante disso, urge a necessidade de tecer novas leituras a respeito dos protagonismos indígenas na História do Brasil Republicano, favorecendo discussões que pensem os indígenas e as indígenas mulheres, enquanto agentes sociais, políticos e sujeitos de direitos. Portanto, este simpósio temático visa pensar/repensar a história indígena e das indígenas mulheres desde os apagamentos perpetrados no século XIX, com ênfase na virada paradigmática relativa aos séculos XX e XXI, abarcando pesquisas que incluam a perspectiva dos protagonismos indígenas na história, compreendendo as estratégias indígenas de (re)existências, a participação na política, nos espaços formais e informais de exercício de cidadania, na educação, as trajetórias individuais, as relações de gênero, entre outras temáticas.

“Nós mulheres “índias” não queremos mais ficar atrás”: análise da edição n° 63 do jornal Mensageiro (1990)

Ana Laura da Silva Almeida¹

Resumo: Este escrito decorre da comunicação, com a mesma titulação, no 15° Encontro Nacional de História “História presente, futuro ancestral: povos indígenas em retomada” em que foi apresentada o início de pesquisa em jornais indigenistas alternativos durante a formação inicial do Movimento Indígena Brasileiro no decorrer dos anos da ditadura civil-militar e pós Constituição de 1988, na qual diversos direitos indígenas foram inseridos no texto constitucional com a luta do Movimento Indígena em todo o país. Na comunicação, faço um recorte específico da edição n° 63 do jornal *Mensageiro* que dos meses abril, maio e junho de 1990, o periódico desenvolve um estudo acerca das indígenas mulheres no continente americano, suas participações na luta do Movimento Indígena e o cotidiano delas nas diferentes comunidades indígenas na América. Busco analisar a estrutura editorial do periódico, os discursos presentes nas páginas da edição 63 e as entrevistas com indígenas mulheres acerca das questões de gênero e busca por direitos à suas comunidades e específicos a elas.

Palavras-chave: Movimento Indígena, luta, mulheres, jornal, gênero.

O Mensageiro

O início do jornal *Mensageiro* aconteceu ainda no período da ditadura civil-militar, a edição mais antiga encontrada no acervo online Armazém Memória, é datada com o ano 1979. Com circulação interna, era um jornal de caráter alternativo e indigenista, criado através da iniciativa de cinco tuxauas do Pará e do Amapá, com a coordenação editorial feita por membros do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) (Ana Valéria, 2024).

O seu conteúdo inicial concentrava informações de assembleias e mensagens que alguns indígenas enviavam para o periódico incentivando outros parentes a olharem os problemas internos em suas comunidades e externos, principalmente a falta de direitos, um deles era a demarcação de suas terras.

¹ Graduanda em História pela Universidade Federal de Alagoas. Realiza pesquisa nas áreas de História das Mulheres, História Indígena e História Ambiental. Email: ana.almeida@ichca.ufal.br

MENSAGEM DE INDÍGENAS KARIPUNA

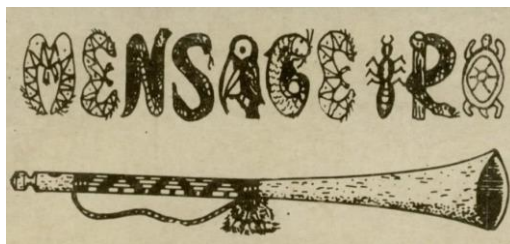
“[...] Os brancos são capitalistas, têm o dinheiro, e nós índios, nós não temos dinheiro, então é uma coisa que eu sinto muito, que estão fazendo essas coisas, estão acabando com os nossos irmãos. (*Mensageiro*, 1979, 1º edição, 1979, p. 08)

MENSAGEM DE INDÍGENAS PALIKUR

“[...] É que nós devemos ser unidos para podermos ter força e coragem para falar, pedir demarcação e documentação de nossas terras, que sirvam de garantia e segurança. Porque hoje os invasores estão se aproximando cada vez mais, outros já invadiram, outros estão envenenando os índios para poderem se apoderarem da terra”. (*Mensageiro*, 1º edição, 1979, p. 10)

Na segunda edição, de agosto de 1979, é possível ler alguns objetivos da criação do jornal como “O mensageiro quer levar a voz dos índios para outros índios”, “Os povos unidos serão povo forte e ganharão a luta”, seus membros propunham que fosse informativo, formador e um instrumento de intercâmbio entre as articulações dos povos indígenas.

IMAGEM: SÍMBOLO DO JORNAL



(instrumento indígena utilizado em várias comunidades indígenas pelos mensageiros do Alto Amazonas para levar notícias)

Já na terceira edição, de fevereiro de 1980, é possível ler relatos de indígenas mulheres fazendo assembleias:

“AS MULHERES TAMBÉM FAZEM ASSEMBLEIA”

[...] É a primeira vez que assisto reunião só de mulheres. Acho importante as mulheres reunirem-se para ver como podem ajudar a comunidade” (*Mensageiro*, 3º edição, 1980, p. 15).

O Conselho Indigenista Missionário (CIMI)

O Conselho Indigenista Missionário, criado em 1972, no auge da ditadura civil-militar no Brasil, é um órgão vinculado à Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB), responsável pela atuação missionária da Igreja Católica entre os grupos indígenas no Brasil, levantando a discussão a respeito da identidade cristã em relação à missão (Maria Cecília Simões, 2014).

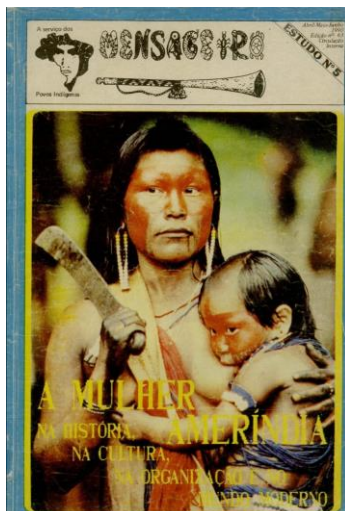
Com característica de um conselho conciliador, tinha como prioridades a defesa da terra e dos territórios indígenas, promover a pastoral missionária, incluindo a formação teológica e antropológica dos missionários e estabelecer relação com os órgãos governamentais, principalmente a Fundação Nacional dos povos Indígenas (FUNAI) e o INCRA. Ainda permanecia o objetivo de evangelização nas missões. Com membros do CIMI, na editoração das edições do *Mensageiro*, foi possível observar nas páginas do compilado de n° 63, algumas visões não indígenas presentes nos textos.

As indígenas mulheres nas páginas do *Mensageiro*

A edição n° 63 do jornal indigenista *Mensageiro*, apresentou em suas páginas um estudo dedicado às indígenas mulheres do continente americano, evidenciando suas presenças nas lutas do Movimento Indígena, a busca por direitos para elas e por autonomia política, além de realizar uma mostra do cotidiano dessas indígenas mulheres nas diferentes comunidades na América.

A capa da edição 63 é a fotografia da indígena Tuyra kayapó, rosto já conhecido pelas mídias hegemônicas brasileiras. Na fotografia, ela aparece com um facão na mão direita e sua filha sendo amamentada em seu seio no lado esquerdo.

IMAGEM: CAPA DA EDIÇÃO N° 63 DO MENSAGEIRO



A presença dessa fotografia na capa da edição dedicada às indígenas mulheres, evidencia alguns detalhes acerca do conteúdo das próximas páginas do folhetim. Em sua pesquisa sobre a liderança indígena Tuyra Kayapó, a historiadora Michelle Macedo (2020), nos apresenta o fato que deixou o rosto de Tuyra bastante visto nos noticiários do país e internacionalmente.

Com o avanço das construções industriais pelo país, desde o projeto do “milagre econômico” durante a ditadura civil-militar, utilizando a natureza como fonte “inesgotável” para a eficácia do desenvolvimento econômico, um dos empreendimentos foi a construção da hidrelétrica de Belo Monte, na qual se fosse consolidada sua aprovação, iria prejudicar diretamente a comunidade indígena Kayapó. Além da inundação das terras e desequilíbrio na biodiversidade, a região em que a comunidade estava inserida sofreria com a invasão das terras por colonos, mineradores, pecuaristas, garimpeiros, madeireiros, grileiros e outros (Michelle Macedo, 2020, p. 119).

No segundo dia do I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, região bastante requerida para construção de hidrelétricas, a presença de Tuyra é posta em destaque quando ela demonstra a indignação da sua comunidade perante a falta de escuta dos representantes do governo brasileiro acerca dos problemas expostos pelos indígenas com a possibilidade do avanço industrial nas localidades do Xingu. Após a fala do diretor de Planejamento da Eletronorte, o engenheiro José Antonio Muniz Neto, Tuyra vai à frente, empunha seu facão e passa nas bochechas do engenheiro.

A fotografia da ação de Tuyra Kayapó foi replicada em vários noticiários brasileiros com a permanência da visão estereotipada sobre os povos indígenas como “bárbaros”, a surpresa de que uma indígena mulher estivesse participando das articulações do Movimento Indígena (Michelle Macedo, 2020, p. 120), em sua maioria visto através da figura masculina, e as críticas ao CIMI de que ela estaria desrespeitando a hierarquia patriarcal colonialista da sua comunidade.

Enquanto havia uma visão colonial da grande mídia que não deu espaço para Tuyra, os periódicos do CIMI, apoiaram e exaltaram a ação fazendo dela uma das lideranças do Movimento Indígena. A escolha da fotografia de Tuyra Kayapó, um ano após a ação, não foi aleatória, uma vez que mesmo o CIMI apoiando a figura de guerreira, mostra as indígenas mulheres a partir de Tuyra que antes de articuladoras do MIB, elas eram mães. Outras fotografias semelhantes com a da capa do periódico indigenista vão aparecendo no decorrer das páginas.

IMAGEM: FOTOGRAFIAS DE INDÍGENAS MULHERES RETIRADAS DAS PÁGINAS DO
MENSAGEIRO



(*Mensageiro*, edição nº 63, 1990, p. 04, p. 52)

Além disso, quando o relatório mostra o cotidiano das indígenas mulheres nas diferentes comunidades, nota-se o destaque para as divisões por gênero das atividades e rituais e o papel de importância delas na educação de seus filhos.

No primeiro texto da edição, sem autoria, intitulado de “A voz da mulher indígena”, é evidenciada a importância, ao longo dos 500 anos de projeto colonial exploratório, da participação feminina das indígenas na luta pelo seu povo e a conquista de maior espaço dentro do Movimento Indígena e além dele, para que ouçam mais suas vozes.

“A VOZ DA MULHER INDÍGENA”

[...] É sempre mais evidente o papel importante que a mulher vem assumindo. Isto não só dentro da sua casa e família mas também como elemento de mudança, de alternativa, na luta pela sobrevivência dos povos indígenas. Luta para ser ouvida e ocupar o lugar em pé de igualdade com o homem. De fato, ainda hoje, se a mulher é pobre, a sua voz não é escutada, se depois é índia, a sua pessoa, a sua vida, a sua consciência não são valorizadas e nem levadas em consideração [...] a palavra que lhe é permitida é de obediência e submissão. [...] As mulheres indígenas, ao contrário de outros setores femininos, sabem bem claramente da necessidade da necessidade de participar no trabalho produtivo [...]. Porém reconhecemos que o nível de consciência crítica não é muito desenvolvido. Ainda que sejamos mulheres de grande valor,

passamos por uma crise de identidade. (*Mensageiro*, edição nº 63. 1990, p. 02).

Por não ter autoria registrada no texto, não se sabe se quem escreveu foi uma pessoa indígena ou não indígena, interessante notar que ao evidenciar a importância da voz das indígenas mulheres dentro de um movimento que é conhecido por vezes pela figura masculina, logo depois se lê que elas possuem um nível de consciência críticas “não muito desenvolvido”, o que demonstra que alguns estereótipos alinhados ao gênero permeiam a visão sobre as indígenas mulheres e até mesmo delas com elas mesmas, quando se lê o trecho “ainda que sejamos mulheres de grande valor, passamos por uma crise de identidade”, já que por muito tempo essa temática não foi tão discutida dentro das comunidades indígenas e nas articulações entre as mulheres.

Lendo entrevistas de indígenas mulheres, presentes na edição, observa-se que elas vão contra os últimos trechos citados do texto inicial, seus relatos se tornam espaços de denúncia e acrescentam as dificuldades da luta por seus direitos e dentro do próprio movimento indígena.

“A PRESENÇA DAS MULHERES INDÍGENAS”

Se afirma: “Atrás de todo grande homem sempre há uma mulher”. Nós mulheres índias não queremos mais ficar “atrás desse grande homem”, mas ao seu lado [...] Nós também possuímos inteligência, capacidade, vitalidade. Não devemos esperar que nos dêem a palavra, nós temos que tomar a palavra. (*Mensageiro*, edição nº 63. 1990, p. 10).

“AS DIFICULDADES DA LUTA DA MULHER ÍNDIA”

A luta da mulher índia é uma luta sofrida. Ela é chateada, mangada. Botam apelido em nós. Chamam nós de TINHÃO, MAROCA, MANÊGA, PATARRONA, PATALE, CICI GRANDE, CICI PEQUENA. (*Mensageiro*, trecho de entrevista de Verônica Tremembé do povo Tremembé no Ceará. Edição nº 63. 1990, p. 42).

“O QUE A SENHORA TEM A DIZER A RESPEITO DA ORGANIZAÇÃO DAS MULHERES INDÍGENAS HOJE?”

A organização das mulheres indígenas hoje, aqui em Mato Grosso é lamentável. [...] no meu modo de ver está um pouco fraco, mesmo porque os patrícios, os homens, eles não levam as mulheres prá participarem de reuniões, pra discutirem alguma coisa da comunidade, para haver qualquer mudança. (*Mensageiro*, trecho de com Marta Guarani, ativista indígena do povo guarani kaiowá. Edição n° 63. 1990, p. 113-114).

A inclusão de relatos de mulheres, como as que participaram de assembleias ou que se mostraram engajadas na luta por direitos, revela uma tentativa de visibilizar a importância dessas lideranças na transformação de suas comunidades. O *Mensageiro*, como espaço informativo, também traz à tona as contradições e os desafios enfrentados pelas indígenas mulheres, que refletem acerca de uma dualidade entre o reconhecimento de sua força e as dificuldades enfrentadas para serem ouvidas, ressaltando, ainda, como as estruturas patriarcais e colonialistas ainda permeiam suas vidas, tanto dentro das comunidades quanto no movimento indígena.

Bibliografia

- COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2021.
- LERNER, Gerda. A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens. Traduzido por Luiza Sellera. 1° ed. São Paulo: Cultrix. 2019.
- LUGONES, María. *Rumo a um feminismo descolonial*. Revista Estudos Feministas, 2014.
- MACEDO, Michelle Reis de. “Mulheres indígenas, organizem-se! Mesmo que seja em suas casas”: as ações político-pedagógicas do Grupo Mulher-Educação Indígena (décadas de 1980 e 1990). In: CARLONI, Karla; MAGALHÃES, Livia. *Mulheres no Brasil Republicano*. CRV: Curitiba, 2021.
- MACEDO, Michelle Reis de. “Território: nosso corpo, nosso espírito?”: as ações políticas de Tuíra Kayapó como representante das mulheres indígenas no Brasil recente. In: Karla Carloni; Carolina Coelho Fortes. (Org.). *Mulheres tecendo o tempo: experiências e experimentos femininos no medievo e na contemporaneidade*. Curitiba: CRV, 2020.
- MACEDO, Michelle Reis de; SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. “Não posso viver fugindo, vou ficar”: a trajetória política de Maninha Xukuru-Kariri no movimento indígena durante a redemocratização brasileira (década de 1990). In: VERAS, Elias Ferreira; PEDRO, Joana

- Maria; SCHIMDT, Benito Bisso (orgs). *(Re)Existências LGBTQI+ e feminismo na ditadura civil-militar e na Redemocratização do Brasil*. Maceió: Edufal, 2023.
- MENDES, Sérgio Luiz da Silva. *A Imprensa alternativa durante a ditadura militar no Brasil (1964-1984): Um olhar historiográfico*. Revista Contraponto. Teresina, 2011.
- MORAES, Vaniucha. *Mobilização jornalística nos anos 70: A imprensa alternativa como movimento social*. 2014.
- SAMPAIO, Paula Faustino. *Indígenas mulheres entre colonialismos e resistência de longa duração - séculos XX e XXI*. Tese de doutorado em História. Universidade Federal de Grandes Dourados, 2021.
- SEGATO, Rita Laura. *Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial*. 2012.
- SIMÕES, Maria Cecília Ribeiro. *O Conselho Indigenista Missionário - CIMI e a militância no catolicismo engajado*. Revista Sacrelegens. Juiz de Fora, 2016.
- SILVA, Ana Valéria dos Santos. *Representação das indígenas mulheres alagoanas nos jornais cimianos (1990-2016)*. In: VERAS, Elias; SODÓ, Roberta (Org). “(In) Desejados (as). LGBTQIA+ e Feminismo na imprensa de Alagoas (séc. XX)”. Maceió, 2024.
- SMITH, Linda Tuhiwai. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

Decolonialidade, gênero e etnia:

A (in)visibilidade das indígenas mulheres na historiografia

Ana Valéria dos Santos Silva²

Resumo: Sobre os povos indígenas ainda ressaltam-se concepções oriundas das colonialidades. Desta maneira, características como selvagens, incivilizados e a-históricos persistem no imaginário social. Para as indígenas mulheres, devido a dupla invisibilidade, são destinadas posições marginalizadas e suprimidas, onde é acrescentado as violências de gênero hiperssexualidade e a pressuposição para formação do estado brasileiro somente como procriadoras e disponíveis ao sexo. Contudo, esta pesquisa propõe delimitar as discussões em torno das representações, violências e silenciamentos envolvendo as originárias na historiografia. Para isso, recorri às pesquisas desenvolvidas no campo da História e Antropologia que buscaram romper com a colonialidade de gênero de longa data. As indígenas mulheres, nas diversas regiões do país, em diferentes contextos históricos, atuaram e ainda (re)existem as colonialidades como sujeitas ativas, longe de características apontadas inicialmente, são mães, cacicas, pajés e lideranças indígenas. Em diferentes funções, alimenta seu povo, atua no campo político, fortalece a cultura e a espiritualidade.

Palavras - chave: Indígenas mulheres, historiografia, decolonialidade.

Introdução

As primeiras impressões sobre os povos indígenas construídos pelos colonizadores interferiram nas produções históricas que delimitaram os originários como “objetos de estudos”. Caracterizados como “índios”, foram apontados como povo homogêneo, já que as suas particularidades não foram consideradas. Nos primeiros momentos da invasão do território foram destinadas a condições de inferiores, em vista que foram julgados em meio a uma relação em que o “eu” detinha todo o poder e conhecimento e, aqueles que não se enquadraram, o “outro”, não alcançavam a mesma posição na estratificação social.

Os primeiros documentos analisados pelos historiadores foram elaborados pelos europeus. Nestes escritos prevaleceu as suas primeiras impressões, que ao observar os povos originários, registraram-nos como selvagens, inocentes e incivilizados. Como consequência, no imaginário social, nos livros didáticos e na historiografia ainda perdura tais conceitos, pois, segundo Shiva (2003, p.21), os sistemas modernos de saber nascem a partir de uma cultura

² Mestra em História pela Universidade Federal de Alagoas.

colonizadora e dominadora, conseqüentemente perpetuam os mesmos erros. A partir do exposto, o colonialismo que dominou o povo e o território deixou vestígios no campo do conhecimento de modo acentuado, este, por sua vez, apresenta-se na contemporaneidade de modo mais profundo e duradouro. Agora, falamos também em colonialidade (QUIJANO, 2009, p.73; DAMÁZIO, 2011, p. 19).

No período recente foi possível encontrar fragmentos de interpretações, reinventadas e reproduzidas de diferentes maneiras, com o viés colonizador. Contudo, os campos epistemológicos passam a questionar suas práticas, já que muitas de suas afirmações não foram concretizadas, revelando suas amarras que buscavam subalternizar povos e seus saberes. Além disso, aqueles destinados às margens encabeçaram lutas, longe das supostas passividades atribuídas a eles por um longo período. Os que supostamente desapareceriam (re)existiram e, no campo do saber, reescrevem suas próprias narrativas em diálogo com os conhecimentos do seu povo etnicamente diferenciado.

Em um período recente as pesquisas sobre os povos originários estão sendo reescritas com uma outra perspectiva. Ou seja, na atualidade as fontes históricas, recortes temáticos, referências bibliográficas e metodologias passam a ocupar um lugar de questionamento, essenciais para compreender uma outra abordagem, em tentativa de se distanciar das colonialidades que ainda persistem. Os documentos e os novos procedimentos apresentam os povos originários como sujeitos atuantes, pois, “embora por um longo tempo ausentes da historiografia, não saíram da nossa história” (ALMEIDA, 2010, p.28).

O historiador ao ampliar seu conceito de fontes históricas, utilizando também a história oral, pode alcançar discussões que pouco aparecem nos registros escritos. Conhecer os arquivos é importante, mas também ir ao território e ouvir os próprios indígenas pode acrescentar e divergir daquilo que está evidenciado nos documentos por muitas vezes considerados como um único meio de escrever a história. A partir disso, recortes temáticos com abordagens irrisórias nestes escritos passam a ter contribuições significativas. A título de exemplo, pesquisas com o recorte temático sobre as indígenas mulheres, em diversas funções e períodos históricos.

Os historiadores pouco se atentaram sobre as contribuições das indígenas mulheres na formação histórica brasileira. Em sua maioria, utilizam como argumentos a ausência de fontes escritas para escrever sobre a temática. Como consequência, segundo Silva (2024), cooperaram para que elas se mantivessem silenciadas. Mesmo aqueles autores que pretendiam redigir uma Nova História Indígena, relegaram a elas um plano residual. Vale salientar que, sobre as referências bibliográficas, os indígenas e as indígenas mulheres estão na academia

(re)escrevendo a partir das suas próprias epistemologias e lugares de enunciação sobre diferentes temas, entre eles sobre as originárias. Entretanto, apesar disso, denunciam que não estão sendo lidos e referenciados. A partir do exposto, em diálogo com Smith (2018), questiono: No presente, é possível escrever sobre os indígenas e as indígenas mulheres ao mesmo tempo que rejeita os seus conhecimentos e as suas produções?

Para Casé Angatu (2015), com o qual estou de acordo, não significa defender que a história indígena deva utilizar somente suas narrativas ou que devam ser escritas exclusivamente pelos próprios originários. “Até porque acreditamos que todas as fontes historiográficas, indígenas ou não, bem como o próprio texto historiográfico, produzidos por indígenas ou não, necessitam de leituras (escovadas) “a contrapelo”, como nos ensina Walter Benjamin (ANGATU, 2015, p, 183).

Desmontando a lógica colonial

O suposto “descobrimento” do Brasil, é um período caracterizado como o início das violações dos Corpos-Territórios indígenas. Porém, em abordagens eurocêntricas, estabelece o tempo moderno (500 anos) e define, ou seja, total destruição” (SMITH, 2018, p. 32). Segundo Ana Silva (2024),

Descobrimento e Novo Mundo são termos que evidenciam a perspectiva "eurocêntrica" sobre o território que sempre existiu, proporcionando um arcabouço para constituir a classificação social e de conhecimento por meio do panorama europeu. Não houve diálogo com os povos que já habitavam a região, que quando aparecem nas narrativas, são vistos sempre pelo viés do colonizador que os rotula e os subalterniza. Desse modo, tanto na prática física como epistemológica, os originários da terra, além de silenciados, foram submetidos às inúmeras violências, consideradas como justas e legítimas, justificadas sobre a égide da modernidade e da colonialidade. Logo, a América “funciona, sobretudo, a partir do poder e do privilégio de enunciação que permite converter uma ideia inventada em realidade” (MIGNOLO, 2007, p. 171 apud SILVA, 2024, p. 8).

A partir do exposto, as diferenças coloniais anulam os conhecimentos daqueles que foram destinados às margens, “rejeitando o seu saber, atribuindo-lhes uma condição de subalternizado e, então, estabelecendo a sua diferença colonial justificada pela retórica positiva da modernidade” (SILVA, 2024, p. 10). Utilizar nas pesquisas abordagens partindo daqueles

considerados ‘dominados’ é caminhar a contrapelo da colonialidade, que aponta as análises eurocêntricas como o único meio de produção de saber e universais, este movimento é nomeado na contemporaneidade como decolonial. Segundo a antropóloga indígena Inara Sateré Mawé,

A proposta decolonial se volta ao sujeito enunciante, apostando em outras experiências políticas, vivências culturais, alternativas econômicas e produção do conhecimento, obscurecidas, destruídas e bloqueadas pelo eurocentrismo dominante. Assim, este projeto busca acionar racionalidades e epistemologias fundadas em locais não ocupados pelas tradições metrocentradas (INARA TAVARES, 2020, p. 71).

Para Ivanilson Xokó (2024), até a década de 1970, as narrativas históricas não consideraram os protagonismos indígenas. Deste modo, não foram apresentadas as suas resistências contra as amarras do Estado e, principalmente, suas ações para o reconhecimento étnico e demarcação territorial. Contudo, ainda segundo o mesmo autor, aos poucos este cenário vem se modificando, considerando as lutas indígena por (re)existência. Deste modo, segundo Denilson Baniwa, a escrita da história sofre modificações onde os estereótipos construídos pelos colonizadores perdem espaços, enquanto sobrepõem camadas de urucum, argila, jenipapo, carvão, cajuira e memórias daqueles que viraram alienígenas do progresso” (BANIWA, 2022, p. 237). Confrontando aqueles que nomeiam a decolonialidade como modinha, Ivanilson Xokó (2024) defende:

A escrita de (re)existência decolonial contrapõe-se às formas tradicionais de poder da História centradas na Europa, que são construídas a partir da ocultação de outras Histórias (eurocentrismo). As críticas que nós, povos indígenas, fazemos ao colonialismo existem desde a invasão portuguesa ao território chamado hoje de Brasil. A nossa luta por (re)existência é decolonial desde sua origem, portanto, não é uma “moda contemporânea”. Ou seja, o que os intelectuais não-indígenas dos estudos pós-coloniais e decoloniais vêm fazendo desde a década de 1960 e 1990, nós, povos indígenas, fazemos há mais de 1500 anos. Conforme afirma Frantz Fanon, os sujeitos colonizados aprenderam que devem se afirmar e descobrir a falsidade da colonização. Conhecendo-a para decolonizar (XOKÓ, 2024, p. 16).

Vale ressaltar que a tentativa não é transformar os destinados a condição de ‘dominados’ em ‘dominadores’ ou, como apontado por Damázio (2011), transformar o anthropos em humanitas, mas contribuir com a democratização do conhecimento, reconhecendo os saberes de diversas áreas de sujeitos, denunciando que diversos conceitos considerados universais “são criações discursivas do humanitas que agiram no sentido de classificar a humanidade e assim estabelecer uma diferença colonial tanto ontológica como epistêmica” (ELOÍSE DAMÁZIO, 2011, p. 75).

Ademais, segundo Walter Mignolo (2010), não existe uma única forma de romper com as colonialidades de longa data. Neste sentido, aqueles que desenvolvem estratégias com estes viés, refletindo “por meio e a partir dos silêncios/silenciados na historiografia estão decidindo pela desobediência epistêmica, dessa forma, mesmo sem fazer referência, estão optando pela decolonialidade” (SILVA, 2024, p12).

Portanto, nas abordagens sobre as indígenas mulheres, proposto por este artigo, de modo breve, pretende contribuir para repensar as práticas ainda enraizadas na historiografia e, no mesmo caminho, romper com os silêncios destinados as indígenas mulheres neste campo. Tendo em vista que no “contexto de produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” (GAYATRI SPIVAK, 2010, p.67).

Vale acentuar, conforme Paula Sampaio (2021), que sobre as originárias, mesmo nos livros que buscavam a construção de uma história das mulheres, destinava-se a elas um tempo histórico distante com representações que não ultrapassaram a posição de mãe, escravas, caboclas e sexualizadas. Destarte, coloca as originárias como duplo outro, denunciando os silêncios históricos sobre as mulheres, “mas operando seus próprios silêncios em relação às mulheres indígenas” (PAULA SAMPAIO, 2021, p.78).

A partir do exposto, este estudo busca reposicionar os papéis das originárias como ativas, desenvolvendo observações de gênero e etnia. Isto posto, por se tratar de um artigo introdutório, irei delimitar as análises por meio das minhas experiências em campo durante a realização da dissertação de mestrado intitulada: “*Entre invisibilidade e protagonismo: participação política de Maninha Xukuru Kariri no movimento indígena (1966-2006)*”. Aqui, esquivei-me de considerar a atuação política de uma das maiores lideranças indígenas do país, por considerar que estas exposições foram feitas no decorrer da dissertação e em artigos já publicados. Deste modo, aqui me atentarei brevemente em destacar fatores que o pesquisador

deve observar ao aplicar a história oral como abordagem metodológica com o propósito de pesquisar sobre gênero e etnia.

Narrativas silenciadas: reflexão sobre história oral em pesquisas sobre indígenas mulheres

Durante a realização de pesquisa de mestrado, procurei desenvolver minhas análises por meio das fontes históricas disponíveis nos repositórios virtuais, entre eles o Armazém Memória – Centro de Referência Virtual Indígena e o Instituto Socioambiental (ISA). O propósito da pesquisa consistiu em abordar a trajetória política de uma das lideranças indígenas do país com alcance internacional, a indígena mulher Maninha Xukuru Kariri. Devido suas ações no movimento indígena ser reconhecido, era de fácil acesso materiais escritos como atas de reuniões e assembleias em que a mesma era citada. Além disso, recortes de jornais, sobretudo cimianos, eram numerosos.

Contudo, apesar dos documentos em que Maninha Xukuru Kariri está presente serem muitos, não foi encontrado com igual facilidade estudos no campo das ciências humanas que tivessem a atenção em abordar, mesmo de modo sucinto, sobre a contribuição da participação política de Maninha Xukuru Kariri, seja no que se refere a atuação política no movimento indígena por meio da Apoinme, seja em outros âmbitos no tocante a gênero e etnia. Este panorama, não condiz com as diversas pesquisas históricas sobre o seu povo.

Na historiografia, em comparação aos demais povos indígenas de Alagoas, há diversos estudos com diferentes enfoques sobre os Xukuru Kariri residentes em Palmeira dos Índios. Contudo, proporcionalmente, há ausências acentuadas no que se refere a importância e a atuação das indígenas mulheres neste território. Embora sejam mencionadas em alguns estudos, não deixam de ser tratadas como secundárias, salvo em ínfimas exceções.

Maninha Xukuru Kariri, apesar de ser reconhecida entre os indígenas e indigenistas por seu legado ao movimento, não chamou atenção dos historiadores. Ou melhor, estes profissionais não demonstraram interesse pela sua trajetória, nem pela sua contribuição para a história do município de Palmeira dos Índios ou para o estado do qual faz parte, embora ela, juntamente com parentes de outras etnias, tenha desempenhado um papel importante na formação histórica de Alagoas. Também não se levou em conta o impacto de suas ações no cenário nacional e internacional.

Nos últimos anos, especificamente em 2023, com o vídeo documentário elaborado por Aldemir Barros e Celso Brandão³; o artigo intitulado “*Não posso viver fugindo, vou ficar*”: *a trajetória política de Maninha Xukuru Kariri no movimento indígena durante a redemocratização brasileira (década de 1990)*” escrito por Michelle Macedo e Aldemir Silva Júnior e, posteriormente, a dissertação mencionada em outro momento é que Maninha Xukuru Kariri passa a estar no enfoque principal nas produções históricas, sobretudo alagoanas.

Com o intuito de compreender este contexto, compreendo que por estar inserida no sistema moderno colonial e patriarcal em que as produções de conhecimentos não estão imunes, a historiografia relegou a Maninha Xukuru Kariri, assim como outras originárias, às margens. Além disso, ela não foi excluída da dupla invisibilidade relegada às originárias, por serem mulheres e indígenas.

Inicialmente, para a realização da pesquisa, busquei entrevistar a liderança indígena Girleno Xokó. Assim como Maninha, ele e outras lideranças contribuíram para a consolidação da Comissão Leste Nordeste que posteriormente, com a institucionalização em 1995, se tornaria Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste Minas Gerais e Espírito Santos (APOINME). Deste modo, a realização das entrevistas se tornou essencial para a consolidação da pesquisa, suas contribuições foram valiosas.

Contudo, não é minha intenção considerar aqui os resultados das entrevistas, mas apresentar como foi possível identificar que Dona Beata, sua esposa, mesmo não sendo a interlocutora principal, também interferiu na realização das entrevistas. Antes disso, é importante revelar que não sou indígena, por isso contei com a intermediação do missionário Zennus, o antropólogo Rogério e o historiador Ivanilson, para que eu pudesse encontrar Girleno Xokó em seu território. Logo depois, analisei as fontes históricas, li as produções bibliográficas e elaborei um questionário para ir a campo.

No dia esperado fui recebida por Girleno e Dona Beata, em sua casa localizada na Ilha São Pedro-SE. Inicialmente e no decorrer das entrevistas, tive a impressão que por ter amigos em comum foi estabelecido um diálogo de confiança, mas, além disso, deixei claro minhas intenções epistêmicas, como também as metodologias de tratamento dos relatos orais, condizente com questões éticas e o comprometimento de não revelar além do que fosse liberado.

³ MANINHA Xukuru Kariri. Direção: Celso Brandão e Aldemir Barros; Produção: Rafael Barbosa, Juliana Calles e Aldemir Barros, 2022.

Nos primeiros momentos de diálogo, Dona Beata preparou um almoço revelando que no dia anterior lembrou o seu esposo da minha presença no dia seguinte, indicando que o mesmo já havia esquecido. Ou seja, aquele momento só ocorreu devido ao consentimento dela. Posteriormente, embaixo das árvores do território Xokó, iniciamos as entrevistas em um ambiente organizado por eles, mas sugestão dela, pois a mesma considerava que era o lugar mais fresco, em círculos iniciamos a entrevista.

O objetivo da entrevista foi delimitado pelas ações de Maninha Xukuru Kariri na Apoinme e suas estratégias de fortalecimento dos movimentos de indígenas mulheres através da memória de Girleno Xokó. Contudo, a cada resposta do esposo, dona Beata, mesmo sem dizer uma palavra, interferia no processo, pois, ao concordar com o que era dito pelo esposo, ela acenava com a cabeça em sinal de concordância. Estas interferências não foram registradas em áudios, somente as risadas de Beata quando o seu esposo lembrava algum momento engraçado. Além disso, é importante salientar que a mesma acompanhou toda a entrevista.⁴

Minha segunda interlocutora foi a dona Marlene, mãe de Maninha Xukuru Kariri, a entrevista foi realizada na presença de sua família. Vale salientar que dona Marlene é esposa do Cacique Antônio Selestino e ambos estiveram envolvidos nas demarcações territoriais do seu povo, porém enquanto o Cacique ocupou as matérias de jornais e, conseqüentemente, as fontes escritas, as ações de dona Marlene foram invisibilizadas, mas não ao ponto de estarem silenciadas nos relatos orais dos presentes nestes momentos. Isto posto, é a partir da memória que conhecemos as estratégias e interferências das esposas e mães que não ocuparam o lugar de destaque, mas atuaram a favor da coletividade.

Ao ser perguntada como interferiu na formação política de Maninha Xukuru Kariri, Dona Marlene, em entrevista, titubeou nas respostas, em momentos demonstrava estar pensando, em outros que não saberia identificar como impactou a filha. Ao considerar que a mãe não tinha fornecido a resposta completa, Yrakanã, em entrevista, defendeu que

As pessoas não entendem que a força maior está nela, nem ela entende isso, nem ela sabe disso. A força maior dessa família inteira era ela. Maninha, politicamente, se espelhava em papai, mas o suporte de Maninha era a mamãe. Eu acho que a independência que mamãe criou a gente, essa honestidade,

⁴ Devido o adiantar da hora, levando em consideração que iria retornar de Sergipe para a capital alagoana no mesmo dia, não foi possível realizar entrevistas com Dona Beata. Entretanto, no decorrer das entrevistas e posteriormente durante a escrita da dissertação foi possível inferir que Dona Beata poderia agregar ainda mais nas análises, o que não se concretizou devido a distância e o tempo limitado para a realização da dissertação de mestrado.

coragem de lutar, de buscar, vem dela. Maninha era muito calma, porque também vem dela. A política é papai, mas a base mesmo é de mamãe. Religiosamente, essa base era de mamãe (YRAKANÃ XUKURU KARIRI, 2024).

O sistema colonial e patriarcal, como também as funções valoradas neste cenário, orienta as percepções ao ponto de ponderar ou estabelecer obstáculos que dificultam o reconhecimento da importância das ações encabeçadas pelas indígenas mulheres ao ponto de nem elas mesmas localizar sua importância com facilidade. Ou seja, as tarefas de cuidado, o fortalecimento espiritual, o alimentar durante a retomada e transmissão dos conhecimentos para as crianças ficaram em segundo plano ao considerar as ações desenvolvidas em organizações indígenas. Dona Marlene, precisou da ajuda da filha para detectar que, entre tantos aspectos, o seu apoio enquanto mãe para que a filha não desistisse das lutas, como também os seus conhecimentos cultural e espiritual repassados a filha, foram basilares para a formação política de Maninha Xukuru Kariri.

A cultura indígena está alicerçada na oralidade, é a partir da fala que os povos originários repassaram seus conhecimentos ancestrais, solidificando a luta. Neste âmbito, indígenas mulheres mães, avós e tias, por serem detentoras de uma filosofia própria, repassaram os seus conhecimentos culturais e espirituais para os mais jovens, constituindo-os por meio da oralidade (FRANCINEIA BANIWA, 2020; BISPO, 2018). Ana Manoela (2022), indígena do povo Karipuna, declara que quem tem mãe tem território, reconhecendo em sua mãe a força da sabedoria cultural indígena, argumentando que foi a partir dela que conheceu e aprendeu sobre as particularidades étnicas da qual faz parte. Em diálogo com Célia Xacriabá (2018), associa a sua figura materna como Território Indígena, compreendendo enquanto Pessoa-Aldeia, já que o Corpo e o Território são inseparáveis.

A indígena Baulina Baniwa (2018), ao analisar os silêncios em torno das mulheres na luta pelo território, defende que elas não são consideradas importantes, já que “a colonização sempre trabalhou na perspectiva de força física de homens e deixou de lado, força social, cultural e espiritual de mulheres” (BRAULINA BANIWA, 2018, p. 167). Deste modo, as ações em prol da coletividade desenvolvidas por elas não foram e ainda não são consideradas importantes, sendo traduzidas pelos diversos estudos e recortes de jornais em que as indígenas mulheres ocuparam o plano residual, com exceção daquelas que conquistaram funções em organizações indígenas ou que desenvolveram atividades valoradas sistema moderno colonial e patriarcal.

Considerações finais

Durante o decorrer deste estudo foi abordado como as indígenas mulheres foram invisibilizadas nas produções historiográficas. Por estarem inseridas na sociedade que carregam vestígios ainda inacabados do colonialismo, este também se apresenta no campo do saber, reinterpretado hoje como colonialidades. A partir do exposto, relegam às indígenas mulheres e suas atividades em prol da coletividade como insuficientes ou não importantes, quando comparadas às funções exercidas pelos homens.

Isto posto, sobre os indígenas e as indígenas mulheres, foram as visões dos colonizadores que os colocaram como vítimas passivas das violações históricas que formaram a sociedade brasileira. Contudo, a contrapelo dessas análises, autores decoloniais e também os próprios originários auxiliam em perspectivas com outras abordagens, onde os povos indígenas são vistos como atuantes.

Neste processo, análises que distanciam as indígenas de posições hipersexualizadas, destinadas a elas desde o período colonial, estão sendo desenvolvidas. Neste novo cenário, as suas agências políticas, sociais e culturais são consideradas. Portanto, apesar de breve, este artigo contribui para se pensar novas metodologias, além de apresentar um sucinto relato de experiência, oferecendo possibilidades de identificar e reconhecer as funções desenvolvidas pelas mulheres em seus territórios.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Editora FGV, 2010.
- ANGATU, Carlos José Ferreira et al. "História e culturas indígenas" - alguns desafios no ensino e na aplicação da lei 11.645/2008: de qual história e cultura indígena estamos falando? **Revista História & Perspectivas**, v. 28, n. 53, 2015.
- ANAQUIRI, Mirna P. Marinho da Silva. "**Minha avó foi pega no laço**": a questão da mulher indígena a partir de um olhar feminista. Anais do II Seminário Internacional de Pesquisa em Arte e Cultura Visual. Goiânia, GO: UFG/Núcleo Editorial FAV, p. 752-763, 2018.
- BANIWA, Denilson Monteiro. Vaivém Histórico. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, [S. 1.], v. 1, n. 82, 2022, p. 237. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/201365>>. Acesso em: 10 de novembro de 2024.
- BANIWA, Braulina. Mulheres e território: reflexão sobre o que afeta a vida das mulheres indígenas quando os direitos territoriais são ameaçados. **Vukápanavo: Revista Terena**, v. 1, n. 1, p. 165-170, 2018.

- BISPO, Antônio. Somos da terra. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, n. 12, página 44 - 51, 2018. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5120556/mod_resource/content/1/BISPODOS-SANTOS_Somos%20da%20terra%20-%20Piseagrama.pdf . Acesso: 13 de mar de 2023.
- DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. **Colonialidade e decolonialidade da (anthropos) logia jurídica: da uni-versalidade a pluri-versalidade epistêmica**. 2011. Tese (Doutorado em Direito) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.
- FERNANDES, João Fernandes. **De Cunhã a Mameluca: a mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil**. 2. ed. João Pessoa-PB: Editora da UFPB, 2016.
- FONTES, Francineia Bitencourt. Minha escrevivência, experiências vividas e diálogo com as mulheres indígenas do Rio Negro–Amazonas/Brasil. **Cadernos de Campo** (São Paulo-1991), v. 29, n. 1, p. 179-186, 2020.
- JULIO, Suelen Siqueira. **Damiana da Cunha: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão (Goiás, c.1780-1831)**. 2015. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.
- JÚNIOR, Aldemir Barros da Silva; MACEDO, Michelle Reis de. “Não posso viver fugindo, vou ficar”: a trajetória política de Maninha Xukuru Kariri no movimento indígena durante a redemocratização brasileira (década de 1990). In: VERAS, Elias Ferreira; PEDRO, Joana Maria; SCHMIDT, Benito Bisso (orgs.). **(Re)Existências LGBTQIA + e feminismo na ditadura civil-militar e na redemocratização do Brasil**. Maceió: Ed. Edufal, 2023, p. 140-163.
- MANINHA Xukuru Kariri. Direção: Celso Brandão e Aldemir Barros; Produção: Rafael Barbosa, Juliana Calles e Aldemir Barros, 2022.
- MUNDURUKU, Daniel. **Minha vó foi pega a laço**. Blog Daniel Munduruku, 2 nov. 2017. Disponível em: <https://danielmunduruku.blogspot.com/2017/11/minha-vo-foi-pega-laco.html>. Acesso em: 10 dez. 2022.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2009. p. 73-118.
- SAMPAIO, Paula Faustino. Indígenas mulheres: entre colonialismos e resistências de longa duração – séculos XX e XXI. Teresina: Cancioneiro, 2021.
- SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. Tradução: Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia, 2003.

SILVA, Ana Valéria dos Santos. **Entre invisibilidade e protagonismo:** participação política de Maninha Xukuru Kariri no movimento indígena (1966-2006) / Ana Valéria dos Santos Silva. – 2024. 223 f. : il. Orientadora: Michelle Reis de Macedo. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. Programa de Pós-Graduação em História. Maceió, 2024.

SMITH, Linda Tuhiwai. 2018. **Descolonizando metodologias:** pesquisa e povos indígenas. Tradução: Roberto G Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar.** Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Editora UFMG: Belo Horizonte, 2010.

SOARES, Ana Manoela Primo dos Santos. **Relações de parentesco nas mulheres Karipuna:** Entre Territórios, Karuãna, Sonhos de Pajé e Desenhos. Equatorial - Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Natal, v. 9, n. 17, p. 1-20, 2022.

TAVARES, Inara do Nascimento. Reflexão sobre o debate pós-colonial desde a prospecção de si. *In:* BANIWA, Braulina; KAINANG, Jozileia (orgs.). **Vivências diversas:** uma coletânea de indígenas mulheres. São Paulo: Hucitec Editora, 2020.

XAKRIABÁ, Célia Nunes Correa. **O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá:** reativação da memória por uma educação territorializada. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) - Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2018.

XOKÓ SANTOS, Ivanilson Martins dos. **História e Memória da (Re)existência Xokó:** narrativas decoloniais e os desafios da autoafirmação identitária indígena no tempo presente (1978 – 2022). – 2024. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. Programa de Pós-Graduação em História. Maceió, 2024.

Xukuru Kariri, Yrakanã. entrevista realizada pela autora. Território Mata da Cafurna-AL, dia 14 de abril de 2024.

Racismo ambiental e os direitos indígenas: a luta *Canela e Tenatehar-Guajajara* na preservação dos direitos sociais, culturais e ambientais em Barra do Corda – MA

Antonia Genilda Sousa Costa⁵

Kaylane dos Santos Bispo⁶

Carlos Alberto de Melo Silva Mota⁷

Resumo: O racismo ambiental é uma forma de injustiça social que afeta desproporcionalmente as mais diversas classes sociais, dentre elas as comunidades indígenas, marginalizando seus direitos sociais, culturais e ambientais, haja vista que o mesmo tem um impacto expressivo nessas comunidades, onde historicamente sofrem diversos desafios e preconceitos relacionados a sua cultura e modo de viver. Desse modo, esse trabalho buscará discutir como a exploração desenfreada dos recursos naturais, impulsionada por interesses econômicos, intensifica a desigualdade sistêmica e perpetua a negação de direitos fundamentais dos povos Canela e Tenatehar- Guajajara no município de Barra do Corda - MA. Ao longo do texto, serão analisados os desafios enfrentados por essas comunidades na luta pela preservação de seus territórios e culturas, destacando as formas de resistência adotadas para garantir a sobrevivência de seus modos de vida tradicionais e a escassez nos direitos básicos de qualidade dentro das próprias comunidades, tais como, saúde, educação e saneamento. O artigo evidencia que a luta indígena não é apenas pela preservação ambiental, mas também pela justiça social, reconhecimento cultural e garantia de direitos que lhes são sistematicamente negados. Nesse contexto, esse trabalho baseia-se em uma pesquisa empírica a partir de uma revisão bibliográfica em diversos livros e textos de autores especialistas nessas temáticas, como Arivaldo Santos, André Luiz de Souza, Tania Pacheco e Cristiane Faustino, com a utilização também da análise de dados adquiridos a partir da aplicação de formulários a indígenas da região que se enquadram no contexto do tema proposto. Diante disso, em meio à adversidade, os povos Guajajara e Canela emergem como defensores de uma relação sustentável com o meio ambiente, enfrentando desafios impostos tanto pelo poder público quanto pela comunidade local, buscando visibilidade e apoio para a preservação de seus direitos e do meio ambiente.

⁵ Aluna do Curso de Bacharelado em Administração pela Faculdade do Centro Maranhense.

⁶ Aluna do Curso de Bacharelado em Direito pela Faculdade do Centro Maranhense.

⁷ Doutorando em História pela Universidade Federal do Piauí com sanduíche na Universidade de Porto. Mestre em História do Brasil Pela Universidade Federal do Piauí. Graduado em História pela Universidade Federal do Piauí.

Palavras-chave: Racismo ambiental. Povos indígenas. Direitos sociais.

Introdução

O racismo ambiental é uma problemática complexa e multifacetada que emerge da intersecção entre desigualdades sociais, políticas econômicas e questões ambientais, afetando de maneira desproporcional grupos marginalizados, especialmente os povos indígenas. Essas comunidades, cujos modos de vida estão profundamente enraizados em práticas sustentáveis e em uma relação cultural e espiritual com o meio ambiente, enfrentam desafios contínuos para preservar seus direitos sociais, culturais e ambientais diante de um cenário de exploração e desigualdade sistêmica.

Historicamente, os povos indígenas têm sido vítimas de um processo contínuo de colonização e opressão, marcado pela expropriação de suas terras, destruição de seus recursos naturais e negação de seus direitos fundamentais. Esse processo se intensificou com a expansão das fronteiras econômicas, onde interesses de grandes corporações e governos nacionais frequentemente colidem com os direitos desses povos, resultando em violações que vão desde a contaminação de rios e solos até o desmatamento desenfreado de florestas sagradas. A luta dos povos indígenas, portanto, não se resume apenas à defesa de seus territórios, mas se estende à preservação de sua cultura, línguas e modos de vida tradicionais, que estão intrinsecamente ligados à terra e ao ambiente que os cerca.

A exploração desenfreada dos recursos naturais, impulsionada por um modelo econômico extrativista e neoliberal, ignora as necessidades e os direitos das populações indígenas, reforçando a desigualdade sistêmica e a exclusão social. Este modelo, que prioriza o lucro em detrimento da sustentabilidade e da equidade, resulta na marginalização dessas comunidades, que são frequentemente desconsideradas nos processos decisórios sobre o uso de seus próprios territórios. A negação de direitos aos povos indígenas não se dá apenas de forma explícita, mas também por meio de mecanismos sutis de silenciamento e invisibilização, que perpetuam a desigualdade e dificultam o acesso à justiça e à proteção legal, conforme mencionado por Ailton Krenak em seu livro “ideias para adiar o fim do mundo”.

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado

pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história (Krenak, 2019, p. 8).

Assim, a resistência dos povos indígenas emerge como um poderoso movimento de contestação e reivindicação, que busca não apenas a preservação de seus direitos, mas também a construção de um futuro onde suas vozes sejam ouvidas e respeitadas. Essa resistência se manifesta de diversas formas, desde a mobilização em protestos e ocupações até a articulação de alianças com organizações não governamentais e movimentos sociais, nacionais e internacionais. O protagonismo indígena na defesa ambiental é, portanto, uma resposta corajosa e necessária à exploração e opressão sistêmica que buscam apagar suas existências e culturas.

Nesse contexto, a atual região de Barra do Corda- MA, que é marcada pela forte presença da cultura indígena, sendo detentora de diversas etnias, como Canela e Tenatehar-Guajajara, convivendo em sua localidade e com um grande histórico de relações e conflitos culturais, também é assolada por essa realidade, em que a escassez nos direitos fundamentais dentro das próprias comunidades indígenas ocasionam no deslocamento dessa população para as zonas urbanas, resultando assim, em várias negligências contra os mesmos. Desse modo, este artigo explora os desafios enfrentados pelos povos indígenas na preservação de seus direitos sociais, culturais e ambientais em um contexto de racismo ambiental e desigualdade sistêmica. Onde analisaremos como essas comunidades resistem à exploração de suas terras e recursos, bem como as estratégias que adotam para garantir a sobrevivência de suas culturas e modos de vida nas zonas urbanas, haja vista o crescente deslocamento em busca de qualidade de vida e acesso a diversos direitos. Através desta análise, esperamos contribuir para uma compreensão mais profunda da importância de apoiar e fortalecer a luta indígena por justiça ambiental, social e cultural, reconhecendo a interdependência entre a preservação do meio ambiente e a garantia de direitos fundamentais.

Desenvolvimento

A questão ambiental tem se tornado um dos principais temas debatido na atualidade por pesquisadores de diversas áreas, haja vista, que as ações climáticas e os efeitos gerados pelos problemas ambientais na sociedade têm causado danos e preocupações, trazendo questionamentos a respeito de quais condutas humanas influenciam nas consequências ambientais que estão sendo sofridas e como minimizar os danos já causados.

Dessa forma, essa abordagem nos revela que as principais consequências da negligência ambiental e do descaso do poder público atingem com maior intensidade indivíduos já sujeitos ao preconceito e a marginalização social, reforçando o conceito do racismo ambiental.

Ainda convém lembrar que o contexto econômico relacionado à exploração dos recursos naturais nas terras indígenas é extremamente complexo e envolve várias questões críticas, onde aqui citaremos apenas três, sendo elas: Os **garimpos**, onde a mineração ilegal tem devastado ecossistemas, poluído rios e ameaçado a saúde das comunidades indígenas; Os **latifúndios**, que por meio da expansão da agricultura em larga escala, muitas vezes resulta em desmatamento e deslocamento de comunidades indígenas e os **arvoeiros**, que com a produção de carvão vegetal, geram um impacto ambiental significativo. Assim, essas questões ilustram a luta contínua dos povos indígenas para proteger seus territórios e modos de vida em face de pressões econômicas e políticas.

Tal temática, trata a respeito de como essa parte da população que já sofre com o algum tipo de racismo na sociedade tem sido atingida pelos danos ambientais e pelos atos de negligência do governo, que deveria garantir o bem-estar social, mas que atua com total descaso, tendo seus direitos mais básicos perdidos e vivendo em locais altamente afetados pelas consequências ambientais e desprovidos da infraestrutura necessária para uma vida digna.

Nesse mesmo sentido, o autor Arivaldo de Santos Sousa, conceitua a temática do racismo ambiental na sua obra “Direito e racismo ambiental na diáspora africana”:

O conceito de racismo ambiental relaciona-se à exposição desproporcional de grupos raciais a problemas ambientais. Sua evolução amplia-se de modo a abarcar o menor acesso desses grupos ao meio ambiente e recursos ambientais. Para tanto, a noção de ambiente é alargada, passando a incluir acesso a bens e recursos ambientais, como a terra, a água, energia e espaços verdes e a incorporar aspectos de mobilidade e desenho urbano. (Sousa, 2015, p. 13)

Sob esse viés, entende-se por racismo ambiental a conduta de privar indivíduos dos seus direitos básicos, ou seja, as pessoas em condições de vulnerabilidade e que já sofrem historicamente com o racismo e o preconceito voltado a sua cor, religião, origem ou modos de vida, como os povos indígenas, ribeirinhos e afro descendente, são afetados diretamente por habitarem nesses territórios primeiramente atingidos.

Essa nova ideia de racismo surge pautado no cenário de marginalização de pessoas que já sofrem algum preconceito, tendo que conviver ainda, com a perda de direitos devido ao racismo ambiental, que lhes colocam em locais sujeitos a problemas ambientais, assim como, o seu distanciamento do acesso a água, energia, espaços verdes, escolas, infraestrutura e outros meios essenciais à vida digna. Esse cenário está pautado no preconceito estrutural e institucional, que afasta essas pessoas de posições de mudança como a política e até mesmo de grandes cargos públicos.

Nesse contexto, é importante ressaltar os povos indígenas, que são povos tradicionais que carregam de forma rica a sua cultura, tradições e seus modos de vida, que expressam parte da formação histórica brasileira. Todavia, são povos atingidos pela desvalorização social e pela perda constante de seus direitos essenciais, estando diretamente ligados a luta pela preservação da sua cultura e dos seus territórios, mas que além da marginalização já sofrida, também enfrentam as consequências do racismo ambiental, uma vez que, são os principais povos atingidos pelas efeitos ambientais, tais como as queimadas, o desmatamento, a poluição de seus rios e as alterações do clima, tendo suas florestas como alvo dos grandes poderes que visam o ideal de progresso em detrimento da natureza.

Além disso, esses povos tradicionais que lutam constantemente pela preservação de seus territórios, também são atingidos pela perda de direitos básicos como a energia, saneamento básico, espaços de saúde, educação e infraestrutura. Ademais, também são afetados pela perda de espaços verdes, tendo em consideração que as queimadas afetam diretamente seus locais de habitação e a qualidade do ar que respiram. Dessa maneira, esses povos tradicionais devido as decisões políticas ou até mesmo pela negligência ou falta delas, assim como outras comunidades vulnerabilizadas, são expostos a situações ambientais prejudiciais a sua vida, tendo inclusive, que se distanciarem da sua cultura e tradições em busca dos seus direitos fundamentais, como educação e saúde em ambientes com maior infraestrutura e que não são tão atingidos pelo racismo ambiental como essas populações já marginalizadas socialmente.

Vejamos ainda o que o autor Arivaldo de Santos Sousa dispõe a respeito dessa perda de direitos na sua obra “Direito e racismo ambiental na diáspora africana”:

racismo ambiental é discriminação racial na tomada de decisões. É discriminação racial na efetivação das normas. É discriminação racial na alocação deliberada de lixo tóxico e indústrias poluentes em comunidades vulnerabilizadas. Esse conceito, contudo, se modificou para incorporar a ideia

de exposição de determinados grupos raciais a riscos ambientais desproporcionalmente altos em relação à média da população. (Sousa, 2015, p. 18)

Diante disso, esses povos tradicionais são atingidos pelo racismo ambiental, tendo seus territórios invadidos e seus direitos negligenciados, haja vista, o ideal já estruturado de inferiorização dessas comunidades e de dominação de uma possível “raça” já estabelecida historicamente. Ademais, o atual cenário de degradação do meio ambiente se conecta com a temática do racismo, pois se concretiza em torno de espaços em que pessoas excluídas historicamente são atingidas por uma inferiorização que justifica a marginalização de muitos povos, que são inclusive, os primeiros a serem atingidos pelas consequências ambientais e os atuais efeitos climáticos, a exemplo das queimadas, invasões de terras, poluição dos rios e outros. Os povos indígenas entram nessa categoria de racismo ambiental no Brasil, uma vez que, lutam constantemente pela posse e reconhecimento de suas terras, que são invadidas e degradadas. Logo, se torna cada vez mais comum o afastamento desses povos das condições essenciais a uma vida digna, os aproximando de situações propícias a exclusão social e perpetuação de outras formas de racismo. Esse tipo de racismo também se manifesta por meio das grandes instituições, que em suas tomadas de decisões agem sempre contra os menos favorecidos socialmente.

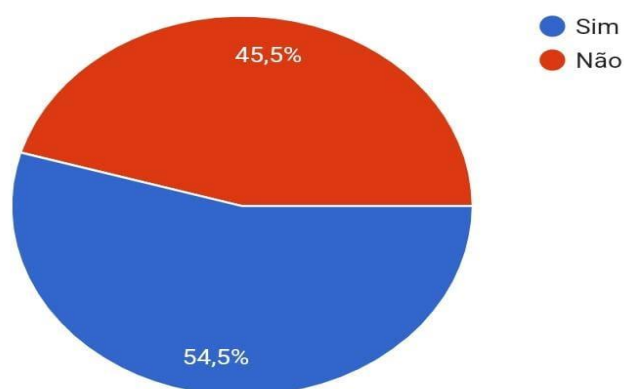
Nesse cenário, os povos indígenas vivem em um contexto onde seus direitos são sistematicamente negados, enfrentando desafios impostos pelo poder público e pela própria população que perpetua a sua desvalorização, tendo que enfrentar a invisibilidade social em busca da justiça social, que se manifesta por meio das ações e lutas para manutenção da sua cultura, tradições e dos seus territórios. Dentre esses povos que habitam por todo o território brasileiro, podemos citar a localidade de Barra do Corda/MA que é composta pela forte presença dos povos indígenas por meio das diversas comunidades dos povos Canela e Tenatehar-Guajajara, que são ricos em sua cultura e diversidade, mas que também enfrentam desafios constantes para a manutenção dos seus direitos básicos, como a saúde, educação, trabalho e um meio ambiente limpo e equilibrado.

Logo, desfrutando da convivência de pessoas que fazem parte de uma cultura tão rica como os povos indígenas, por meio da Unidade de Ensino Superior do Centro Maranhense-UNICENTRO, utilizando-se da pesquisa, foi possível aplicar um questionário aos alunos indígenas da instituição de ensino superior a respeito de como os efeitos do racismo ambiental e a luta pelos direitos aqui citados, como a educação, são visualizados pelos alunos. Nesse

cenário, foi possível avaliar os diversos aspectos que afetam a vida e os direitos das comunidades indígenas locais, incluindo questões sociais, culturais, econômicas e ambientais, assim como, os principais impactos sofridos por essas comunidades. Abaixo seguem as informações a respeito da pesquisa realizada:

Quando questionados se para conseguirem ter acesso a direitos básicos como educação, saúde e até mesmo trabalho, precisavam se distanciar da sua cultura e modo de vida tradicional, 54,5% dos alunos responderam que sim, conforme o gráfico 1 apresentado abaixo:

Gráfico 1: Você sente que para conseguir ter acesso a direitos básicos como educação, saúde e até mesmo trabalho, precisa se distanciar da sua cultura e modo de vida tradicional?



(Bispo; Costa, 2024)

Alguns alunos entrevistados ainda relataram como esse distanciamento afeta a sua identidade cultural. A baixo seguem alguns trechos desses relatos:

“Ficamos longe das nossas famílias, longe da nossa cultura e dos nossos costumes”.

“Embora minha resposta tenha sido “não” ainda posso falar o que penso, o distanciamento da cultura e modo de vida tradicional ia afetar a identidade cultural, envolvendo a perda da língua materna, desconexão com tradições e costumes coletivos, perda da conexão espiritual e cultural com a terra, enfraquecimento na transmissão de conhecimentos tradicionais, isolamento

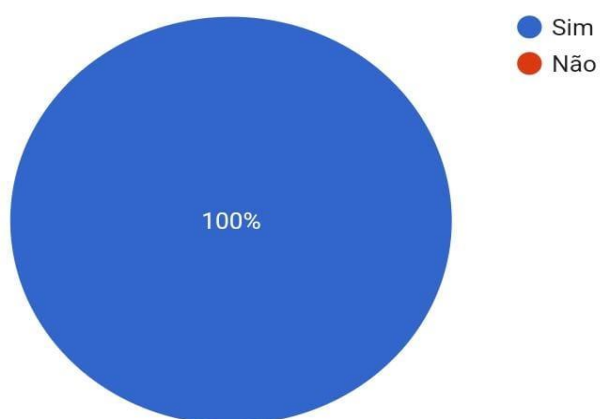
social e cultural, e a sensação de marginalização pela sociedade mais ampla. É importante manter a conexão com a cultura e modo de vida tradicional para preservar a identidade individual e coletiva das comunidades indígenas”.

“Mas no momento nenhuma, a minha identidade cultural não é impedimento onde eu posso estar e não importa o lugar e local eu sempre serei indígena, como é que um pé de banana vai virar um pé de laranja? Com certeza não vai não, nós somos e sempre seremos indígenas” (Bispo; Costa, 2024).

Diante desses relatos, é possível observar que a maioria dos alunos questionados sentem que de certa forma esse deslocamento é necessário para buscar o direito a educação superior em regiões urbanas mais distantes das suas aldeias, buscando modificar a sua realidade. Contudo, tal afastamento, gera uma desconexão com seus modos de vida, cultura, território, família e tradições, em que seus costumes acabam não sendo repassados em sua totalidade. Porém, esse cenário é visto como algo necessário na busca pelo conhecimento que futuramente poderá contribuir com suas comunidades e com toda a sociedade nos cargos e papéis que irão assumir.

Quando questionados se os casos de desmatamento e invasões das terras dos povos indígenas na cidade de Barra do Corda- MA realmente acontecem na prática, 100% dos entrevistados responderam que sim, como consta no gráfico 2 apresentado abaixo:

Gráfico 2: Os casos de desmatamento e invasões das terras dos povos indígenas na cidade de Barra do Corda- MA, realmente acontecem na prática?



(Bispo; Costa, 2024)

Alguns alunos entrevistados ainda relataram como as autoridades locais lidam com essas invasões ilegais. A baixo seguem alguns trechos desses relatos:

“Em muitos lugares a autoridade ajudam, porém, o impacto perante isso gera conflito para ambas as partes, tanto indígena como não indígenas”.

“O desmatamento em terras indígenas é uma questão complexa e delicada, que envolve a proteção do meio ambiente, dos povos indígenas e de seus direitos territoriais. As autoridades têm o papel de proteger as terras indígenas e garantir a segurança e o bem-estar das comunidades que nelas vivem. No entanto, nem sempre as autoridades atuam de forma eficaz na proteção dos povos indígenas contra o desmatamento e outras formas de invasão de seus territórios. E Apesar de existirem leis e órgãos responsáveis pela proteção das terras indígenas, nem sempre a fiscalização e as medidas de proteção são efetivas”.

“Infelizmente a prática de desmatamento e invasão de madeireiros se tornou comum na reserva cana brava, as autoridades que deviam proteger e punir quem prática tal crime, nunca fizeram nada, pelo contrário fingem que nada está acontecendo, até mesmo alguns caciques apoiam tal ato por necessidade, recentemente aconteceu um acidente envolvendo madeireiro, 2 parentes foi a óbito nesse caso fatal e nada foi feito o motorista do caminhão fugiu como se nada tivesse acontecido”. (Bispo; Costa, 2024)

Desse modo, é possível verificar que as áreas indígenas na localidade de Barra do Corda/MA ainda são muito afetadas por invasões e práticas abusivas, como o desmatamento, enquanto o poder público segue negligente, sendo ações como as interdições e protestos realizados por esses povos, que lutam incessantemente pelos seus direitos e em busca da justiça social, que garantem o olhar mínimo das instituições públicas. Nesse sentido, os direitos dos povos indígenas são mais uma vez negligenciados e seus territórios continuam a ser invadidos, onde vidas são retiradas sem qualquer assistência do poder público ou das autoridades locais. Assim, é evidente que a discriminação contra os povos originários não só é existente como também continua a ser mascarada na sociedade, onde ações como a morte de indígenas são passadas despercebidas pela sociedade e ausência de seus direitos.

Quando questionados como o desmatamento tem afetado a identidade cultural das comunidades indígenas locais, esses foram os relatos adquiridos:

“Nós indígenas vemos isso como se fosse como a chegada dos colonizadores, invadindo nossas terras, acabando com nossa cultura, costumes e tomando posse das nossas terras”.

“O desmatamento resulta na perda de recursos naturais essenciais para a sobrevivência das comunidades indígenas. Isso acarreta não apenas impactos materiais, mas também emocionais e espirituais, comprometendo a transmissão de saberes e a preservação da cultura indígena para as futuras gerações. E no que diz respeito aos direitos impactados, destacam-se o direito ao território e autodeterminação, à consulta prévia e consentimento livre, prévio e informado, e à preservação da cultura e identidade”.

“O desmatamento trouxe muitas necessidades principalmente no modo de viver, refiro-me à alimentação, caças, aves, que infelizmente o desmatamento levou, maior parte desses seres vivos da natureza não se vê mais com frequência por aqui, é muito raro nos dias de hoje na reserva cana brava a gente se alimentar de caça, justamente por causa do desmatamento”.

“Direito ambiental, humanos e civil; se formos ver pelos direitos violados, posso lhe dizer numa forma mais simples que esses três são os mais afetados, desde as casas violadas por madeireiros até a própria queimada perto das regiões e a dentro do território”. (Bispo; Costa, 2024)

Logo, verifica-se as características do racismo ambiental presentes nas afirmações acima, em que a desvalorização dos povos indígenas contribui para que direitos essenciais sejam perdidos, como a violação dos seus territórios e até mesmo a sua degradação, colocando sujeitos que historicamente já sofrem com o preconceito, também atingidos pela falta de medidas públicas e da proteção estatal. Dessa forma, são colocados diante da invisibilidade social, tendo a perda de recursos fundamentais para sua subsistência, seus espaços sociais, a manifestação das suas tradições e modos de vida. Dessa forma, é possível identificar que as principais consequências sofridas em decorrência do desmatamento por meio das falas apresentadas, foram a perda da floresta original e da fauna existente nesses territórios, a

desconexão com os elementos espirituais que ligam esses povos com a terra e a perpetuação de cenários de invasão e degradação da cultura e tradições dos povos originários. Diante disso, mais uma vez os povos indígenas têm seus direitos mais básicos perdidos diante de um cenário de desvalorização e o preconceito ainda existente com essas comunidades.

Ademais, são forçados a se deslocarem desses espaços em busca de infraestrutura e melhores oportunidades de educação em locais que não são tão afetados pelas queimadas degradantes, diferentemente dos locais onde estão situadas as comunidades indígenas que são atingidas em proporções maiores comparadas as populações localizadas nos centros urbanos. Assim, é possível identificar os fatores e características do racismo ambiental que atingem essas comunidades na localidade de Barra do Corda/MA, que lutam em busca dos direitos que são sistematicamente afastados das suas localidades e origens, assim como também, lutam em busca de um futuro longe das desigualdades e da perda de direitos que atingem suas comunidades e outros povos tradicionais.

Considerações finais

A análise do racismo ambiental em relação aos povos indígenas demonstra uma realidade marcada pela marginalização e pela negação sistemática de direitos fundamentais. Nesse sentido, os impactos ambientais, como desmatamento e a invasão de terras indígenas não são apenas questões ambientais, mas também sociais e culturais que afetam profundamente as comunidades indígenas. Esses povos, em sua luta constante pela preservação de seus territórios e da sua cultura, enfrentam desafios que vão além das questões ambientais, como a negligência do poder público e a falta de proteção efetiva que expõem essas comunidades a um cenário de vulnerabilidade extrema. Essa realidade evidencia um tipo específico de discriminação denominada pelos estudiosos como racismo ambiental, que se manifesta na desproporcionalidade dos danos ambientais e sociais sofridos pelos povos indígenas.

Nesse contexto, a pesquisa realizada na localidade de Barra do Corda/MA, com alunos de origem indígena, corrobora essa realidade. Os relatos coletados demonstram como essas comunidades são forçadas a se deslocarem de suas terras e origens em busca de melhores condições de vida, assim como, a busca pela efetivação de direitos como o acesso a educação, saúde e infraestrutura básica, enquanto enfrentam as invasões de suas terras e o desmatamento nessas regiões. Dessa forma, essa realidade reforça a necessidade de ações mais profundas para assegurar a proteção dos direitos desses povos.

Logo, a luta pela justiça social e ambiental dos povos indígenas deve ser reconhecida e apoiada, não apenas como uma questão de direitos humanos, mas como uma necessidade para a preservação da diversidade cultural e a dignidade humana desses cidadãos. Assim, no atual contexto da crescente degradação ambiental e injustiça social, é necessário que medidas concretas sejam adotadas para garantir a proteção das terras indígenas, o respeito à sua cultura e modos de vida, afastando a invisibilidade e a perda sistêmica dos seus direitos fundamentais.

Referências

BISPO, Kaylane; COSTA, Antonia Genilda. **Dança cósmica: biodiversidade e decoloniedade nas comunidades indígenas de Barra do Corda**. Barra Do Corda, MA: Unicentro, 2024.

Disponível em:

<https://docs.google.com/forms/d/1apv3Kt4a1QIBTtkoxmpskMia6xjINJfvy-EKglQg7go/edit>

FILGUEIRA, A. L. **Racismo ambiental, cidadania e biopolítica**: considerações gerais em torno de espacialidades racializadas. *Ateliê Geográfico, Goiânia*, v. 15, n. 2, p. 186–201, 2021.

PACHECO, T., and FAUSTINO, C. **A Iniludível e Desumana Prevalência do Racismo Ambiental nos Conflitos do Mapa**. In: PORTO, M.F., PACHECO, T., and LEROY, J.P., comps. *Injustiça ambiental e saúde no Brasil: o Mapa de Conflitos* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2013, pp. 73-114. ISBN 978-85-7541-576-4. <https://doi.org/10.7476/9788575415764.0004>.

SOUZA, Arivaldo Santos. *Direito e racismo ambiental na diáspora africana: promoção da justiça ambiental através do direito*. Salvador: EDUFBA, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/35662>. Acesso em: 08 ago. 2024.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia de Letras, 2019.

EVERTON, Carlos Eduardo Pena. **“HOJE E AMANHÃ CELEBRAI A HISTÓRIA PARA ENCARNAR-VOS NO POVO”**: os embates de memória sobre o Conflito do Alto Alegre. Orientador: Prof. Dr. Alan Kardec Gomes Pachêco Filho. 2016. Dissertação (Pós-graduação) – Curso de História. Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2016.

Impactos de políticas de integração territorial na Amazônia: Resistência Yanomami e a atuação do CIMI (década de 1980)

Carolina Maria Albuquerque de Lima⁸

Resumo: O presente artigo propõe uma reflexão e exposição sobre o período da Ditadura Civil-Militar no Brasil (1964-1985), onde foram implementados diversos projetos de desenvolvimento na Amazônia com o objetivo declarado de "integrar" a região ao restante do país. Entre as iniciativas, destacam-se o Programa de Integração Nacional (PIN) e a construção da Rodovia Perimetral Norte (BR-210). Esses projetos foram marcados por impactos devastadores para os povos indígenas, como os Yanomami, que enfrentaram desestruturação social, invasões territoriais e a exploração predatória de recursos minerais. A militarização da região também foi intensificada, com projetos como o Programa Calha Norte (PCN), criado em 1985 durante a redemocratização. Embora o PCN visasse proteger fronteiras e promover desenvolvimento, reproduzia práticas autoritárias e secretas do regime militar, como a exclusão das comunidades indígenas das discussões e decisões. O Conselho Indigenista Missionário (CIMI), criado em 1972, desempenhou papel fundamental na defesa dos direitos indígenas durante a ditadura e na redemocratização. Por meio de denúncias, protestos e articulação com lideranças indígenas, o CIMI denunciou os impactos das políticas estatais, como a destruição cultural e a ameaça à sobrevivência física dos povos da Amazônia. Apesar da censura e perseguições, a atuação do CIMI evidenciou as violações sistemáticas aos direitos humanos, fortalecendo a resistência indígena. O texto ressalta a continuidade das políticas de exploração na Amazônia mesmo após o fim do regime militar, evidenciando a permanência de práticas coloniais e autoritárias na gestão da região. Além disso, destaca-se o papel da sociedade civil e de organizações como o CIMI na denúncia das violações e na luta pela preservação dos direitos dos povos indígenas e pela proteção de seus territórios.

Palavras-chave: Ditadura Civil-Militar, Programa Calha Norte, Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

⁸ Graduanda do Curso de História Licenciatura da Universidade Federal de Alagoas. Bolsista pelo Programa de Excelência Acadêmica do Coro Universitário. Voluntária no Programa de Iniciação Científica no projeto "A Presença dos Povos Indígenas no Brasil Republicano: por uma outra narrativa da História" sob orientação da Prof.^a Dr.^a Michelle Reis de Macedo. Participe do grupo de estudos "Indígenas na República" da Prof.^a Dr.^a Michelle Reis de Macedo. *E-mail:* carolina.lima@ichca.ufal.br

A ditadura civil-militar e os impactos dos Projetos de Integração na Amazônia: o caso da BR-210 e os Yanomami

Durante o período da ditadura civil-militar, o Estado Brasileiro implantou uma série de projetos de desenvolvimento na Amazônia, com o objetivo de “integrar” e “civilizar” os povos que viviam na região. Com o objetivo de integrar a região ao restante do país, criou-se o Programa de Integração Nacional, que além da Transamazônica, estrada criada na década de 1970 prejudicando cerca de 13 Terras Indígenas⁹, trouxe à tona a criação da Perimetral Norte, BR-210, para supostamente levar “terras sem homens para homens sem terra”.

No dia 29 de junho de 1973, tiveram início, na cidade de Porto Grande, no estado do Amapá, as obras do projeto Grande Perimetral Norte. Conforme declarado pelo general Carlos Meira Mattos (1984), um defensor da ditadura militar de 1964, o projeto tinha como objetivo principal promover a integração e o fortalecimento das fronteiras ao norte do Brasil, sendo composto por duas rodovias

a primeira delas tem o traçado que parte da cidade de Macapá e termina no município de São Gabriel da Cachoeira, na fronteira com a Colômbia. Este percurso perpassaria os estados do Amapá, Pará, Roraima e Amazonas, num traçado de mais de dois mil quilômetros, que visava perpassar a faixa de fronteira norte e possibilitar acesso aos países limítrofes, por meio de outras rodovias interconectadas [...] (NETO, 2015, p. 30).

A rodovia Perimetral, BR-210, conecta os estados do Amapá, Amazonas, Pará e Roraima. Sua construção marcou o início de um processo em que o povo Yanomami passou a vivenciar o que a escritora indígena Linda Tuhiwai Smith (1950) descreve como a negação de sua humanidade. Com a abertura da Perimetral Norte, ocorreu uma colonização espontânea, fundamentada na ideia ocidental e capitalista de que a natureza é inerte. Esse modelo de modernização impôs às comunidades indígenas um projeto que resultou nos “danos das violências sistêmicas das quais somos cúmplices, mas reivindicamos inocência” (DINIZ, 2015, p. 179).

A BR-210 foi a primeira forma de contato pelos Yanomami com o *homem branco*, pois um trecho da estrada invadiu o sudeste de suas terras. Nesse mesmo período através de

⁹ BR-230 (transamazônica) - trecho: Marabá-PA - Rurópolis-PA. Xingumais. Disponível em: <<https://xingumais.org.br/obra/transamazonica-br-230-trecho-maraba-pa-ruropolis-pa>> Acesso em: 16 dez. 2024.

uma pesquisa geológica do projeto RADAM-BRASIL¹⁰, relatando que as terras da região Serra das Surucucus, coração do território Yanomami, eram ricas em minério, a região começou a sofrer uma onda de invasões de garimpeiros e mineradoras (JORNAL DO BRASIL, 16 maio 1984)¹¹. Essas invasões começaram “a inseri-los forçosamente nos circuitos de poder colonial e acumulação capitalista” (DINIZ, 1994, p. 169).

É nesse contexto onde se vê a necessidade da criação da Comissão Pela Criação do Parque Yanomami, por exemplo. Em 1979, foi elaborada uma minuciosa proposta para sua criação

O trabalho foi dirigido, e forma de abaixo-assinado ao presidente da República, mas recebido pelo ministro Andreazza. Este estudo obteve a adesão de quase onze mil cidadãos, entre eles, o ministro Afonso Arinos de Melo Franco, o poeta Carlos Drummond de Andrade, o sr. Gilberto Freyre, Dom Ivo Lorscheiter – presidente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, o sr. Seabra Fagundes – Presidente da Ordem dos Advogados do Brasil, o sr. Paulo Nogueira Neto – da Secretaria Especial do Meio Ambiente, entre outros não menos ilustres e respeitáveis, abrangendo praticamente o que há de mais representativo dos vários segmentos que compõem a sociedade civil brasileira, entre eles antropólogos, índios, juristas, médicos, ecólogos, jornalistas e membros da Igreja.¹²

Entre as entidades que também assinaram o documento encontramos o CIMI, Conselho Indigenista Missionário.

O Projeto Calha Norte segue a mesma lógica das políticas de desenvolvimento implementadas durante a ditadura civil-militar brasileira, refletindo a tentativa de promover a integração territorial na região amazônica. No entanto, assim como a construção da Rodovia Perimetral Norte, esse projeto trouxe impactos devastadores para os povos indígenas, como os

¹⁰ “Projeto RADAM foi um esforço pioneiro do governo brasileiro na década de 70 para a pesquisa de recursos naturais, sendo organizado pelo Ministério de Minas e Energia através do Departamento Nacional da Produção Mineral - DNPM, com recursos do Plano de Integração Nacional - PIN.” (Serviço Geológico do Brasil. Radam-D. Disponível em: <https://eee.sgb.gov.br/publica/Geologia/Sensoriamento-Remoto-e-Geofisica/RADAM-D-628.html>. Acesso em: 15 maio 2024.)

¹¹ *Jornal do Brasil*, 10 jun. 1984. Comissão Permanente dos Índios 1983-1986. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocIndio/208931> Acesso em: 12 maio 2024.

¹² *Diário Popular*, 18 jan. 1981. Comissão Pró-Índio reclama criação do Parque Yanomami. Disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/25085_20130507_154524.pdf Acesso em: 16 dez. 2024.

Yanomamis, que sofreram com epidemias e deslocamentos forçados. Veremos que essa história tende a repetir características de um passado ainda recente.

Programa Calha Norte: militarização, ocupação territorial e os impactos na Amazônia durante a redemocratização

O Programa Calha Norte (PCN) é uma iniciativa estratégica criada em 1985, durante o processo de redemocratização do Brasil, sob a responsabilidade da Secretaria Geral do Conselho de Segurança Nacional (CSN). Seu objetivo principal era estimular a ocupação da faixa de fronteira localizada ao norte do país. Inicialmente, o foco estava na ocupação das margens dos rios Solimões e Amazonas, uma área estrategicamente escolhida por sua posição geográfica sensível, próxima aos países vizinhos da América do Sul. A proposta do PCN incluía, além da proteção das fronteiras, a ampliação da presença militar na região. Conforme destacado por Eugenio Diniz (1994), essa presença militar visava também o desenvolvimento de atividades educacionais, assistência à saúde das comunidades locais, o controle do fluxo ilegal de estrangeiros e o combate ao tráfico de drogas.

Embora a criação do projeto aparentasse ser uma iniciativa positiva, é importante destacar que ele foi concebido como uma extensão dos programas de desenvolvimento implantados durante a ditadura militar. Assim, carrega características e objetivos alinhados a esse período, como a promoção da ocupação territorial e do desenvolvimento econômico da região. Muitas das grandes obras de infraestrutura realizadas durante o regime militar serviram de base para a implementação do Programa Calha Norte, que hoje faz parte da Secretaria Geral do Ministério da Defesa, desempenhando um papel estratégico na Política Nacional de Defesa.

O ano de 1985 marcou o início da redemocratização do Brasil, com José Sarney assumindo a presidência. Nesse contexto, foi lançado o Plano de Desenvolvimento da Amazônia, que incluía pela primeira vez o Projeto Calha Norte. A concepção do programa foi liderada pelo General Rubens Denis, à época Ministro-Chefe do Gabinete Militar da Presidência da República e Secretário Geral do Conselho de Segurança Nacional. Inspirado na Doutrina de Segurança Nacional do regime militar, o projeto foi elaborado de maneira sigilosa e apresentado a Sarney em junho de 1985. Após a aprovação presidencial, foi formado um grupo de trabalho interministerial, envolvendo órgãos como a FUNAI, o Ministério das Relações Exteriores, o Ministério do Planejamento e a Secretaria Geral do Conselho de Segurança Nacional. Esse grupo estruturou o projeto, que foi finalizado em outubro de 1985.

No entanto, a existência do PCN só foi divulgada publicamente em outubro de 1986, um ano após sua aprovação definitiva. Durante todo o processo de concepção e implementação, as populações locais, majoritariamente compostas por ribeirinhos e indígenas que representavam mais de 50% da população da área de fronteira, não foram consultadas ou informadas sobre o projeto. Assim, o Calha Norte foi concebido de forma sigilosa, com foco na militarização da Amazônia e sem diálogo com as comunidades diretamente afetadas.

O CIMI e a resistência indígena: denúncias na ditadura e a luta contra o Projeto Calha Norte

Em 1972, no auge da ditadura civil-militar brasileira, o CIMI foi criado e assumiu abertamente a luta, junto aos povos indígenas, pela garantia do direito à diversidade cultural. Sendo um órgão ligado à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), tinha como objetivo incentivar “um movimento regional e nacional de encontros de estudos e de assembleias da pastoral indigenista, destinado a institucionalizar sua seções regionais, de assembleias de chefes indígenas, além de outros encontros da entidade” (BITTENCOURT, 2007, p. 121) Foi com a ajuda do CIMI que os povos indígenas começaram a se organizar e a realizar as Assembleias das Lideranças Indígenas que tinham o objetivo de reunir as lideranças indígenas para conversarem coletivamente acerca de seus problemas, e buscar meios de resolvê-los sem que houvesse intervenção ou supervisão do Estado.

Além de movimentos como as assembleias, o CIMI passou a exercer um papel de defensor árduo dos Povos Indígenas, fazendo denúncias e utilizando-se principalmente dos meios de comunicação para efetua-las e tornar pública a causa indígena. Foi no dia 25 de dezembro de 1973, um ano após sua criação, que um documento foi publicado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, “Y-Juca-Pirama – O ÍNDIO: Aquele que deve morrer” (1973) onde já anunciava que “a Transamazônica e outras estradas em construção no Norte do país [estavam] formando um cerco em volta de 80 mil índios brasileiros, condenando-os à extinção”.¹³ No documento, construções de estradas, políticas indigenistas do estado, e algumas figuras militares foram denunciados por suas atitudes antiindígenas, a favor das ideias de “civilizar” os povos indígenas da região, pois afirmavam que “eles não podem impedir a marcha do “desenvolvimento” e devem ser integrados”, aculturados” para colaborar no crescimento

¹³ Y- JUCA- PIRAMA. O ÍNDIO: Aquele que deve morrer, 31 dez. 1986. Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/j1d00163_0.pdf Acesso em: 16 dez. 2024.

nacional.” (Y- JUCA- PIRAMA, 1986, p.14), confirmando que seriam expulsos caso não cooperassem com o Estado.

Durante a ditadura militar, o CIMI passou por diversas censuras. No depoimento de D. Tomás Balduino, um dos fundadores e presidentes do Conselho Indigenista Missionário (1980-1984), à Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a investigar as atividades ligadas ao sistema fundiário em todo o território nacional (CPI DA TERRA), em 23 de março de 1977, é citado uma das ocasiões onde suas denúncias foram censuradas

Um exemplo apenas: o poderoso grupo Itamarati, dono das fazendas Agroama, Pecuama, Guanabara, Bandeirante 67, Buriti, Apemangue – Todas em Mato Grosso, instalou-se numa área de aproximadamente 300 mil hectares, entre os rios Juruena e Papagaio, invadindo uma dezena de glebas com títulos definitivos e também uma parte da Reserva Pareci decretada em 1968. Qual o título aparente que o grupo Itamarati apresentou para se sobrepor aos títulos reais e válidos? Simplesmente a compra dos direitos de ocupação de uma parte daquela área, ao seringalista Propício Loureiro. O CIMI denunciou este “negócio”, em 1974, ao correspondente de O Estado de S. Paulo em Cuiabá, mas a matéria foi – quem sabe por quais interesses? – vetada pela Censura oficial a que, na ocasião estava sujeito esse jornal (p. 245).¹⁴

No entanto, apesar das censuras a luta não diminuiu. Para além deste exemplo, existem muitos outros a serem vistos e estudados que não caberiam nesta escrita, portanto, nos limitaremos a esse apenas para compreender que mesmo durante o período da ditadura militar não houve desistências nem desânimos quanto a luta a favor da causa indígena. Após a ditadura militar, o Estado Brasileiro não desiste da ideia de “civilizar” a Amazônia. E com o fim da ditadura, o Projeto Calha Norte, já comentado aqui, começa a ser implantado nas regiões norte do rio Amazonas e Solimões. Como já caracterizamos a natureza do projeto, podemos compreender que o CIMI não ficou na surdina quanto a sua implantação.

A igreja começou a se posicionar através do CIMI já em 1986, ano em que o PCN de fato entrou em vigor. Em dezembro de 1986, foi publicado no Jornal A Crítica um protesto geral intitulado “Projeto Calha Norte é negativo para a região”.¹⁵ No referido manifesto, a

¹⁴ O CIMI E A TERRA DOS ÍNDIOS, 22 mar. 1977. Disponível em: https://www.docvirt.com/docreader.net/BMN_ArquivoNacional/126906 Acesso em: 16 dez. 2024.

¹⁵ A crítica, 02 dez. 1986. Projeto Calha Norte é negativo para a região. Disponível em:

igreja se posicionou contra a implantação do Projeto, ressaltando a estranheza no tratamento sigiloso e autoritário do documento do PCN

O mesmo documento reafirma o objetivo fundamental de “Segurança e Desenvolvimento” que criando toda a política dos governos militares, sem incorporar os princípios democráticos e participativos que deveriam fundamentar a Nova República. Repete-se assim, na prática, a característica dos tempos do regime autoritário [...]. (JORNAL A CRÍTICA, 02 dez. 1986, p. 1)

Além da ressalva acerca da natureza do projeto, o protesto também deixou claro algumas das consequências que o estabelecimento deste teria sobre as populações indígenas, em especial os Yanomami, visto que o PCN se concentrou em suas terras. A preocupação com a saúde dos indígenas era muito forte, já que o contato com o “branco” através da implantação da Perimetral Norte acelerou o processo de dizimação dos grupos daquela região. Havia uma atenção sobre o fato de persistir uma política indigenista direcionada pelas Forças Armadas, uma vez que o regime militar havia finalizado, mas ainda assim continuaria havendo uma forte presença de militares em terras indígenas.

Em setembro de 1987, o Cimi ganhou uma verba para atuar contra a implantação do Calha Norte.¹⁶ O Conselho Indigenista Missionário recebeu CZ\$ 126,336 o que hoje, em real, seria R\$ 45,94. O objetivo principal da verba era agilizar um miniprojeto de emergência a fim de conscientizar os indígenas sobre os malefícios do Projeto Calha Norte. No entanto, a atitude da Cese (Coordenadoria Ecumênica de Serviço, doadora do dinheiro) não agradou alguns políticos e dentre eles estava o Deputado José Dutra (PMDB-AM), que na Assembleia Constituinte de 1987 apresentou sua denúncia acusando o CIMI de desestabilizador das populações indígenas entre si e de suas relações com o Brasil; além disto, considerou um absurdo que a Cese conseguiria aprovar e prosseguir com projetos na área sem que a Funai (Fundação Nacional do Índio, na época) tivesse conhecimento dos fatos. Em suas palavras “isso é um verdadeiro e afrontoso desrespeito à administração pública brasileira e, ao mesmo tempo, se transforma num sério problema de segurança nacional, já que tanto o Cimi como a

<https://www.docvirt.com/docreader.net/HemeroIndioRecortes/30891> Acesso em: 16 dez. 2024.

¹⁶ *O Globo*, 03 set. 1987. CIMI GANHA VERBA PARA ATUAR CONTRA CALHA NORTE: DIRIGENTE CONFIRMA REPASSE E OBJETIVO DE ARTICULAR ALDEIAS. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/127284> Acesso em: 18 dez. 2024.

Cese se insurgem contra um projeto federal, que se implanta nas áreas de nossas fronteiras.” (JORNAL O GLOBO, 3 set. 1987, p. 7)

Não satisfeitos, quando o documento oficial veio a público o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) denunciou o projeto juntamente com a Comissão da Criação do Parque Yanomami, apresentando-o como imperialista, cujo resultado seria o extermínio dos povos tradicionais e não a segurança prometida. Em 1989, o Coronel Manoel Soriano Neto, da 12ª Infantaria de Belo Horizonte publicou um artigo¹⁷ em que exalta os objetivos do Programa Calha Norte, entre eles a intensificação na demarcação das terras indígenas e a assistência às comunidades extrativistas, ribeirinhas e indígenas. Ainda no mesmo artigo, se colocava contra as denúncias do CIMI¹⁸, mas este mesmo coronel foi convocado para participar do Destacamento Tiradentes, responsável por dar início ao golpe de 1964 (bastante conveniente, aliás, ele ter sido o autor desse artigo). Sua publicação deu-se devido a repercussão na mídia sobre o fato de o projeto ter sido formulado em sigilo, tecla que o CIMI fazia questão de tocar. Ao contrário de José Dutra do PMDB-AM, que se mostrou contra as denúncias do CIMI, o senador Severo Gomes (PMDB São Paulo) defendeu a urgência em se debater o sigilo e disse de forma crítica que “a defesa das fronteiras brasileiras não pode ser feita às custas da sobrevivência dos povos indígenas que vivem naquela região” (Folha da Tarde, 1986)¹⁹. Ainda procurou o secretário geral do Conselho de Segurança Nacional (CNS), mas não houve resposta.

Considerações finais

As iniciativas promovidas pelo Estado Brasileiro durante e após a ditadura civil-militar, com foco na integração territorial da Amazônia, revelam um histórico de políticas que, sob a justificativa do desenvolvimento nacional, desconsideraram os direitos e as necessidades dos povos indígenas. Projetos como a construção da Rodovia Perimetral Norte (BR-210) e a implementação do Programa Calha Norte (PCN) refletem a persistência de uma lógica autoritária, militarista e exploratória que marcou profundamente a relação do Estado com as comunidades indígenas e o meio ambiente. No caso da Perimetral Norte, a abertura da estrada

¹⁷ SORIANO NETO, Manoel. Projeto Calha Norte. In: IDEIAS em destaque, Instituto Histórico-Cultural da Aeronáutica, n. 1, 1989. Disponível em: https://www2.fab.mil.br/incaer/imagens/eventgallery/instituto/Ideias/Textos/ideias_27.pdf. Acesso em: 12 maio 2024.

¹⁸ MEMÓRIA Revelada: Estado Maior das Forças Armadas. *Folha de S. Paulo*, 31 out. 1986. Disponível em: https://www.docvirt.com/docreader.net/bmn_arquivonacional/166353. Acesso em: 12 maio 2024.

¹⁹ SUPREMO Tribunal Federal. *Folha da Tarde*, 13 nov. 1986. Supremo Tribunal Federal. Disponível em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/ProcJudiciais/4280> Acesso em: 17 mar. 2023.

não apenas invadiu territórios indígenas, como o dos Yanomami, mas também resultou em desdobramentos devastadores, como a invasão por garimpeiros e mineradoras. O contato forçado com o "homem branco" trouxe impactos profundos, incluindo a disseminação de doenças, deslocamentos forçados e uma tentativa sistemática de desestruturação social e cultural dessas comunidades.

A resistência indígena e o papel de organizações como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) foram fundamentais para expor e denunciar as violações que ocorreram durante esse período. Desde sua criação em 1972, o CIMI adotou uma postura de defesa ativa dos direitos indígenas, utilizando a comunicação como uma ferramenta estratégica para dar visibilidade às denúncias e organizar assembleias de lideranças indígenas. O apoio da Igreja Católica, por meio da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), foi crucial para legitimar essas lutas e mobilizar segmentos da sociedade civil contra as ações predatórias do Estado. A implementação do Programa Calha Norte, durante o período de redemocratização, reforçou a continuidade dessa lógica. Mesmo sendo concebido em um contexto pós-ditatorial, o projeto manteve características herdadas do regime militar, como o planejamento sigiloso e a exclusão das populações locais do processo de tomada de decisão. A militarização da Amazônia, promovida como estratégia de segurança nacional, ampliou a presença das Forças Armadas na região, mas também perpetuou um modelo que ignorava as consequências sociais e ambientais dessas intervenções. As críticas feitas pelo CIMI e outros setores da sociedade civil foram silenciadas ou desqualificadas por autoridades que defendiam os interesses do Estado e de setores econômicos associados à exploração dos recursos amazônicos.

Os protestos contra o PCN, como o manifesto publicado no jornal *A Crítica* em 1986, destacaram o caráter autoritário e excludente do projeto, além de alertar para os riscos de genocídio cultural e físico das populações indígenas. A persistência dessas práticas autoritárias, mesmo após o fim da ditadura, evidenciou a dificuldade em romper com um modelo de desenvolvimento que subordinava os direitos humanos e ambientais a interesses econômicos e geopolíticos. A luta pela criação do Parque Yanomami, a resistência das organizações indígenas e o apoio de figuras públicas e instituições demonstram a força de um movimento que, apesar das adversidades, conseguiu pressionar o Estado e conquistar avanços significativos, ainda que parciais. Esses esforços ressaltam a importância da mobilização coletiva e da articulação entre diferentes setores da sociedade na defesa dos direitos dos povos indígenas e da preservação da Amazônia.

Contudo, os impactos das políticas implantadas durante esse período continuam a reverberar. A ocupação territorial forçada, a exploração dos recursos naturais e a ausência de diálogo com as populações locais deixaram um legado de conflitos e desafios que persistem até hoje. A história da Perimetral Norte e do Programa Calha Norte revela a necessidade de repensar as políticas públicas para a Amazônia, adotando abordagens que respeitem a diversidade cultural, promovam a participação democrática e valorizem as práticas sustentáveis. Assim, mais do que revisitar as memórias de um passado de violações, é fundamental transformar essas lições em ações concretas que assegurem o respeito aos direitos dos povos indígenas e a proteção do bioma amazônico, reconhecendo que o verdadeiro desenvolvimento deve ser inclusivo, justo e sustentável.

Referências

BITTENCOURT, Libertad Borges. A formação de um campo político na América Latina: as organizações indígenas no Brasil. Goiânia: Ed. UFG, 2007.

COMISSÃO PELA CRIAÇÃO DO PARQUE YANOMAMI (1980). Os Yanomami. São Paulo, CCPY (mimeo.).

CORREA, Rozana. RIBEIRO, Odenei. COMO A DITADURA USOU BANCOS, ESTRADAS E DECRETOS PARA ‘OCUPAR’ A AMAZÔNIA. Amazonia Latitude, 2023. Disponível em: <https://www.amazonialatitude.com/2023/02/08/como-a-ditadura-usou-bancos-estradas-e-decretos-para-ocupar-a-amazonia/> Acesso em: 24 mar. 2024

DINIZ, Eugenio. Um diálogo de surdos: o projeto calha norte. **Lua Nova**, São Paulo, n. 34, 1994.

DINIZ, Juliana. A expressão brasileira da colonialidade da natureza. Revista da Faculdade de Direito. Uberlândia, MG, v. 51, n. 1, jan./jun. 2023. Arquivo

FELICE, Mauro (1987). Os Yanomami. Jornal da FUNAI. Brasília, 2, 04, jan.

FILHO, Eduardo Gomes da Silva. A ATUAÇÃO DO EXÉRCITO NO ESPAÇO TRANSFRONTEIRIÇO EM RORAIMA: AÇÕES DOS PELOTÕES ESPECIAIS DE FRONTEIRA E DA OPERAÇÃO ACOLHIDA. ANPUH, Brasil, 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021. Disponível em:

<https://www.snh2021.anpuh.org/resources/anais/8/snh2021/1628559101_ARQUIVO_7203f4e48a5fc723c4b0aba3c07305e4.pdf> Acesso em: 13 maio 2024.

Ideias em Destaque/Instituto Histórico-Cultural da Aeronáutica. – n.1, 1989 – v. – Quadrimestral. 68-87p. Disponível em: https://www2.fab.mil.br/incaer/images/eventgallery/instituto/Ideias/Textos/ideias_27.pdf>

Acesso em: 15 maio 2024

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Acervo Socioambiental. Carta ao Comandante do 5º BIS denunciando violências contra mulheres indígenas por parte de militares do Projeto Calha Norte. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/carta-ao-comandante-do-5o-bis-denunciando-violencias-contramulheres-indigenas>>. Acesso em: 05 maio de 2024.

MEIRA MATTOS, Carlos de. Brasil: Geopolítica e Trópicos. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1984.

NETO, Thiago Oliveira. NOGUEIRA, Ricardo José Batista. **Rodovias na Amazônia: O projeto de entrecortar o território através da perimetral norte BR-210.** 2015. V.08. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/283780727_RODOVIAS_NA_AMAZONIA_O_PROJETO_DE_ENTRECORTAR_O_TERRITORIO_ATRAVES_DA_PERIMETRAL_NORTE_BR-210> Acesso em 10 maio 2024.

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. **Calha Norte: A fronteira do futuro.** Secretaria-Geral do Conselho de Segurança Nacional. Disponível em: <<http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/publicacoes-oficiais/catalogo/sarney/calha-norte-a-fronteira-do-futuro-1986-1991>> Acesso em: 10 maio 2024.

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. **Desenvolvimento e Segurança na região ao norte das calhas dos Rios Solimões e Amazonas: Projeto Calha Norte.** Grupo de trabalho interministerial da Calha Norte. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/T5D00003.pdf>. Acesso em: 10 maio 2024.

SMITH, Linda Tuhiwai, 1950. Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas/Linda Tuhiwai Smith; tradução Roberto G. Barbosa. – Cutiba: Ed. UFPR, 2018. 239 p.: il. – (Pesquisa; n. 337)

“Vocês têm que confiar na Funai...”²⁰

**A resposta da Funai aos apelos dos Tingui-Botó de Feira de Grande,
Alagoas (década de 1980)**

Cauã Henrique dos Santos Ferreira²¹

Resumo: O presente estudo aborda às ações tomadas pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em relação às demandas e apelos dos Tingui-Kariri-Botó, comunidade – residente em Olho d’Água do Meio, no município de Feira Grande, Alagoas/Brasil – juntamente com o professor da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Clovis Antunes Carneiro de Albuquerque, no ano de 1981.

Palavras-chave: FUNAI; Indígenas; Professor; Tingui-Kariri-Botó.

Introdução

A discussão partirá da análise documental das fontes históricas: em primeiro lugar, a carta relatório escrita pelo professor Clovis Antunes, em 1981, em representação do povo indígena sobre a situação da comunidade e do desejo de reconhecimento da identidade indígena do povo Tingui-Kariri-Botó. Em seguida, focarei a atenção na resposta e nos indicadores impostos pelo órgão indigenista para que estes fossem incluídos como comunidade indígena, apontando para o que caracteriza o “ser indígena” para a FUNAI, durante a ditadura civil-militar.

Então, para o objetivo deste estudo, apresentarei os indicadores encontrados no documento em resposta ao professor e que os Tingui têm como principal pauta, o que é “ser um indígena”. Considero fundamental discernir qual a lógica de identidade se baseou às autoridades responsáveis pelo reconhecimento, visto que me parecem excessivos os pontos exigidos para se cumprir à condição de identidade indígena.

É também relevante a contextualização política e social em que esta disputa se passou e quem eram as figuras principais naquele momento, principalmente os que protagonizaram ao lado da comunidade, como o já citado professor Clovis Antunes. Acrescento as duas lideranças presentes, o Pajé João Ferreira Botó e o Cacique Adalberto Ferreira Botó. Para o confronto das posições, destaco um nome representante do outro lado, o coronel e diretor da Assessoria Geral

²⁰ Ivan Zanoni Hausen em entrevista gravada e transcrita. A concepção de indianidade do coronel Zanoni, diretor da AGESP/FUNAI em dezembro de 1981. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/concepcao-de-indianidade-do-coronel-zanoni>.

²¹ Graduando do Curso de Licenciatura em História/ICHCA/UFAL.

de Estudos e Pesquisas (AGESP) da FUNAI, Ivan Zanoni Hausen. Em entrevista realizada (gravada) em 1981, com o Coronel Zanoni encontramos o tema da “indianidade” dos Tingui-Botó.²²

A pesquisa usará bibliografias de autores como João Pacheco de Oliveira e sua obra *Os Povos Indígenas no Nordeste: fronteiras étnicas e identidades emergentes* (1993), onde expõe dados e contextos importantes sobre os indígenas do Nordeste para melhor entender que a presença dos povos nativos nessa região do Brasil não é mínima ou inexistente como diz o senso comum. Também livro de Ana Catarina Zema de Resende em *Direitos e Autonomia Indígena no Brasil: (1960 – 2010): uma análise histórica à luz da teoria do sistema-mundo e do pensamento decolonial* (2014), essencial para o entendimento das políticas indigenista do Estado a respeito das populações originárias. E um texto igualmente necessário, “*Nós somos índios desprezados*”: as estratégias racistas da ditadura civil-militar para negar a existência do povo indígena Tingui-Botó de Alagoas na década de 1980, de Michelle Reis de Macedo que aborda de forma geral a história do povo Tingui-Botó, onde o contexto de antes da retomada da identidade, até o momento em que entram em evidência nos debates políticos no Estado de Alagoas.

João Pacheco é um autor essencial por dialogar sobre a questão da existência dos povos indígenas da região Nordeste do Brasil e como adotaram uma forma de vida semelhante a de populações não-indígenas da região após o aldeamento e demarcação de território por meio das missões religiosas, quando começou um processo de adoção do termo caboclo, a língua e religião cristã como forma de sobrevivência e preservação do povo.

Essa discussão ajudará a refletir como a descontinuidade da identidade desses povos, incluindo a dos Tingui-Botó, foi ao mesmo tempo que planejado por meio de uma articulação política para assimilação desses povos, também foi a forma que os povos originários que tiveram o primeiro contato com os colonizadores encontraram para resistir ao extermínio. Prática que continuou até o momento que decidiram pela recuperação da identidade por meio dos movimentos e organizações de povos indígenas, de exemplo, os Tingui-Botó na década de 1980.

Para chegar a compreensão do contexto em que se inicia o processo de recuperação da identidade indígena, entender como a FUNAI é usada como a ferramenta de diálogo dos povos originários com o governo e ao mesmo tempo está alinhada ao projeto desenvolvimentista para

²² (A Concepção de Indianidade do. Dezembro/1981).

regiões onde comunidades indígenas se encontram e portanto sendo o braço do Estado para lidar com elas, Ana Catarina Zema coloca em pauta os eventos que levam a criação do órgão indigenista e as suas obrigações na aplicação das políticas relacionadas a esses povos. Zema destaca o objetivo da FUNAI como sendo o de tutela dos indígenas para que assim consigam integrá-los na lógica da sociedade brasileira e tirá-los do caminho para que não impedissem o desenvolvimento econômico. Sendo esse um projeto pensado durante a ditadura militar, é levado a se enxergar o órgão como sendo um meio do Estado controlar a luta por identidade e demarcação de terras indígenas, ainda mais com a exposição do tipo de princípios atrelados a FUNAI e as políticas indigenistas que se colocam em prática. A compreensão dos objetivos da FUNAI e a contextualização feita por Zema faz entender qual a posição dela e o motivo de se dificultar o reconhecimento dos Tingui-Botó, e ajuda na análise dos critérios dados em resposta ao professor Clovis Antunes.

O conteúdo da carta

O mais importante para entender a luta do povo em questão é analisar o contexto que vivem e o que estavam passando no momento do envio da carta, em fevereiro do ano de 1981. E esse trabalho foi realizado pelo professor Clóvis, registrando pessoalmente os problemas que necessitavam de alguma solução tanto para a sobrevivência, quanto para continuarem as suas tradições culturais e religiosas que corriam risco.

Inicialmente, a carta apresenta algumas estimativas sobre a comunidade, com cerca de 500 membros na época e que relatava-se habitar a área por mais de 70 anos. Além de ser uma das comunidades que mais teria preservado a língua do povo e a tradição religiosa com ritual, que entraria em uma das problemáticas relacionadas à terra demarcada mais posteriormente na carta. O destaque vai inicialmente para as condições em que a comunidade resistia, dentro de um espaço estimado de dois hectares de terra e com fazendas no entorno, que exploravam a mão de obra dos Tingui-Botó que não tinham opções para a sobrevivência, pois seria de onde tiravam algum dinheiro junto com o trabalho das mulheres que faziam artesanato com a palha de ouricuri encontrado também em terra de fazendeiros, que as ameaçavam ao tentar conseguir a matéria-prima para as suas produções. Além disso, tinham um acordo para limpar e lavrar a terra com a finalidade de realizar a agricultura própria, devolvendo em menos de um ano depois já com ela completamente plantada de pasto para gado — o que por não ser tempo suficiente, não permitia plantar macaxeira, alimento que fazia parte da comunidade — por isso junto com longas secas e a dificuldade para prover o básico, muitos acabavam deixando a comunidade.

Como forma de garantir a realização de um dos rituais mais importantes para eles, não era feita plantação em boa parte dos dois hectares de terra que ocupam, mantendo o local para que fizessem o Ouricuri na mata fechada e longe da vista de estranhos, já que não era permitido que vissem. Porém, com a derrubada da mata por alguns fazendeiros, o ritual ficou exposto e os Tingui-Botó fizeram o cercamento da área para o ritual plantando árvores ao seu redor e usavam folhas de palmeira durante o ritual. Essa área do ritual acabou ficando reservada em um local de acesso dificultoso por conta das cercas com arame farpado das fazendas.

É relatado também como a curiosidade a respeito do ritual afetava a vida das crianças na escola, que sofriam discriminação e pressão de pessoas não indígenas. Nesse momento da carta que o professor fala da demanda por uma escola para a comunidade e comenta sobre o dever da FUNAI, que nem teria colocado um posto indígena no local na época. Dois dias depois de escrever essa carta o professor mandou para o órgão indigenista, que enviou um antropólogo, mas não tomou nenhuma providência naquele ano²³.

A resposta da FUNAI

Mesmo após o relatório do professor não obter uma ação da FUNAI, no ano de 1981 representantes dos Tingui-Botó falaram com o órgão, tanto por telegrama, quanto pessoalmente. Em um desses contatos, falaram diretamente com o Coronel Ivan Zanoni Hausen, diretor da AGESP/FUNAI²⁴, para reivindicar o reconhecimento e a assistência do órgão para a comunidade. Nesse momento, o Cacique José Saraiva teve uma conversa com Zanoni para entender o motivo de não terem sido ouvidos até então e reforçar que era direito deles por se tratar sim de uma comunidade de indígenas por mais que ainda não tivesse recebido a atenção do órgão. É aí então que mesmo apressando para que falassem rápido e enfatizar estar com pressa, o coronel deixou claro o seu entendimento e conceito (também tratando-se da visão da própria FUNAI) de “índio”, usando termos e argumentos extremamente racistas. Então, após pedir paciência e confiança neles, Zanoni justificou a posição que tomaram de adiar quaisquer formas de ajuda ou confirmação da identidade indígena dos Tingui-Botó usando o Estado como sendo um obstáculo para que tivessem a terra e a sociedade que em suas palavras não os reconheciam como índios, portanto, não vendo sentido em dar-lhes terra. Então argumenta que

²³ ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE AÇÃO INDIGENISTA (ANAÍ). Carta enviada para FUNAI. Comissão Pró-Índio de São Paulo Disponível em: https://www.docvirt.com/DocReader.net/DocReaderMobile.aspx?bib=crv_indigena_acervosinstituicoes&pagfis=63284.

²⁴ Ivan Zanoni Hausen em entrevista gravada e transcrita. A concepção de indianidade do coronel Zanoni, diretor da AGESP/FUNAI em dezembro de 1981. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/concepcao-de-indianidade-do-coronel-zanoni>.

é necessário que alguém dissesse se eram índios ou não, e que ninguém até o momento teria dito se eram ou não, reforçando a necessidade de uma validação além da própria autoafirmação.

O Cacique José afirmou ter ido até Zanoni por ele ser sociólogo e com o intuito de provar que eram de fato indígenas e até teria levado objetos sagrados, o que faz o coronel iniciar uma de suas falas mais problemáticas durante a entrevista ao falar da questão sanguínea como sendo um dos pontos necessários para ser indígena em sua percepção. Ele se referiu à miscigenação como um impedimento no reconhecimento como indígena, argumentou que até certa quantidade de sangue indígena miscigenado com preto ou branco poderia ser considerado e, após isso, explicou o que considerava caboclo, cafuso, indígena e etc. Em seguida, entrou na questão que chamou de problema da tradição, onde disse o motivo de não ser exatamente uma prova da indianidade da comunidade e disse: “Se você tá lá dentro de uma terra de índio, aquele pessoal, mesmo preto com cabelo carapinha, assumiu a cultura do índio, tem trezentos anos que entrou o preto no meio por causa dos Palmares...” (Ivan Zanoni, 1981. Pg. 5)²⁵. A conversa continuou com o coronel afirmando que a culpa não seria da FUNAI, e acabou com a promessa de enviar alguém na comunidade para realizar o estudo das demandas dos Tingui-Botó.

No mesmo ano, a FUNAI havia respondido a carta do professor Clóvis com algumas constatações a respeito do pedido e do material enviado, acusando ser breve e insuficiente para o reconhecimento devido a falta de aprofundamento em conceitos e indicadores necessários para eles. Deixou claro o não atendimento dos indicadores apontados: pela comunidade científica; pelo índio (sua identidade étnica); pela sociedade nacional e pela FUNAI (órgão tutelar).

Então, deixaram anexado uma espécie de guia²⁶ para se cumprir na validação da indianidade dos Tingui-Botó, que vai passar por cada indicador mencionado antes de forma detalhada. Dentro do que se refere a comunidade científica, estará: o Conceito; Caráter Histórico e Caráter Geográfico. Também a necessidade da origem cultural ser pré-colombiana, se tinha mentalidade primitiva, elementos socioculturais diferentes da referida sociedade nacional, assim como característica sociais a definir e características biológicas, psíquicas e culturais indesejáveis; continuando com também a necessidade de se provar: Caracteres Físicos e critério psicológico. Já indo para os chamados indicadores apontados pelo índio, se tinha a questão: Identidade; Preservação; Resistência étnica; Características resultantes de alguns

²⁵ *Idem.*

²⁶ ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE AÇÃO INDIGENISTA (ANAÍ). Ofício nº 070/PRES. Carta resposta ao professor Clóvis Antunes Carneiro de Albuquerque com indicadores necessários para o reconhecimento. Ministério do Interior, Fundação Nacional do Índio. Brasília, 16 de fevereiro de 1981. Disponível em: https://www.docvirt.com/docreader.net/CRV_Indigena_AcervosInstituicoes/63274.

fatores; Características da Organização Social e Política; Características da divisão social do trabalho; Características do sistema mágico-religioso; Características das relações de parentesco; Tipos de Famílias; Caracteres Linguísticos; Habitação; Atividades artísticas e alimentação. Ainda dentro da maioria dos critérios citados, deixam no relatório sub-indicadores com especificações de cada tema, sendo diferente apenas nos indicadores seguintes.

Para falar sobre os conceitos apontados pela sociedade nacional o documento foi um pouco mais breve, onde se destaca que a discriminação e a existência de estereótipos com a comunidade se veem como um apontamento que agregava no processo de reconhecimento, também levantando a questão da marginalização e nacionalidade não reconhecida do indígena. Só então que se chega nos indicadores apontados pela FUNAI, quando se verá semelhanças com os da comunidade científica e do indígena ao se repetir alguns critérios, mas incluindo outros como raça, legalidade, jurídico, auto-identificação étnica, dupla identificação e o quanto são integrados na sociedade nacional.

Análise das intenções pretendidas

Vale destacar que a fala do diretor Zanoni e a resposta do gabinete do presidente da FUNAI são continuidades de um mesmo plano aparente, o de dificultar e eximir da responsabilidade a respeito do assunto de reconhecimento da identidade indígena e resolução das demandas dos mesmos. Não só isso, se levar em consideração que a criação das políticas indigenista da época era com a ideia de controlar os povos indígenas a ponto de não virarem um problema para o planejamento desenvolvimentista que o país tomava desde a época do golpe de 1964, fica explícito a visão de que povos indígenas eram um obstáculo para o projeto capitalista de exploração da terra, como Zema (2014) aborda em seu livro. Então, o que seria um órgão com finalidade de promover políticas públicas favoráveis aos povos originários, é visto na prática se aliando com os interesses dos militares e seus grandes projetos da ditadura para desenvolvimento das regiões que deveriam ser demarcadas. Sendo assim, a autora aborda o papel da FUNAI nesse momento de forma em que destaca a sua colaboração para o projeto militar:

A FUNAI exerceu um grande controle sobre as populações indígenas neste contexto de endurecimento político. Adotando a mesma perspectiva assimilacionista e as mesmas premissas de integração que permearam a história do SPI, a FUNAI procurou, por um lado, “agregar os índios em torno de pontos de atração, como batalhões de fronteira,

aeroportos, colônias, postos indígenas e missões religiosas”, ao mesmo tempo em que buscava “isolá-los e afastá-los das áreas de interesse estratégico”. Para realizar este projeto, os militares aprofundaram o monopólio tutelar: centralizaram os projetos de assistência, saúde, educação, alimentação e habitação; cooptaram lideranças e facções indígenas para obter consentimento; e limitaram o acesso de pesquisadores, organizações de apoio e setores da Igreja às áreas indígenas (ZEMA, 2014, p. 208).

E essa postura se mantinha nos interesses regionais de pessoas influentes, que se beneficiariam economicamente com a exploração de indígenas e suas terras — como aconteceu com os Tingui-Botó e os fazendeiros locais em Feira Grande — por não serem vistos como produtivos dentro da lógica de lucro da sociedade capitalista em que os indígenas normalmente não estão inseridos.

Mais do que isso, o povo Tingui-Botó sofria com a questão da existência ou não de povos originários na região Nordeste do país. Uma discussão que, como vimos na entrevista com o diretor da AGESP/FUNAI, está presente nas falas do mesmo com a ideia de que se tratava de uma comunidade de caboclos em Feira Grande, assim como era dito na maioria das comunidades indígenas da região por causa da descaracterização do indígena, que já não se encaixava no imaginário estereotipado devido ao contato maior com o modelo de sociedade trazido na colonização e com o genocídio ou assimilação com o objetivo de integrá-los na sociedade brasileira, o que resulta na descontinuidade da cultura, língua e religião como forma de resistência. E chegando nos argumentos e critérios da FUNAI no documento enviado ao professor, entra o questionamento de se foram todos os indicadores pensados dentro do contexto da região e do povo em que se estava sendo discutido o reconhecimento, já que, segundo João Pacheco de Oliveira:

Os habituais sinais diacríticos que podem ser utilizados para demarcar os limites de uma cultura — como língua, homogeneidade biológica, modos de apresentação individual (vestimentas, adornos, etc) ou coletiva (feitura de casas, aldeias, roçados), diferenças tecnológicas e rituais — não podem ser aplicados com um mínimo de sucesso em tal contexto (OLIVEIRA, 1993, p. 33).

Ou seja, podemos pensar que os critérios da FUNAI naquele momento estavam em falta no que diz respeito a pauta de identidade de povos indígenas no Nordeste que iniciavam

retomada ainda no século XX. Além disso, qualquer afirmação sobre a não existência de povos indígenas nessa região está dentro da questão discutida antes e vai de encontro com os interesses que se tem por trás dessas ideias, o que nos leva a refletir que os povos indígenas nunca deixaram de existir de fato, assim como os Tingui-Botó ou outros povos em retomada de identidade nessa época. E como afirma Pacheco de Oliveira: “São os próprios registros oficiais estabelecidos em função de objetivos de gestão de populações e domínio de territórios que criam essa ilusão por abordarem os indígenas apenas como sujeitos de ações tutelares e práticas administrativas” (OLIVEIRA, 2011, P. 681). Essa fala resume bem as intenções da FUNAI na sua criação, já que as pretensões do Estado e conseqüentemente, da agência indigenista, eram baseadas em como se dava o controle da população originária e como evitariam que eles se colocassem como empecilho para o projeto desenvolvimentista da nação, que incluía as terras indígenas como parte.

Considerações finais

Como foi debatido ao longo do texto, a FUNAI durante a ditadura civil-militar mantinha objetivos claros em relação aos povos indígenas, sempre com abordagem tutelar e para fins de gerenciamento das suas posses ao alegar a incapacidade de agirem independentemente, revelando que a proteção se resumia nas terras e em como poderiam burocratizar a demarcação de forma que se dependia da boa vontade ou do cumprimento do extenso processo de avaliação dos indicadores. Ao mesmo tempo, limitada proteção do órgão seria a ferramenta única de luta legal para a busca por identidade e direitos no Brasil, justificando inclusive a procura de povos como os Tingui-Botó para se ter o amparo da FUNAI, principalmente em defesa contra os fazendeiros e mesmo que nas palavras de Zema: “Desde 1967 até 1991, segundo documento produzido pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação – CEDI, a FUNAI “não produziu uma política indigenista oficial que contemplasse os interesses dos povos indígenas” (ZEMA, 2014, p. 212), era importante dentro da lista de povos reconhecidos por questão de sobrevivência.

É importante saber que a liderança e as mentes por trás das leis e conceitos de indianidade na FUNAI eram não só pessoas de fora da luta e da comunidade de povos indígenas, mas também os mesmos que estavam interessados em limitar os direitos dos povos e aplicar o plano de desenvolvimento do Estado militarista durante a ditadura. E mesmo após o afrouxamento da repressão dos militares no cenário político e social na década de 1980, essas figuras continuaram a ocupar e decidir os rumos dentro da agência indigenista até depois da

chamada redemocratização. Isso implica que os coronéis, generais e comandantes que antes estavam servindo um governo abertamente desenvolvimentista, continuaria com práticas semelhantes independentemente do quão claro fosse o planejamento explorador das terras.

Então, a problemática em relação ao conceito de indianidade está ligada não simplesmente a delimitação de critérios para reconhecê-la, mas a como, por quem e por qual razão ela é pensada da forma que é dentro da FUNAI. Os termos utilizados e as pessoas por trás de tudo são responsáveis por manter algo tão importante como a luta indígena dentro da lógica colonialista que torna um ambiente propício para desenvolver ações desfavoráveis a causa e transforma o que deveria ser um órgão para serviço de ações indigenista, em mais um aparato da colonialidade estruturada no Estado brasileiro. Por isso, pôde ser visto falas racistas como as do coronel Zanoni e uma construção de burocratização do reconhecimento indígena no documento da FUNAI, onde também é possível enxergar termos e ideias que se assemelham com a forma de agir do colonizador, além da organização da mesma ser feita para reproduzir objetivos persistentes no Brasil desde sua criação. Ou seja, o não indígena decidindo o que é melhor para todos os povos já que seriam incapazes, ao mesmo tempo que também é a razão do indígena precisar lutar e se proteger da exploração que sofreram e sofrem. Desse modo, se cria uma ameaça para eles enquanto os limitam a seguirem o roteiro estabelecido como parte do plano para domínio dos povos originários. E então, para povos como os Tingui-Botó, que estão em busca de resgatar a indianidade; o condicionamento que precisam passar é o de esperar que pessoas de fora da comunidade que não conhecem seus costumes e história digam se são indígenas de fato.

Referências

RESENDE, Ana Catarina Zema de. In: **Direitos e autonomia indígena no Brasil (1960-2010):** uma análise histórica à luz da teoria do sistema-mundo e do pensamento decolonial. História social – Universidade de Brasília – UnB. Brasília – DF. 2014.

OLIVEIRA, João Pacheco de. In: **Trama histórica e mobilizações indígenas atuais:** uma antropologia dos registros numéricos no Nordeste. OLIVEIRA, João Pacheco (Org). **A presença Indígena no Nordeste:** processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de. In: **Povos Indígenas no Nordeste:** fronteiras étnicas e identidades emergentes. Terras Indígenas/Nordeste, 270, PETI/1993

MACEDO, Michelle Reis de. In: **“Nós somos índios desprezados”**: as estratégias racistas da ditadura civil-militar para negar a existência do povo indígena Tingui-Botó de Alagoas na década de 1980. ALMEIDA, Anderson da Silva. TAVARES, Marcelo Góes (Org.). **Pacto de silêncio**: o golpe de 1964, a ditadura e a transição em Alagoas. Maceió: Edufal, 2024.

Indígenas em movimento: narrativas e pautas da primeira Assembleia dos Chefes Indígenas

Poliana Gabriel Oliveira²⁷

Resumo: O atual trabalho é uma análise das principais pautas e falas do encontro entre povos indígenas, denominado “1ª Assembleia dos Chefes Indígenas”, que ocorreu em abril de 1974, na sede da Missão Anchieta, cidade de Diamantino - Mato Grosso. Foi organizado pelo Conselho Indigenista Missionário - CIMI, e contou com o apoio da Operação Amazônia Nativa - OPAN. O documento que registra as principais falas e pautas desse encontro foi escrito pelo cofundador da instituição, Pe. Iasi. Esse período que envolve a realização desta primeira assembleia é marcado pelo avanço sistemático sobre as terras da região oeste do Brasil e, conseqüentemente, a ocorrência de incalculáveis mortes e remanejamento de povos, afetando várias comunidades indígenas da região da Amazônia. Nesse sentido, é fundamental analisar as pautas e falas desse encontro em consonância com as políticas criadas após o golpe militar de 1964.

Palavras-Chave: Assembleias Indígenas, narrativas, pautas, ditadura militar.

despertar a consciência de união dos povos indígenas na defesa dos seus direitos. Foi nesse contexto que devagarinho fomos entendendo que nosso desafio era fazer com que o Estado reconhecesse nós, indígenas

Isidoro Rikbaktsa²⁸

Esse trecho acima faz parte da fala de Isidoro Rikbaktsa, liderança indígena do estado de Mato Grosso. Isidoro diz sobre *despertar a consciência de união dos povos indígenas* para se obter reconhecimento do Estado brasileiro. Essa fala ocorreu em julho deste ano de 2024, no encontro em comemoração dos 50 anos da primeira Assembleia dos Chefes Indígenas. O evento reuniu cerca de 100 pessoas, no mesmo local do acontecimento da primeira assembleia, na cidade de Diamantino.

²⁷ Doutoranda em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

²⁸ Liderança indígena do povo Rikbaktsa. Esteve presente na primeira Assembleia dos Chefes Indígenas, em 1974, e retornou neste ano de 2024 na celebração dos 50 anos de comemoração do encontro. Os Rikbaktsá vivem na bacia do rio Juruena, no noroeste do Mato Grosso.

No ano de 1974, Isidoro também participou desse primeiro encontro em assembleia, fez parte de um grupo de 16 lideranças, sendo elas dos povos Apiaká, Kayabi, Tapirapé, Rikbaktsa, Irantxe, Pareci, Nambikwara, Xavante e Bororo. Essa primeira assembleia foi pensada e organizada pelo Conselho Indigenista Brasileiro (CIMI) e a Operação Amazônia Nativa (OPAN).

Após 50 anos, a fala de Isidoro aponta para esse primeiro encontro ocorrido em 1964. Desde esse período, lideranças de diversos povos indígenas vêm se organizando e se movimentando através das reuniões em assembleias, dentro de seus territórios, nas associações, federações e demais organizações pelo país. Foi nesse sentido que optei pelo termo utilizado no título do atual trabalho, "*indígenas em movimento*".

Este termo me fez pensar na trajetória de Isidoro Rikbaktsa. Não somente Isidoro, mas também outras quatro lideranças indígenas que estiveram presentes na assembleia de 1974, e cinco décadas depois, retornaram à Diamantino na comemoração dos 50 anos desse encontro. O que ele diz hoje remete à emergência de um movimento indígena que se organizava naquele período, pautado pelas reuniões em assembleias. Esse movimento é sobre Isidoro, e as lideranças indígenas que movimentaram e vêm movimentando suas histórias.

De forma teórica, meu primeiro contato com o termo *indígenas em movimento* foi através do autor Daniel Munduruku. Ele utiliza o termo na sua tese e, posteriormente, em seu livro *O caráter educativo do movimento indígena (1970-1990)*. Munduruku identifica o movimento indígena como um instrumento de caráter educativo na defesa dos direitos indígenas do Brasil.

Na introdução, intitulada *O movimento indígena e os indígenas em movimento: mesmos sonhos, outros caminhos*, o autor expõe suas razões pessoais para escrever este livro. Diz que decidiu colocar sua formação a serviço do movimento indígena, sua formação acadêmica, sua articulação, e reitera que “foi dessa maneira que me tornei um indígena em movimento” (MUNDURUKU, 2012, p. 18). Pensando sobre os indígenas em movimento, é preciso pensar nas primeiras Assembleias dos Chefes Indígenas como eventos que possibilitaram a emergência do movimento indígena naquele período, na década de 1970.

Recentes estudos sobre a formação do movimento indígena enquanto uma instituição organizada (MUNDURUKU, 2012; LUCIANO BANIWA, 2006; BICALHO, 2010; MATOS, 1997; OSSAMI, 1993;) tem enfatizado a relação indissociável entre o acontecimento das primeiras Assembleias dos Chefes Indígenas e o movimento indígena. As assembleias ocorridas

na década de 70, dessa maneira, fazem parte de um conjunto de episódios considerados o marco fundador do movimento indígena brasileiro (BICALHO, 2010).

Nesse sentido, realizei aqui uma análise do documento publicado pelo Boletim do CIMI²⁹, a respeito do *Encontro dos Chefes Indígenas*, realizado no ano de 1974. Trata-se de uma leitura sobre o documento, pela qual optei em destacar as principais pautas e narrativas dos indígenas que se movimentaram naquele período. Em seguida, considerei algumas associações com acontecimentos que podem indicar, apontar para a organização dessas assembleias, e refletir sobre suas emergências.

Como indica o documento, o encontro contou com dezesseis lideranças indígenas, representando nove povos diferentes, todos pertencentes ao estado de Mato Grosso. A princípio, foi organizado pelo CIMI, instituição vinculada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), e contou com o apoio da Operação Amazônia Nativa (OPAN), primeira organização indigenista fundada no Brasil, em 1969.

O documento publicado no Boletim foi escrito pelo cofundador do CIMI, Pe. Iasi. Enviado pela Companhia de Jesus para trabalhar na Prelazia de Diamantino. Pe. Iasi se tornou bispo da região do extremo oeste de Mato Grosso. Além de escrever sobre as primeiras Assembleias de Chefes Indígenas, ele dialogou com jornais e revistas, e publicou em 1973 um manifesto de urgência, intitulado *Y – Juca - Pirama O índio: aquele que deve morrer*, e suas memórias referente ao trabalho de contato com os povos beijo de pau, então denominados tapayuna.

A princípio, a ideia de reunir os povos indígenas em assembleias foi proposta pelo Pe. Tomás Lisboa. O CIMI acolheu e começou os preparativos para esse encontro. Numa tentativa de diálogo com a Funai, o CIMI dirigiu convite ao presidente General Ismarth Araújo de Oliveira, para participar da Assembleia, o qual não esteve presente e se fez representar pela antropóloga Ana Maria da Paixão, que atuava em projetos de delimitação de terras indígenas.

Esse primeiro encontro ocorreu no ano de 1974, dez anos após o golpe militar. Período marcado pelo avanço sistemático sobre as terras da região oeste do Brasil e, conseqüentemente, a ocorrência de incalculáveis mortes de indígenas, remanejamento de povos para o Parque Nacional do Xingu, desapropriações de terras, afetando várias comunidades. Decerto, esses foram alguns dos motivos que levaram a criação das primeiras Assembleias.

²⁹ Documento 1 - Boletim do Conselho Indigenista Missionário CIMI. Ano 03 - Nº 10 - Brasília, 02 de maio de 1974. Encontro dos Chefes Indígenas.

Para uma melhor compreensão, é necessário analisar a publicação do Boletim do CIMI. Pe. Iasi aponta que “o encontro não teve outro objetivo senão propiciar aos chefes indígenas a oportunidade de se conhecerem e de falarem com toda liberdade, sem nenhuma pressão, sem orientação alguma de fora” (ENCONTRO DE CHEFES INDÍGENAS, 1974).

Sendo assim, segundo o Pe. Iasi, a preocupação dos organizadores do encontro era de não interferência durante a assembleia. O objetivo era deixar as lideranças à vontade, para que fossem os sujeitos examinadores de seus problemas e, a partir de então, buscar as soluções possíveis entre seus parentes. Somente eles. E para que isso ocorresse, a coordenação tomou como medida limitar a participação de não indígenas.

Além das lideranças indígenas participantes, está registrado no documento que havia também no encontro poucos participantes não indígenas, apenas cinco pessoas. As medidas de não interferência foram sobre não programar nenhum assunto, nem mesmo orientar sobre a programação desse encontro, para assim deixá-los à vontade. Segundo o documento “a sessão na qual os chefes descobriram as saídas para as dificuldades ou problemas apontados por eles mesmos, não contou com a presença de elementos não-índios” (ENCONTRO DE CHEFES INDÍGENAS, 1974).

Após escrever como foi a organização do encontro, Pe. Iasi indica no documento que “o resultado foi surpreendente: os índios redescobriram que eles devem ser os sujeitos de seus destinos, não é a FUNAI, nem são as Missões, os que resolverão os problemas deles. Mas, “nós mesmos”, como afirmaram insistentemente” (ENCONTRO DE CHEFES INDÍGENAS, 1974).

Pensar a maneira como ocorreu a organização desse primeiro encontro, em assembleia, vai contra o pensamento da principal ideia vigente naquele período, a tutela. Segundo a legislação daquele ano de 1974, e desde a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), o que predominava era um indigenismo governamental tutelar, marcado pelo não reconhecimento das identidades étnicas dos diversos povos indígenas brasileiros.

Segundo Gersem Baniwa e seus estudos sobre o movimento indígena, esse período é marcado pela ideia de “incapacidade indígena” (BANIWA, 2007, p. 136). Através dessa ideia, o Estado tinha a tutela dos povos indígenas, desde seus territórios até seus corpos. E o objetivo principal era a extinção dos povos enquanto grupos étnicos diferenciados, e dessa maneira, torná-los cidadãos comuns.

À vista disso, a organização e realização de um encontro somente entre lideranças indígenas, representava um passo para a autonomia dos diversos povos originários. Esse encontro apontava para uma nova maneira de pensamento e o fim da atroz política tutelar. O

documento indica essa transformação histórica em relação à política indigenista. Pensando dessa maneira, identificando a importância desse encontro, sigo com a análise e leitura do documento e suas principais pautas.

Os principais assuntos, segundo Pe. Iasi, foram as apresentações de cada um dos membros ali reunidos e o levantamento dos principais problemas de cada povo. As principais pautas foram em torno da questão da terra, da organização interna em cada território, a relação com os de fora, assistência, usos e costumes. Esses assuntos foram identificados a partir da reunião em grupos e apresentados por eles no final.

O documento publicado no Boletim do CIMI em 1964, e assinado por Pe. Iasi, revela poucas informações sobre o que foi discutido na assembleia. Trata-se mais de um breve resumo de todo o encontro, não evidencia as falas das lideranças presentes, tampouco mostra as pautas discutidas, de uma forma mais ampla. As transcrições das gravações realizadas encontram-se nos arquivos do CIMI, em Brasília. Através de pesquisas, consegui encontrar outro documento relacionado a esse primeiro encontro, nos arquivos do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), e consta como 2ª edição.

O CEDI, juntamente com o Núcleo de Direitos Indígenas (NDI), formaram o que hoje conhecemos como Instituto Socioambiental (ISA), criado em 1994. No acervo do Isa foi possível encontrar mais dados sobre esse primeiro encontro dos chefes indígenas, inclusive algumas falas estão registradas no documento, bem como os principais assuntos tratados, as divisões em grupos, as dinâmicas durante os dias do encontro, e os apontamentos finais.

Como o documento da segunda edição relata mais detalhes da primeira assembleia, é possível identificar a dinâmica utilizada pelos organizadores e participantes desse encontro. Os principais tópicos registrados foram: os preparativos, histórico da assembleia (resumido nos seus três dias de acontecimento), assuntos tratados, apresentações dos participantes presentes (transcrição da fala de cada um), levantamento dos principais problemas, proposta de solução dos problemas, e por fim uma avaliação do encontro.

Na parte “levantamento dos principais problemas” foi realizada reunião em pequenos grupos, formados por lideranças de povos diferentes. O primeiro grupo, denominado de *macaco prego*, formado por lideranças indígenas Kaiabi, Apiaká, Xavante e Irantxe, fizeram levantamento dos principais problemas do seu povo. No final, levantaram três importantes pautas, sendo elas a questão da terra, a organização interna e a relação com os de fora.

Sobre a questão da terra, o documento informa que “Apiaká, Kaiabi e Iranxe não tem problema especial pois tem reserva decretada e a terra é boa. Para o xavante o problema é mais

grave e estão dispostos a lutar para garantir as terras. Estão aguardando a demarcação” (1ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1974, p. 10). Além desse grupo, todos os outros cinco que estavam reunidos naquela dinâmica do evento, destacaram as três principais pautas levantadas por eles. A questão da terra aparece em todas.

Dessa forma, ao ler o documento e as transcrições das falas das lideranças indígenas presentes, o problema relacionado à posse da terra destoa entre todos os outros levantamentos. Optei por destacar a fala de Ahezumaré, conhecido como João Garimpeiro³⁰, do povo Pareci, aldeia Rio Verde, na Br 364, Missão Anchieta,

“- Na minha aldeia há mais ou menos 60 índios. Tem muitas outras aldeias. Eu vim saber. Minha mulher ficou preocupada.

Me chamo garimpeiro porque aos 16 anos fui trabalhar no garimpo.

Nossa reserva é grande mas a terra é pobre. Queremos fazer nova reserva. A gente está espalhada, dispersa. Precisamos campo para caçar e mata para plantar. Campo dá só mandioca, e muito mal. Na nossa reserva havia problemas de bebida. Agora calçou um pouco. Eu reclamo, mas a turma não obedece. Há também alguma briga. Na nossa reserva parou um tal de Demétrio que não é índio. Trouxe não pinga, mas álcool.

Branco levou algumas famílias nossas para trabalhar como escravos. Para trabalhar no seringal” (1ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1974, p. 06).

A fala de João Garimpeiro não é muito diferente dos demais indígenas ali presentes. Os assuntos por ele destacados sobre a terra, a novidade da reunião em assembleia, o trabalho escravizado de indígenas, povos espalhados, o problema com o álcool e de não indígenas presente na aldeia, foram também mencionados pelos demais participantes em suas falas.

Ainda sobre a questão da terra, o terceiro grupo, nomeado pelas lideranças como *arara vermelha*, relata que “Bororo fala de delimitação entre eles e xavante. Disposição de ambos de defender sua área. Nambikwara quer trazer a demarcação com seu próprio esforço” (1ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1974, p. 11). Em um outro grupo denominado pelas lideranças de *onça preta*, um líder do povo Bororo fala também sobre a terra, informando

³⁰ João Garimpeiro é lembrado em assembleias indígenas, como uma referência na luta pelos direitos indígenas. Esteve presente na luta pela demarcação da terra de seu povo, uma liderança com grande reconhecimento. Após 1999, trabalhou junto a Funai e a Funasa, órgão da saúde indígena. Conhecido como Garimpeiro pelo fato de ter trabalhado nos garimpos de sua região. Veio a falecer em 2018, aos noventa anos de idade. Informações disponíveis <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/191459>.

aos demais no grupo que há gado invadindo seu território e que o fazendeiro precisa tomar cuidado.

As pautas e falas desse encontro em assembleia apontam para o problema da demarcação da terra e seu usufruto. Uma liderança do povo Pareci, da aldeia Formoso, na própria missão Anchieta, revela que seu povo vive numa reserva onde há uma Companhia. Zunizare (Antônio) diz “nós somos reserva duma Companhia. Desde o princípio estamos aguentando. Queriam nos tirar daí. Não podem, pois nossos avós moravam aqui. Ninguém está ajudando. Nem a FUNAI, somente eu, pela minha força” (1ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1974, p. 09).

Para o líder Pareci, Zunizare, as Companhias estão tirando as terras de seus povos. Outras lideranças apontam que fazendeiros estão tirando suas terras, outros apontam a construção de rodovias em suas terras. Dessa maneira, a questão da terra foi o maior problema levantado pelos grupos ali em discussão. A diminuição dos territórios e a falta de demarcação são pautas que estão contidas no documento analisado.

Além da problemática da terra, há uma pauta que me chamou a atenção, que é a dispersão de alguns povos. Uma das lideranças Kaiabi, Iopareipo (Francisco), da reserva do rio dos Peixes, relatou que seu povo está dividido e não sabe para onde eles foram, inclusive seu pai. Ele revela que “pessoal chegou lá com a polícia, pra levar nossa gente, na marra” (1ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1974, p. 06).

Pirí (Pedrinho), liderança do povo Apiaká, da reserva indígena do rio dos Peixes, relata o mesmo problema, da dispersão. Segundo sua fala, seu povo estava espalhado e sendo explorado nos seringais. Perí informa que conseguiu trazer novamente ao território nove parentes, apenas, os demais não puderam voltar. E manifesta que “não pude trazer outros, porque eles têm muita dívida no barracão do seringueiro. O encarregado do barracão poderia jogar a dívida em cima de mim” (1ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1974, p. 04).

Além dessas duas lideranças que mencionam a separação de seus povos, outras falas também revelam esse problema. Levando em consideração a região habitada pelos participantes dessa primeira assembleia, estado de Mato Grosso, é preciso pensar nesse período e suas políticas de ocupação. Exatamente no período da ditadura militar, é nesse tempo que ocorre a formação dessa primeira assembleia, e posteriormente, cerca de mais 14 encontros ocorreram, nesse mesmo formato de organização, por outros estados brasileiros³¹. Mas o estado que mais

³¹ O número exato de Assembleias de Chefes Indígenas que ocorreram naquele período é bastante discutido. Alguns teóricos discutem a quantidade de assembleias que foram realizadas, Cardoso de Oliveira aponta para um total de 14 Assembleias de Chefes Indígenas, a autora Maria Helena Ortolam Matos aponta para uma quantidade

recebeu esses encontros foi o Mato Grosso, por isso a importância de se perguntar, por que houve a emergência dessas assembleias nesta região.

Os povos indígenas da região da Amazônia Legal passaram por processos de remanejamentos intensos e violentos. No caso do relato de Iopareipo, do povo Kaiabi, o próprio documento publicado sobre a assembleia informa em nota que se sua fala remete à operação Haiabi. Esta operação foi realizada em 1964, pelos irmãos Vilas Boas. A intenção era reunir os Kaiabi no Parque Nacional do Xingu. Mas levaram apenas algumas famílias, ficando outras submetidas à exploração pelo trabalho nas fazendas (1ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1974, p. 06).

Durante o período da ditadura militar, a ocupação a oeste e a norte do Brasil se intensifica, principalmente na região compreendida como Amazônia Legal. Através da Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), projetos de povoamento foram colocados em prática. É nesse período que os ataques às terras indígenas se intensificam, através de modelos de política que favoreciam a ocupação de terras. Nesse contexto, por meio da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, é criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Através das atuações da FUNAI, a partir desse período, a presença militar molda a política indigenista no país.

Paralelamente às ações do Estado brasileiro, junto aos povos indígenas, estava a Igreja Católica. Em 1972, vinculada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), houve a criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). O CIMI surgiu com a proposta de renovação da igreja, em relação à mudança da pastoral indigenista. A criação do CIMI esteve em absoluta conformidade com o “espírito conciliar”, trazido pelos bispos brasileiros (RUFINO, 2006, p. 244).

Diante da renovação pela qual a igreja católica passou nesse período, o CIMI surgiu no intuito de atuar junto aos povos indígenas, em sua defesa frente às políticas do período militar e, entre as suas principais prioridades estava promover a pastoral missionária, incluindo a formação teológica e antropológica dos missionários, além de promover seu relacionamento com a CNBB, com os órgãos governamentais, incluindo a Funai, e a integração dos missionários entre si (SUESS, 1980, p. 06).

Levando em consideração a atuação do CIMI e a Igreja Católica naquele período, torna-se necessário compreender sua atuação nas regiões onde ocorreram as primeiras

muito maior, de 53 assembleias, Rosane Lacerda aponta para 57, Marlene Castro Ossami para 57, Beneto Prezia e Eduardo Hoonart apontam para centenas de assembleias. Sendo assim, cabe uma análise mais profunda sobre a quantidade de assembleias e o acesso às suas transcrições para um melhor entendimento.

assembleias indígenas. Como esse primeiro encontro ocorreu em Mato Grosso, estado que possui uma região que faz parte da área delimitada como Amazônia Legal, é de fundamental importância pensar a atuação destas instituições e destes locais.

A Igreja Católica de Mato Grosso, nesse mesmo período em que ocorreu a realização dessa primeira assembleia, vivia uma situação peculiar entre o final dos anos de 1970 e os anos de 1980. A administração eclesiástica a qual a Diocese de Diamantino fazia parte, juntamente com a de Alta Floresta era a Arquidiocese de Cuiabá.

Considerando essa estrutura institucional da Prelazia de Diamantino, onde ocorreu a primeira assembleia, cabe aqui algumas considerações com os trabalhos realizados pela historiadora Regina Beatriz Guimarães Neto. Seus estudos sobre a *Amazônia, violências e tecnologias de poder* corroboram no intuito de pensar a ocupação da região da Amazônia Legal no período da ditadura militar e a atuação de empresas de colonização.

Segunda a autora, houve a implantação de projetos de desenvolvimento econômico em áreas disponibilizadas pelo governo federal na região da Amazônia, ações implementadas por instituições estatais como a Superintendência de Desenvolvimento para a Amazônia (SUDAM) e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). E ainda reforça que o “governo militar afirmava ter por objetivo “colonizar”, entenda-se reocupar, o norte de Mato Grosso, estimulando o deslocamento de milhares de pessoas para os empreendimentos imobiliários aprovados” (GUIMARÃES NETO, JOANONI NETO, 2023, p. 121).

Portanto, nesse período houve um sistemático avanço para a região norte de Mato Grosso, região da Amazônia Legal, através de empresas privadas e da oferta de terras por empresas de colonização. Para o auxílio nesse avanço, as políticas indigenistas e a visão sobre os povos indígenas foram de suma importância.

O Estatuto do Índio, criado no ano de 1973, juntamente com o decreto em 1970 do Plano de Integração Nacional (PIN), visava justamente a um maior controle e vigilância da distribuição da população brasileira. Anunciava o discurso do presidente que o problema do país não eram as desigualdades econômicas, a concentração de renda, mas a inadequada distribuição da população pelo território nacional.

Numa de suas análises, a historiadora Regina Beatriz Guimarães Neto evidencia dados do Incra,

Dados do Incra, coletados em 1981, mostram que das 101 empresas de colonização autorizadas inicialmente a funcionar no país (inclusive aquelas cujos registros foram cancelados), entre 1970 e 1971, 42% estavam localizadas

em Mato Grosso. De um total de 82 empresas em funcionamento efetivo, 52% tinham projetos em Mato Grosso; dos 125 projetos autorizados a funcionar, 60% estavam no estado. As rodovias federais funcionaram como corredores norteadores da migração. Os maiores projetos privados de colonização se localizaram muito próximos a essas rodovias, 49% deles (75 projetos) ao longo da Cuiabá-Santarém (a BR - 163). deles se localizavam próximos à rodovia Cuiabá-Santarém (BR-163) (GUIMARÃES NETO, JOANONI NETO, 2023, p. 98).

De acordo com a autora, havia, nesse sentido, um projeto político e econômico para desenvolver a Amazônia. Esse desenvolvimento era em torno de uma efetiva ocupação da região. Através do discurso e da prática, por meio de usos de diversos dispositivos político-repressivos daquele período da ditadura militar, esses projetos de colonização acabaram por retirar povos de seus territórios (GUIMARÃES NETO, JOANONI NETO. 2023, p. 98).

Dada essa constatação sobre os projetos de colonização, é possível pensar no acontecimento da primeira assembleia como uma forma de combater o avanço sistemático de empresas na região. Os povos e comunidades que viviam nesses locais sofreram diversas violências. Foram separados, expropriados e até mesmo exterminados, em alguns casos.

Regina Beatriz mostra que a “as empresas usaram leis (dentro e fora do ordenamento jurídico) apoiaram-se em documentos escritos, fizeram o discurso da institucionalidade e, simultaneamente, exploraram a mão de obra na forma contemporânea de “trabalho escravo”” (GUIMARÃES NETO, JOANONI NETO. 2023, p. 101).

Posto isto, é possível compreender a emergência dessas assembleias indígenas em resposta à política de ocupação promovida naquele período. O documento aponta, nos dois últimos tópicos, “propostas de solução de problemas” e a “avaliação do encontro”, que todos os povos ali presentes tenham em mãos o documento da terra para mostrar para o branco. Essa fala é reforçada pelos líderes presentes como um dos principais apontamentos finais.

No processo de ocupação da Amazônia promovido através de políticas, uma série de fatores explicam a realização das primeiras assembleias. O Projeto de Lei nº 2328, que dispunha sobre o Estatuto do Índio, também é de importante associação. Projetos de construção de rodovias, como ocorreu em 1972, inaugurados os primeiros 1.254 km da rodovia Transamazônica (BR-230), cujo traçado atingiu mortalmente 29 territórios indígenas. O traçado da BR-364, de Cuiabá para Porto Velho, que cortou o território Nambikwara no meio, causou a morte de povos Nambikwara.

Esses são apenas alguns exemplos de políticas promovidas para ocupar e “desenvolver” a região oeste e norte do país. Consequentemente, houve deslocamentos e remanejamentos de grupos étnicos que tradicionalmente viviam na Amazônia. E como aponta Guimarães Neto, esses povos “tiveram suas áreas sob interesse do capital, sobretudo das empresas privadas nacionais e estrangeiras (GUIMARÃES NETO, JOANONI NETO. 2023, p. 106).

Regina Beatriz argumenta que,

Em 1970, a parte correspondente ao atual estado de Mato Grosso possuía 38 municípios. Em pouco mais de três décadas, após a divisão em dois estados, esse número saltou para 141, em razão das sucessivas redivisões realizadas nas áreas correspondentes aos municípios originalmente estabelecidos, especialmente no norte do estado, cidades como Nobres, diamantino, Barra do Garças, Aripuanã. Resultado direto do estabelecimento de empreendimentos imobiliários que, por determinação do INCRA, deveriam prever núcleos urbanos como forma de apoio aos produtores que comprassem lotes rurais em novos projetos (GUIMARÃES NETO, JOANONI NETO. 2023, p. 116).

Nesse sentido, Mato Grosso tornou-se referência na formação das cidades de colonização. Essa associação com os estudos da historiadora Regina Beatriz foi realizada para pensar a emergência desse primeiro encontro, analisado aqui através do documento produzido e publicado pelo CIMI. As pautas e falas das lideranças apontam a principal questão, a terra. Exatamente nesse período e local a questão da terra passou por políticas que promoveram a ocupação, afetando todos os povos indígenas que ali habitavam.

Referências

HOORNAERT, Eduardo. A Importância das Assembléias Indígenas para os Estudos Brasileiros. In: **Religião e Sociedade**, São Paulo, v. 3, p. 177-187, 1978.

JOANONI NETO, Vitale. GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. **Amazônia: violência e tecnologias de poder: textos conjuntos**. Curitiba: Appris, 2023.

LUCIANO-BANIWA, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MATOS, Maria Helena Ortolan. **O processo de criação e consolidação do movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980)**. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Antropologia do Instituto de Ciências Humanas da UnB, Brasília, 1997.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

RUFINO, Marcos Pereira. O Código da Cultura: O CIMI no debate da inculturação. In: MONTERO, Paula. (org.) **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

SUESS, Paulo. **Em defesa dos povos indígenas**. Documentos e legislação. São Paulo: Loyola, 1980.

SUESS, Paulo. Apontamentos sobre a libertação e a causa indígena. Uma leitura estratégica. In: MESTERS Carlos/SUESS Paulo. **Utopia cativa**. Catequese indigenista e libertação indígena. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 51-88.

SUESS, Paulo. **A causa indígena na caminhada e a proposta do Cimi: 1972-1989**. Petrópolis: Vozes, 1989.

Fontes

Documento 1:

Boletim do Conselho Indigenista Missionário CIMI

Ano 03 - Nº 10 – Brasília, 02 de maio de 1974

Encontro dos Chefes Indígenas

Documento 2:

1ª Assembleia dos Chefes Indígenas, Diamantino, 1974 (2ª edição)

Arquivos do centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI)

Acervo Instituto Socioambiental (ISA)

História das Indígenas Mulheres e a crítica à colonialidade de gênero

Profa. Verônica Araújo Mendes³²

Resumo: Refletir sobre a escrita da História, bem como a relação das sujeitas (os) históricas com a história vivida, constitui exercício comum ao nosso ofício enquanto historiadores e historiadoras. Quando se trata da História das Indígenas Mulheres, tal exercício se apresenta sob contornos mais íngremes, isto porque o padrão de poder colonial tende a se manifestar, de modo que as indígenas mulheres, quando não totalmente apagadas e silenciadas das narrativas historiográficas, são comumente representadas como “figuras imóveis de um passado que coincide com a intrusão colonizadora; pertencentes majoritariamente ao tronco Tupi; Caracterizadas pelos estereótipos atribuídos pelo colonizador; hiperssexualizadas; e posicionadas como reles objetos de estudo” (MENDES, 2024a). Não devemos olvidar que furta a História das Indígenas mulheres configura-se recurso estratégico para garantir a manutenção e perpetuação da dominação patriarcal/colonial, igualmente expressa discursivamente. Todavia, a dimensão das resistências também pode ser observada quando visualizamos a colonialidade de gênero. Nesse sentido, este trabalho se ocupa de ensaiar algumas reflexões sobre a História das Indígenas Mulheres, mobilizando, para tanto, a colonialidade de gênero enquanto categoria analítica. Embora se faça oportuno a realização “de trabalhos mais sistematizados acerca do que poderíamos chamar de “estado da arte”, tendo em vista avaliar com maior acuidade as perspectivas e vinculações teóricas de suas autoras que contribuíram para o desenvolvimento do campo de estudo da História das Mulheres no Brasil, seguirei por outro caminho, o qual venho percorrendo nas minhas pesquisas atuais. Caminho este inscrito em duas hipóteses, ao meu ver, com expressivo valor programático: 1) os feminismos decoloniais são basilares à consolidação do campo de estudo da História das [indígenas] mulheres; 2) a colonialidade de gênero constitui categoria analítica indispensável a esses estudos” (MENDES, 2024a). O trabalho pretende contribuir com o alargamento do debate sobre a História das Indígenas Mulheres e a crítica à colonialidade de gênero.

Palavras-Chave: Indígenas Mulheres. História. Colonialidade de gênero.

³² Graduada em Licenciatura em História (CESA/2018), Mestra em História PPGH-ICHCA/UFAL (2024) com a orientação da Profa. Michelle Reis de Macedo, foi bolsista FAPEAL e foi bolsista CAPES. Contato: historia.veronica96@gmail.com.

Introdução

“A indígena-mãe que dormiu ao lado do rio Amazonas e sonhou com Omáua despertou emocionada e compreendeu que a sua luta não era em vão [...]”

Eliane Potiguara.

A citação acima epigrafada é de autoria da educadora, escritora e ativista indígena Eliane Potiguara e foi retirada do conto intitulado “Omáua, a menina que mora no fundo dos rios”. O conto faz parte de um dos capítulos que compõem o livro “Originárias: uma antologia feminina de literatura indígena”, a coletânea teve como organizadora a também escritora e ativista indígena Trudruá Dorrico, da etnia Macuxi, e foi publicado em meados de 2023 pelo selo infantil Companhia das Letrinhas³³.

Tanto o conto, quanto o livro são muito representativos para pensarmos outras formas de escrita que não aquelas hegemônicas e eurocentradas. Para pensarmos a escrita, principalmente a escrita histórica, como espaço de resistência no qual as indígenas mulheres também participam e constroem. São textos que materializam a resistência indígena nos domínios da escrita.

Ao embarcarmos na leitura do livro supracitado, constatamos o quanto essa escrita indígena é heterogênea e o quanto ela brota de diferentes dimensões: de sonhos, de vivências, de memórias, de histórias passadas de geração em geração, as quais encontram na voz feminina o canal oportuno de elocução e de divulgação.

O enredo de *Omáua*, por exemplo, foi ambientado em uma escola com características marcadamente indígenas, ele expressa formas alternativas e indígena-centradas de explicar o mundo social, de narra-lo e com alusões muito críticas à própria História, como podemos depreender das explicações feitas pela professora personagem do conto durante a aula narrada por Potiguara. O conto e a coletânea de maneira geral, alude à resistência; à relação profunda entre povos originários e a natureza, com foco na figura feminina; à tomada de consciência. Percebam no fragmento epigrafado o desfecho que a narrativa ganha. A história termina com a tomada de consciência e é precisamente com a tomada de consciência que se tem o

³³ Na oportunidade que ministrei uma oficina sobre “História das Indígenas Mulheres e *práxis* decoloniais...”, com a colaboração da companheira Mariana Laurentina Teixeira, perspicazmente Mari problematizou o fato da coletânea “Originárias” ter sido publicada pelo selo infantil, haja vista a profundidade de algumas questões abordadas na obra. Penso que as problematizações de Mariana Laurentino são extremamente válidas para (re)pensarmos como o padrão de poder colonial tende a se manifestar em diferentes âmbitos “infantilizando” os povos indígenas. Não se trata, contudo, de negar o valor estético das produções de gênero infantil, longe disso.

protagonismo indígena na História. Não apenas como sujeitos e sujeitas partícipes da história vivida, mas igualmente, como sujeitos e sujeitas capazes de elaborar interpretações profundas, autênticas e relevantes sobre a história vivida.

Refletir sobre a escrita da História, bem como a relação das sujeitas (os) históricas com a história vivida, constitui exercício comum ao nosso ofício enquanto historiadores e historiadoras. Quando se trata da História das Indígenas Mulheres, tal exercício se apresenta sob contornos mais íngremes, isto porque o padrão de poder colonial tende a se manifestar, de modo que as indígenas mulheres, quando não totalmente apagadas e silenciadas das narrativas historiográficas, são comumente representadas como: “a) Figuras imóveis de um passado que coincide com a intrusão colonizadora; b) Pertencentes unicamente ao tronco Tupi; c) Caracterizadas pelos estereótipos atribuídos pelo colonizador; d) hiperssexualizadas; e) posicionadas como reles objetos de estudo” (MENDES, 2024a, p. 71).

Não devemos olvidar que furta a História das Indígenas mulheres configura-se recurso estratégico para garantir a manutenção e perpetuação da dominação patriarcal/colonial, igualmente expressa discursivamente. Todavia, a dimensão das resistências também pode ser observada quando visualizamos a colonialidade de gênero. Nesse sentido, este trabalho se ocupa de ensaiar algumas reflexões sobre a História das Indígenas Mulheres, mobilizando, para tanto, a colonialidade de gênero enquanto categoria analítica, isto é, uma categoria que nos permite vislumbrar como o racismo e o sexismo se intersecciona nas estruturas de poder, também epistêmicas.

História: dispositivo colonialista *versus* dispositivo libertador

De modo geral, poderíamos conceituar a historiografia como a escrita da História especializada, com sistemas conceituais, campos teóricos e metodologias específicas – o que confere à História o estatuto de ciência. Ela é uma das mais importantes ciências humanas, e, certamente, a mais humana das ciências. Porque é a História que permite compreender o curso do tempo, assim como compreender a própria humanidade. É por isso que não se pode existir grupo humano sem H(h)istória ou que possa ser explicado sem a História.

Porém, a historiografia tem sido, por séculos a fio, tomada como um dispositivo subjacente ao colonialismo e ao seu padrão de poder. Desde a invasão dos colonizadores foi instaurado um padrão de poder que sobrevive até os nossos dias – a colonialidade – e que opera através de diferentes domínios: econômicos, políticos, culturais e também historiográficos, paralelamente gera opressões e as legitimam.

Conforme Linda T. Smith (2018, p. 42), a escrita da História tem sido “considerada a marca de uma civilização superior, e é com base nesse conceito que outras sociedades têm sido julgadas como incapazes”. A face obscura da História, denunciada por Linda Smith, foi responsável por provocar silenciamentos, apagamentos e deturpações violentas. Ao silenciar, apagar e deturpar a história dos grupos sociais marginalizados, o dispositivo colonialista estrategicamente intenciona impedir que tais grupos compreendam a si mesmos. Como poderão transformar suas realidades encontrando-se ausentes da compreensão de si?

Para evocar Paulo Freire (2023), é somente quando a (o) oprimida toma a si como problema que se poderá dar início ao processo revolucionário em direção a acabar com todas as opressões.

Quem, melhor que os oprimidos, se encontrará preparado para entender o significado terrível de uma sociedade opressora? Quem sentirá, melhor que eles, os efeitos da opressão? Quem, mais que eles, para ir compreendendo a necessidade de libertação? Libertação a que não chegarão pelo acaso, mas pela *práxis* de sua busca; pelo conhecimento e reconhecimento da necessidade de lutar por ela (FREIRE, 2023, p. 42-43).

A História é, simultaneamente, uma janela que nos possibilita ler os acontecimentos e processos históricos de forma complexa, rigorosa e científica, mas é também produto de um dado lugar. O que significa dizer que ela se insere nos jogos de poder, atendendo, muitas vezes, a interesses de grupos específicos. Por essa razão, de maneira alguma, a História pode ser considerada matéria neutra e objetiva.

Nesse sentido, assim como costumamos fazer com as fontes documentais que analisamos no processo de operacionalização historiográfica, isto é, interrogá-las, precisamos fazer com as narrativas históricas. O tripé “Quem produziu?”, “Como produziu?”, “Por que produziu?” não deve ser dispensado. Quando se trata de História Indígena e das Indígenas Mulheres, dedicar ao arcabouço teórico disponível tratamento semelhante às fontes é mais que fundamental, sobretudo porque a historiografia brasileira nasceu e se desenvolveu operando o silenciamento e o apagamento das identidades indígenas. Dado os efeitos da colonialidade de gênero, não é de se estranhar que as identidades marcadas por “gênero” experimentaram graus de violências ainda mais extremos.

A História como dispositivo libertador tem o poder de decidir não se curvar diante dos vencedores, de apontar suas falcatruas, de jogar um balde de água fria nas fingidas glórias dos

que se pensam “donos do poder”. Como dispositivo libertador, ela tem a destreza de mostrar a beleza das histórias marginalizadas, a importância dessas histórias nos eventos marcantes. Como dispositivo libertador, ela recusa ao opressor os silenciamentos e apagamentos, pois decide que as (os) sujeitas oprimidas também serão lembradas. E decide, para tanto, mobilizando teorias, conceitos, metodologias, princípios éticos que aferem legitimidade científica ao conhecimento produzido.

As próprias teorias, conceitos e métodos podem ser atualizados, e comumente o são, como forma de superar os preceitos colonialistas. Linda Tuhiwai Smith (2018), autora do livro “Descolonizando Metodologias: pesquisa e povos indígenas”, evidenciou a necessidade desse movimento, propondo um quadro metodológico alternativo o qual seja capaz de conferir à pesquisa um papel diferente, rompendo com a colonialidade do conhecimento ocidental. Porque uma pesquisa estritamente baseada nas teorias e métodos ocidentais tende a reproduzir as ideias universalistas e, na maioria das vezes, estereotipadas sobre outras sociedades, inclusive as indígenas. Se o dispositivo colonialista instrumentaliza o conhecimento como ferramenta colonizadora, de histórias, corpos, pensamentos e pessoas, a sua antítese, isto é, o dispositivo libertador, opera como ferramenta que liberta, histórias, corpos, pensamentos e pessoas.

É por isso que a História também importa para os povos originários, para novamente citar Smith (2018, p. 44): “A História é importante para entender o presente e, portanto, reivindicá-la é um aspecto crítico e essencial no processo de descolonização”. Observando a própria prática de indígenas e indígenas mulheres na H(h)istória, constatamos que a História importa, sobretudo em seus próprios termos.

É o que propôs Ivanilson Martins do Santos Xokó (2024, p. 42), em sua escrita decolonial como caminho alternativo às grandes narrativas hegemônicas: “a minha proposta como intelectual indígena é adequar essas reflexões [decoloniais] às pesquisas sobre os povos originários no Brasil republicano, ou seja, como teoria da história e dos povos indígenas”. O historiador indígena continua:

[...] nós produzimos conhecimento, mas quando escrevemos, consideramos nossos saberes, lugares epistêmicos e entendimento de mundo. [...] Portanto, a proposta de (re)escrita da História indígena considera esse lugar ampliado, partindo das nossas questões que nos intrigam no tempo presente, e, aqui, não desaparta da nossa ancestralidade (passado/presente). Ela parte de um lugar social que ocupamos na sociedade, não há como desconectar desse ponto problemático. Sendo assim, como indígena, escrevo a partir desse lugar,

acrescentando minhas experiências como fundamentais para decolonizar a escrita da História indígena, pois a escrita da História deve considerar as memórias numa relação profunda de corporeidade dos sujeitos históricos no/do tempo vivido: o presente (XOKÓ, 2024, p. 45-46).

Nos últimos anos, homens e mulheres pertencentes a diversos povos indígenas vêm reivindicando um lugar na História como sujeitos ativos nos acontecimentos e nas interpretações históricas sobre tais acontecimentos. Seus questionamentos sobre a Historiografia oficial, vem iluminando a oficina das (os) historiadoras, vêm fazendo com que repensemos nossos instrumentais teóricos-metodológicos e conceituais. Os e as intelectuais indígenas nos obriga a perceber que, muitas vezes, ler as realidades indígenas a partir de quadros ocidentais leva a cometer graves distorções e equívocos.

Representações das indígenas mulheres na historiografia das mulheres

No trabalho de mestrado (2024b), identifiquei quatro fases distintas na historiografia das mulheres no que diz respeito às representações sobre as indígenas mulheres. A primeira delas teve início na década de 1970, operando a partir da categoria essencialista “mulher”, foi sobremaneira influenciada pelo Norte-global, tendo como precursora uma mulher branca estadunidense, a June E. Hahner, e deu seguimento à tradição racista do IHGB, na qual as indígenas mulheres aparecem como meros objetos de estudo de um passado que coincide com a invasão colonizadora.

No tocante às indígenas mulheres, Hahner não somente as confinou ao período colonial [...], como também reproduziu as fontes primárias com pouco espaço para a crítica. Destarte, é o olhar, somado aos preconceitos, do colonizador que dá conta de descrever e caracterizar o cotidiano das nativas (MENDES, 2024b, p. 64-45).

A segunda fase emergiu na década de 1990, acompanhando o amadurecimento no debate sobre a História das mulheres a partir da introdução do conceito ocidental de gênero como categoria útil às análises históricas (SCOTT, 1995). Apesar da categoria romper com essencialismos simplistas, as indígenas mulheres ainda continuaram aparecendo como reles objetos de estudo e confinadas no passado colonial. Muitas vezes, em abordagens que pouco permitiam explorar seus protagonismos nos processos e dinâmicas sociopolíticas, haja vista que

elas foram situadas como seres que se movem em função de uma cultura já dada, ou seja, como “sujeitos sexuais políticos já constituídos antes de sua entrada na arena das relações sociais” (MOHANTY, 2020, p. 27).

A terceira fase teve “como referência o livro ainda inédito “Nova História das mulheres no Brasil” (2012) organizado pelas historiadoras Joana Maria Pedro e Carla Bassanezi Pinsky” (MENDES, 2024b, p. 68), operando a partir da categoria “mulheres”, destacou-se por superar o postulado das indígenas mulheres apenas como objetos, haja vista que um dos capítulos foi escrito por uma autora indígena, a Azelene Kaingang.

A quarta fase foi inaugurada pela historiadora Paula Faustino Sampaio, inserindo-se numa conjuntura mais abrangente, na qual observamos uma nova dinâmica onde estudiosas vinculadas à Programas de Pós Graduação, a nível de Mestrado e Doutorado, têm realizado trabalhos na interface entre os campos da Nova História Indígena e da História das mulheres, influenciados ainda pelas epistemologias indígenas, com destaque para aquelas ligadas ao pensamento decolonial. Foi nesta fase que emergiu uma nova categoria analítica, “indígenas mulheres”, aludindo que a identidade mulher não se dissocia da identidade étnica (KARIPUNA, 2022), e que tal categoria oferece respostas aos termos impostos pelo feminismo hegemônico (SAMPAIO, 2021).

Os feminismos decoloniais e a crítica à colonialidade de gênero

A epistemologia feminista acadêmica emergiu sob a influência do movimento político feminista, daí seu caráter revolucionário com vista a transformação do mundo social. Notadamente, as dinâmicas da colonialidade também alcançaram o pensamento e a prática feminista, no Norte-global, por exemplo, o feminismo copiosas vezes se posicionou como aliado do colonialismo.

Os feminismos decoloniais representaram uma resposta, amplificando as reflexões-ações feministas ao incorporar uma multiplicidade de contextos e identidades. Ao recuperarem as narrativas históricas sobre si e ao se auto-representarem, as mulheres racializadas colocaram em evidência as violências e as intencionalidades do discurso colonial, contribuindo para superar visões racistas e estereotipadas acerca de suas experiências.

A participação das indígenas mulheres na crítica feminista é bastante notória, muito embora haja um contingente expressivo de pensadoras e ativistas que rechacem qualquer vinculação com o movimento teórico-político feminista. Contudo, elas não precisam vestir o rótulo de “feministas” para contribuírem com a crítica feminista. Mesmo antagonizando com o

feminismo as indígenas mulheres têm contribuindo para o alargamento do debate, bem como para a superação de premissas alicerçadas na episteme colonial. Há casos, todavia, de aproximações e reivindicações de um feminismo indígena, porém autônomo e reformulado. Na pesquisa de mestrado identifiquei quatro *lócus* de enunciação de *práxis* “feministas” indígenas:

1º) a Academia; 2º) os Movimentos Sociais; 3º) as cidades; 4º) os Territórios tradicionais. Estes *lócus* não são fechados, logo, as indígenas mulheres, naturalmente, podem trafegar por todos eles. Tampouco estes *lócus* eliminam a possibilidade da existência de muitos outros (MENDES, 2024b, p.80).

Como dado a perceber, tais feminismos não são monolíticos e, portanto, abrangem uma diversidade de perspectivas, as quais refletem os distintos lugares sociais ocupados pelas indígenas mulheres.

Devemos aos feminismos decoloniais problematizações importantíssimas acerca do padrão de poder colonial, o qual é racializado e generificado. Ao mobilizarmos a colonialidade de gênero como categoria analítica, identificamos como tal padrão de poder se manifesta nas estruturas sociais, bem como os modos pelos quais emanam as resistências que se levantam contra as opressões colonialistas. O uso da categoria da colonialidade de gênero nos estudos históricos sobre as indígenas mulheres desafia as interpretações hegemônicas, universalistas e ocidentocentricas, ao passo que possibilita o alcance de análises mais complexas sobre as experiências históricas das indígenas mulheres.

Referências

- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2023.
- KARIPUNA SOARES, Ana Manoela Primo dos Santos. Mulheres Originárias: Reflexões com movimentos de indígenas mulheres sobre as existências e inexistências de feminismos indígenas. São Paulo: **Cadernos de campo**, v. 30, n. 2, p. 1-12, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/190396>. Acessado em 01 ago. 2022.
- MENDES, Verônica Araújo. “Feminismos” e a crítica decolonial à História das [Indígenas] Mulheres. In.: MACEDO, Michelle Reis. **Povos indígenas no Brasil republicano**: por uma outra narrativa da história. Curitiba: CRV, 2024a, p. 65-80.
- MENDES, Verônica Araújo. **Indígenas mulheres fazendo cidade**: um estudo a partir de trajetórias individuais, Garanhuns – PE (1991-2024). Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas. 2024b, p. 211.

MOHANTY, Chandra Talpade. **Sob olhos ocidentais: estudos feministas e discursos coloniais.** Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2020.

POTIGUARA, Eliane. Omáua, a menina que mora no fundo dos rios. In: DORRICO. Trudruá (orga.). **Originárias: uma antologia feminina de literatura indígena.** São Paulo: Companhias das Letras, 2023.

SAMPAIO, Paula Faustino. **Indígenas mulheres entre colonialismos e resistências de longa duração – séculos XX e XXI.** Teresina: Cancioneiro, 2021.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. [1989]. Tradução: Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. 2º **Edição SOS Corpo**, Recife, 1995. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1737847/mod_resource/content/1/Scott_g%C3%AAnero%20uma%20categoria%20%C3%BAtil%20para%20a%20an%C3%A1lise%20hist%C3%B3rica.pdf. Acesso em 28 out. 2023.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas.** Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

XOKÓ, Ivanilson Martins dos Santos. Por uma escrita decolonial da História: intelectuais indígenas e práticas de pesquisa no tempo presente. In.: MACEDO, Michelle Reis. **Povos indígenas no Brasil republicano: por uma outra narrativa da história.** Curitiba: CRV, 2024a, p. 41-63.

ST 5 – Leis 10.639 e 11.645: Conquistas e Desafios na Pesquisa Acadêmica e no Ensino de História

Coordenação:

Ana Paula Silva Santana (UFAL)

Danilo Luiz Marques (UFAL)

Willian Robson Soares Lucindo (UFAL)

As trajetórias dos movimentos negro e indígena ao longo dos séculos XX e XXI são marcadas por lutas constante contra as diferentes formas de discriminações sofridas por elas, que acarreta nas desigualdades étnico-raciais. Entre as diversas denúncias feitas por esses movimentos, destacam-se aquelas feitas no campo educacional que reproduzia estereótipos das populações indígenas e negras. Neste sentido, organizações negras e indígenas buscaram elaborar políticas públicas voltadas à superação do racismo, sobretudo no campo educacional. Entre as conquistas importantes, podemos citar a institucionalização do crime de racismo como imprescritível e inafiançável (BRASIL, 1988); a Lei de Cotas (12.711/2012), que destina 50% das vagas das universidades públicas a alunos pretos, pardos e indígenas oriundos de escolas públicas (GOMES, SILVA, BRITO, 2023); e a Lei 10.639, de 2003, que tornou obrigatório o ensino de História da África e cultura afro-brasileira no ensino básico. Destaca-se também a ampliação dessa lei com a Lei 11.645, de 2008, que incluiu a obrigatoriedade do estudo da história e cultura indígena no ensino básico (BRASIL, Lei 11.645/2008). Diante do exposto, o objetivo deste simpósio é discutir as lutas, conquistas e impactos das Leis 10.639/03 e 11.645/08 no ensino e na pesquisa de história nos últimos anos. Pretendemos reunir acadêmicos, educadores e estudantes em um espaço de compartilhamento de experiências e pesquisas que promovam a valorização das histórias e culturas afro-brasileira e indígena nas escolas e universidades brasileiras.

A origem indígena de caboclos, caipiras e caiçaras: o poder linguístico estatal na legitimação identitária e a garantia de direitos

Maria Gabriela Gonçalves Vieira¹

Helena Azevedo Paulo de Almeida²

Resumo: É possível identificar na língua falada no Brasil que diversas palavras têm origem indígena, além de estarem relacionadas de alguma forma historicamente aos povos originários e suas identidades no território nacional. Entretanto, a abordagem encontrada em muitos livros didáticos (o que está fortemente vinculada ao discurso do Estado) na educação básica muitas vezes não valoriza a influência indígena, tendo sido contrária ao objetivo da legislação vigente na Lei 11.645/2008 e não praticando os direitos linguísticos das populações originárias. Além disso, a falta das narrativas originárias no ensino de história e português apresenta uma lacuna em diversos territórios brasileiros. Dessa forma, este trabalho busca explorar as formas de legitimação estatais às identidades nacionais de origem indígena ao pontuar as possíveis bases da invisibilização e de controle linguístico com a análise das palavras, do discurso e da construção das identidades caboclas, caipiras e caiçaras na educação básica. Logo, por meio da literatura e historiografia nacional, objetiva-se a compreensão das construções étnico-raciais no país, como ocorre com a leitura das obras “Iracema” (Alencar, 1865) e “O Guarani” (Alencar, 1857) no ensino regular. Assim, procura-se entender as complexidades semânticas e pragmáticas envolvidas nos termos de origem Tupi (Navarro, 2013), além de destacar as relações da educação étnico-racial brasileira com a percepção de identidade de grupos que seriam descendentes dos povos originários, considerados muitas vezes erroneamente enquanto dizimados pela colonização (Paulo de Almeida, 2022). Na metodologia, destaca-se a análise linguística dos termos, além das percepções socioculturais e das maneiras que algumas dessas identidades e direitos linguísticos foram retratadas ao longo dos anos pela historiografia oficial, distribuída na educação básica pelos discursos do Estado em obras indicadas nos materiais didáticos, nos Censos, nas legislações e nas instituições governamentais. Por fim, a partir da Análise Crítica do Discurso (Van Dijk, 2008) propõem-se a compreensão do poder de manipulação do Estado na legitimação das identidades de origem indígena por meio do discurso na educação, considerando principalmente as perspectivas históricas e obras literárias trabalhadas em território nacional.

¹ Mestranda no Programa de Pós-graduação em Língua e Cultura da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

² Doutora em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

Palavras-chave: Educação Étnico-Racial, Direitos Linguísticos, Literatura indigenista, História Indígena

A origem dos termos

Tanto caboclo quanto caipira compartilham a mesma raiz morfológica no Tupi Antigo, “*ka’a*”, que significa “mato”, “selva” (Navarro, 2013). Dessa forma, uma das possíveis definições para os termos seriam “o que vem da floresta” (*ka’aboc*) e “habitante da floresta” (*ka’apora*). Entretanto, também existem outras definições para os termos que denotaria outra relação, sendo considerados “filho do homem branco” (*kari’boka*) e “pele tostada” (*kaipir*), levantadas por Lima (Lima, 1998) e Pereira (Pereira, 2014) em seus artigos sobre de onde viriam os significados atribuídos a essas identidades. Dessa forma, dependendo da interpretação possível da língua Tupi Antigo, dá-se a entender coisas diferentes da origem indígena dessas identidades, o que pode estar apenas na linguagem, e não necessariamente no indivíduo, uma vez que, ao relacionar com o filho do homem branco ou com o tom da pele, retira a origem mais direta com os povos indígenas, habitantes das florestas.

Assim, é perceptível que, por ser uma língua antiga que teve contato com o português e foi agregada ao idioma moderno nacional, os caminhos de interpretação também perpassam discursos estatais e educação étnico-racial. Com isso, o conhecimento de tais termos enquanto identidade indígena ainda estão em campos de discussões, mesmo a figura do caboclo tendo importância fundamental em diversas narrativas nacionais, como é o caso da Independência da Bahia. Tendo isso em mente, a compreensão do caboclo como filho do homem branco poderia agradar a alguns níveis sociais, uma vez que tiraria a importância dos indígenas nos processos políticos do país, embranquecendo sua descendência ao mesmo tempo que ressaltaria sua ascendência de um herói indígena nacionalmente construído, principalmente na Primeira República Brasileira.

Ademais, ao considerar populações mestiças de maneira mais genérica enquanto “caboclos”, “caiçaras” e atualmente “pardos”, tirando atribuições étnicas específicas, o plano do Estado de apagamento que se iniciou na colonização segue presente, mesmo com direito de autodeclaração indígena considerado pela OIT (1991). Especificamente no Brasil, cabe dizer que o Censo cumpre o dever de fazer o levantamento demográfico do seu território desde 1872, ainda em período Imperial: o primeiro Censo levou quatro anos para ser finalizado. O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) foi criado após os primeiros Censos, em 1940, e foi apenas em 1991, com a Constituição Federal de 1988 após a Ditadura Civil-Militar

Brasileira, que a categoria “indígena” foi inserida nas pesquisas demográficas do país (Saraiva; Britto, 2024). Assim, evidencia-se que se fez e faz parte de um projeto político, iniciado desde as primeiras invasões, o apagamento da presença indígena no território brasileiro, seja fisicamente, por meio dos inúmeros ataques aos seus povos, seja simbolicamente, por meio do apagamento de suas próprias identidades.

Logo, é notório que o papel da educação étnico-racial, que se preocupa com abordagens ditas descolonizadoras, é de ter cada vez mais atenção e dar relevância para as questões originárias do território nacional e de seus povos, compreendendo a pluralidade das identidades indígenas criadas durante e pós-colonização. Com isso, este trabalho procura expandir algumas percepções na área da educação básica, relacionando-as com os direitos linguísticos dos povos originários de acordo com o discurso estatal, tendo como principais fontes documentos jurídicos, como a Constituição Federal de 1988 e o Estatuto do Índio de 1973, a legislação atual com a Lei 11.645/2008 e a análise do material didático sobre a temática indígena. Essas formas práticas e legislativas sobre o direito à própria cultura e à autodeterminação refletem algumas questões do acesso aos direitos linguísticos e de como ocorrem as políticas linguísticas para a população de origem indígena no país.

Reconhecimento identitário e processos históricos

Assim como é dito na Constituição Federal de 1988, aos povos indígenas são assegurados diversos direitos sobre as terras que ocupam, cabendo ao Estado demarcar. Com isso, fica na mão do Estado, ainda na lógica colonialista, demarcar os territórios. Infelizmente, a sociedade se acha também no direito de demarcar quem é indígena ou não, uma vez que o aval da identidade está relacionado com a demarcação e o controle social da população. Como é destacado por Moura Tukano no livro de Daniel Munduruku *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*:

A maioria do povo brasileiro não tinha objetivo nenhum de ajudar o índio. Nem o próprio Governo tinha plano de resgatar ou melhorar a situação dos povos indígenas. Em vez de colaborar, os militares diziam: “Até os anos 2000 não haverá mais índio. Só vai existir brasileiros”. Os estudiosos estrangeiros passaram a se interessar e pesquisar sobre os povos indígenas. A população brasileira em geral não sabia que existiam índios (Tukano *apud* Mundurku, 2012, p. 144).

Com isso, é perceptível que o plano de silenciamento no discurso estatal da origem indígena da população é visto até por indígenas em contextos de aldeamentos, uma vez que a história dos próprios órgãos estatais relacionados à população indígena, como o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e posteriormente a Funai, apresenta diversas problemáticas ao tratar das identidades indígenas nacionais. Assim, ao considerar indígena somente aquele no contexto de aldeamento legitimado pela Funai, o Estado acaba sendo detentor da identificação de indivíduos, podendo ou não demarcar o território e reconhecer a população, se assemelhando ao processo de colonização de séculos passados, no qual também era de responsabilidade da colônia administrar muitos aldeamentos de indígenas e negros.

Assim, o plano de apagamento indígena tem raiz colonial, visto que a historiografia oficial também precisa da construção em que menospreza a presença originária para contribuir com a construção de uma identidade de nação atrelada tanto à língua portuguesa quanto aos costumes e narrativas do colonizador. É perceptível, então, que mesmo com o direito de se declarar indígena, considerado por instituições internacionais, como a Organização das Nações Unidas e a Organização Internacional do Trabalho, o Estado brasileiro segue na tentativa de invisibilizar caboclos, caiçaras e caipiras em suas identidades de origem indígena, em especial ao considerar entre as cinco maiores populações “negras” (união de pretos e pardos, que muitas vezes são de origem indígena) nacionais estão o Pará e Amazonas, segundo o último Censo do IBGE de 2022.

Logo, ao não ensinar, menosprezar e invisibilizar a origem indígena de termos e identidades nos grandes centros urbanos e diversos territórios nacionais, é perceptível que a estrutura colonial de divisão de raças continua se fazendo presente, segregando populações racializadas de diversos conhecimentos pela falta de acesso e divulgação, o que reforça estereótipos coloniais na educação básica sobre indígenas e trata todas as mestiçagens como da mesma raça (pardo). Além disso, ao não educar de maneira antirracista de fato na questão indígena no nível da educação superior, é possível ver o reflexo na educação básica, que mesmo com a obrigatoriedade da Lei não é vista muitas vezes a real aplicação no cotidiano, que poderia estar em diversos momentos de acordo com a BNCC, como estudar composição de palavras a partir dos exemplos do português brasileiro de origem Tupi por ser uma língua aglutinante.

A história oficial e políticas linguísticas, então, ao não tratar de diversas questões de origem indígena, acaba inviabilizando uma das maiores matrizes étnico-culturais do país, deixando os indivíduos mestiços que cresceram fora de comunidades e línguas tradicionais indígenas cada vez mais alheios e distantes da ancestralidade que podem carregar. Isso porque

a identidade criada na educação básica muitas vezes se relaciona à imagem criada pelos colonizadores na literatura, como em *Iracema* (Alencar, 1885), na qual, além de criar um imaginário sobre a mestiçagem indígena com portugueses, ainda reforça uma percepção de indígena romantizada que vai contra a realidade dos povos originários nacionais.

Dessa forma, quando o discurso do Estado na educação básica menospreza identidades indígenas fora dos contextos de territórios, que ele mesmo tem poder de declarar enquanto indígenas, acaba que condena uma parcela enorme da população cabocla e caipira de origem indígena a viver sem direitos assegurados, além de serem afastadas de suas culturas originárias por conta da colonização e de vivenciarem racismo e outras violências. Logo, é perceptível que a colonialidade do poder (Quijano, 2005) atua intensamente sobre os povos indígenas do território nacional a mais de quinhentos anos, onde o Estado legitima e ataca frequentemente os direitos humanos e linguísticos com seu discurso, que desvaloriza as epistemologias originárias.

Assim, a educação como ferramenta de mudança na sociedade pode reverter alguns desses pensamentos equivocados a partir da formação em todos os níveis educacionais, apresentando as diversas identidades de origem indígena e a retomada de povos e de narrativas a partir da etnogênese. Além disso, ao trazer narrativas realmente feitas por indígenas, como as obras de Daniel Munduruku, Eliane Potiguara e Luã Apykã, por exemplo, é possível compreender mais sobre a multiplicidade indígena nacional e diferentes perspectivas de povos originários, para que realmente eduque-se sobre identidades indígenas não apenas trazendo os povos enquanto objeto de estudo, mas, sim, como sujeitos de ação de suas próprias metodologias e histórias.

Ainda é necessário reforçar a necessidade de obrigatoriedade no currículo do ensino superior, formando na licenciatura educadores realmente comprometidos com a construção de uma educação crítica e tendo material teórico e didático para conduzir diversos tipos de conhecimentos e discussões sobre os povos originários do país. Ademais, através da formação de professores, é possível aproximar os conhecimentos teóricos dos práticos ao trazer, além do referencial, metodologias indígenas de ensino, nas quais a aprendizagem encontraria outros caminhos realmente contracoloniais para atuação didática brasileira em diversas áreas do conhecimento, ressaltando aqui as áreas de história e de língua portuguesa.

Com isso, a formação nas áreas das humanidades se mostra cada vez mais interdisciplinar para as questões indígenas, uma vez que a língua, cultura e história se entrelaçam muito para explicação em sala de aula. Assim, educadores devem aproveitar as

conexões para formação crítica, como na contação da história do mito de maloca do universo, um dos marcos da literatura indígena do povo Desana em “Antes o mundo não existia” (Lana, 1980), que associa a palavra “maloqueiro” à construção de grandes centros urbanos, onde muitas famílias de origem indígena migraram para periferias e construíram as casas do núcleo familiar juntas no mesmo terreno.

Dessa forma, associando a narrativa de migração indígena à maloca, residência que cabe mais de uma família, uma grande oca, é possível resgatar de maneira positiva a construção tanto da identidade cabocla quanto maloqueira, que pode estar mais próximo da realidade deles por gêneros musicais como o rap, mas construídas de outra forma. Assim, retomando na semântica das palavras de origem Tupi, nota-se a retomada de diversas narrativas com a perspectiva indígena sendo valorizada, lembrando diversos traços culturais, linguísticos e históricos que o povo brasileiro carrega pela herança dos povos que já habitavam esse território antes de ser Brasil.

Poder linguístico estatal na educação

É notório, então, que a educação linguística nacional, ao se aproximar da colonização linguística (Mariani, 2004), e não de pensamentos que se aproximem da etnografia e valorização dos povos originários, acaba construindo um ideal de identidade indígena muito distorcido na educação. Assim como é visto na obra de Funari e Piñón (Funari, Piñón, 2010), estudantes do ensino básico muitas vezes representam indígenas de maneira caricata, não conseguindo idealizar, por exemplo, que os povos também evoluíram desde o primeiro contato e hoje se apresentam na sociedade de diversas formas, como, aqui, o indígena na sociedade civil vestido com roupas usuais, o qual não foi retratado nem falado por nenhum dos estudantes do estudo.

Desse modo, é nítido que a construção de identidade indígena para essas crianças e adolescentes está sendo baseada em padrões muitas vezes genéricos ou antigos, desconsiderando, assim como o Estado, a presença de indígenas em outros lugares além do território, como os caboclos. Também é notório que a identidade indígena sofre diversas construções ao longo da história do Brasil republicano pelo “soft power”, o poder de influência do Estado em outros aspectos como cultura.

Ao trazer o debate com uma análise crítica, é perceptível que a tentativa de apagamento e a reprodução deste conteúdo ocorre em todo o ciclo educacional. Isso se dá desde a caracterização infantil no dia dos povos indígenas até a leitura no Ensino Médio de obras como

Macunaíma (Andrade, 1928), o “herói sem nenhum caráter”, de origem indígena e que uma das principais falas é “Ai, que preguiça”, representando de forma estereotipada, ainda como um dos principais representantes da construção da identidade indígena por um não indígena no modernismo. Logo, apesar da legislação, pouco é feito pela educação étnico-racial, que considera a perspectiva indígena por indivíduos não indígenas, o que destaca o papel do professor enquanto formador de pensamento crítico, no qual as obras canônicas da literatura indigenista nacional possam ser apresentadas em contraste com a de indígenas, como o mito da maloca do universo (Lana, 1980) ou da mandioca (Apyká, 2023).

Assim, a construção da educação étnico-racial sobre questões indígenas deveria ser de forma que todos no território nacional compreendessem a presença, influência e dimensão dos povos indígenas no país, valorizando, também, os movimentos de retomada tanto de consciência étnica coletiva quanto de território. Ao considerar que o “Brasil é território indígena”, com o compromisso de formação na educação desse conhecimento crítico, é possível imaginar realidades mais inclusivas, metodologias antirracistas de fato na educação e conhecimentos emancipatórios e originários, em contraste com o colonizador alienante. Ademais, ao ter letramento racial, também compreendendo os processos de apagamento indígena no território nacional, prever-se movimentos de retomada indígena e etnogênese, uma vez que indivíduos mestiços ao compreender melhor suas origens também podem fazer movimentos de retomada e ser acolhido pelo povo ao qual seus ancestrais pertenciam.

Desse modo, a língua tem um poder muito grande de invisibilizar diversas narrativas de origem indígena ao nomear de outras formas e tentar distanciar significados de pertencimento, como seria o caso de caboclos, caipiras e caiçaras destacados anteriormente. Dado que, se esses indivíduos não se enxergam e não se mobilizam enquanto coletivo, pode-se atribuir à forma que a educação e letramento racial chegou para essas pessoas, muitas vezes eles se compreendem enquanto pardos, mas não aliados à luta do território indígena por considerarem, a partir do senso comum transmitido na educação, que indígena é quem está “no meio do mato”. Dessa forma, é intencional o apagamento de que “caboclo” é quem “vem da floresta” (Navarro, 2013), onde diversos indivíduos caboclos poderiam se desvincular da luta pelo território ancestral por se compreenderem em outra percepção de pertencimento racial, sendo que “pardos” é qualquer mistura, e não traz a história étnica da miscigenação no Brasil.

Formação de professores

A legislação, apesar de ser considerada obrigatória no ciclo básico, não capacita professores e estudantes de licenciatura no ensino superior, gerando um abismo entre teoria e prática de sala de aula. Assim, apesar de ser a legislação vigente há mais de uma década em diversos momentos, é perceptível uma lacuna uma vez que as discussões de questões indígenas muitas vezes se restringem a matérias optativas, onde a licenciatura pode formar profissionais de educação sem o conhecimento mínimo de aplicação de legislações de inclusão, tornando opcional a agenda da educação étnico-racial. Com isso, diversas áreas do conhecimento, como história e português aqui enfatizados, sofrem com a falta de formação específica para tratar tanto das identidades de origem indígena quanto das narrativas que podem ser tratadas em sala de aula.

Uma possível abordagem multidisciplinar consideraria a colonização linguística e diversos movimentos históricos de resistência e retomada indígena, contribuindo para o debate crítico sobre a realidade nacional e sobre os processos que levaram a língua e a história oficial brasileira. Assim, ao enfatizar desde a licenciatura a importância de se trabalhar com a pauta indígena para além de datas simbólicas, como Dia dos Povos Originários (19 de abril) ou Agosto Indígena, reforça-se a presença dessa matriz tão forte que é a nativa indígena para cultura nacional, trazendo também letramento racial sobre essas identidades que ainda são tratadas de maneira estereotipada no ensino regular.

Isto posto, a partir da formação de profissionais da educação e estudantes de licenciatura de diversas áreas do conhecimento, pode-se seguir um caminho realmente antirracista na pauta indígena ao aproveitar-se tanto do conhecimento do movimento indígena (Munduruku, 2012) quanto das metodologias originárias de ensino, como as previstas em obras como *Tupi Potiguara Kuapa*, organizado por professores das aldeias Potiguara da Paraíba para retomada da língua Tupi em diversos níveis do ensino básico. Além disso, ao observar as práticas em escolas indígenas, é possível contextualizar melhor as formas de incluir tais práticas no ensino regular fora do território, como aproximando a cultura alimentar da língua e da história do povo indígena e brasileiro, como é visto na lenda da mandioca do povo Tupi Guarani narrada em “Mandí rekó: o conto de Mandí” (Apyká, 2023)

Além disso, destaca-se a possibilidade também de introdução ao trabalho com narrativas em outros formatos, como o musical, uma vez que o gênero possa ser mais atraente para uso em sala de aula com algumas faixas etárias. Desse modo, a educação pela musicalidade reforça traços da cultura indígena e pode ser trazida no ensino médio em obras como as de Brô Mc's (Guarani e Kaiowá) e Xipuh Puri, que além de refletirem nas letras sobre a história indígena

fazem rima em línguas originárias. Ademais, Xipuh por ser historiador, escritor e multiartista ainda complementa no artigo “Pluriversidade: um esboço sobre a implementação do ensino de histórias indígenas em universidades públicas brasileiras” (Puri Borja, 2022):

Faz-se necessário discutir sobre as questões mais atuais sobre as populações indígenas, pensando nos reflexos do colonialismo e neocolonialismo sobre os corpos e mentes dos sujeitos, organizações sociais e subjetividades e políticas, assim como devem ser consideradas perspectivas que abordam a história desses povos em relação com o que tem sido observado e discutido em outros países da América. A atualização recorrente da bibliografia dos cursos também é um ponto importante, incluindo estudos que abordem sobre questões mais atuais, além de histórias trazidas pelos próprios sujeitos em estudo (cientistas, artistas, anciãs, lideranças, educadores, escritores, pessoas simples, etc.), possibilitando aos discentes o encontro com outras percepções sobre o mundo e sobre a humanidade. (Puri Borja, 2022, p.69)

Portanto, enquanto educadores, ao trazer obras do audiovisual e literatura de autoria indígena sobre a história, língua e cultura indígena, retoma-se narrativas anteriormente adormecidas, fazendo refletir sobre a identidade cabocla e os povos ditos extintos pela colonização. Com isso, ao tratar de narrativas como as apresentadas na música e na literatura de Xipuh em sala de aula, traça-se o paralelo com a realidade do povo Puri, que passa por um processo de etnogênese com a retomada do povo, que pode ter sido considerado anteriormente enquanto caboclo. Dessa forma, a necessidade da presença desses conteúdos em sala de aula e na formação de licenciandos é fundamental para a construção de uma educação antirracista de fato com os povos originários, não apenas superficialmente.

Considerações finais

É perceptível que a identidade indígena apresenta diversos empecilhos para legitimação no Brasil, sendo o discurso e políticas linguísticas do Estado uma das peças fundamentais para menosprezo e invisibilidade das populações de origem indígena. Além disso, a falta de interesse dos não indígenas em compreender a luta pelo território e cultura ancestral também dificulta o avanço, uma vez que as populações originárias ainda lutam por sobrevivência. Ainda, alguns fatores linguísticos não são priorizados em detrimento de sobreviver minimamente no território roubado. Assim, ao pautar sobre a legitimidade das identidades indígenas no período pós-

colonial, é necessário levar em consideração diversos fatores no discurso do Estado e na educação étnico-racial das questões indígenas no ensino regular.

Ademais, ao considerar as legislações e a prática, é perceptível que muitos avanços através das políticas indigenistas estão em pauta, mas mudanças são necessárias no ensino de história, língua e cultura indígena, sendo necessário interesse e investimento estatal para isso. Além disso, para de fato a educação nacional ter caráter antirracista, faz-se necessária a obrigatoriedade na formação nas licenciaturas estudos étnico-raciais que abranjam a multiplicidade de metodologias e de narrativas indígenas. Com isso, o discurso estatal da legislação na Lei 11.645/2008 teria maior efetividade na prática, permitindo a ampliação de conhecimentos originários, além de reflexões sobre a realidade étnico-racial do Brasil, onde diversos mestiços de origem indígena, como caboclos, caipiras e caiçaras, não são levados em consideração na educação regular.

Por fim, ainda destaca-se a necessidade de revisão de termos e de metodologias aplicadas em sala de aula presentes em diversos materiais didáticos nacionais, nos quais o poder linguístico é expresso ao tratar, por exemplo, a invasão do território indígena como descobrimento do Brasil. Além disso, ao trazer o cânone literário nacional indigenista do romantismo, como nas obras de Alencar, precisa-se tratar com olhar crítico em sala de aula, trazendo reflexões sobre as construções históricas do país através da literatura, compreendendo os imaginários criados no período sobre as identidades de origem indígena. Dessa forma, ao trazer obras e narrativas da história oficial e literatura canônica, é fundamental o paralelo com as narrativas indígenas, podendo ser tratadas também através de mitologias de povos e obras feitas por indígenas, que realmente trazem essa perspectiva do conhecimento.

Referências Bibliográficas

- ALENCAR, J. de. (1865). **Iracema**. 24. ed. São Paulo: Ática, 1991.
- ALMEIDA A. P. DE, H. A mitologia de uma “identidade indígena” única e a sua transmutação em “caboclo”: uma perspectiva em longa duração. **Fênix** - Revista de História e Estudos Culturais, v. 19, n. 1, p. 575–597, 2022.
- APYKÁ, L.; MANDÍ, R. **O conto de Mandí**. São Paulo: Editora Gaivota, 2023.
- BRASIL. **Lei nº 11.645, de 10 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”. Brasília: Presidência da República, Casa Civil, 2008.

FUNARI, P. P. A. de; PIÑÓN, M. C. **A temática indígena na escola**. São Paulo: Editora Contexto, 2010.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Brasil tem 1,7 milhão de indígenas e mais da metade deles vive na Amazônia Legal**. Agência de Notícias IBGE, 2023. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/37565-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas-e-mais-da-metade-deles-vive-na-amazonia-legal>. Acesso em: 09/07/2024.

LIMA, D. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novos Cadernos da Naea**, v. 2, n.2, p.5-32, 1999.

MUNDURUKU, D. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro**. São Paulo: Editora Paulinas, 2012.

NAVARRO, E. de A. **Dicionário do tupi antigo**. São Paulo: Global editora, 2013.

PEREIRA, D. T. O uso do termo e dialetos caipiras nos jornais do século XIX (1838-1884). **Revista Ars Histórica**, v. 7 p. 1-11, 2014.

PURI BORJA, I. X. Pluriversidade: um esboço sobre a implementação do ensino de histórias indígenas em universidades públicas brasileiras. **Revista Espirales**, Foz do Iguaçu, UNILA, ISSN 2594-9721 (eletrônico), v. 6, n. 2, 2022, p. 52-71.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. CLACSO: Buenos Aires, Argentina. 2005.

VAN DIJK, T. A. **Discurso e poder**. São Paulo: Contexto, 2008.

Cores e fé: a luz que guia, um instrumento antirracista

Willames de Santana Santos³

Emilly Santos da Silva⁴

Luciana Luz Ferreira⁵

Juliana Ferreira dos Santos⁶

Resumo: "A Luz que Guia" é uma exposição de arte que celebra a cultura Afro-brasileira por meio de pinturas de Emilly Santos da Silva. A exposição apresenta 29 telas que representam a mistura de raças e religiões na América, destacando a importância da ancestralidade africana e do Candomblé. O projeto surge como uma ferramenta para lutar por uma escola antirracista, promovendo a inclusão da cultura Afro-brasileira nas salas de aula. Apoiada pelo Grupo de Pesquisa Histórica e Interdisciplinar Luiz Sávio de Almeida (G.PHILSA), a exposição já passou por várias instituições, incluindo a Escola Estadual Dr. José Maria Correia das Neves, a Biblioteca Pública Estadual Graciliano Ramos, o Centro Cultural Arte Pajuçara e no Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes durante o 15.º Encontro Nacional de História da Universidade Federal de Alagoas. Este artigo compreende a divulgação visual das produções da exposição com nome das obras e uma breve descrição.

Palavras-chave: Cultura Afro-brasileira; Arte; Antirracismo; Educação.

Introdução

A *LUZ QUE GUIA* é uma exposição que apresenta conhecimentos Afro-brasileiros em forma de pintura. É a arte como ferramenta de valorização e difusão de crenças, de sons, de

³ Autor: Graduado em Licenciatura Plena em História pela Universidade Federal de Sergipe. Professor de História da Rede Estadual de Educação de Alagoas. Especialização em Cultura Afro-Brasileira na Educação. Faculdades Unificadas de Foz do Iguaçu, UNIFOZ, Brasil. Professor História da Rede Estadual de Educação de Alagoas. Coordena o Projeto Iniciação Científica Júnior CNPq "A SAÚDE PÚBLICA NO BRASIL: criando dossiês de relatos históricos com o Grupo de Pesquisa Histórica e Interdisciplinar Luiz Sávio de Almeida", selecionado na Coordenação de Integração Educação Superior / Educação Básica da IV Feira de Ciências CESMAC 2023. E-mail: willames.santos@professor.educ.al.gov.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0971257219535765>.

⁴ Coautora e ilustradora: aluna concludente do Novo Ensino Médio Integral da Escola Estadual Professora Guiomar de Almeida Peixoto. Aluna Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Histórica e Interdisciplinar Luiz Sávio de Almeida (G.PHILSA).

⁵ Coautora: Graduada em Letras – Habilitação Português/Inglês pela Faculdade de Formação de Professores de Penedo, graduação em Pedagogia pela Universidade Internacional (UNINTER) e Pós-graduação - Habilitação em Língua Portuguesa e Literatura pela UNICID - Universidade Cidade de São Paulo. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7513867536265680>.

⁶ Coautora: Graduada em Ciências Biológicas pela Universidade Estadual de Alagoas. Especialização em Educação Ambiental e Desenvolvimento Sustentável. Faculdades Unificadas de Foz do Iguaçu, UNIFOZ, Brasil. Professora de Ciências Biológicas da Rede Estadual de Educação de Alagoas. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/6182133456165940>.

saberes e rituais africanos. Materializada em 29 telas a exposição representa a brasilidade, a mistura das raças, a amálgama religiosa entre a diáspora africana e a cristandade católica na América. É quase a festa do Brasil Mestiço, Santuário da Fé. Abaixo, fotos das obras:

Imagem 1- Mulheres Indígenas



Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” - 40x50

Homenagem aos espíritos de mulheres indígenas que fazem parte de nossos antepassados.

Imagem 2- Homem de uma flecha só



Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” - 35x35

Orixá Oxóssi é responsável pela fartura, a caça, as florestas e os animais. (Conhecido como "caçador de uma flecha só" Por sua incrível habilidade com a caça.)

Imagem 3- Pena Branca



Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” - 40x60

Pena Branca é uma entidade que trabalha para cura e proteção. Representa a força, a sabedoria e a conexão com a natureza. Suas magias são ligadas à cura, proteção e limpeza espiritual.

Imagem 4- O conforto dos ancestrais



Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” – 40x50

Os Pretos Velhos têm como objetivo trazer a cura espiritual e física, pois seus conhecimentos com plantas medicinais ajudam a saúde daqueles que necessitam. Essas almas que no passado foram escravizadas, hoje são repletas de luz e sabedoria.

Imagem 5- A pureza de uma criança



Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” – 20x25

A linha dos erês transmitem a sabedoria dos Orixás, curam, confortam e aconselham. Representam a pureza, a alegria e a inocência. Festa exclusivamente para essa linha éno dia 27 de setembro, dia de Cosme e Damião.

Imagem 6- Bênçãos aos seus filhos



Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” – 30x40

Iemanjá é muito cultuada para a fertilidade. Como mãe, asoferendas também por esse motivo, para que a mulher possa dar a luz.

Imagem 7- O poder escondido de Omolu



Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” – 30x40

Omolu é um antigo Orixá considerado o médico dos orixás, responsável pela cura de doenças físicas, espirituais e mentais, também ligado à doenças e a morte. Nasceu coberto de feridas pelo corpo, assim sendo coberto com palhas. Seu símbolo é a pipoca, símbolo da renovação e transformação.

Imagem 8- A luz que alumieia



Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” – 40x40

É o orixá que fez a humanidade e é pai de outros orixás, assim sendo o mais velho. A tela faz um combate verbal a intolerância religiosa.

Imagem 9- A cor da justiça é preta



Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” – 30x40

Xangô é um Orixá justo e bondoso que não tolera injustiças. Seu símbolo principal é o machado de dois gumes e a balança, símbolo da justiça. Conhecido pela sua força, coragem e liderança, Xangô tem como elemento o fogo e os trovões.

Imagem 10- Minha dama



Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” – 40x50

Maria Farrapo é uma pomba-Gira conhecida por sua força, determinação e sensualidade. A pomba-gira é uma entidade espiritual da Umbanda e do Candomblé, considerada um Exu feminino e a mensageira entre o mundo dos orixás e a Terra.

Imagem 11- A força de Exú



Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” –30x40

Exu é a ordem, do movimento, da comunicação, da fecundação; ele é quem abre os caminhos, vigia os mercados e habita as encruzilhadas. O tridente é símbolo dos três elementos fundamentais para a existência: a água, o ar e a terra.

Imagem 12- Guia Protetor



Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” – 40x50

Representa a guerra, a coragem, a tecnologia, o trabalho, a caça, a agricultura e o ferro. Ele é o protetor dos artesãos e ferreiros, e é considerado o Senhor dos Caminhos.

Imagem 13- Amor de mão



Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” –70x50

A tela representa Yemanjá encontrando seu filho adotivo (Omolu) após ser deixado por sua mãe Nanã Buruquê, em um cesto na praia devido a sua condição de pele.

Imagem 14- No balanço das ondas



Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” – 50x60

Yemanjá divindade da fertilidade, maternidade e das águas salgadas. Protetora das crianças e idosos. Padroeira dos pescadores.

Imagem 15- Vendedor de demandas



Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” – 50x70

O Orixá Ogum é um valente guerreiro que representa a guerra, criador do ferro e do aço, da caça e dos caçadores, ele é o senhor dos grandes caminhos e grande vencedor de demandas (magias negativas.)

Imagem 16- Oxumarê



Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” – 70x70

Oxumaré é representado pelo arco-íris, que é o seu sinal. Asua essência também se manifesta na serpente, que se enrola em torno de si mesma e forma um círculo, representando o infinito e a renovação constante da vida.

Imagem 17- Oxum Opará



Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” – 40x50

Por vezes confundida como uma qualidade da Orixá Oxum, mas aos iorubás se trata de uma divindade própria, muito guerreira.

Imagem 18- Refletindo



Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” –25x35

O abebe (espelho) reflete tudo aquilo que é exposto a ele, como a superfície das águas, ponto de força de Oxum e Iemanjá, ou seja, é mais que vaidade. Trata-se da busca pelo autoconhecimento.

Imagem 19- Maria Navalha



Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” –25x35

Símbolo da malandragem, pois serve para identificar os malandros e para cortar, separar e aparar o mal. Ligada a jogos e o samba.

Imagem 20- Loroyê ao povo da rua



Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” – 60x40

A obra retrata uma oferenda famosa para Exu chamada de padê, uma farinha macerada com dendê que pode vir acompanhada de pimenta, mel e cachaça. Servindo para abertura de caminhos e outros fins.

Imagem 21- Pomba-Gira, o símbolo feminino



Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” – 25x35

Realizam o trabalho considerado pesado dentro da Umbanda, como desmanches de demandas, policiamento e proteção de templos. Vaidosas, inteligentes e independentes.

Imagem 22- Jesus Cristo



Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” – 40x50

A obra retrata Jesus Cristo e sua serenidade, além do amor as coisas belas da natureza.
(A Umbanda mantém a féem Cristo).

Imagem 23- Homenagem aos mentores



Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” – 40x50

A obra retrata os mentores espirituais que auxiliam aartista Emily Santos em sua jornada espiritual e vida artística. (Um Exu e uma Pomba-Gira).

Imagem 24- Cosme e Damião



Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” – 30x40

Cosme e Damião são conhecidos pela bondade e dedicação ao cuidado das pessoas, especialmente das crianças. Símbolo das festas em terreiros no dia das crianças.

Imagem 25- A sabedoria de Xangô

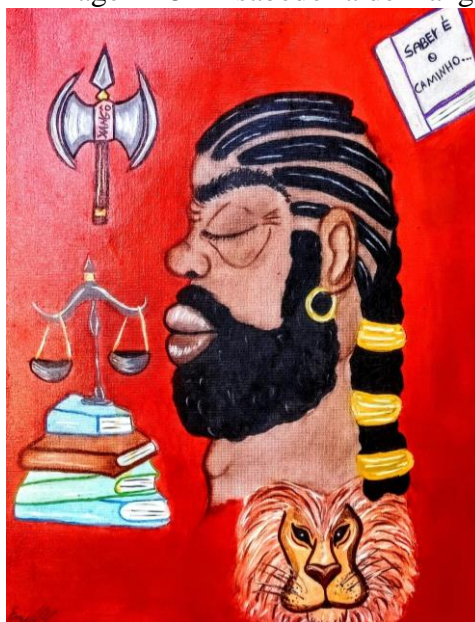


Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” – 30x40

O leão é um dos símbolos de Xangô, representa a força, a coragem e a invencibilidade do orixá. O livro a sabedoria de Xangô, e a balança para julgar com equidade.

Imagem 26- Filhos do ouro

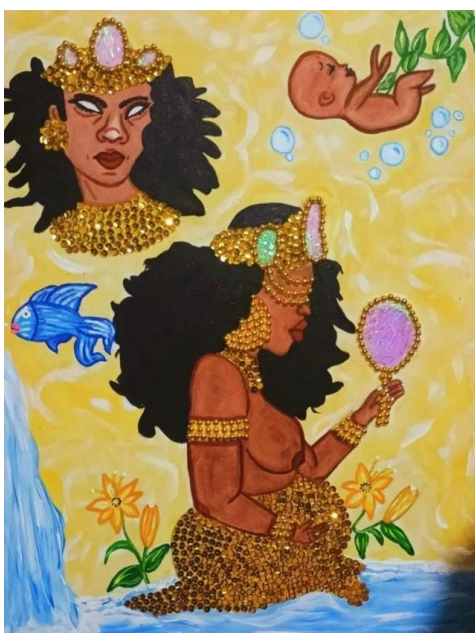


Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” – 40x60

A obra apresenta a marca dessa Yabá, a fertilidade. Oxumé a dona dos rios, das cachoeiras, do ouro, das cores douradas e amarelas. Orixá vaidosa que é símbolo do amor e do amor-próprio.

Obras vendidas durante exposição na galeria do Centro Cultural Arte Pajuçara

Imagem 27- Nanã Buruquê



Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” – 30x40

Orixá e vodum do panteão africano, associada à sabedoria, aos pântanos e às águas calmas e profundas. É considerada uma das orixás mais antigas e é a mais velha das iabás.

Imagem 28- A garra de Iansã

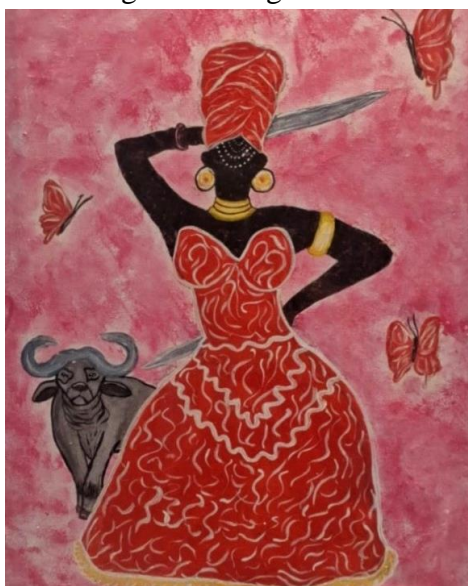


Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” – 30x40

Iansã é uma divindade guerreira, valente, ousada e ativa. É a primeira orixá de temperamento mais agressivo. Controla os ventos e tempestades.

Imagem 29- Oferenda para Yemanjá

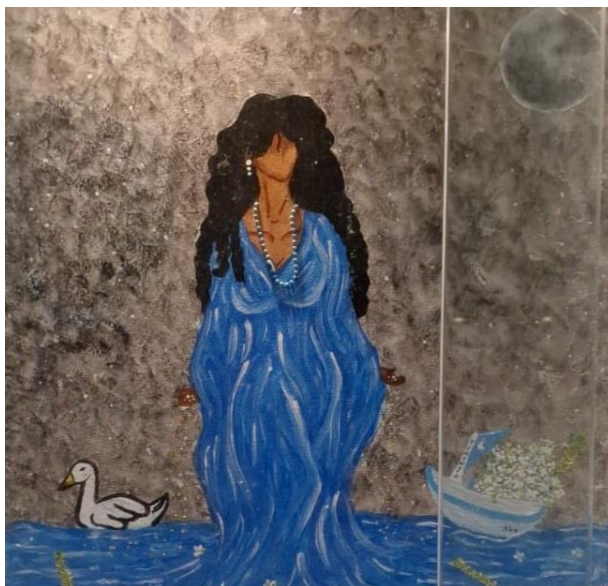


Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” – 40x34

A tela representa a rainha do mar recebendo as oferendas ofertadas em seu nome. Referência a dia 2 de fevereiro (dia da yabá Yemanjá).

Imagem 30- Rainha do amor de ouro



Foto: Acervo da exposição “A LUZ QUE GUIA” – 50x70

Oxum, por ser associada a água doce, é a senhora das águas da vida, já que a substância é essencial para a perpetuação dos seres vivos no planeta. "Ela é dona da fertilidade"

Imagem 31- A sabedoria dos pretos velhos



Foto: Acervo da exposição "A LUZ QUE GUIA" - 30x40

Entidades da Umbanda que representam os ancestrais africanos que viveram na escravidão e morreram de velhice.

Referências

Grupo de Pesquisa História e Interdisciplinar Luiz Sávio de Almeida. Disponível em: <https://grupodepesquisaluizsaviodealmeida.netlify.app/>. Acessado em: 28/10/2024.

Exposição na Biblioteca Pública Estadual Graciliano Ramos celebra a arte como instrumento antirracista. Disponível em: <https://secult.al.gov.br/noticia/1953-exposicao-na-biblioteca-publica-estadual-graciliano-ramos-celebra-a-arte-como-instrumento-antirracista>. Acessado em: 28/10/2024.

SANTOS, W. S.; SANTOS, J. F.; FERREIRA, L. L. A arte a serviço de uma escola antirracista. *O Dia Alagoas - Via Campus*. , v. 577, p. 1 - 4, 25 agos. 2024.

SANTOS, W. S.; SANTOS, J. F. ; FERREIRA, L. L. . A pesquisa científica no ensino básico de Alagoas: o grupo de pesquisa histórica e interdisciplinar Luiz Sávio de Almeida. *O Dia Alagoas - Via Campus*, <http://www.jornalodia-al.com.br>, v. 557, p. 1 - 4, 22 out. 2023.

SANTOS, W. S.; SANTOS, J. F. ; FERREIRA, L. L. . Revista Digital Documento Histórico Dossiê: Tributos a Luiz Sávio de Almeida, Moedas Sociais Alagoanas, Educação Especial e Inclusiva & Projetos Educativos. *O Dia Alagoas - Via Campus*, <https://grupodepesquisaluizsav>, v. 601, p. 1 - 4, 30 jan. 2024.

ST6 – Cinema, narrativas e educação: o audiovisual como ferramenta emancipatória

Coordenação:

Ailton Rodrigues Rocha Santos Freire (UFS)

Keline Pereira Freire Rocha (UFPE)

O presente simpósio busca reunir pesquisas que explorem o uso do audiovisual como ferramenta para a produção de pensamento crítico sobre as relações coloniais estabelecidas ao longo da história. O objetivo consiste em promover um espaço de debate acerca das potencialidades da obra fílmica para produzir um conhecimento emancipatório sobre as dinâmicas de dominação cultural, étnica, racial, sexual e de gênero. Neste sentido, busca-se receber trabalhos que analisem: o filme em sua dimensão educacional e as possibilidades de seu uso no ensino de história, o filme em sua dimensão narrativa e estética e os discursos sociais produzidos por ele. O cinema é uma arte da contemporaneidade, um espaço/tempo atravessado pelo que Mignolo (2017) definiu como colonialidade, isto é, o traço mais obscuro da modernidade, que aponta para as problemáticas gestadas pelo colonialismo ainda presentes atualmente. Pensar decolonialmente e estabelecer estratégias emancipatórias envolve descortinar os resquícios das relações coloniais que ainda nos cercam. O cinema tem se mostrado uma potente ferramenta para a construção de um pensamento decolonial. Portanto, a proposta deste simpósio temático é construir um espaço que fomente a discussão de tais questões.

O proletariado brasileiro no documentário libertário (1975)

Ailton Rodrigues Rocha Santos Freire¹

Keline Pereira Freire Rocha²

Resumo: Relações profícuas foram e estão sendo estabelecidas entre os estudos historiográficos e as fontes audiovisuais. Tornam-se cada vez mais recorrentes as produções que incluem este tipo de documento como recurso didático e o agregam aos suportes educacionais no ensino de história. Não obstante a relutância de determinados especialistas em considerá-las em suas pesquisas, as fontes audiovisuais afiguram-se como importante recurso metodológico, do qual dispõe o historiador e os demais cientistas sociais. A amplitude deste aporte documental alargou-se na medida em que as discussões teóricas e metodológicas se desenvolveram no âmbito historiográfico e, atualmente, demonstra uma variedade temática e conceitual considerável. Levando em consideração os usos das produções fílmicas como recursos pedagógicos no ensino de História faz-se notória a inserção das produções audiovisuais como fontes nos estudos acadêmicos e como recurso didático em si, sinalizando a sua importância e reconhecimento por parte dos estudiosos. Considerando isso, objetivamos, com este artigo, investigar as características da formação do proletariado brasileiro a partir do documentário *Libertários* (1975), dirigido por Lauro Escorel Filho. Metodologicamente, discute-se as especificidades do curta-metragem, enquanto gênero audiovisual, relacionando-o com a produção historiográfica atinente ao tema. Nesse sentido, toma-se de empréstimo as ideias de Eduardo Coutinho (1997), a respeito da conceituação do que é o documentário, ou seja, “o documentário, ao contrário do que os ingênuos pensam, e grande parte do público pensa, não é a filmagem da verdade. Admitindo-se que possa existir uma verdade, o que o documentário pode pressupor, nos seus melhores casos- e isso já foi dito por muita gente-, é a verdade da filmagem.” Além disso, as investigações historiográficas de Boris Fausto (1976), com relação a formação da proletariado urbano-industrial, compõem a análise.

Palavras-Chave: *Libertários* (1975), Documentário, Classe Operária.

¹Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Sergipe (PROHIS/UFS) Professor da Rede Estadual de Alagoas (SEDUC/AL) E-mail: ailton.historia@outlook.com

²Mestra pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Cinema da Universidade Federal de Sergipe (PPGCINE/UFS) Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Pernambuco (PPGH/UFPE) Professora da Rede Estadual de Alagoas (SEDUC/AL) E-mail: kelinepereira1@gmail.com.

Introdução

O intercâmbio entre a História e o Cinema (fonte audiovisual considerada neste artigo) ocorre em dois polos distintos, isto é, transita entre a aceitação e a repulsa, o que nos leva a procurar entender o porquê dessas tensões. Podemos iniciar expondo a importância das discussões teórico-metodológicas no âmbito historiográfico, encabeçadas na segunda metade do século XX, pois foram estas que proporcionaram a incorporação das fontes audiovisuais na área. Munidos de críticas contra as concepções “tradicionais”, que exigiam a neutralidade e a objetividade dos documentos, os estudiosos vinculados à história serial buscaram alargar esta noção.

Daí em diante a polêmica estava lançada e materializou-se nas seguintes questões: Como considerar as fontes não-escritas, se elas possuem uma subjetividade em seu conteúdo? Algo não-oficial poderia nos dar pistas objetivas do passado? Em contraponto às noções propostas pelo ideário metódico/positivista de busca da “verdade”, “[...] o conceito moderno de documento rejeita a máxima metódica ‘o documento fala por si’” (NAPOLITANO, 2009, p.239) e coloca na ordem do dia a necessidade de se questionar a natureza das fontes disponíveis ao historiador.

É justo ressaltar que os próprios metódicos já haviam esboçado críticas internas e externas ao documento, como podemos enxergar nos escritos de Leopold Von Ranke e Langlois e Seignobos, mas o que os homens ligados à historiografia francesa encabeçada por Marc Bloch tencionavam era algo mais amplo. Para além de uma crítica documental, os *annalistas*, particularmente os da terceira geração, voltaram-se para o incremento de fontes não adotadas nos escritos historiográficos.

Nessa perspectiva, o Cinema foi sendo incorporado aos estudos históricos e beneficiou-se da quebra de paradigma que lançou ao limbo a “ilusão da objetividade”, isto porque até as próprias fontes escritas passaram a ser questionadas em termos de sua suposta neutralidade e/ou veracidade. Assim, apesar de “A tensão entre subjetividade e objetividade, impressão e testemunho, intervenção estética e registro documental, marcaram as fontes históricas de natureza audiovisual [...]” (NAPOLITANO, 2009, p. 237), o seu reconhecimento foi sendo paulatinamente estabelecido.

A contextualização historiográfica aludida acima é relevante, pois nos faz compreender os limites e possibilidades com os quais lidamos neste estudo. No instante em que objetivamos investigar as características da formação do proletariado brasileiro a partir do documentário

Libertários (1975), dirigido por Lauro Escorel Filho, não podemos perder de vista a acuidade imposta ao:

[...] historiador em (grifo nosso) entender o sentido intrínseco de um filme, para analisá-lo como fonte histórica- “testemunho” de uma sociedade e/ou “escritura filmica” sobre o passado-, é preciso entender algumas regras estruturais básicas que o norteiam. (NAPOLITANO, 2009, p.275)

Tendo conhecimento das particularidades inerentes à fonte audiovisual (filme) com a qual lidamos, tentaremos analisá-la com vistas a identificar os elementos que definem a sua tipologia, isto é, gênero, suporte, autoria, conteúdo, etc. Além disso, haja vista que o documento fílmico é, como qualquer outro, portador de uma tensão entre evidência e representação, será útil perceber as características da narrativa fílmica, a qual dá o potencial informativo do documentário examinado.

Assim sendo, o artigo apresenta a seguinte estruturação: Discutiremos, de modo preliminar, as particularidades do documentário como gênero audiovisual, buscando compreender as possíveis conceituações atribuídas a ele por teóricos e documentaristas. Em um segundo momento, analisaremos o documentário *Libertários* com a pretensão de investigar as características da formação do proletariado brasileiro.

O gênero documentário e as suas especificidades

Considerando as devidas proporções, podemos afirmar que o conceito de documentário está para os teóricos do Cinema, o que o de cultura representa para os cientistas sociais, isto é, um problema conceitual de ampla proporção. Tendo em conta esta constatação, é útil iniciar a discussão propondo algumas palavras-chaves, as quais dimensionam a complexidade teórica com a qual lidamos. Em outros termos, se fôssemos tentar caracterizar o documentário atribuiríamos a ele as seguintes particularidades: fluido, dinâmico, interseccional e indefinido.

Sabemos que o que foi exposto na introdução pode parecer estranho ante os olhos estarecidos dos “objetivistas”, mas é exatamente o oposto do que eles apregoam que caracteriza o documentário na contemporaneidade. Muito se falou sobre a particularidade deste em diferenciar-se dos filmes de ficção. Alguns chegaram a afirmar que ele era o gênero audiovisual mais comprometido com a realidade. Outros ainda supunham a sua capacidade em elaborar narrativas fidedignas aos eventos “tal qual eles ocorreram”. Entretanto, para o desapontamento de alguns, isto fora muito mais uma projeção de sujeitos inebriados pelo cálice da objetividade do que um *status quo* do gênero em questão.

Não que o documentário tenha perdido completamente ou nunca tenha possuído estes aspectos, mas o que se evidencia atualmente é a fragilidade em conservá-lo dentro destes esquemas. Caminhos foram percorridos e limites precisaram ser superados, resultando nas características (palavras-chave) acentuadas acima, juntamente com as novas tendências em inserir o gênero no âmago de discussões mais amplas. Nesse sentido, observar o que os realizadores e teóricos acham dessas propostas é do nosso interesse e é com essa conversação que o leitor se deparará daqui em diante.

Pretendendo explicar a dificuldade em conceituá-lo, Fernão Pessoa Ramos (2001) nos provoca ao fazer a seguinte declaração: “Definir o que é documentário, na realidade, faz parte de uma estratégia provocativa, de conquistar espaço mexendo os cotovelos” (RAMOS, 2001, p.5). A metáfora do “conquistar espaço mexendo os cotovelos” foi usada de maneira pertinente, pois expõe as “lutas pelas classificações” (BOURDIEU, 2011, p.113) inerentes ao conceito. Considerando isso, é válido questionar quais seriam, para Fernão Pessoa Ramos (2001), as vozes integrantes deste embate teórico.

Na arena teórica montada por ele, duas vertentes são enfatizadas por se auto excluírem. De um lado, têm-se os pós-estruturalistas que, em última instância, tentam extrapolar as regras e as rígidas fronteiras impostas ao documentário. Em um polo distinto há outro recorte teórico, nomeado de “cognitivista-analítico”, o qual enfatiza a necessidade de buscar “uma definição bem mais rígida do documentário e de suas fronteiras com a ficção” (RAMOS, 2001, p.4).

O pós-estruturalismo busca romper com a ideia, segundo a qual o documentário caracteriza-se por regras fixas, e defende a extrapolação das fronteiras que o separa do campo ficcional. Para os seus adeptos, a narrativa documentária não oferece elementos suficientes que denotem uma objetividade plena, visto que a possibilidade de uma representação objetiva do real é uma pretensão inalcançável.

Ainda na seara do pós-estruturalismo, vemos que o documentário está entremeadado pela ideia de fragmentação da subjetividade. Em outras palavras, o caráter totalizante e transparente implicados no conceito de documentário dá lugar a uma dimensão discursiva que, por sua vez, evidencia a ficcionalidade do gênero. Nesse segmento, pode-se ter em vista que a combinação ou justaposição entre a ficção e a realidade são faces de uma mesma moeda, o que nos leva a perceber a “negação do documentário como especificidade, pois, ao afirmar a especificidade, teríamos que sustentar a existência de uma representação transparente” (RAMOS. 2001, p. 4).

Contraopondo-se ao pós-estruturalismo, os “cognitivistas-analíticos” propõem “definir um campo fechado para a narrativa não-ficcional, a partir de onde ficariam nítidos os recortes”

(RAMOS, 2001, p.4). Os seguidores desta vertente acreditam na eficácia de uma análise documentária medida por parâmetros conceituais da lógica formal, ou seja, há a intenção em retirar a ênfase da questão inerente ao posicionamento subjetivo, propondo-se uma carga analítica sistemática mais fluida e concreta.

Nesse sentido, fica evidenciada a intenção dos cognitivistas: estabelecer um mapeamento lógico-cognitivo no campo do discurso documentário, que, em última instância, afirma-se na definição do campo. A ousada tarefa de estabelecer uma delimitação complementa-se nos aportes conceituais, quais sejam a “proposição assertiva” e a “indexação”. O primeiro conceito “designa o campo documentário como aquele onde o discurso fílmico é carregado de enunciados que possuem a característica de serem asserções, ou afirmações, sobre a realidade” (RAMOS, 2001, p.5). Com relação à “indexação”, o autor nos informa que se trata de “[...] um conceito que aponta para a dimensão pragmática, receptiva, do documentário (RAMOS, 2001, p.6).

Ao acreditarem na possibilidade de uma definição e na elaboração de conceitos, os “cognitivistas-analíticos” esclarecem que o “documentário seria uma narrativa com imagens, composta por asserções que mantêm uma relação, similar a esta, com a realidade que designam” (RAMOS, 2001, p. 6), além de sabermos o que significa uma narrativa documental, por meio das indexações receptivas.

Escutar os teóricos é sempre importante e, ao inserirmos Fernão Pessoa Ramos no diálogo proposto, vimos isto de forma empírica, entretanto ouvir àqueles que realizam produções audiovisuais pertencentes ao gênero em apreço não é menos útil. Por essa razão, iremos observar algumas questões um tanto ou quanto mais práticas, de acordo com o que Eduardo Coutinho (1997) irá nos propor nas próximas linhas.

Em termos de direção e montagem, Eduardo Coutinho (1997) discorre, por meio da comunicação *O Cinema Documentário e a Escuta Sensível da Alteridade*, sobre duas questões centrais na elaboração do conteúdo fílmico, a saber: o papel do diretor enquanto interlocutor e os detalhes concernentes à filmagem. Em relação à primeira questão, Coutinho (1997) considera importante a participação ativa daquele que dirige o documentário, de modo que se estabeleça um diálogo com os entrevistados. Mesmo considerando a assimetria desta conversação, haja vista o documentarista ter um “instrumento de poder” (câmera) que o entrevistado não possui, o cineasta reputa como necessário este procedimento. Curiosamente, esta tornou-se a marca distintiva dos seus filmes, especificamente em *Cabra Marcado para Morrer* (1984).

Com respeito a filmagem, o autor atribui uma função primordial na composição do filme. Para Coutinho (1997), ela revela contingências do real ao passo que “a verdade da filmagem significa revelar em que situação, em que momento ela se dá e todo o aleatório que pode acontecer nela” (COUTINHO, 1997, p. 167). Nesse sentido, o cineasta deve ater-se muito mais no que a câmera catalisa e nas encenações por parte dos entrevistados do que em uma “verdade” propriamente dita.

Os aspectos operacionais anteriormente descritos nos remete ao pensamento do autor sobre a definição de documentário. Eduardo Coutinho (1997) sintetiza que:

[...] o documentário, ao contrário do que os ingênuos pensam, e grande parte do público pensa, não é a filmagem da verdade. Admitindo-se que possa existir uma verdade, o que o documentário pode pressupor, nos seus melhores casos- e isso já foi dito por muita gente-, é a verdade da filmagem. (COUTINHO, 1997, p. 167)

Assim, vemos que este pensamento desemboca em atribuir à montagem a responsabilidade pela composição do filme. Nesta fase, o diretor lida com um impasse sem precedentes, tendo que ponderar desde a composição da narrativa até a preservação da “verdade da filmagem”. Ao considerarmos as declarações de Coutinho (1997), chegamos à conclusão de que o documentário guarda elementos da ficção narrativa (construção de personagens, cenários e conflitos) e apega-se ao que a filmagem oferece de mais concreto, a saber: situação e temporalidade.

Julgamos útil termos posto em evidência as disputas teóricas em torno das possíveis definições e/ou caracterizações do documentário e também reputamos como essencial expor algumas noções atinentes à elaboração da película propriamente dita. Nas duas ocasiões, apoiamo-nos, respectivamente, em um teórico e em um realizador. No entanto, a conclusão deste tópico não estaria completa se deixássemos de atentar nas especificidades que ainda restam ao gênero, pois, apesar de todas as desconstruções e alterações experimentadas por ele, é relevante delimitar os seus limites e possibilidades.

Sustentando que o documentário se diferencia de outros gêneros audiovisuais por ter atributos específicos, Cristina Teixeira Vieira de Melo (2002) concorda que o documentário possui dinamização e fluidez, mas discorda a respeito da indefinição de seu conceito. Melo

(2002) enfatiza a possibilidade de defini-lo, e isto ocorre se nos ativermos nas singularidades do filme de não-ficção, dentre as quais o “caráter autoral” é uma das principais.

Por saber que “[...] a região de fronteira entre o documentário e outras produções audiovisuais é, muitas vezes, nebulosa” (MELO, 2002, p. 25), outorga-se àquele potencialidades discursivas e autorais não necessariamente visualizadas em outras criações. No campo discursivo, destaca-se a “característica fundamental do documentário [...] de ser um discurso pessoal de um evento que prioriza exigências mínimas de verossimilhança, literalidade e o registro *in loco*” (MELO, 2002, p. 26).

No tocante à propriedade autoral, a qual atribuímos uma maior relevância, pode-se inferir que ela demonstra a essência do gênero audiovisual. Nessa perspectiva, “O documentário é um gênero fortemente marcado pelo ‘olhar’ do diretor sobre seu objeto. O documentarista não precisa camuflar a sua própria subjetividade ao narrar um fato” (MELO, 2002, p. 29). Destarte, apesar de obedecer a algumas regras objetivas, o realizador não precisa se isentar de impregnar o seu ponto de vista na produção fílmica. Ao contrário, “a subjetividade e a ideologia estão fortemente presentes na narrativa do documentário, oferecendo representações em forma de texto verbal, sons e imagens” (MELO, 2002, p. 30).

Discurso pessoal e ponto de vista do diretor, estas duas especificidades demonstram o quanto o documentário pode ser pensado em termos de distinções frente a outros gêneros audiovisuais. À guisa de conclusão, tomamos de empréstimo as características fixas e flutuantes do documentário, as quais seguem de forma esquemática:

Características Fixas	Características Flutuantes
<ul style="list-style-type: none">- Discurso sobre o real;- Registro <i>in loco</i>;- Caráter autoral.	<ul style="list-style-type: none">- Suporte;- Temática;- Presença do locutor;- Uso de depoimentos;- Uso de reconstituições;- Uso de personagens ficcionais;- Uso de documentos históricos.

Adaptado. O original encontra-se em: MELLO, Cristina Teixeira Vieira de. **O documentário como gênero audiovisual**. *Comum*, V.5, n. 1-2, p. 37.

Libertários (1975) e a formação da classe operária brasileira

A película aqui analisada é vinculada ao gênero documentário e tem a singularidade de ser um curta-metragem, demonstrando que a sua duração não é superior a 30 minutos e possui uma intenção informativa, educacional ou publicitária. No caso específico de *Libertários* (1975), a duração soma, aproximadamente, 28 minutos e o seu propósito perpassa tanto a intencionalidade informativa quanto educacional.

No que se refere ao direcionamento da produção, o curta esteve sob a direção e supervisão de Lauro Escorel Filho. É necessário pontuar que ao falar deste realizador estamos nos referindo, ao mesmo tempo, ao roteirista do filme sob análise e ao diretor de fotografia de conceituadas produções cinematográficas, das quais podemos citar: *Bye Bye Brasil* (1979), de Carlos Diegues, *Toda Nudez Será Castigada* (1973), de Arnaldo Jabour, *São Bernardo* (1971), de Leon Hirszman, *Amor Bandido* (1978), de Bruno Barreto e *Lúcio Flávio, passageiro da agonia* (1977), de Hector Babenco. No entanto, a sua carreira iniciou-se como assistente de direção, junto aos diretores Dib Lutfi e Affonso Beato, antes de estreitar como diretor de fotografia em *América do Sexo* (1969), documentário de Leon Hirszman.

A composição da ficha-técnica do curta também conta com outros dados. Já mencionamos que o ano de lançamento de *Libertários* foi em 1975, momento crucial em termos políticos, mas há de se discorrer sobre o fato de o diretor ter utilizado elementos que o subsidiaram na sua interpretação. Os créditos não deixam dúvidas, Escorel recorreu a uma bibliografia consistente, ao brilhantismo de Othon Bastos, à musicalidade de Carlinhos Vergueiro, ao violão de Edson Alves, ao companheirismo de Laura Vergueiro e Ruth Toledo, no trabalho de pesquisa, e ao trabalho de fotografia de Adrian Cooper.

Nesse seguimento, se as informações de ordem técnica revelam as preocupações do diretor ao produzir o filme, muito mais tem a nos dizer a montagem do curta. Por essa razão, urge a necessidade de entrarmos nos cenários, de se interessar pelos personagens (re) criados, avaliar os elementos narrativos e contextuais, além de outras caracterizações. Para versarmos sobre o que foi proposto é imprescindível pontuar que entendemos por montagem o ato de “[...] colar uns após os outros, em uma ordem determinada, fragmentos de filme, os planos cujo comprimento foi igualmente determinado de antemão” (AUMONT e MARIE, 2003, p. 196-197) e consideramos a narrativa filmica como sendo o “enunciado narrativo que assegura a relação de um acontecimento ou de uma série de acontecimentos” (AUMONT e MARIE, 2003, p.2009).

Tendo conhecimento destas definições, entendemos o porquê de o diretor ter optado por evidenciar, nos primeiros minutos de exibição, recortes de fotografias, que ilustram tanto o

centro comercial da cidade de São Paulo, durante o final do século XIX e início do XX, quanto as atividades laborais dos operários em diversos tipos de empreendimentos. Aliás, é válido ressaltar que o uso de imagens é recorrente não somente nas cenas iniciais do filme mas perdura no prolongamento do documentário, o que revela a exaustiva pesquisa dos produtores.

O diretor consegue inserir o telespectador no contexto das imigrações europeias. Os produtores recorrem às reproduções de passaportes dos imigrantes (em sua maioria italianos), aos jornais anarquistas (*Avanti*, *A Peble*, *Spartacus*, entre outros) e às fotos representativas do cotidiano operário, para retratar as vicissitudes dos estrangeiros recém-chegados em São Paulo, que iriam formar a classe operária.

Aliada à utilização dos suportes impressos, a edição de *Libertários* (1975) também contou com recursos audiovisuais, os quais conseguem dar maior ênfase na precariedade da vida dos trabalhadores. Por um lado, a sequência conta com a utilização de músicas que interagem com a exibição sucessiva das imagens. Para exemplificar, tomemos como base um poema operário, musicado por Carlinhos Vergueiro:

Quem de três tira noventa, adivinha quanto fica
Essa conta é que atormenta que enferma e mortifica
Os pobres dos proletários nesse jogo de entre mês
Ganham 6 mil réis diários gastam 300 por mês
Ganham 6 mil réis diários gastam 300 por mês.

A canção consegue interagir com a narrativa no sentido de reafirmar o que estava sendo relatado, isto é, as más condições de trabalho e a carestia no custo de vida que foram um estopim de muitas greves no início do século XX. Por outro lado, os realizadores foram capciosos ao incrementarem no curta-metragem trechos de outros filmes. Nesse sentido, conseguem ambientar o público-alvo não com uma realidade necessariamente “fiel” e “transparente” da época trabalhada (1890-1920), mas reafirmam no expectador a sensação de repulsa pelas situações adversas vivenciadas pelos trabalhadores, sobretudo, porque as cenas sempre se reportam aos casos de trabalho exaustivo e alienante.

Além desses recursos, o documentário expõe uma dicotomia entre realidade e ficção. Em primeiro lugar, a sensação de realidade é realçada porque Othon Bastos narra, em voz *off*, todo o documentário, desde o segundo minuto até o final. Nesse sentido, mesmo que a figura do narrador não seja obrigatória no gênero documentário, Escorel fez uso desta característica flutuante para demarcar o espaço de enunciação que ele propunha ao elaborar o filme.

Difícil saber qual seria a mensagem transmitida por *Libertários* (1975) caso não tivesse a participação do locutor, mas podemos afirmar que a narração de Bastos situa o espectador no enredo de maneira contundente. Em segundo lugar, o próprio Bastos é atuante no documentário como ator. Esta “transgressão” não era comum aos documentaristas, mas Escorel a faz de modo pertinente, a fim de trazer aos observadores a percepção de (re) criação de personagens. Othon entra em cena durante os 8 min e 31 s do curta proferindo as seguintes palavras:

Igualdade!

Diante dos meios de produção e consumo uma mesma possibilidade de expansão para todos os homens. Eis o meu sonho de igualdade! Primeiro, facilitar aos indivíduos os meios necessários para o seu livre desdobramento. Terras, máquinas, alimentos e bibliotecas e depois deixar que ele se desenvolva na medida de suas energias. Nada disso hoje se vê, mas o futuro dirá se isto é realidade ou loucura.

Se escutássemos este pronunciamento, sem assistir ao documentário, poderíamos supor que o diretor conseguiu coletar depoimentos ou palavras de ordem de um líder anarcosindicalista no início do século XX. Contudo, ao acompanhar o curta-metragem, percebemos o truque desenvolvido pelos produtores: Othon Bastos entra em cena representando um operário e profere tais palavras, ocasionando a percepção descrita anteriormente. Ficção e realidade abraçam-se neste instante do filme, com vistas a situar o telespectador em uma situação (re) criada pelo diretor.

Considerando o que foi dito até agora, é importante ressaltar que tanto as informações de ordem técnica quanto as relacionadas à montagem e narrativa não dão conta de entendermos os propósitos da elaboração do documentário. Inserir as informações contextuais e realizar um cotejamento entre as “representações” da classe trabalhadora presentes no filme e a produção historiográfica sobre o tema afiguram-se como atos necessários.

No tocante ao contexto no qual *Libertários* (1975) fora produzido, entendemos que considerá-lo torna-se imprescindível para as conclusões desta análise. Os anos 1970 representam um momento político demarcado pela ditadura civil-militar instalada em 1964 no Brasil. Entretanto, importa-nos muito mais atentar nas repercussões que as circunstâncias do período exerceram no âmbito do cinema brasileiro do que discorrer sobre os desdobramentos político-sociais do período.

Nessa acepção, precisamos considerar que “Depois do golpe militar, o cinema encontrou outro motivo para tornar ainda mais urgente a sua discussão sobre a mentalidade do oprimido no Brasil” (XAVIER, 2006, p. 20), com a finalidade de verificar o cinema de 60 e 70 como um espaço para reflexão sobre a nova consciência nacional que precisava se formar neste período. Nesse caso, o cinema foi utilizado tanto por propagandistas do governo quanto por aqueles que se opunham ao regime ditatorial.

Fruto do chamado cinema engajado, o curta destinava-se a discutir a questão trabalhista, sobretudo, por conta das massivas greves ocorridas nos anos de gravação do filme e por sua estreita ligação com o Arquivo Edgard Leuenroth, importante centro de documentação da imprensa operária, ligado à UNICAMP. O engajamento contido no documentário o tornou popular entre as entidades de base social, sendo assistido intensamente nos sindicatos, nas associações de moradores e nas comunidades eclesiais. Para além disso, *Libertários (1975)* ganhou maior repercussão entre os movimentos sociais, especialmente, por ter sido premiado com o Troféu Margarida de Prata, concedido pela CNBB.

A essência combativa do documentário explica o seu comprometimento com uma causa: a operária. Em anos nos quais o sindicalismo era arrefecido por conta de medidas autoritárias e os trabalhadores respondiam por meio de manifestações, nada mais pertinente do que buscar na formação do movimento operário uma fonte inspiradora de “resistência”. Ao falarmos isto sabemos que não é forçoso atribuir ao documentário a criação de uma “representação” do proletariado brasileiro, isto porque àquela nada mais é do que uma cosmovisão que se apresenta em diversos aspectos do social, inclusive nas produções intelectuais (CHARTIER, 1988, p.244).

Não queremos fazer crer que Escorel inventou uma narrativa sem conexão com os fatos históricos. Pelo contrário, ao fazermos um paralelo com as produções historiográficas, especificamente com as investigações de Boris Fausto em *Trabalho Urbano e Conflito Social (1890-1920)*, vemos que o documentário trata a formação do proletariado urbano em consonância com o que as evidências mostraram. As incursões de italianos, espanhóis e portugueses aconteceram. Estes imigrantes, especialmente os italianos, formaram as bases do movimento anarquista, que foi o precursor das organizações trabalhistas até os anos 1920. Em relação a esses acontecimentos, gênero audiovisual e historiografia narraram e dialogaram entre si.

Considerações Finais

Não há como negar o fato das relações entre cinema e história. Por mais que se tente fugir desta realidade, o historiador ou o professor será interrogado a respeito de algum filme “histórico” ou não. O que tencionamos com este trabalho foi expor como um fato histórico, isto é, a formação da classe operária brasileira, pôde ser narrada e representada a partir do documentário *Libertários* (1975), dirigido por Lauro Escorel Filho.

Por essa razão, segmentamos o trabalho com o intuito de discutir três aspectos que nortearam toda a discussão. De modo introdutório, discorremos sobre as questões teórico-metodológicas que influenciaram na alteração da ideia de fonte histórica. Na continuidade, adentramos em uma discussão teórica, aonde o objetivo maior era perceber as possíveis caracterizações do documentário e os limites impostos aos que buscam defini-lo de maneira rígida.

Ao final, analisamos o objeto propriamente dito. Vimos que *Libertários* é um documentário histórico, tanto por se apresentar como um registro de uma época que respondeu a anseios políticos e sociais, quanto porque o filme, ao retomar aspectos da história da classe operária brasileira, propôs apresentar uma visão pautada no real sobre os acontecimentos aos quais narrou. Unindo seu contexto de realização e conteúdo, portanto, a produção apresenta-se como um documento social audiovisual sobre aspectos da formação da classe trabalhadora brasileira, sendo passível de ser analisado pelo historiador.

Referências Bibliográficas

- AUMONT, Jacques. **Dicionário teórico e crítico do cinema**. Jacques Aumont, Michel Marie; Tradução: Eloisa Araújo Ribeiro. Campinas, SP. Papyrus. 2003.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 15.ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2011. p. 107-132.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Trad. de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difusão Editora, 1988, 244 p.
- COUTINHO, Eduardo. **O cinema documentário e a escuta sensível da alteridade**. Proj. História. São Paulo, nº 15, Abril, 1997.
- FAUSTO, Boris. **Trabalho urbano e conflito social: (1890-1920)**. São Paulo: Difel, 1976.
- MELO, Cristina Teixeira Viera de. **O documentário como gênero audiovisual**. *Comum*. V.5, nº 1-2, p. 25-40, jan/dez, 2002.
- RAMOS, Fernando Pessoa, **O que é documentário**, *Estudos de Cinema – SOCINE*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2001.
- XAVIER, Ismail. **O cinema brasileiro moderno**. 3. ed. São Paulo, SP: Paz e Terra, 2006.

Referências audiovisuais

LIBERTÁRIOS. Direção e Produção de Lauro Escorel Filho. São Paulo: CDI; Dinafilme, 1976. (30 min), curta-metragem, sonoro, não ficção. Disponível em: <http://bases.cinemateca.gov.br/cgi-bin/wxis.exe/iah/?IsisScript=iah/iah.xis&base=FILMOGRAFIA&lang=P&nextAction=search&exprSearch=ID=026702&format=detailed.pft>. Acesso em: 26 dez 2018, às 21:29.

Reportagens

CAETANO, Maria do Rosário. **Libertários e Chapeleiros**. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/node/30739/>. Último acesso em 30 dez 2018, às 8h.

Processos de criação em narrativas contemporâneas: Diferentes olhares sobre a criação audiovisual

Jéssica Maria Araújo dos Santos³

Resumo: A pesquisa aborda uma lacuna nos estudos sobre processos de criação audiovisual, especialmente em relação à produção de webséries compartilhadas com o público por meio de plataformas de compartilhamento digital, como *Youtube*, *Vimeo* e *Instagram*. A crítica de processos contemporânea analisa as obras como redes de criação em permanente construção, alinhadas com a nova realidade da criação artística, que inclui nuances criativas específicas de mídias digitais e a interação com o público. Embora a crítica de processos tenha abordado o cinema, além de outras várias linguagens, pouca atenção foi dada a obras pensadas para mídias digitais e interativas. Esse estudo reconhece a importância de uma abordagem prospectiva das obras processuais, conforme discutido por Salles (2006). É possível observar as novas maneiras de experimentar a linguagem cinematográfica, impulsionadas pelas tecnologias digitais e pela inclusão de novos agentes criativos. A pesquisa permite observar como essas ferramentas digitais não apenas transformam o processo de produção, mas também oferecem oportunidades para a criação de narrativas inovadoras. A interação com o público e a diversidade de perspectivas trazidas pelas experiências pessoais dos criadores enriquecem o campo audiovisual contemporâneo, tornando as webséries um espaço fértil para a experimentação e inovação na narrativa cinematográfica. Assim, o estudo pode contribuir para a compreensão das transformações na criação audiovisual na era digital, evidenciando o potencial das webséries como uma forma de arte dinâmica e em constante evolução.

Palavras-chave: Crítica de processos de criação; Produção audiovisual; Webséries.

A produção artística, realizada em qualquer suporte de criação, tem o potencial de produzir relações de sentido, de linguagem e de representação diversos. Essa noção, baseada no conceito apresentado no livro *Redes de criação: Construção da obra de arte* (2006), de autoria da pesquisadora Cecília Almeida Salles⁴, orienta o olhar, através da crítica de processos de criação, para as prováveis interconexões realizadas no decorrer do processo de criação dos

³ Mestranda PPGCINE/UFS. Financiadora - CAPES: Bolsa Demanda Social. Orientadora: Profa. Dra. Ana Ângela Farias Gomes (PPGCINE/UFS).

⁴ Doutora em Linguística Aplicada e Estudos de Línguas pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1990), do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica. É coordenadora do Grupo de Estudos em Processos de Criação da PUC/SP.

objetos aqui analisados as webséries *Septo* (2016)⁵, *Rebu: A egolombra de uma sapatão quase arrependida* (2019)⁶ e *Fala potcha* (2021)⁷.

Para Salles, as interações ocorrem não só durante a produção da obra em si, como também na constituição da própria memória do indivíduo que produz a obra:

O artista em criação é um sujeito histórico, culturalmente sobredeterminado, inserido em uma rede de relações. Ele interage com seu entorno, alimentando-se e trocando informações; saindo, por vezes, em busca de diálogo com outras culturas, (...) A obra, um sistema aberto em construção, age como detonadora de uma multiplicidade de interconexões, (SALLES, 2010, p.145).

O processo de criação acontece a partir dessas interações e delas surgem novas possibilidades, “o artista cria um sistema a partir de determinadas características que vai atribuindo em um processo de apropriações, transformações e ajustes”, (SALLES, 2006, p.33). Como brevemente exposto, a perspectiva de análise da crítica de processos de criação, proposta por Salles, encara as obras por sua tessitura em formato de redes de criação, em permanente construção e agrega as ferramentas para análise de uma nova realidade da criação artística, considerando inclusive as nuances criativas de obras pensadas para mídias digitais com interação por parte do público e projetos desenvolvidos a partir de uma perspectiva processual.

Vislumbrando a possibilidade de rememorar momentos que compõem alguns dos nós dessa rede, não seu começo, visto que a noção de gênese da obra de arte não se aplica pela perspectiva da semiose da qual deriva o olhar da autora. Salles sublinha, assim, que:

A conceituação da criação como semiose, ou seja, como processo contínuo, ressalta a regressão e progressão infinitas do signo. Continuidade significa, portanto, a destruição do mito do signo originário e do último absoluto. Estando o signo em progressão e regressão infinitas, destrói-se o ideal de um começo e de um fim absolutos, (SALLES, 2017, p. 44).

⁵ *Septo* (2016), criada por Alice Carvalho, é uma websérie LGBTQIAPN+ nordestina, com três temporadas, produzida em Natal/RN e distribuída pelo canal Brasileiríssimos no *YouTube*.

⁶ A partir deste ponto faremos referência a obra apenas como *Rebu* (2019), sobre a obra criada por Mayara Santana, é uma narrativa documental em primeira pessoa sobre as experiências da criadora enquanto lésbica. Única temporada com sete episódios produzida em Pernambuco e lançada no *Instagram*.

⁷ *Fala potcha* (2021), criada por Camilla Pedroza e Jéssica Maria Araújo. A proposta apresenta um olhar sobre histórias diversas e reais acerca da vivência de mulheres lésbicas e/ou bissexuais, com cinco episódios produzidos em Aracaju/SE e disponibilizados no *YouTube*.

Essa nova perspectiva exige uma complexificação das dinâmicas de pesquisa e análise que abarque a própria complexidade do processo entendido como um

processo sógnico (em termos peirceanos) estamos falando do inacabamento intrínseco a todos os processos, em outras palavras, o inacabamento que olha para todos os objetos de nosso interesse – seja uma fotografia, uma escultura ou um artigo científico – como uma possível versão daquilo que pode vir a ser ainda modificado, (SALLES, 2007a, p. 47).

Fazendo o exercício de busca, fugindo da noção de que existe um momento específico em que a obra é iniciada, começo meu relato no momento que imagino encontrar uma certa forma de organização do caos, que ocorre a partir da criação de um grupo no aplicativo de mensagens *whatsapp*. Nessa rede os membros, em sua maioria mulheres lésbicas ou bissexuais, compartilhavam obras audiovisuais que haviam encontrado. Enquanto o grupo existiu, Camilla Pedroza e eu, além das indicações, fazíamos comentários e propúnhamos discussões sobre as produções, ao perceber essa dinâmica como algo positivo para comunidade surgiu a proposta de Camilla para que fizéssemos um *podcast*⁸. Assim, em meados de 2020, após alguns meses do isolamento social devido à pandemia da Covid-19⁹, criamos um perfil no *instagram* e começamos a pesquisa para desenvolver os episódios, seguindo a mesma lógica do grupo, indicar obras e fazer nossos comentários a partir das sensações e vivências que tivemos ao conhecer tais obras. Nós nos manteríamos em isolamento social, mas poderíamos divulgar produções que tinham protagonismos de personagens lésbicas e/ou bissexuais, de preferência que tivessem sido criadas e dirigidas por mulheres.

Dessa forma, retomei uma busca pessoal que havia iniciado em 2015, por produções que abordassem temas relacionados às vivências sáficas¹⁰, das mais diversas possíveis. A minha busca pessoal se deu justamente por uma sensação de ausência de espelhamentos possíveis, num momento em que eu me entendi como uma mulher bissexual. Agora de forma consciente, decidimos que nos episódios do podcast, além de indicarmos obras, também teríamos um

⁸ A definição in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2024 é arquivo áudio ou multimédia, divulgado com periodicidade regular e com conteúdo semelhante ao de um programa de rádio, que pode ser descarregado da Internet e lido no computador ou em dispositivo próprio.
<https://dicionario.priberam.org/podcast>.

⁹ Em 11 de março de 2020 a OMS (Organização Mundial da Saúde) caracterizou o contágio pela COVID-19, doença infecciosa causada pelo novo coronavírus (SARS-CoV-2) e com alta letalidade, como uma pandemia.

¹⁰ O termo sáfica é utilizado para abranger a vivência de mulheres (cis ou trans) que se relacionam com outras mulheres (cis ou trans), sem que haja o apagamento das mulheres bissexuais ou pansexuais, quanto as experiências de pessoas transmasculinas ou não binárias que se identificam como sapatões.

espaço em que pudéssemos ouvir histórias de mulheres e pedimos depoimentos das seguidoras, e iniciamos questionando sobre qual havia sido a primeira vez em que elas viram duas mulheres se beijando em alguma obra audiovisual.

Em sua maioria os depoimentos traziam novelas ou filmes de longa-metragem que abordavam as relações sáficas a partir de uma perspectiva de hipersexualização e tramas de destruição das personagens lésbicas.

Hipersexualização e tramas de destruição

Para melhor compreender a relevância dos conteúdos a serem analisados nessa pesquisa é de grande importância localizar essas narrativas sáficas no contexto cinematográfico num panorama histórico mundial. Como salienta a cineasta e pesquisadora Débora Zanatta Borgonovo, no capítulo *Representações lésbicas no cinema narrativo*, de sua dissertação de mestrado, o contexto da produção de narrativas lésbicas apresentou, desde seu início, por volta dos anos de 1930:

(...) uma produção com marcadores recorrentes (...) a ambientação em escolas e universidades, as decodificações subjetivas do público lésbico através das 'leituras de subtextos' e 'leituras ambíguas', a proliferação da personagem da lésbica vampira e a fórmula do 'triângulo bissexual'. (BORGONOVO, 2021 p. 14).

A referida autora expõe um panorama dessas produções do cinema lésbico narrativo dando ênfase ao caráter contestador de algumas dessas obras. Um destaque dessas produções é o primeiro filme lésbico da história do cinema, *Senhoritas em uniforme* (1931), dirigido por Leontine Sagan.

Apesar do *Senhoritas em uniforme* (1931) ter abertamente retratado personagens e seus interesses lésbicos já nos primeiros anos do cinema sonoro, as produções com temáticas sáficas das décadas que se seguiram foram marcadas pelo apagamento e sub-representação, em sua maioria com personagens que só poderiam ser lidas como lésbicas no subtexto das narrativas. Isso se deu principalmente no contexto do Cinema Clássico Hollywoodiano, a princípio com os filmes que coexistiram com o chamado Código *Hays*, que regulava o que era moralmente aceitável nas produções da época.

Nos anos posteriores é possível citar uma gama de filmes com um enfoque na hipersexualização e tramas de destruição das personagens lésbicas, como também aborda Borgonovo (2021), na perspectiva de cronologia histórica destas narrativas.

Um ponto importante a citar é o surgimento de uma produção que contrapõe a de filmes narrativos com uma proposta de cinema experimental produzido pela cineasta Barbara Hammer. Sua produção é “fortemente influenciada pelo cinema e pelas proposições teóricas de Maya Deren, aos moldes da vanguarda norte-americana”, como aponta Borgonovo (2021, p. 44). Hammer teve ainda uma criação artística e intelectual de reflexão sobre o cinema lésbico que se estendeu até a sua morte, em 2019.

Ainda no contexto norte-americano, damos um salto para o ano 2004 com a estreia de *The L Word*, a primeira narrativa seriada na história da televisão a colocar um grupo de lésbicas sob holofotes (RESENDE, 2010). A série criada por Ilene Chaiken e Kathy Greenberg, é centrada em um grupo de mulheres lésbicas e bissexuais que vivem em Los Angeles. Adriana Agostini de Resende destaca que, além do pioneirismo na temática na televisão aberta, a série foi uma das primeiras a criar uma convergência de mídias para construção de uma certa complementaridade da narrativa, produzindo um imaginário compartilhado do que era a performance lésbica dos anos 2000.

Webséries e o contexto da produção de narrativas contemporâneas

O advento dos dispositivos móveis (*smartphones, tablets, etc...*) e das redes sociais provocou mudanças em várias áreas da cultura e com o cinema e o audiovisual não foi diferente. “A chegada da banda larga auxiliou na expansão e no deslizamento do conteúdo audiovisual para as diversas telas e mídias, independentemente das escolhas dos próprios produtores e detentores dos direitos da obra”, (SVARTMAN, 2019, p. 8).

Contudo, para além das produções cinematográficas que escoam para *internet* ou aquelas pensadas para o meio televisivo (séries ou novelas) que também têm sua distribuição pensada para *streamings*, esse contexto permitiu o surgimento de novas obras que são criadas de forma seriada, cujo foco é exclusivamente a *internet* e seu público.

Com o intuito de encontrar definições dos aspectos determinantes para configurar uma obra como websérie foi feito um apanhado entre autores considerando que a produção para web tem um caráter amplo por sua qualidade global. Notamos que as tentativas de definições compõem um quadro que se complementa a depender do momento histórico e enfoque da pesquisa.

Dessa forma, buscamos analisar tendências a fim de definir o conceito de websérie que será utilizado ao longo dessa pesquisa. Partindo de um momento inicial (ROMERO e CENTELLAS, 2008), apresentam a delimitação de webséries como produções com estrutura

serial pensadas para a internet, derivadas de uma lógica do “microrrelato” daquela época, com episódios entre um e cinco minutos, com periodicidade semanal, foco em adolescentes e mais encontradas no *YouTube*.

Para (ZANETTI, 2013), as webséries são narrativas audiovisuais realizadas especificamente para a internet, com até dez minutos de duração por episódio e lançadas com uma periodicidade definida nos canais como o *YouTube* e o *Vimeo*, das produtoras ou parceiros ou em sites de divulgação e perfis do projeto nas redes sociais.

Em relação às características gerais, sem função definidora, é observado o potencial de interatividade da websérie, como convites para participação ativa dentro e fora da plataforma de divulgação, por meio de campanhas em sites e redes sociais, (ZANETTI, 2013).

Cabe ainda destacar a contribuição de (COELHO, D.; LACERDA, J., 2020) que apontam que, devido às facilidades de produção e circulação,

é possível encontrar webséries realizadas por amadores, estudantes e/ou profissionais, em geral se apresentando como produções de baixo orçamento,(...) Ainda assim, parece-nos que o aspecto da experimentação se apresenta mais relevante, sendo as webséries um campo fértil para emergência de novos criadores, experimentação de linguagens e abordar temáticas que não encontram espaço em mídias hegemônicas, (COELHO, D.; LACERDA, J., 2020, p.51).

É possível observar similaridades nas definições aqui expostas, porém é importante demarcar que num avanço dos anos observamos mudanças no aspecto da duração que se ampliam com a possibilidade de *upload* de vídeos com mais tempo devido à possibilidade da banda larga. Como também o *YouTube* deixa de ser a única opção de compartilhamento de vídeos, e há ainda uma ampliação da audiência, possivelmente pelo fato de os adolescentes de então terem crescido acompanhados por essas narrativas e hoje, adultos, buscam outras abordagens ou mesmo se tornaram produtores de conteúdos.

Há também, entre o escopo de materiais encontrados, a tentativa de elaboração de manuais de criação de roteiro para este formato, como o caso do livro “*Webséries: criação e desenvolvimento*”, de Guto Aeraphe, que apresenta contribuições na perspectiva da estrutura das narrativas, mas preferimos não explanar neste trabalho por esta não utilizar parâmetros acadêmicos.

Compreendemos que a impossibilidade de definição rígida se dá pela própria natureza mutável e em processo constante de transformação das possibilidades que se alteram a partir do avanço da tecnologia e ferramentas de criação, o que denota um reforço na necessidade de construir uma análise através dos conceitos de redes de criação que serão discutidos mais adiante no trabalho.

Após exposto o contexto que permite uma breve visualização do universo sáfico na história do cinema, retomamos o foco deste projeto: As webséries citadas anteriormente, *Septo*, *Rebu* e *Fala potcha*. De maneira um pouco mais aprofundada, trazemos, a seguir, informações sobre as obras e autoras a serem analisadas.

Septo, Rebu e Fala potcha

A ação de assistir obras audiovisuais em sites de compartilhamento como *youtube*, *vimeo* e até mesmo *instagram* pode ser vista como uma experiência individual ou solitária se comparada a ideia de ver um filme numa sala de cinema acompanhado de outras dezenas de pessoas. Apesar de que, na maioria das vezes, essas pessoas com as quais vivenciou esta experiência, nunca mais se encontrem ou mesmo compartilhem impressões após a sessão.

Pessoalmente percebo que o exercício de buscar obras nos sites de compartilhamento citados ou ainda em blogs, sites¹¹ e perfis, alimenta a possibilidade de encontrar criadores e também os outros componentes do público, permitindo que outras conexões possam ser criadas, talvez não a conexão de assistir conjuntamente, mas outras possibilidades de diálogo e a descoberta de obras que de alguma forma estavam mais próximas da minha realidade. Nesse contexto partimos para um olhar da produção audiovisual de webséries na região nordeste com produções ficcionais e/ou documentais que orbitam na temática LGBTQIAPN+.

O recorte se faz pela busca de evidenciar a participação de mulheres na produção cinematográfica e audiovisual, que existe desde o seu nascimento, assim como a invisibilização das suas obras. No Brasil, o número de realizações cinematográficas e audiovisuais encabeçadas por mulheres é ainda mais incipiente se pensarmos o contexto de realizadoras negras e/ou LGBTQIAPN+.

¹¹ Um exemplo é o site Lesbocine, fundado em dezembro de 2020 é um projeto dedicado à promoção de conteúdo sáfico, com o objetivo é criar um espaço para divulgação e discussões entre os amantes do audiovisual e da literatura, com ênfase na representatividade e inclusão em todas as formas de mídia. Acesso em: 18 de Mar. 2024. <https://lesbocine.com/>

As mulheres que desafiaram a tendência naturalizada não só no cinema brasileiro, mas no cenário mundial, e contaram suas próprias histórias – sejam elas documentais, ficcionais, em narrativas e estéticas convencionais ou ousadamente experimentais – foram sistematicamente ignoradas ou subestimadas das salas de exibição às críticas jornalísticas ou acadêmicas (BESSA apud LUSVARGHI, SILVA org., 2019, p. 19).

É importante destacar a produção de realizadoras como Adélia Sampaio que “dirigiu, em 1984, *Amor maldito*, seu primeiro longa-metragem, que é considerado o primeiro filme lésbico do cinema nacional brasileiro”, (SOUZA, 2020, p. 174). Edileuza Penha de Souza destaca ainda que Adélia Sampaio foi a única mulher negra que esteve na direção de longas-metragens de ficção nos anos 1980.

As dificuldades de financiamento e realização dessas e de outras tantas produções, perpassam também os processos históricos de escamoteamento da produção cinematográfica no Brasil e falta de investimentos, tão necessários para o desenvolvimento desse setor. Com as novas mídias, o acesso a equipamentos e ao estudo da linguagem cinematográfica tornou possível a entrada de mais atores na produção de conteúdo.

No caso das chamadas webséries é viável considerar que a necessidade de um investimento menor do que o de uma série tradicional e a hospedagem gratuita em canais digitais sejam facilitadores da entrada de novas contadoras de histórias no mundo da produção audiovisual.

As três webséries em análise apresentam questões no que tange às vivências sáficas, com narrativas que ocorrem em contextos urbanos e/ou periféricos na região nordeste. A subjetividade de cada uma das realizadoras produz propostas e abordagens diversas a partir das experiências vividas.

A websérie *Septo* teve a primeira temporada financiada via plataforma de financiamento coletivo, com um público engajado tanto localmente na cidade de Natal/RN, quanto em outras partes do Brasil e festivais e plataformas internacionais. Já as duas últimas temporadas contaram com apoio do Programa Rumos Itaú Cultural. Além de estar disponível no *YouTube*, com mais de 700 mil visualizações, a primeira temporada, que é o foco da nossa análise, foi licenciada pelas plataformas *REVRV* (*streaming* original de Los Angeles – EUA) e *Personal Pay Web Series* (*streaming* original sediado em Buenos Aires – Argentina). Além de participar de outros festivais, como o *Seoul Webfest* (Coreia do Sul), *Wendie Webfest* (Hamburgo), *Die Seriale* (Alemanha). O roteiro da temporada é assinado por Alice Carvalho, Aureliano Medeiros, Frank

Aleixo e a direção geral é de Pipa Dantas. Alice Carvalho é atriz, autora, artista visual e *performer*. Também trabalha como consultora de roteiro de desenvolvimento na série. Em parceria com Vitória Real criou o *podcast* educacional *Roteiros são de vênus* no qual compartilharam as experiências de criação da websérie *Septo* e propõe exercícios de escrita para os ouvintes.

A websérie *Rebu: A egolombra de uma sapatão quase arrependida* conta com mais de 20 mil visualizações no *Instagram*. Posteriormente, foi reeditada para o formato de curta documental sendo exibida no Cachoeira.doc, Cabíria Festival - Mulheres e Audiovisual, Mostra Tiradentes, Festival de Cinema Insurgente, Semana de Cinema Negro de Belo Horizonte, Festival de Cinema de Petrópolis, entre outros, e teve sua estreia internacional na França no festival *Brésil en Mouvement*, além de também participar do *International Film Festival Innsbruck*, na Áustria. O roteiro, direção, fotografia e som são assinados por Mayara Santana, e a montagem por Roberta Cardoso. Mayara Santana é roteirista e diretora pernambucana, formada em Cinema e Audiovisual (UFPE).

Para mim, a possibilidade de encontrar as obras supracitadas, suas criadoras, como também o público através da pesquisa para o *podcast* foi de extrema importância para a criação de um alicerce para minha criação artística. Vislumbrei a possibilidade de pôr em prática ideias no formato websérie que pudessem chegar ao público de forma gratuita e que expressasse e dialogasse com inquietações de outras pessoas que compõem essa rede.

Assim, entre discussões sobre as produções e a possibilidade do financiamento através do Edital LAB Aracaju nº 04/2020 - Prêmio Janelas para as Artes, realizado pela Prefeitura Municipal de Aracaju Cultural - “Lei Aldir Blanc”, desenvolvemos a proposta da websérie *Fala potcha*. A dinâmica de realização da websérie vai sendo delimitada, alinhando a proposta do quadro de depoimentos do *podcast* à proposta de ficcionalizar uma corrida de carro de aplicativo. Com roteiro e direção assinados por Camilla Pedroza e Jéssica Maria Araújo, e fotografia de Manoela Veloso, o projeto contou com desdobramentos narrativos em outros canais e o público pôde ter acesso a diferentes conteúdos, incluindo o final das histórias contadas.

Partimos então para pontuar alguns dos aspectos que gostaríamos de destacar acerca dessa rede de criação. É notória a diferença de procedimentos nas escolhas de cada realizador, dadas inclusive pelas restrições impostas pelo suporte da plataforma escolhida por cada projeto para seu compartilhamento. O que proporciona também um outro processo criativo de escolhas remontando o pensamento de Salles, “O artista é incitado a vencer os limites estabelecidos por

ele mesmo ou por fatores externos, como as características da matéria-prima com a qual está lidando, data de entrega, orçamento, delimitação de espaço, etc”, (SALLES, 2010, p.70).

Dessa forma, observamos como cada um, a partir das restrições, encontra formas de direcionar e impulsionar a criação. Por fim, trazemos mais uma vez a reflexão de que sabemos estar um pouco mais próximos desses nós da costura criativa que é a criação de uma websérie, mas ainda distantes de entender a teia completa. E apesar de se tratarem de experiências específicas, seja em narrativas ficcionais, relatos documentais ou encenações dramáticas de histórias reais, é possível percebê-las como agente criador e parte de uma rede de criação.

Referências Bibliográficas

COELHO, D.; LACERDA, J. **A produção de conteúdo audiovisual para a web: circulação e consumo da websérie SEPTO**. In: SATLER, L. L. (Org.). Pesquisa em arte, audiovisual e performances. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020.

FIGUEIREDO, C. D.; LINS, G. A. 2015. **Webséries ou séries na web?** Uma discussão a partir da noção de interação. Revista GEMInIS, v. 6, n. 1, p. 205-223, 2015.

GOSCIOLA, Vicente. **Roteiro para as novas mídias: do cinema às mídias interativas**. 2.^a ed. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2008.

HERGESEL, João Paulo. **Considerações estilísticas sobre webséries brasileiras: a narrativa midiática no contexto do universo on-line**. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura)– Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura, Universidade de Sorocaba, Sorocaba, 2014.

JENKINS, H. **Cultura da convergência: onde a velha e a nova mídia colidem**. São Paulo: Aleph, 2009.

JENKINS, H.; GREEN, J.; FORD, S. **Cultura da conexão: criando valor e significado por meio da mídia propagável**. São Paulo: Aleph, 2014.

SALLES, Cecília Almeida. **Gesto inacabado: processo de criação artística**. São Paulo: FAPESP:Annablume, 1998.

_____ **Redes de criação – construção da obra de arte**. São Paulo: Horizonte, 2006.

_____ **Arquivos de criação – arte e curadoria**. Vinhedo, SP: Editora Horizonte, 2010.

_____ **Da crítica genética à crítica de processo: uma linha de pesquisa em expansão**. Signum: Estudos da Linguagem, [S. l.], v. 20, n. 2, p. 41–52, 2017.

SVARTMAN, Rosane. **Televisão em transformação: como a telenovela pode indicar estratégias para a televisão corporativa diante das transformações na espetatorialidade, da convergência de mídias e plataformas interativas.** Tese (Doutorado em Comunicação Social) - Universidade Federal Fluminense - Programa de Pós Graduação em Comunicação, p. 256,. 2019.

ZANETTI, D. **Webséries:** narrativas seriadas em ambientes virtuais. Revista GEMInIS, [S. l.], v. 4, n. 1, p. 69–88, 2013.

SITES:

[https://cultura-lgbtq.fandom.com/pt-](https://cultura-lgbtq.fandom.com/pt-br/wiki/Rebu:_a_egolombra_de_uma_sapat%C3%A3o_quase_arrependida#)

[br/wiki/Rebu:_a_egolombra_de_uma_sapat%C3%A3o_quase_arrependida#](https://cultura-lgbtq.fandom.com/pt-br/wiki/Rebu:_a_egolombra_de_uma_sapat%C3%A3o_quase_arrependida#) Acesso em: 30 ago. 2023.

<https://www.caboreaudiovisual.com.br/septo> Acesso em: 30 ago. 2023.

<https://www.linkedin.com/company/rolim%C3%A3-filmes/> Acesso em: 25 set. 2023

<https://www.linkedin.com/in/alice-carvalho-728b8a199/> Acesso em: 25 set. 2023

<https://www.linkedin.com/in/mayara-santanamaya/> Acesso em: 30 set. 2023

Filmografia

FALA potcha. Direção: Camilla Pedroza e Jéssica Maria Araújo. País: Brasil. Ano de produção: 2021

SEPTO. Direção: Pipa Dantas. País: Brasil. Ano de produção: 2016

REBU - a egolombra de uma sapatão quase arrependida. Direção: Mayara Santana. País: Brasil. Ano de produção: 2019

História, cinema e a construção de passados nacionais: o horror da escravidão em “O nó do diabo” (2018)

Keline Pereira Freire Rocha¹²

Ailton Rodrigues Rocha Santos Freire¹³

Resumo: Buscar-se-á com o presente trabalho discorrer sobre o papel do cinema na construção de narrativas sobre passados nacionais, principalmente no que se refere a escravização no Brasil. Para tanto, serão analisados alguns pontos das obras de Hobsbawm (2002) e Anderson (2008), acerca dos conceitos de invenção de tradições e comunidades imaginadas. Posteriormente, serão apreciados exemplos de como tais questões puderam ser vistas na elaboração do passado de nações colonizadas, como o Brasil e países da África. Na construção do passado de espaços colonizados a produção de conhecimento construiu-se atravessada por discursos que salientam o ponto de vista dos colonizadores. É o que pontuam Ranger (2002) e Mudimbe (1987). O cinema contemporâneo brasileiro tem se dedicado a pensar problemáticas do presente e do passado a partir de escolhas estéticas diversas, que revelam uma frutífera produção autoral. É pensando no papel do cinema para esta elaboração de passados nacionais que buscaremos analisar a representação sobre a escravidão no Brasil contida no filme *O nó do diabo* (2018). A obra se utiliza da estética do cinema de horror para promover um olhar sobre a escravização que contempla os conflitos e violências deste período da história do Brasil agindo no passado e atravessando o presente. O destaque da representação da história nesta obra se dá, então, pelo agenciamento das camadas de tempo (passado e presente). No filme, o passado colonial não se encerrou com a abolição e a efetivação do capitalismo e do trabalho livre no país. No que se refere a população preta, a escravização determinou formas de existência mesmo após a libertação.

Palavras-chave: História; Cinema; Escravidão; Representação.

Introdução

¹²Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Pernambuco (PPGH/UFPE) E-mail: kelinepereira1@gmail.com

¹³Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Sergipe (PROHIS/UFS). E-mail: ailton.historia@outlook.com

São muitos os fatores que contribuem para a construção de discursos e práticas formadoras do que se chamou de nacionalidade. Sem adentrar nas especificidades do conceito, que por si só já demandariam um imenso esforço intelectual, destacaremos algumas considerações de Hobsbawm (2002) e Anderson (2008) para construir as linhas introdutórias desta análise.

Hobsbawm (2002), ao discorrer sobre o conceito do que chamou de “tradições inventadas”, as definiu como um conjunto de práticas que visam preservar lugares sociais e antigos costumes. Tais práticas são, muitas vezes, elevadas a tradições como uma reação a possíveis mudanças sociais e como parte da necessidade de reafirmação do nacionalismo. Neste movimento, pode haver a necessidade de criação de um passado histórico específico, de modo a justificar um processo de continuidade histórica que se impõe como necessária para que tais tradições existam. A invenção de tradições pode atender a interesses de grupos específicos, para a manutenção de lugares sociais já instituídos.

Anderson (2008) afasta-se da ideia de invenção: “Mais que inventadas as nações são imaginadas, no sentido de que fazem sentido para a “alma” e constituem objetos de desejo e projeção” (ANDERSON, 2008, p. 10). Isso porque, para ele, o nacionalismo demanda uma legitimidade emocional que não se reduz apenas a concepção política dos mandos de uma classe dominante, como em algumas leituras do marxismo. Neste sentido, invenção para Anderson, não perpassa pela noção de falsidade, mas de imaginação e criação.

Embora problematize tal questão, o autor não deixa de analisar como a construção do nacionalismo decorre também da projeção de um passado construído a partir de seletividades e esquecimentos. A nação é uma comunidade imaginada, projetada a partir da ideia de um nós em comum e de um sentimento legitimado, que leva os membros dessas comunidades a exercerem suas tradições e até a se colocarem para morrer por elas. Este nós é limitado, visto que a maioria dos membros desta nação jamais terão contato uns com os outros, mas, apesar disso, é um nós soberano, posto que este sentimento impulsiona ações e sentimentos desta coletividade.

Segundo o autor, é também a partir desses esquecimentos que surgem as narrativas e as biografias das nações. Ele argumenta que tal qual na vida humana, cujas etapas de desenvolvimento podem ser esquecidas pelo indivíduo, sendo lembradas apenas por fotografias ou pela narrativa de outros, assim também se constitui a história de uma nação. Desta forma, será necessário recuar ao passado para construir esta narrativa nacional, moldando-a a partir deste recuo no tempo.

Muitos são os elementos que podem ser historicamente moldados para construir passados determinados. Em *A invenção da tradição na África colonial*, Ranger (2002), analisa como o florescimento das tradições inventadas na Europa ocorre de forma concomitante a inserção europeia na África. Isso faz com que o europeu colonizador se baseie em tais tradições para definir e justificar sua posição de mando e importar modelos de organização social que pouco incluíam os africanos. Assim, segundo o autor, os europeus passaram a inventar tradições africanas para os africanos. Essas tradições perpassavam pelo âmbito dos costumes, da educação, da religião, do exercício da vida pública aristocrática e profissional.

Tais tradições colocavam os brancos em posição de soberania assegurada, não apenas pela detenção das armas e do capital, mas também pelo status do uso das tradições. É o uso dessas tradições que dá ao branco europeu a poder de agente transformador na África. Ele é o instrumento promotor de uma modernidade que o continente estaria almejando. O autor mostra como, em muitos casos, os africanos buscavam apropriar-se das tradições europeias sem, no entanto, aceitar o papel de subordinação reservado a eles pelo branco colonizador.

No entanto, vê-se que a idealização dos europeus sobre a África não correspondia ao que se vivia no continente. Havia por parte dos colonizadores a compreensão da sociedade africana como fechada e de valores rígidos. Ao contrário disso, Ranger (2002) afirma que não havia um sistema fechado de definição do que seria a África tradicional. Não se podia falar em uma identidade tribal única, mas de múltiplas identidades. No entanto, as tradições levadas pelo invasor provocavam conflitos entre as comunidades locais.

Podemos pensar, então, segundo os pontos citados acima, que neste contexto da África Sul, cuja colonização se deu por povoamento, muito do discurso nacionalista e da construção de tradições vai ocorrer com base em padrões e percepções geradas fora do país e levadas, nem sempre de forma amistosa, pelo europeu. Neste sentido, a ideia de uma África tradicional e de costumes fechados revela-se muito mais em uma projeção externa desta, do que exatamente por uma existência real na história do continente.

Outra problematização a respeito de tal questão pode ser vista no trabalho de Mamdani (2020). Escrevendo sobre processos de colonização e desconstrução de minorias ele analisa a situação do Sudão. O autor se detém a fazer uma recapitulação do processo de colonização do país de modo a investigar a origem dos conflitos entre o Sudão do Norte e o Sudão do Sul. Ele destaca a importância da compreensão de tais conflitos para a desconstrução da ideia de uma África tradicional e naturalmente violenta. Mamdani afirma que os conflitos no Sudão não estavam presentes no país antes da instauração da ordem colonial. Segundo ele, é no início do

século XX, com a administração colonial Britânica, que uma série de ordens, regras e leis foram impostas a grupos que antes conviviam harmoniosamente. A administração colonial aproveitou-se das diferenças étnicas e linguísticas internas e provocou intensa trabalização no país. Os conflitos entre Norte (Árabes) e Sul (Africanos) desencadearam uma série de guerras armadas no Sudão e as consequências disto são sentidas até o presente.

Neste contexto sudanês, houve intenso processo de invenção e modelagem do passado para a construção de uma história que acompanhasse os interesses dos grupos dominantes. Ao contrário do que ocorrera na África do Sul, como analisado anteriormente, no Sudão não houve colonização de povoamento por parte do branco europeu, o colonizador eleito foi o árabe. Mamdani (2020) destaca que o europeu criou para este contexto o colono e o nativo. O árabe, colono, visto como elite unitária, dotada de cultura e inteligência superior. O africano, nativo, tido como pouco instruído, pagão e dividido em tribos. Tais divisões obedeciam a concepções de raça e cultura do branco europeu.

Na construção dessas identidades, as histórias do passado e a instrumentalização do censo demográfico levaram a uma suposta comprovação das ditas diferenças. O autor destaca, por exemplo, a busca pelas origens tribais na captação de informações do censo. Essa era uma forma de estabelecer que os árabes não eram provenientes das divisões tribais, por isso, constituíam-se em uma unidade política na parte Norte, ao contrário das divisões da parte Sul, onde teria havido a formação das tribos dos africanos.

Assim justificava-se a administração de Norte e Sul como dois países diferentes. O agravamento dessas questões, com o tribalismo e a politização da etnicidade, são heranças que o colonialismo deixou no país e tem como consequências três guerras civis e o alto número de mortes decorrentes delas. Na atualidade, a intensa disputa pelo petróleo, os conflitos entre milícias armadas e a interferência estrangeira são ainda resquícios desses embates do passado.

A constatação que se chega por meio de tais exemplos é que, as escolhas que se fazem ou se impõem para a construção da nacionalidade em determinado tempo e espaço situam-se muito além do campo teórico e da ideia de povo e território comum. A elaboração da biografia de uma nação apresenta-se de forma prática na medida que suas consequências podem ser notadas por longos períodos, decidindo o destino de grupos sociais no presente. Desfazer os equívocos desses discursos historicamente construídos pode levar muito tempo, visto que essas construções encontram lugar no imaginário social coletivo.

Ainda observando a África, pode-se notar que, dadas as devidas diferenças históricas de cada país, as concepções científicas elaboradas sobre o continente a partir do século XVII

caminham para defini-lo sob o ponto de vista externo (eurocêntrico). Mudimbe (1987), em um estudo sobre a construção do conhecimento sobre África, analisa uma série de discursos da arte, da filosofia, da antropologia e da história para entender o que se pode chamar de conhecimento africano.

A análise de Mudimbe dá a saber como a produção do conhecimento sobre o continente quase sempre esbarrou na necessidade de ultrapassar as concepções estereotipadas gestadas sobre ele. Isto quer dizer, que ao se pensar na produção de conhecimento sobre a África, em muito foi necessário buscar superar o discurso antropológico historicamente construído sobre o continente. Isto é, a ideia de África tradicional, tribal, violenta, não moderna e estigmatizada racialmente. Fez-se necessário debater tais questões de modo a compreender a história, a filosofia, a antropologia, a teologia de África longe das determinações que impostas ao continente.

A análise dos pontos mencionados acima nos ajuda a elucidar aspectos do passado brasileiro. Também impactado pela colonização europeia e tendo recebido um imenso contingente de africanos sequestrados para a escravização, o país carrega em sua história as marcas da discriminação racial. Neste sentido, a idealização da população preta do país está amplamente atravessada pelo sistema colonial, que embora operado há 500 anos, permanece atuando no presente, na medida que determina lugares sociais.

Cinema e a questão do preto no Brasil

Dadas as considerações sobre o nacionalismo e a maneira como as narrativas nacionais podem ser moldadas em determinado tempo e espaço, propomos uma conexão para o Brasil afim de observar como a produção da nacionalidade também demandou apagamentos e criações no que tange a população preta. É sabido da imensa população de africanos trazidos a força para a escravização do Brasil durante o período de administração portuguesa. É também conhecido que após a libertação do Brasil as narrativas produzidas com a finalidade de avaliação da condição nacional estiveram pautadas em teorias do racismo científico e em ideias eugenistas. A presença do negro na composição social do Brasil era vista como impeditivo para o progresso almejado para o país após a recente instauração da república (SCHWARCZ, 1993). A libertação não significou melhoria de condições sociais para a população preta.

Devido à grande concentração da atividade açucareira, o Nordeste foi uma das regiões do país onde mais se pôde notar a presença da escravidão. Azevedo (1987), analisa aquilo que denominou de “onda negra”, isto é, a multidão de escravizados libertos que saem do Nordeste

do Brasil para São Paulo e Rio de Janeiro entre 1860 e 1870. A autora explora uma vasta documentação para demonstrar como o processo de exclusão da população preta após a abolição esteve permeado por um projeto higienista que, articulado a um desejo de modernização capitalista, objetivava afastar o preto dos centros urbanos em expansão.

O objetivo de embranquecimento da população, impulsionado pela chegada dos imigrantes europeus, associado ao desejo de combater práticas culturais de matriz africana, deram base para essa marginalização. Assim, a população preta brasileira foi negligenciada do ideal de desenvolvimento de nação, construído após a instauração da República. A massa de escravizados é liberta sem que o estado lhe garanta direitos básicos. Nos primeiros anos da abolição, o indivíduo preto é observado sob a atmosfera do medo, tendo em vista os ideais eugenistas que o país assimila neste período. Isso contribuiu para que a marginalização desses tempos perdurasse também nos períodos posteriores e, não por acaso, vê-se tão longa e difícil a luta por direitos e afirmações dos pretos no país. A arte em muito retratou esse movimento e aqui gostaríamos de nos reportar especificamente ao cinema.

Olhando para os primeiros anos da atividade fílmica no Brasil, Senna (1979) afirma que, no que tange a representação do preto, de 1898 até 1979, houve três fases. De 1898 até 1930, a fase do cinema branco, quando, segundo ele, não pouco se vê a presença de pretos nos filmes. A fase posterior, após a Revolução de 1930, corresponde ao cinema mulato, quando o olhar sobre os pretos é influenciado por debates raciais da época, muitos discutidos por Gilberto Freyre em *Casa-grande e senzala* (1933), amplamente marcada por uma perspectiva conciliatória acerca da escravidão. A terceira é a fase do cinema negro/povo, que corresponde ao período das realizações do cinema novo. Essas realizações são fundamentais para a história do cinema nacional, posto que atuam para a construção de uma estética brasileira e a discussão de temas determinantes para aqueles tempos, a situação dos pretos é um deles.

De que forma, então, poderia se pensar um filme que contemplasse a questão histórica que permeia a vivência dos pretos no Brasil de modo a não fomentar estereótipos já tão ressaltados, mas levantar debates necessários para o presente? Como o cinema pode contribuir para o olhar sobre a questão nacional sem reforçar os equívocos que historicamente já rondam este tema?

Como resposta gostaríamos de apontar algumas considerações acerca das escolhas narrativas e estéticas do filme *O nó do diabo*. O filme foi lançado em 2018 e tem como diretores Gabriel Martins, Ian Abé, Jhésus Tribuzi e Ramon Porto Mota. Como temática principal traz aspectos do passado colonial brasileiro, sobretudo no que se refere a vivência da população

preta. Como ponto destacável do filme está a construção narrativa que possibilita o diálogo entre o passado colonial e o presente contemporâneo.

No filme são narrados cinco contos, cada um ambientado em um período da história 2018, 1987, 1921, 1871 e 1818 respectivamente. Regredindo do presente para o passado, a narrativa expõe ao expectador os porquês dos acontecimentos de cada época. Apesar da diferença de temporalidades, compreende-se a ligação entre os acontecimentos devido ao fato de todas as histórias ocorrerem no mesmo engenho, localizado na Paraíba, que tem como dono o mesmo senhor de terras, Vieira, cuja interpretação é, inclusive, feita pelo mesmo ator, Fernando Teixeira. Assim, todas as histórias relatam a ação do senhor Vieira no comando de seu engenho e destacam a crueldade empregada por ele em relação a seus escravos.

Este movimento é narrado desde a primeira história, que mostra o engenho, no presente, já inativo, sendo vigiado por um ex-policial, que trabalha para Vieira. Ele comete uma série de crimes para que a população preta que vive na comunidade instalada ao redor da propriedade não se aproxime dela. Os contos seguintes relatam o período de auge do funcionamento da produção de açúcar e as ações cruéis do senhor contra os escravizados. Chegando até a última história, que narra o início daquele ciclo, mostrando como Vieira se apropriou das terras do engenho de cana a partir do conflito com escravizados fugidos.

O filme apresenta uma clara intenção de mostrar a continuidade do passado colonial no presente. Esta continuidade, no entanto, não ocorre sob a perspectiva conciliatória da escravidão ou de exaltação cultural acrítica acerca da influência africana no país, mas busca demonstrar como historicamente se construiu e perpetuou a discriminação racial no Brasil. Nas histórias de *O nó do diabo*, em cada época, os protagonistas pretos não conseguem escapar do ciclo de morte e exploração imposto pelo sistema colonial. Apesar da permanente busca por formas de resistência, o mando permanece o mesmo, bem como a violência decorrente dele. Tal representação não indica uma inatividade da luta da população preta pela libertação, mas demonstra como a marginalização construída naquele período se estende ao presente.

A utilização de elementos da estética do horror e do suspense potencializa a abordagem histórica do filme. As mortes, perseguições, agressões, abusos, são enfatizados como forma de mostrar a exploração sofrida ontem e hoje. Os escravizados são incansavelmente caçados, mesmo no presente, quando já não estão mais na condição de escravizados. A estratégia estética dos filmes está em propor uma espécie de imbricação entre a ideia de denúncia social e elementos de terror ou horror, traduzidos em situações em que o monstruoso pode nos ser ofertado através de perseguições e violências em relação a população preta.

Em termos de recepção o filme não teve grande impacto de público. Foi lançado na Paraíba e, segundo a base de dados da Agência Nacional de Cinema (ANCINE) teve público bastante simbólico durante seu tempo de exibição: um total de 1.712 pagantes e renda de R\$ 15.589,00. Números muitíssimo baixos, mas que são representativos da realidade do cinema brasileiro quanto a distribuição e acesso às obras nas grandes salas de cinema do país, quase sempre tomadas pela exibição de filmes estrangeiros. Apesar disso, o filme recebeu indicações e premiações nos festivais de cinema de Tiradentes e de Brasília, além disso, ainda em 2018, entrou para o catálogo da plataforma de streaming *Prime Video*.

Conclusão

As narrativas nacionais podem ser moldadas em determinado tempo e espaço para empreender tradições que podem criar culturas de dominação. Observando exemplos da construção do passado em países da África notou-se como o conhecimento difundido sobre o continente esteve impregnado pelo olhar do europeu colonizador.

Olhando para o Brasil, país que abriga a maior população preta fora da África, tendo vivenciado mais de 300 anos de violenta escravização, constatou-se a permanência de produção de discursos e práticas de segregação racial, mesmo após a libertação. Os discursos racistas, amparados em teorias pretensamente científicas importadas da Europa, difundiram-se nos discursos sobre a nacionalidade, perpetuando a discriminação da população afrodescendente no país.

A arte, reveladora de tensões sociais, pode demonstrar os muitos aspectos das narrativas pela nacionalidade. Através dela pode-se perceber as tradições instituídas, os conflitos da visão social e os embates pela história. Feita por uma coletividade inevitavelmente mergulhada em um tempo e espaço, a arte pode carregar em si uma importante análise social e transparecer as tensões e ideologias nacionais do passado e do presente.

A análise de *O nó do diabo* demonstrou como a arte pode ser utilizada para problematizar estereótipos e naturalizações culturais, possibilitando o debate sobre problemáticas nacionais sem vislumbrar o passado como narrativa incontestável, homogênea e vazia. Tais desconstruções conduzem a um olhar sobre o passado que problematiza o presente e vai de encontro as criações culturais instituídas no seio de uma nação. São formas de encontrar caminhos para desatar as correntes que podem ser conservadas durante séculos no intuito de perpetuar distinções sociais que privilegiam poucos em detrimento de muitos.

Referências bibliográficas

AGÊNCIA NACIONAL DO CINEMA (ANCINE). **Listagem de Filmes Brasileiros Lançados de 1995 a 2020**. Disponível em: <https://www.gov.br/ancine/pt-br/oca/cinema>- Acesso em: JULHO DE 2022.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**. Tradução Denise Bottman. São Paulo, Companhia das letras, 2008.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Onda Negra, Medo Branco: O Negro no Imaginário das Elites -Século XIX**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987. 267 p

HOBBSAWM, Eric and Terence RANGER. **The invention of tradition**. Cambridge: Cambridge UP, 1992. A invenção da tradição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. (9-25; 219-271p.).

MAMDANI, Mahmood. **Neither Settler Nor Native. The Making and the Unmaking of Permanent Minorities**. Cambridge Mass.: Harvard UP, 2020. (196-250 p.)

MUDIMBE, V. Y. **A Invenção da África. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 2019.

RODRIGUES, João Carlos. **O negro brasileiro e o cinema**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. 240 p.

SENNA, O. **Preto-e-branco ou colorido: o negro e o cinema brasileiro**. Revista de Cultura Vozes, ano 73, v.LXXIII, n.3, p.211-26, 1979.

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

ST 7 – Formação de professores de História e os desafios da docência em tempos de mudanças

Coordenação:

Antonio Alves Bezerra (UFAL)

Erica Mali Rosas Silva (SEMED/Maceió)

O presente Simpósio Temático é um convite à professores, pesquisadores e estudiosos em geral com aderência ao debate e reflexão acerca das práticas pedagógicas no âmbito da sala de aula da Educação Básica, bem como em espaços formativos na universidade, quando propomos análises sobre a disciplina de História e seus contextos mas, também, trazendo luzes às tensões políticas e culturas curriculares que o cercam. Sob essa perspectiva, prioriza-se propostas de comunicação com ênfase nas Diretrizes e Orientações Curriculares para a formação de professores de História e seu ensino; a luta e embates políticos pela presença da referida disciplina no currículo da Educação Básica, seus dilemas e desafios nas aulas em ambiente presencial e/ou remoto. Ademais, propostas de comunicação que reflitam sobre as permanências, continuidades e rupturas no que se refere às ações humanas, face às semelhanças, diferenças, evidências e silenciamentos no que tange ao desenvolvimento das práticas pedagógicas envolvendo o Ensino de História. Fomenta-se, também, debates e reflexões acerca das experiências didáticas desenvolvidas no âmbito dos Programas de Formação de professores, com destaque para ações do Pibid/História, Profhistória, Programa de Residência Pedagógica e Pibic formação de professores; resultados de mestrados e doutorados com foco no currículo de ensino de história e formação de professores, assim como resultados de pesquisas e/ou TCCs com fulcro no Estágio Supervisionado Obrigatório, desenvolvimento de objetos pedagógicos e metodologias diferenciadas, eixos temáticos percebidos como instrumentos constructos da formação de professores, que em sua essência tendem a superar discursos dicotômicos que colocam em relevo os saberes e os fazeres docentes, a teoria e a prática, a pesquisa e o ensino de história.

Matriz indígena nos folguedos alagoanos: para uma inclusão de ensino politicamente correta

Indiara Wevilly do Nascimento Gomes¹

Resumo: A cultura indígena alagoana tem um grande protagonismo dentro das formas tradicionais de folguedos presentes no estado de Alagoas, como por exemplo: guerreiro alagoano, coco de roda, reisado, toré, quadrilha junina, bumba-meu-boi e caboclinhos. Entretanto, muitas vezes a atuação do Estado na educação básica não aprecia a inclusão das manifestações locais indígenas presentes nesses folguedos, que por uma grande influência de colonização, vem causando um apagamento histórico do que se trata de relatos e lendas locais sobre como surgiu essas tradições culturais, assim, não respeitando a Lei 11.645/2008. Através dessa reflexão, este artigo analisa a relevância da matriz indígena nos folguedos alagoanos, como ferramenta pedagógica de valorização a diversidade cultural e inclusão no ensino. A partir da vivência da autora e professora indígena, Indiara Wevilly do Nascimento Gomes, durante seu estágio em uma escola pública, discute-se a importância de práticas educativas que promovem respeito e preservação das tradições culturais alagoanas, que com o foco de entrevistas com lideranças indígenas Wassu Cocal e Kariri-Xocó, foi se resgatando um grande acervo de histórias e teorias explicativas do contexto da cultura indígena dentro dos folguedos, e o porque de tal herança indígena não ser citada na história de origem indígena presente nessas tradições culturais, que ao longo das gerações vem se modificando. Alguns efeitos das narrativas desses folguedos carregam um forte conteúdo ancestral local, desde instrumentos, cantigas, coreografias, estereótipos, cenas, textos, contação de histórias, figurinos, jogos teatrais etc. O grande número de relatos de anciãos e crianças que trazem grandes informações sobre o contexto indígena dentro dos folguedos, pode gerar uma reflexão sobre estudos futuros e intervenção teórica para o desenvolvimento da inclusão da história ancestral presente nos folguedos. Mais estudos são necessários dentro dos cursos de licenciatura para um conteúdo posterior qualificado dentro das perspectivas indígenas no ensino regular, valorizando, assim, a influência do toré indígena, que é um ritual usado nos povos indígenas do Nordeste, como exemplo os Kariri-Xocó, Tingui-Botó e Wassu Cocal, etnias de Alagoas que carregam uma insigne exposição cultural, que atravessam por gerações e trazem muitas respostas que demonstram a semelhança dos folguedos com a cultura indígena Alagoana.

¹ Graduanda no curso de Licenciatura em Teatro – Universidade Federal de Alagoas (UFAL). E-mail: indiarawassu@gmail.com.

Palavras-chave: Folguedos; Educação indígena; História de Alagoas.

Introdução

Os folguedos alagoanos fazem parte da herança cultural alagoana, e é uma tradição popular presente em variadas localidades do estado de Alagoas. Essa manifestação cultural é um misto de expressão artísticas, histórias, cantos, danças e descendem da cultura indígena, quilombola e europeia, que possui um papel importante nas festividades religiosas e eventos culturais. Além disso, tem uma dimensão de estudos que explicam a sua presença e importância para a sociedade. No século XIX, quando se entendia cultura e tradição local em uma perspectiva colonizada, foi criado o termo “folclor/folklore” (THOMS, 1846). Termo esse que trás uma visão fora dos costumes locais e abre uma imersão de colonização e novas formas de junção de culturas.

Além disso, a igreja católica presente nesse período é um exemplo de fusão entre religiosidade e cultura popular. Embora os folguedos tenham origens diversas, a Igreja desempenhou um papel fundamental na sua consolidação, adaptando práticas culturais e religiosas para reforçar a catequese e integrar os povos colonizados às celebrações cristãs que trazem representações teatrais como forma de educação religiosa (SENA, 2020). É o primeiro período da história do teatro no Brasil e tem o padre José de Anchieta como principal representante. Nesse momento, as peças eram escritas em tupi, português e espanhol. As encenações aconteciam nas praças, igrejas e escolas, inclusive, por se tratar de um instrumento de ensino religioso, o teatro acabou se tornando matéria obrigatória nas instituições de ensino.

As encenações eram feitas de forma amadora pelos indígenas, portugueses e futuros padres. Nesse período, os autos sacramentais – estilo teatral caracterizado pela dramaticidade – tinha destaque em detrimento de outros gêneros, como a comédia e a tragédia. Entre eles, são de autoria de Anchieta “Auto de Pregação Universal” e “Na festa de São Lourenço”. A formação dos folguedos alagoanos dentro dessas perspectivas de colonização, trazem uma representação pejorativa e racista do que entende de cultura indígena presente nessas encenações. A figura do “índio/ indígena” é exposta de forma caricata e idealizada em estereótipos, visto que essas encenações fazem parte de um recorte social euro-centrado.

Podemos ver as representações desses folguedos se modificando de acordo com as respectivas gerações, cenário político e econômico, porém não vemos referências indígenas politicamente corretas com o passar do tempo, mas vemos ancestralidade presente em algumas falas, letras de cantos, danças, lendas, figurinos e instrumentos indígenas. Isso deixa explícito

que os folguedos alagoanos têm referências indígenas, mas pouco valorizados/referenciados. Entre essas encenações estão presentes o pastoril, chegança, guerreiro, cavahada, reisado, bumba-meu-boi, coco de roda, caboclinho e quadrilha junina. Todas são resultados de manifestações culturais onde os jesuítas exploravam e plagiavam a cultura indígena e quilombola em uma nova roupagem do que seria uma “encenação teatral” causando um apagamento histórico das reais tradições existentes. “A colonização não se limitou ao território; foi também uma invasão da mente e do espírito. A cultura do colonizador se impôs como superior, apagando histórias, línguas e identidades que já existiam” (FANON, 1961).

Por muito tempo a igreja católica se permitiu interferir na cultura local indígena, e durante esse processo de tentar colonizar os povos indígenas, houve resistência de ambos os lados e um percurso de guerras e conflitos que trouxeram a extinção de algumas etnias do estado de Alagoas. No século XX, os Xucuru, Kariri, Caeté e Kanindé já viviam um processo de guerras, miscigenação e educação racista, o que resultou em um grande apagamento histórico no que se refere a memória cultural desses nativos, e mesmo que com o passar dos séculos, foi perdido um grande acervo cultural.

Até hoje no século XXI, vemos presente nos folguedos uma preservação de cantos, danças, coreografia, objetos e instrumentos, o que resulta uma pequena representação da cultura desses povos. Quem é telespectador indígena/não indígena, e teve uma infância onde cresceu com as representações dos folguedos, acaba sentindo uma memória afetiva transmitida ao ver essas encenações, é por isso que neste artigo teremos o objetivo de resgatar e expor referências indígenas dentro dos folguedos, através entrevistas e relatos de vivências, que comprovam o quão importante é preservar e passar para as escolas e futuros professores, a herança indígena alagoana presente no nosso território.

“O Guerreiro é caracteristicamente alagoano e resume-se, principalmente, no entrelaçar dos Reisados, Auto dos Congos, Caboclinhos e Pastoril” (SILVA, 2015, p. 9). Essa frase do autor enfatizando que o Guerreiro Alagoano se configura como uma manifestação cultural profundamente enraizada na diversidade de matrizes culturais. Deixa nítido que o folguedo entrelaça influências dos Reisados (portugueses), do Auto dos Congos (africanos), dos Caboclinhos (indígenas) e do Pastoril (portugueses), refletindo a complexidade das relações culturais que formam a identidade alagoana.

Embora o estudo evidencie essa riqueza, observa-se que, no contexto educacional, a matriz indígena representada pelos Caboclinhos é muitas vezes reduzida a estereótipos ou invisibilizada. Isso ocorre devido à perpetuação de uma narrativa histórica que prioriza as

contribuições europeias e africanas, negligenciando a contribuição indígena na formação das práticas culturais. O papel dos Caboclinhos, com seus movimentos coreográficos e simbologias, carrega um potencial significativo para a educação. Ele permite, por exemplo, explorar a relação entre o corpo, a memória e a ancestralidade no ensino de artes cênicas e história.

No entanto, para que essa matriz seja valorizada de forma inclusiva, é necessário um esforço crítico por parte dos educadores e isso envolve a inclusão do assunto na academia, pois são poucos conteúdos de estudo teórico sobre a cultura indígena presente nos folguedos. A escola é um *locus* privilegiado de enfrentamento ao racismo. Para a superação do racismo, dentro e fora da escola, é preciso combater, sem concessões, olhares, práticas e representações racistas em todos os espaços sociais. Potencializar estratégias antirracistas na escola, em todos os níveis e etapas formativas, é fundamental para desnaturalizar e desconstruir os ideais de branquitude, desde a Educação Infantil, haja vista que, “nesse início de vida, a família e a escola serão os mediadores primordiais, apresentando/significando o mundo social” (CAVALLEIRO, 1998, p. 19).

É fundamental que educadores aprendam e repassem para os alunos, o contexto histórico e impacto que a colonização tem dentro da cultura popular, por isso que para além dos estudos da academia, devemos dar ouvidos aos líderes e lideranças indígenas, que trazem reflexões de ensino e histórias que não foram contadas nas perspectivas de seus ancestrais. Podemos incluir uma educação politicamente correta, para que o futuro dos alunos, da rede pública, estadual e privada, seja marcado pelo estímulo de estudar a cultura local de seu estado, e possivelmente não adquiram textos de conteúdos folclóricos que reforçam o racismo e preconceito dentro das escolas.

Metodologia

A presente pesquisa tem como proposta metodológica o relato de experiência que foi construído através da análise de experiência de estágio de Indiara Wevilly, realizada na Escola Estadual Onélia Campelo, em Maceió, com turmas do 6º e 7º ano do ensino fundamental. Durante o estágio, atividades interdisciplinares foram desenvolvidas para explorar a cultura alagoana, com ênfase nos folguedos.

Entre as ações realizadas, destacam-se: pesquisa guiada, criação artística e resignificação cultural, além disso parte da metodologia foi desenvolvida a partir de entrevistas com líderes indígenas do povo Wassu Cocal (Cremilda Ermínia) e Kariri-Xocó (Idiane Crudzá), que trouxeram reflexões e referências indígenas, além da história dos seus ancestrais.

A vivência do ensino dos folguedos: vivência prática de Indira Wevilly

O estágio supervisionado de Indira Wevilly do Nascimento Gomes, realizado na Escola Estadual Onélia Campelo, destacou-se pela integração da cultura alagoana às práticas pedagógicas, em especial através dos folguedos. Durante as aulas, a autora utilizou uma abordagem prática e interdisciplinar para explorar as manifestações culturais, promovendo uma conexão direta entre os alunos e suas raízes culturais.

O planejamento de atividades desenvolvidas foi baseado em atividades participativas onde os alunos foram incentivados na prática, estudar o contexto geral dos folguedos, e por fim, trazer uma encenação do mesmo, no dia das Culturas Populares. Os alunos foram incentivados a investigar as características do coco de roda e outros folguedos, usando livros, entrevistas com mestres locais, cartazes e materiais audiovisuais. Essa etapa reforçou o desenvolvimento do senso crítico e o uso de fontes confiáveis para a construção de conhecimento.



Figura 1 e 2: Acervo pessoal da autora (2024).

Os alunos foram incentivados a estudar o coco de roda e, ao decorrer do processo, foi questionado o porquê as letras do coco terem tanta semelhança com as letras do toré indígena. Em uma pesquisa guiada, fizemos um estudo coletivo para escutar esses cantos, tanto os do toré, como os do coco de roda, e vimos que ambas têm o mesmo ritmo, e entoação. A partir daí foi se introduzindo as referências indígenas dentro do coco e a turma se sentiu aberta para fazer uma encenação de coco de roda com toré indígena, e vimos um resultado prazeroso, no que tange a questão do “aprendizado como prática”. “A educação, qualquer que seja ela, é sempre

uma teoria do conhecimento posta em prática” (FREIRE, 1996), isso reflete a ideia de ação e reação, que a teoria e a prática estão ligadas para o desenvolvimento do aluno.

Ou seja, a educação é um processo ativo de construções de pensamentos e o educador faz esse papel de identificar o dever da teoria e prática como aliança de conhecimentos. No desenvolvimento da encenação, os alunos foram estimulados a despertar suas criações artísticas, foi apresentado coreografias, música, cantos e materiais audiovisuais do autor (ANDRADE, 1938). A exploração do coco de roda foi além de sua dimensão estética, integrando história, música, toré e cidadania. Os alunos não apenas aprenderam sobre a tradição, mas também desenvolveram habilidades interpessoais, como trabalho em equipe, expressão corporal e reflexão crítica sobre suas próprias identidades culturais.

A presença indígena nos folguedos alagoanos: reflexões de Idiane Crudzá

Idiane Crudzá, professora da Escola Livre Swbatkerá e defensora das tradições indígenas e alagoanas, compartilha uma visão rica sobre a relação entre os folguedos alagoanos e a ancestralidade indígena. Para ela, os folguedos são “uma ponte entre o que fomos e o que ainda podemos ser” (CRUDZÁ, 2024). Ela descreve manifestações como o Guerreiro, o Coco de Roda, o Caboclinho, a Quadrilha e o Toré como expressões culturais que carregam histórias vivas dos povos originários. “É como ouvir um canto antigo que nunca foi esquecido”, afirma.

A presença indígena, segundo Crudzá, está profundamente enraizada nessas tradições, mesmo que muitas vezes passe despercebida. “Está no ritmo dos tambores, no maracá, na forma como a roda de dança se forma, no se mover de cada integrante e isso vem dos nossos povos” (CRUDZÁ, 2024). Ela destaca que o espírito comunitário presente na organização dos folguedos, onde cada participante tem sua função, reflete valores indígenas de união e respeito mútuo, tendo em vista que desde a metade do século XX, os folguedos servem como mão de obra de trabalho autônomo, regido por comunidades periféricas, pequenos grupos criados por linhagem de herança familiar.

Fazem jus a resistência da tradição cultural, que por via de vontade própria, esses grupos se apresentam em datas comemorativas, eventos, igrejas, teatro, escolas, museus, aldeias e terrenos. Esses grupos são liderados por brincantes e mestres, no qual é repassado todo aprendizado deles sobre determinado folguedo para o grupo, esse comportamento de repassar o aprendizado é uma forma de preservar a identidade cultural do grupo, pois com o passar do tempo, muitos grupos desapareceram e perderam letras de cantigas especiais. A partir dessa

análise, Crudzá deixa claro que os folguedos alagoanos têm comportamentos desenvolvimentos sociais, comparados a hábitos sociais de aldeias indígenas.

A figura do Caboclo, presente em manifestações como o Guerreiro, também é apontada como símbolo de resistência. O Caboclo, que aparece como o índio Peri, carrega a força e resistência do indígena que sobreviveu às grandes guerras enfrentadas pelos processos colonização em Alagoas. Crudzá (2024) relata: “Quando vejo um Caboclo entrando na dança, me arrepio. É como se ele estivesse dizendo: ‘Eu ainda estou aqui, eu não fui apagado’” (CRUDZÁ, 2024). É possível ver claramente que nas letras e falas do índio Peri, tem uma figura do indígena que luta pela resistência de seus princípios culturais e carrega força e orgulho da sua cultura (SILVA, 2015, p. 60).

Eu sou o Índio Peri
que Peri assim me tratam
onde eu boto este meu arco
valente aqui não escapa
ou obedece o que eu digo
ou minhas ordens são exatas.

Nesse trecho é visível a figura de exigência e defesa, marcada por um período de guerra. Era exatamente assim que o corpo indígena se comportava diante as hierarquias coloniais, isso trás reflexões sobre o porquê os povos indígenas de Alagoas eram conhecidos por ser violentos e chamados de bárbaros.

os povos indígenas eram classificados como bárbaros por sua resistência à dominação e por não compartilharem os valores e práticas cristãs e europeias. Essa concepção justificava sua submissão através da catequese e da violência, entendidas como formas de civilização. O discurso europeu desqualificava as culturas indígenas, enquadrando-as como primitivas e incapazes de autogoverno (CARVALHO, 1997, p. 266).

Nas representações do índio Peri do guerreiro alagoano, vemos a inquietação de não ceder ao processo de colonização. São expostos falas e comportamentos que se assemelham a história contada por anciões de variadas aldeias de Alagoas, onde não abandonariam a sua cultura por outra.

Crudzá também ressaltava semelhanças entre o modo de vida indígena e as vivências nos folguedos (SOUZA, 2019, p. 131). Ao ver Senhor Lourenço fazendo as “pisadas” nos ensaios e as crianças repetindo os passos, penso que o ciclo de ensino-aprendizagem contínua – às vezes, me pego a imaginar que histórias elas contarão no futuro sobre o Mestre que lhes ensinou a “pisada” do Guerreiro. Segundo Crudzá, a coletividade, elemento central da cultura indígena, é facilmente observada na forma como os folguedos são preparados e vividos.

Quando alguém mostra a pisada para alguma criança, costura a roupa de um dançarino ou ajuda a ensaiar, está colocando amor no que faz, está colaborando. Nas aldeias, isso é o dia a dia: ninguém faz nada sozinho, tudo é coletivo (CRUDZÁ, 2024).

Além disso, a conexão com a natureza é outro ponto. Crudzá afirma que muitos folguedos acontecem ao ar livre, em sintonia com o ambiente natural, o que remete às celebrações indígenas, marcadas pelo respeito às estações e aos ciclos da terra. Este espaço é um lugar de aprendizagem também, pois os líderes dos grupos estão ali no papel de ensinar, seja uma coreografia, um artesanato, uma costura de roupa ou até mesmo preparação de personagens.

A espiritualidade também é um aspecto essencial para entender a herança indígena nos folguedos. Crudzá explica que a espiritualidade indígena está profundamente ligada à gratidão, ao respeito pela vida e aos ancestrais. “Nos folguedos, quando as pessoas dançam, cantam ou tocam um instrumento, elas não estão fazendo só por diversão; é um agradecimento, um pedido de bênção” (CRUDZÁ, 2024). Ela cita o Toré como um exemplo direto dessa conexão espiritual: “É uma dança que conversa com os espíritos, com a terra e com o céu” (CRUDZÁ, 2024). Ao analisar os detalhes presentes tanto na cultura indígena quanto nos folguedos, Crudzá destaca o simbolismo de elementos como as roupas e os instrumentos.

Nas aldeias, tudo tem um significado: a pintura no rosto, uma finalização em traje típico, o trançado de uma rede, cada bordado, cada cor na roupa dos dançarinos, cada instrumento... tudo tem um porquê, tudo fala (CRUDZÁ, 2024).

Ela afirma que o chapéu do guerreiro é uma aliança da igreja católica com as aldeias indígenas. Crudzá conta que seus antepassados eram fascinados por espelhos. “Naquela época era difícil um indígena ver um espelho. Quando a gente comprava na cidade ou ganhava, era

um evento” (CRDUZÁ, 2024). Ela também cita que as fitas coloridas usada no guerreiro, remetem a estética de saia de palhas, que é usada pelo povo Kariri-Xocó. Também ressalta que o apito, espadas e tambores, estão presentes em representação e rituais indígenas. Isso claramente deixa em evidência o quanto é forte a cultura indígena dentro dos folguedos e a importância de trazer a tona esse assunto, fazer jus ao legado dos nativos que viviam em terras alagoanas.

Sobre a preparação dos folguedos, Crudzá faz uma analogia com o respeito ao tempo, característica das aldeias. “A vida indígena respeita o tempo das coisas, e nos folguedos é assim também. Os ensaios levam meses, a preparação é feita com calma. É diferente do ritmo apressado das cidades” (CRUDZÁ, 2024). Crudzá expressa que participar ou assistir a um folgado com ancestralidade indígena é uma experiência carregada de emoções.

Eu sinto alegria, porque é lindo ver a nossa cultura viva. Mas também sinto saudade e até uma dorzinha, porque penso nos povos que lutaram tanto pra que isso não se perdesse, e que ainda hoje precisam lutar pra manter a cultura viva como era no passado (CRUDZÁ, 2024).

Para ela, o som do maracá, o arco e flecha e a dança do Caboclo evocam a presença de seus ancestrais: “É como se eles estivessem ali, dançando junto. É uma emoção que aperta o peito, mas ao mesmo tempo aquece” (CRUDZÁ, 2024). Ela afirma que tem essa sensação não só como telespectadora do guerreiro, mas no coco de roda e quadrilhas juninas.

Como mencionado anteriormente, qualquer indígena que assistir uma apresentação de folguedos, sempre terá uma sensação de memória afetiva, pois a história do povo e vivência são refletidas nessas representações e que nunca devem ser esquecidas, mas lembradas em suas respectivas gerações.



Figura 3: Guerreiro de Mestre Adelmo, de Branca de Atalaia, em Alagoas (Acervo de Pedro Teixeira).

Quanto às ações necessárias para valorizar essa herança, Crudzá acredita que é fundamental reconhecer a origem indígena de muitos elementos presentes nos folguedos.

O maracá e o Toré vêm dos povos indígenas, a dança, cantos, pisadas em círculo tem origem nas aldeias e isso se faz presente no coco de roda, porque vemos os nossos cantos, rojões e emboladas sendo usados na representação de coco. Dar nome às coisas é o primeiro passo (CRUDZÁ, 2024).

Ela também defende a inclusão ativa das lideranças indígenas nos eventos culturais, não como convidados, mas como protagonistas. Outro ponto essencial é a educação. “Ensinar nas escolas que os indígenas estão vivos dentro dos folguedos e que têm muito a ensinar, isso já é um grande passo” (CRUDZÁ, 2024). Essas falas trazem à tona o uso de letras de cantos indígenas presentes no coco de roda, como por exemplo:

Caboco, Caboco
Caboclo Canindé
Quem tá morto tá deitado
Quem tá vivo tá de pé
Caboco, Caboco
Caboclo Canindé
Quem tá morto tá deitado
Quem tá vivo tá de pé.

Aqui vemos uma letra que descende do povo Kariri-Xocó, e que é usada por vários grupos de coco de roda, ou seja, esse não é o único canto indígena presente nas encenações, existem variações de rojões e cantos que são cantadas por vários grupos do nordeste.



Figura 4 e 5: Acervo pessoal de Idiane Cruzá.

Por fim, Cruzá reforça a importância de preservar e respeitar essa herança cultural. “Cada passo de dança, cada canto, carrega o suor e a luta dos nossos ancestrais. Os povos indígenas ainda estão aqui, vivos, lutando, resistindo. Respeitem essa herança e cuidem dela, porque ela é preciosa” (CRUDZÁ, 2024). Essa análise apresentada por Idiane Cruzá destaca a riqueza cultural e a resistência indígena que permeiam os folguedos alagoanos, reafirmando o papel desses festejos como manifestações de memória, luta e conexão com os ancestrais.

Matriz indígena nos folguedos alagoanos: uma dança de resistência e identidade

Em meio ao brilho das festas juninas, onde cores, música e dança ganham vida, a Quadrilha Junina Amor Indígena se destaca não apenas pelo espetáculo, mas pela história que carrega. Liderada por Cremilda Erminia Máximo, essa quadrilha da aldeia Wassu Cocal, em Joaquim Gomes/AL, vai muito além do entretenimento. Ela é uma manifestação viva de resistência cultural e ancestralidade indígena, lutando para ocupar seu espaço nos folguedos de Alagoas.

Em 2024, a quadrilha trouxe o tema “Em busca do Pão, encontrei a dona do meu coração”, com uma narrativa que emociona e provoca reflexões. Logo no início, uma pergunta é lançada ao público: “A maioria das histórias de amor fala de pessoas que se apaixonam entre si, mas o que acontece com os demais? E as outras histórias?”. Com essa introdução, os dançarinos mergulham em temas como amor, ambição e preconceito, revelando camadas de

uma sociedade complexa, onde os desafios enfrentados pelas comunidades indígenas são frequentemente invisibilizados.

“Cada apresentação é um grito de resistência”, diz Cremilda, emocionada ao lembrar do apoio afetivo da comunidade local. “Quando eles nos aplaudem, sentimos que estamos representando algo maior do que nós mesmos. Estamos mostrando que a cultura Wassu Cocal vive, dança e resiste” (MÁXIMO, 2024).



Figuras 6 e 7: JG Notícias

O cocar como símbolo de luta

Um dos momentos mais marcantes das apresentações da Amor Indígena é o uso do cocar, um elemento que vai além da estética.

Quando usamos o cocar, estamos carregando nossas raízes. É a nossa história, nosso pertencimento. Não é apenas para embelezar, mas para lembrar a todos que estamos aqui, que nossa cultura merece ser valorizada (MÁXIMO, 2024).

Além do cocar, as roupas e os movimentos trazem referências aos grafismos e memórias dos Wassu Cocal, levando o público para um universo onde dança e ancestralidade se encontram.

Os desafios por trás das apresentações

Por trás do espetáculo emocionante, há uma realidade cheia de desafios. Manter a quadrilha ativa exige esforço e criatividade. “A verdade é que dependemos muito do apoio da Secretaria de Cultura e da gestão de Joaquim Gomes para nos apresentarmos” desabafa Cremilda. “Eles ajudam, mas é pouco para tudo o que precisamos” (MÁXIMO, 2024). Sem grandes patrocínios, o grupo encontra na comunidade sua maior força.

Fazemos vaquinhas, rifas e pedimos doações no comércio local. É a nossa aldeia que carrega a quadrilha nas costas. Todo mundo ajuda um pouquinho, seja com dinheiro ou com mão de obra. As costureiras daqui fazem parte das roupas, e outras peças compramos de quadrilhas parceiras. É um trabalho de amor coletivo (MÁXIMO, 2024).

Cremilda lembra, com pesar, do período entre 2017 e 2023, quando a quadrilha precisou fazer uma pausa por falta de recursos. “Foi um tempo difícil. Mas nunca deixamos de sonhar. Sabíamos que, uma hora, voltaríamos ao palco, e foi o que fizemos” (MÁXIMO, 2024).

Uma dança de reflexão e educação

Mais do que um espetáculo, a Amor Indígena leva ao público mensagens poderosas. Neste ano, abordaram não apenas o amor romântico, mas questões que dialogam com preconceito e desigualdade. “Queremos que as pessoas pensem, sabe? Que elas vejam que nossa cultura tem muito a ensinar, que nossa presença nos folguedos é uma forma de educar e sensibilizar” afirma Cremilda.

E essa presença não é só importante, mas necessária. Em um país com raízes tão diversas, dar espaço às matrizes indígenas nos folguedos é um passo crucial para promover uma inclusão verdadeiramente politicamente correta. Cremilda acredita que a quadrilha tem um papel fundamental nesse processo. “Não estamos só dançando. Estamos ocupando um espaço que sempre foi nosso, mas que nos tiraram. É hora de ensinar, de lembrar, de resistir” (MÁXIMO, 2024).

A Quadrilha Junina Amor Indígena não é apenas um grupo de dança; é um movimento de resistência e valorização cultural. Cada passo, cada gesto e cada cocar usado nos palcos é um lembrete de que as tradições indígenas estão presente nas festas juninas. “Não é fácil” diz Cremilda, com a voz embargada. “Mas enquanto tivermos nossa aldeia, nossos jovens e nossa vontade de lutar, a “Amor Indígena” vai continuar dançando, porque nossa cultura merece ser vista, ouvida e respeitada”. Ela também relata que sua filha, Ariany Máximo dos Santos, aplica os folguedos como forma de ensino e aprendizagem na Escola Indígena Estadual Professora Marlene Marques dos Santos.

Eu sinto que os folguedos, em especial as quadrilhas juninas, fazem parte do coletivo do meu povo, se não existisse quadrilha junina nas aldeias, a nossa cultura estaria morta, por isso o meu legado é herança eu deixo como troféu para minha filha, pois ela vai seguir com o meu trabalho e sonho (MÁXIMO, 2024).

Em um cenário onde a inclusão cultural ainda é um desafio, a história da Amor Indígena é um convite a reflexões de que educadores devem incluir quadrilhas juninas como forma de ensino e aprendizagem. É um chamado para que os folguedos juninos – e a sociedade como um todo – reconheçam as contribuições valiosas das matrizes indígenas e celebrem a pluralidade que define o Brasil.

Considerações finais

Esses momentos de contato com lideranças indígenas e reflexões pessoais destinadas a vivências do estágio supervisionado, trouxe um caminho de novas possibilidades de estudos futuros sobre influências indígenas dentro dos folguedos Alagoanos. Percebe-se que a maior dificuldade é a ausência do assunto na academia, e isto está enraizado junto com o colonialismo.

Podemos explorar a história da cultura indígena dentro dos folguedos a partir do primeiro contato com a comunidade e encontraremos um acervo rico em informações

importantes pra implementar em uma inclusão de ensino politicamente correta. A experiência de Indiara Wevilly enquanto professora indígena em formação, também teve um impacto significativo. Sua vivência permitiu um olhar sensível e respeitoso sobre as tradições culturais, promovendo um ensino que não apenas informava, mas conectava as perspectivas dos folguedos como um elo entre a ancestralidade indígena e os alunos, enriquecendo o processo educativo.

Ao final do estágio, ficou evidente que a abordagem politicamente correta, focada na inclusão das matrizes indígenas, não é apenas uma necessidade pedagógica, mas um ato de resistência cultural. Formar cidadãos conscientes da riqueza de sua cultura local e prepará-los para estarem dispostos a preservá-las, é um dos maiores legados que a educação pode oferecer. As reflexões das entrevistadas trouxeram uma grande contribuição para formação de professores nos tempos atuais, além de preservar a herança da cultura indígena alagoana.

Referências Bibliográficas

CARNEIRO, Luzamir. **Quadrilha Junina Amor Indígena mostra todo seu talento em noite de apresentação na própria aldeia Wassu Cocal**. 2024. Disponível em: <<https://www.jgnoticias.com/quadrilha-junina-amor-indigena-mostra-todo-seu-talento-em-noite-de-apresentacao-na-propria-aldeia-wassu-cocal/>>.

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos; GOMES, Jerusa Vieira. **Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil**. 1998.

CRUDZÁ, Idiane. Entrevista concedida por Idiane Cruz da Silva em 28/10/2024, para a autora Indiara Wevilly. Aldeia Kariri-Xocó, Porto Real do Colégio/AL.

DE MORAIS, Noshua Amoras *et al.* ACSELRAD, Maria. 2022. Avança Caboclo!: a dança contra o Estado dos caboclinhos de Pernambuco. Recife: Ed. UFPE. pp. 191. **Anuário Antropológico**, v. 48, n. 3, p. 192-195, 2023.

DE OLIVEIRA, Bruna Souza *et al.* Chapéu Sem Cabeça: Povo Alagoano, Guerreiro por natureza. **Cadernos Cênicos**, v. 5, n. 8, 2023.

DOS SANTOS REIS, Diego; DA GLÓRIA CALADO, Maria. Diálogos possíveis entre educação antirracista e decolonial: vozes insurgentes, pedagogias críticas e a Lei 10.639/03. **Cadernos de aplicação**, v. 33, n. 2, 2020.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. **A história dos conceitos de barbárie e civilização no Brasil colonial**. São Paulo: Editora XYZ, 1997.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 1981.

MÁXIMO, Cremilda. Entrevista concedida por Cremilda Hermínia Máximo em 01/11/2024, para a autora Indiará Wevilly. Maceió/AL.

MONTEIRO, José Fernando. Jesuítas e Indígenas: catequização, musicalização e aculturação na América Portuguesa. **Música Brasilis**, 2022. Disponível em: <<https://musicabrasilis.org.br/temas/jesuitas-e-indigenas-catequizacao-musicalizacao-e-aculturacao-na-america-portuguesa>>.

VASCONCELOS, Pedro Teixeira. Folclore alagoano e a transição Reisado X Guerreiro. **História de Alagoas**, 2018. Disponível em: <<https://www.historiadealagoas.com.br/folclore-alagoano-e-a-transicao-reisado-x-guerreiro.html>>.

Saber e o fazer dos professores de História em escolas públicas de Alagoas: análise dos relatórios de Estágio Supervisionado III e IV: 2022 e 2023²

José Sidcley Almeida da Silva Júnior³

Prof. Dr. Antônio Alves Bezerra⁴

Resumo: O projeto intitulado “O Saber e o Fazer dos Professores de História em Escolas Públicas de Alagoas: Análise dos Relatórios de Estágio Supervisionado III e IV: 2022 e 2023” procura dá continuidade à pesquisa ora finalizada no que se refere a sua organização, sistematização e análises dos Relatórios de Estágio 3 e 4 abarcando os semestres acadêmicos no período de 2021 a 2022, buscando potencializar o processo de coleta de dados e análises das informações. Procedemos com a sistematização e análise dos Relatórios em questão contemplando os semestres acadêmicos, indicados, focando nas produções dos bolsistas credenciados ao Programa de Residência Pedagógica (PRP) ao considerarmos que o mesmo equivalia ao Estágio enquanto prática profissional. Nos primeiros meses de minha inserção na pesquisa, separei os relatórios seguindo os períodos nos quais os graduandos estavam matriculados no Sie Web UFAL. Procedendo, portanto com a codificação dos Relatórios, quando fiz também as leituras iniciais e parciais dos indicadores ali presente, procedendo na sequência com a problematização dos mesmos.

Palavras-chave: Estágio Supervisionado, Relatórios de estágio, Formação de professores.

Introdução

O projeto buscou analisar os Relatórios de Estágio Supervisionados 3 e 4 produzidos por estudantes de graduação em História – Licenciatura, analisamos algumas interfaces das práticas pedagógicas que são comuns em início da carreira docente, especialmente ao apontarmos alguns problemas que tendem a se ampliar para aqueles ainda em formação. Analisando os dados nos quadros citados a seguir pode-se identificar possíveis equívocos e alguns receios, tais como enfrentar a sala de aula, especialmente durante o exercício de Estágio Supervisionado (demonstrando medo e insegurança). É relevante observar a diferença entre teoria e prática sob a perspectiva dos autores dos relatórios, dialogando com Cerezer (2015, p.235) ao apontar que: “Ao entrar na sala de aula como professor iniciante, o espaço/ território,

² Esse trabalho foi financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

³ Graduando em História pela UFAL- é ou foi bolsista CNPq?

⁴ Doutor em História Social pela PUC/SP

aparentemente “conhecido” transforma-se em “desconhecido” às vezes assustador e “desestabilizador.”

A análise dos Relatórios de Estágio 3 e 4 (objeto desta pesquisa) se fez necessária para que pudéssemos ter uma melhor perspectiva de como os Estágios Supervisionados enquanto Componente Curricular teórico e prático estão dialogando com o campo profissional e com a formação docente em história. Assim, buscou-se não apenas constatar dados, mas refletir acerca dos problemas enfrentados pelos graduandos face ao exercício da docência, buscando promover melhorias na formação docente inicial dos estudantes do curso de Licenciatura em História, sendo um dos maiores desafios desta pesquisa. Quanto aos resultados do projeto ora finalizado, destaca-se as análises de 58 Relatórios do estágio III e IV produzidos pelos graduandos matriculados nos VII e VIII períodos do curso, sendo que alguns dos relatórios do Estágio 4 estão apresentados em formato de Memorial.

Metodologia

Para coleta e sistematização das informações presentes nos Relatórios de Estágio Supervisionado 3 e 4, utilizamos autores como: Cerezer e Caimi, quando pudemos criar quadros para quantificar e qualificar as informações necessárias para uma melhor compreensão dos resultados da pesquisa em apreço. Nesse aspecto, ao todo foram construídos três quadros com informações oriundas dos relatórios, separando os dados dos Estágios III, IV e PRP. Nos quadros criou-se tópicos temáticos quantificando e qualificando enquanto amostragem desvelando a percepção dos estagiários acerca do campo de atuação profissional – a escola e suas interfaces. No total foram separados seis tópicos, tendo maior destaque o primeiro “bloco” 3 (Localidade dos estágios, turmas/anos, temas de aulas escolhidas).

Resultados e Discussões

Considerando a análise total dos relatórios objeto de pesquisa do projeto intitulado: “O Saber e o Fazer dos Professores de História em Escolas Públicas de Alagoas: Análise dos Relatórios de Estágio Supervisionado III e IV: 2022 e 2023”, iniciaremos com a análise dos dados referentes ao primeiro semestre acadêmico (2022.1), com estudantes da turma de Estágio Supervisionado III e do PRP buscando exarar os resultados.

A metodologia da pesquisa pautou-se na sistematização e análise dos relatórios de estágio, sendo estes compreendidos como documento de pesquisa, mas, também como objeto Luca (2020) trazendo à luz outras possibilidades de pesquisa para o campo do professor-

pesquisador André (2001); Tardif (2012); Azevedo (2017), dentre outros, no sentido de evidenciar as possibilidades e os desafios da docência no estado de Alagoas a partir dos achados exarados. Os Relatórios foram organizados em dois blocos: o primeiro referente ao semestre acadêmico do estágio supervisionado III (2022.1 e 2022.2); na sequência o mesmo se repetiu com o estágio supervisionado IV, contemplando os semestres acadêmicos (2023.1 e 2023.2). Para o segundo bloco de relatórios utilizou-se da mesma metodologia, iniciando com o Estágio Supervisionado III (2023.1 e 2023.2) seguido do estágio supervisionado IV (2023.1 e 2023.2). Ressaltamos que em todos os semestres de estágios considerou-se os relatórios produzidos no âmbito do PRP.

Assim, procedemos, ainda com a codificação dos relatórios utilizando a letra “R” alfabético (Relatório), seguido pela inicial remetente à disciplina/residência, a inicial nominal associando-a numeração do semestre acadêmico conforme identificação do Sie Web UFAL, preservando, assim a identidade dos graduandos e das escolas-campo da pesquisa. A título de exemplo: RMD22.2. Referente a quantificação dos dados coletados, foram criados quadros que auxiliaram no estudo e reflexões dos documentos. Os quadros trazem informações referentes a: importância do estágio; uso correto da bibliografia; localidade dos estágios; turmas escolhidas para estágio; temas/assunto escolhidos para a aula de regência; sinalização de problemas durante a regência ou até mesmo com a própria disciplina; se atendeu a carga horária de regência prevista, e se foram empregadas atividades avaliativas.

Quanto aos resultados das análises dos relatórios, do ponto de vista quantitativo, obteve-se 13 relatórios, 11 destes eram do estágio convencional e 2 oriundos do PRP. No que tange à importância do Estágio para os graduandos e também o uso devido da bibliografia abordada em estágio supervisionado III, constatou-se que cerca de 100% dos graduandos se mostraram convictos de que Estágio foi de grande importância no começo das suas jornadas enquanto futuros professores de história, bem como a bibliografia sugerida, como exarado no Relatório RE3M22.1, ao pontuar: “Concluimos que o Estágio Supervisionado III exerce na formação do professor papel inexorável, onde tivemos a oportunidade de discutir, estudar, ler e fichar conteúdos apresentados pelo professor supervisor, que foram a base da prática na escola.”

Do ponto de vista da formação, um professor deve estar preparado para lidar com os problemas em sala de aula, e os estágios têm papel relevante na prerrogativa de apresentar o futuro local de trabalho, bem como assegurar diálogos entre as escolas e universidades. Cerezer (2015, p. 235), assinala que “Ao entrar na sala de aula como professor iniciante, o espaço/território, aparentemente “conhecido” transforma-se em “desconhecido” às vezes assustador e

desestabilizador.” É trivial também que a preparação de um professor de História vem nos estudos historiográficos em sala de aula no decorrer do curso e isso tende a fortalecer cada vez mais a bagagem do futuro docente. A título de trecho do Relatório RE3A22.1, assinala a percepção da graduanda ao pontuar: “Percebi a importância de ter tido uma disciplina de História Indígena bem ministradas e que me deu grande aparato teórico quando precisei planejar a aula”.

Quanto às localidades das escolas-campo, em que foram produzidos os 11 relatórios de estágio realizados durante o semestre 2022.1, referente a estágio supervisionado III, 9 das escolas estavam alocadas em Maceió e 2 nas demais cidades do estado, o que nos deu a entender que as escolhas das escolas-campo estavam associadas a alguma proximidade dos estagiários, fosse de suas residências e/ou empregos. Reportando-nos às turmas/anos, tivemos 6 graduandos que escolherem exercer a observação/regência no Ensino Fundamental anos finais e 5 deles optaram por estagiar no Ensino Médio, os motivos dessas escolhas não se evidenciou nos relatórios, mas acredita-se que tenha sido motivada por motivos pessoais, assim como por preferência de temas/assuntos de domínio dos graduandos, destaque-se que 7 deles preferiram trabalhar com História Geral nas regências e 4 focaram na História do Brasil.

No relatório RE3MA22.1 foi relatado descasos por parte da escola, quando foi mencionado que “Foram 10 aulas de observação, onde pude perceber grandes problemas, sendo o primeiro deles um clima de desinteresse dos alunos, isto em partes por ser final do ano, e outra por conta do estilo cansativo, de acordo com os alunos, que a escola causava, pois, o [ensino de tempo] integral consumia parte de seus dias”.

O relatório RE3J22.1 revela incômodo em relação às aulas observadas: “Deixando a desejar apenas em alguns momentos, com conversas paralelas e impaciência gerada pelo forte calor e, por vezes, pela falta de espaço.” Uma realidade que é algo recorrente em muitas escolas públicas não só de Alagoas, mas no Brasil, gerando transtornos aos professores e estudantes em contexto de sala de aula. O relatório RE3JY22.1 mostra descaso por parte dos alunos e que muitas vezes é presente no final do ano, “Fazer um estágio faltando menos de 3 meses para o fim do ano letivo foi um pouco complicado pois a turma (que está no 3º ano do ensino médio e faz ensino integral) não prestava mais tanta atenção nas aulas e com uma turma formada por 40 alunos menos da metade estava comparecendo às aulas e, assim, dificultando a análise do aprendizado[.]”.

Dos relatórios até então examinados há indicativos de que 10 dos 11 estagiários conseguiram cumprir 100% da carga horária prevista para observação de aulas e regência, sendo

que 1 deles não conseguiu atender, pois segundo o seu Relatório RE3L22.1, aponta-se que: “Tendo em vista todos os impasses com o calendário acadêmico, não consegui completar as seis horas de regência”. Com relação às metodologias de avaliações, foram observados que 100% dos estagiários conseguiram aplicar seus métodos avaliativo corretamente, o que é algo indispensável segundo Butt (2009, p.28), pois o autor aponta que “É muito importante que as sequências de ensino e as unidades didáticas detalhem as oportunidades de avaliação e apresentem suas finalidades[...]”.

Quanto aos 2 relatórios produzidos no âmbito do Programa de Residência Pedagógica, destaca-se que a escola estava alocada em Maceió, sendo que os/as autores/as escolheram temáticas de História Geral e ministraram aulas em turmas/anos do Ensino Médio. Observa-se que estas aulas ministradas durante a pandemia do Covid-19 levando os/as autores/as dos relatórios a fazerem uso de ferramentas pedagógicas que até então era pouco utilizadas na docência: *Google Meet* e *Whatsapp* enquanto ambientes de ensino, bem como o *Google Classroom* e *Google Forms* enquanto instrumentos avaliativos.

Constatou-se que ambos os estagiários utilizaram metodologia semelhantes no sentido de fazer uso de personagens de obras fictícias para exemplificar as suas aulas, utilizando-se de figuras como o Capitão América, A lenda dos Guardiões, Ben 10 e Harry Potter, uma metodologia que é facilmente ligada a abordagem de Azevedo “[...] fonte de informação, mas também de possibilidades de reflexão, ação e de aprofundamento no estudo de diversas questões relacionadas à educação.” (2017, p.36).

Iniciando a análise dos relatórios de estágio supervisionado IV e PRP referente ao semestre 2022.1, retomaremos a mesma sistematização metodológica utilizada até aqui. Ao todo foram analisados um total de 7 relatórios, 4 de estágio supervisionado IV convencional e 3 de graduandos vinculados ao PRP. Buscou-se aqui, igualmente ao semestre acadêmico 2022.1, apresentar quadros com informações do estágio supervisionado IV e PRP referente ao semestre 2022.1. Nessa etapa da formação, constatou-se que cerca de 90% dos graduandos (3) exerceram seus estágios na capital alagoana e 1 no interior, na cidade de Atalaia. Todos os estagiários reforçaram a importância estágio enquanto prática profissional para as suas formações, bem como demonstram ter feito bom uso da bibliografia trabalhada no curso; destes relatórios, 100% dos estágios foram realizados em turmas/anos do Ensino Médio, escolhas estas que podem estar associadas a comodidade e/ou por se tratar de um público com mais maturidade, como demonstra o trecho do relatório RE4R22.1 “Considero trabalhar com o ensino médio mais fascinante. Vejo no ensino médio que a experiência de se trabalhar com

alunos de idade mais avançada, possibilita maiores questionamentos e discordâncias da parte do aluno com o professor.”

Com relação aos temas escolhidos para a regência, três dos estagiários escolheram História Geral e 1 História do Brasil, o que por muitas das vezes se dá pela programação do(a) próprio(a) professor(a) supervisor(a), até mesmo para não “atrapalhar” o planejamento da disciplina, como foi o caso do mesmo relatório RE4R22.1 ao apontar que “Os temas foram acordados com a professora responsável pela disciplina. Respeitando o planejamento por ela já elaborado”.

Ao iniciar as análises dos problemas enfrentados pelos estagiários, percebi novamente que todos os alunos da turma tiveram contato com o ensino remoto resultante da pandemia do Covid-19, principalmente durante os primeiros momentos dos estágios. Com isso, se faz necessário analisar as condições que parte dos alunos de escola pública possui, considerando que para se ter uma aula em ambiente digital é necessário boa conexão de internet e equipamentos de acesso, como explicita o relatório RE4R22.1 “Algumas limitações e dificuldades diante do ensino remoto foram percebidas. Com os alunos em suas casas, se fez necessário o uso de equipamentos e conexão com a internet. Sabemos que a realidade social brasileira não é igual para todos.” Essas condições sociais são trazidas por Santos; Lima; Sousa (2020, p. 1636) ao destacarem que “Parte significativa dos(as) estudantes da rede de ensino brasileira não tem nenhum acesso ou não dispõe de condições adequadas de uso da internet e tecnologias digitais.”

Na amostragem dos relatórios do PRP realizados em Maceió, 2 deles optaram por turmas/anos do Ensino Médio e 1 Ensino Fundamental. Alguns pontos serão destacados: o relatório PRPJ22.1, nos faz refletir sobre a veracidade das informações encontradas na internet, “[...] O apontamento feito não é necessariamente sobre os discentes em si, mas de onde eles tiveram contato com tais discursos e a partir dali, passou a reproduzi-los, a retórica adotada pelos estudantes é nitidamente proveniente de canais na internet como o MBL (Movimento Brasil Livre) e o Brasil Paralelo, ambos com o histórico de distorcer a história para que a mesma contribua com posicionamentos conservadores e reacionários.” Os resultados foram muito cativantes no que se refere à aplicação das metodologias e também ao exercício dos estágios, mesmo passando por um período pandêmico os graduandos conseguiram entender as questões que envolveram contextos sócio históricos próprios de sala de aula e assim puderam finalizar seus estágios compreendendo que trajetória de um professor se refaz nos seus saberes e fazeres pedagógicos. Cerezer; Fonseca assinalam que “[...] dois importantes estágios de

desenvolvimento: a “sobrevivência” e a “descoberta” para continuação na docência (onde encerra a aspas?) (2015, p.127).

Sobre o estágio supervisionado 3 no semestre 2022.2, analisou-se 13 relatórios, destes cerca de 69,23% (9 alunos) exerceram seus estágios em Maceió e 4 deles optaram por estagiar em outras cidades do estado (representando cerca de 30,77%. Houve predominância de estagiários (8) efetuando suas regências em turmas de Ensino Fundamental, e 5 deles em turmas de Ensino Médio. Quanto aos temas/assuntos das aulas: História Geral prevaleceu, estando presente em 9 dos relatórios; outros 5 optaram por temas/assuntos mais centrados na História do Brasil. Acerca do problema relacionado ao estágio enquanto prática, 7 dos estagiários sinalizaram adversidades na própria disciplina, problemas que variam entre a falta de instrumentos necessários para as aulas, assim como problemas de cunho pessoal.

Um ponto sensível abordado nos relatórios diz respeito a implementação do “Novo Ensino Médio”. Os relatos apontaram insatisfação por parte dos estagiários e professores da escola em que fizeram o estágio de observação e regência de aulas, especialmente quando se tratava de ministrar disciplinas para as quais não tinham habilitação. É importante ressaltar que a maioria dos alunos apontaram a importância da bibliografia abordada nas orientações de estágio e também sobre a importância do componente para eles, 76,92% completaram a carga horária indicada pelo professor de estágio supervisionado (10) e somente 23,07% (3 estagiários) não conseguiram atingir o solicitado. Finalizando as análises dos relatórios de estágio supervisionado III (2022.2), tivemos no PRP 3 relatórios analisados sendo que todos exerceram suas residências em Maceió, ambos aplicaram atividades avaliativas enquanto instrumento de aprendizagem, 2 dos residentes optaram por turmas do Ensino Fundamental e 1 por turmas do Ensino Médio. Todo processo formativo dos estagiários deve ser observado como trajetória relevante enquanto preparação para uma importante função social, que é a de professor, buscando correlacionar elementos do passado distante e suas aproximações, Caimi professa que um dos principais objetivos do ensino de História é “facilitar a compreensão do presente, uma vez que tudo no presente pode ser melhor compreendido pelo estudo do passado” (2015, p. 108).

No PRP, foram verificados três relatórios, todos(?) realizados em Maceió, dois deles com turmas do Ensino Médio e um com turmas do Ensino Fundamental. Os estagiários conseguiram, até o módulo analisado, aplicar suas atividades e metodologias conforme planejado. Por fim, foi nítida a percepção de evolução que os estagiários tiveram, ao relatarem

as quatro etapas de estágio supervisionado e PRP, enquanto instrumentos formativos, apesar das adversidades do exercício.

Sobre o estágio supervisionado III (2023.1), analisou-se 14 relatórios. Destes 100% dos estagiários utilizaram-se das referências bibliográficas visto nos estágios, 12 deles exaltaram a importância do estágio em suas formações como futuros professores de História, sendo que 11 deles foram realizados em Maceió e três em cidades do interior. O Ensino Fundamental teve preferência, com nove estagiários e os demais optaram por estagiar no Ensino Médio regular e um deles com a EJA. Quanto aos temas, a escolha foi pela História Geral (dez) variando em diferentes campos da História, e quatro focaram em assuntos/temas da História do Brasil. Dos problemas sinalizados: (dois) tiveram ligação com a falta de infraestrutura das escolas e no caso dos que optaram pelo Ensino Médio, a dificuldade trazida pelo “Novo Ensino Médio” (NEM). No âmbito das análises, conseguimos perceber nuances que podem ser percebidas enquanto contraponto, destaque-se o relatório RE3A23.1 ao mencionar que um aluno que conseguiu compreender um tema por conta de um jogo de videogame que ele havia jogado: “2 lembraram de trincheira por conta do jogo *Call Off Duty*, e aí me lembrei que esse jogo tem uma versão que se passa durante a Primeira Guerra Mundial, e realmente mostra trincheiras”. Sobre o PRP, quatro relatórios foram analisados, todos realizados em Maceió sendo que dois deles optaram por residir no Ensino Médio e dois no Ensino Fundamental, neste módulo de análise, os residentes conseguiram cumprir seus planejamentos.

Considerações Finais

Quanto aos resultados obtidos na pesquisa, acredita-se satisfatórios corroborando a proposta de projeto inicial. Buscou-se analisar cerca de 121 relatórios de estágio, sendo 93 oriundos dos estágios supervisionados III e IV e 28 deles produzidos no âmbito do PRP, compreendendo estudantes das duas modalidades de estágios. No tocante ao recorte temporal dos documentos examinados ambos circunscritos entre 2022.1 a 2023.2. Quanto à satisfação dos estudantes, a pesquisa constatou elevados índices de satisfação face à forma de orientação nas duas modalidades de estágios. Em termos quantitativos, cerca de 92,47 (86) dos graduandos elogiaram a importância do estágio enquanto prática profissional, colaborando, decerto, para a sua formação.

Quanto aos locais dos estágios, 74,19 % (69) dos graduandos optaram por estagiar em Maceió e os demais 25,81% (23) escolheram outras cidades do interior do estado. No que se refere às aulas ministradas pelos estagiários em turmas/anos do Ensino Fundamental, um

percentual de 54,83% (51) e 40,17% (36) no Ensino Médio e os demais 5% (5) optaram pela modalidade EJA. Face aos assuntos/temas escolhidos para as aulas, 77,41% (72) escolheram História e 22,59% (20) focaram a História do Brasil, sendo tal problemática percebida uma questão a ser aprofundada em estudos futuros considerando este resultado de pesquisa. Com relação aos problemas sinalizados em relatório, 29,03% (27) dos graduandos afirmaram ter passado por problemas no percurso do estágio, variando entre problemas de infraestrutura nas escolas, envolvendo discentes e situações adversas que ocorreram no cotidiano dos professores. 3,22% (3) relataram terem tido problemas com a disciplina, que por muitas vezes estava ligado ao calendário escolar ou até mesmo a falta de um local para realização do estágio pelo descompasso entre o calendário acadêmico e dos sistemas de ensino do estado.

Por fim, 88,17% (82) dos graduandos conseguiram completar a carga horária proposta pelos estágios e os outros 9,67% (9) não conseguiram suprir a carga horária total prevista sem identificarem maiores danos a sua formação. Quanto às análises dos relatórios do PRP, foram 28 no total e 100% deles cumpriram suas atividades em Maceió, 50% (14) escolheram residir com turmas do Ensino Fundamental e 50% (14) optaram pelo Ensino Médio. Com os dados obtidos nessa pesquisa torna-se possível potencializar reflexões acerca dos estágios supervisionados no curso de História – Licenciatura da UFAL, sendo que alguns problemas podem ser sanados a partir deste resultado de pesquisa. Destaca-se a questão das temáticas escolhidas para as regências, alternando-se entre História do Brasil e História Geral, indicando história factual descolada das realidades dos estudantes ficando circunscritos em uma espécie de “bolha historiográfica”, sem as experiências dos estudantes.

Referências

- ANDRÉ, Marli. Pesquisa em Educação: Buscando rigor e qualidade. São Paulo, 2001.
- AZEVEDO, Crislane Barbosa de (Org.). Docência em história: experiências de estágio supervisionado e formação do professor-pesquisador. Natal: EDUFRRN, 2017. 186 p.
- BEZERRA & SILVA. Professores de História e seus saberes: olhares acerca do campo de atuação a partir do Estágio Supervisionado IV. In: BEZERRA, Antônio Alves; MEDEIROS, Welligton da Silva (Org), Formação de professores e combate pelo ensino de História. CRV, Curitiba 2022.
- BEZERRA, Antonio Alves. Desafios na formação de professores de História no Estado de Alagoas à luz de sua inserção no campo de trabalho. In: ALMEIDA, A. S. (Org.); BEZERRA, Antonio Alves. (Org.); CARVALHO, J. P. F. (Org.); GOMES, G. M. S. (Org.); TAVARES,

Marcelo. G. (Org.); SCHMIDT, M. A. M. S. (Org.); QUEIROZ, Martha Rosa F. (Org.); MACEDO, Michelle (Org.). História uma disciplina sob suspeita: reflexões, diálogos e práticas. 1ª. ed. Curitiba: EDITORA CRV, 2020.

BEZERRA, Antonio Alves. Formação de professores de História e Estágio Supervisionado em tempos de pandemia: Diálogo Possível. In: SILVA, Andréa G. (Org.). Ensino de História. Políticas e formação de professores(as). Maceió, Edufal/Fapeal, 2023.

BUTT, Graham. O planejamento de aulas bem sucedidas. 2.a Ed. São Paulo: SBS Editora, 2009.

CAIMI, Flávia Eloisa. O que precisa saber um professor de História? História & Ensino, Londrina, 2015.

CEREZER, O. M., & FONSECA, Selva Guimarães. Professores de História iniciantes: entre saberes e práticas. História & Ensino, 21(2), 125–150, Londrina, 2015.

CHARLOT, Bernard. A pesquisa educacional entre conhecimentos, políticas e práticas: especificidades e desafios de uma área de saber. Universidade Paris 8, França e Organização da Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO)-Brasil, Revista Brasileira de Educação v. 11 n. 31 jan./abr. 2006.

GUIMARÃES, Selva. Didática e prática de ensino de História: Experiências, reflexões e aprendizados. 13º. ed. Ver. e ampl. Campinas, SP; 2012.

GATTI, Angelina Bernardete. Educação, escola e formação de professores: políticas e impasses. São Paulo, 2013.

IBERNÓN, Francisco. Formação docente e profissional: forma-se para a mudança e a incerteza. São Paulo, 9ª Ed., Cortez, 2011.

JÚNIOR, Celestino Alves da Silva [et. al.]. Supervisão de ensino: privatização do público ou direito à educação. São Paulo, Cortez, 2022.

LUCA, Tânia Regina de. Práticas de pesquisa histórica. São Paulo, Contexto, 2020.

MONTEIRO, Ana M. Professores de História: entre saberes e práticas. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

PIMENTA & LIMA. Estágio e docência. 8ª ed. São Paulo: Cortez Editora, 2017.

SILVA & GUIMARÃES. Ensino de História hoje: errâncias, conquistas e perdas. São Paulo, 2010.

SILVA, Andréa G. (Org.). Ensino de História. Políticas e formação de professores(as). Maceió, Edufal/Fapeal, 2023.

SANTOS, Elzanir dos; LIMA, Idelsuite de Souza; SOUSA, Nadia Jane de. “Da noite para o dia” o Ensino Remoto: (Re)Invenções de professores durante a Pandemia. *Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)Biográfica*. V. 05, n. 16, p. 1632-1648, 2020.

TARDIF, M. *Saberes docente e formação profissional*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

Rastros e Vestígios: Da historiografia Alagoana no Estado Novo (1940 - 1945)

Michellayne de Melo Ferreira⁵

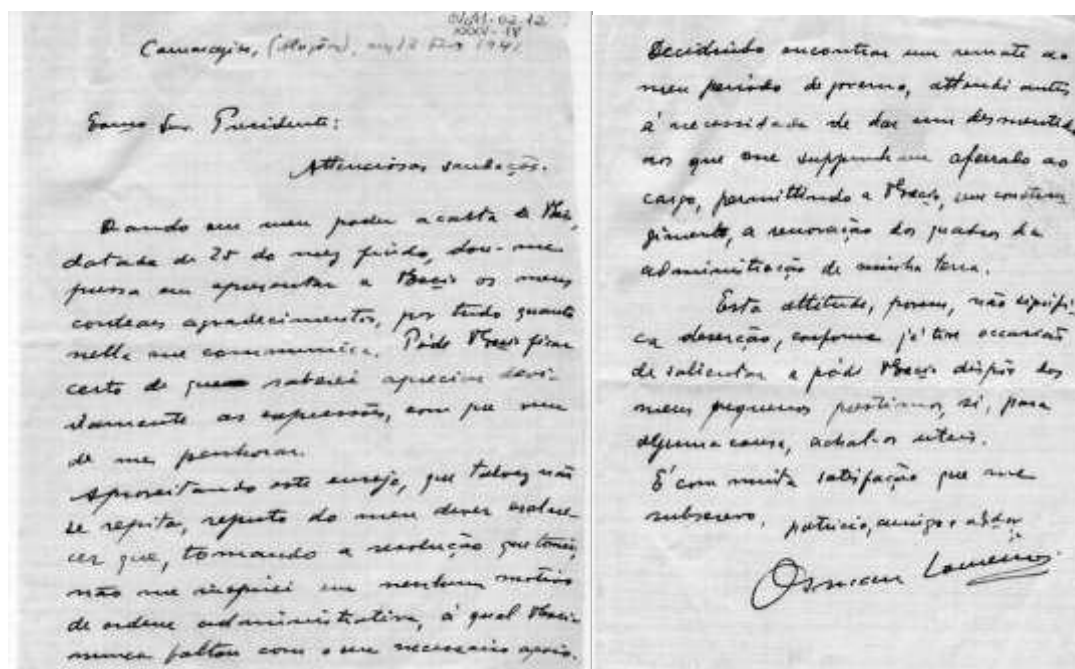
Resumo: O presente trabalho propõe a abordagem da história política e da sociedade de Alagoas entre 1940 e 1945, através dos jornais e documentos oficiais da época. Delimitando os laços entre família e a política, evidenciando o protagonismo das oligarquias existentes e interligadas aos Góes Monteiro que perpetuavam entre o campesinato, industriais e política local e nacional com uma interação direta nas relações de poderes diante a sociedade, em sua temporalidade, pontuando as transformações rurais e urbanas locais, trazendo uma ponte entre o cenário político brasileiro que vivia uma expressiva disputa de poder entre os conservadores e liberais dentro da “revolução de 1930” e conseqüentemente com a chegada de Getúlio Vargas ao poder, abrangendo as lutas políticas e sociais por direitos e ampliação da cidadania. Neste sentido “ O Estado Novo” como sendo o recorte temporal e seu domínio entre a sociedade da época através dos governos intervencionistas de Vargas em Alagoas, destaca-se neste projeto a intervenção de Ismar de Góes Monteiro e o cenário violento constituído pelas as disputas de poder. O aporte documental existente serviu para diversas análises históricas a qual podemos montar um traçado de interligações históricas usamos como base : Jornal Gazeta de Alagoas , Jornal de Alagoas, Diário de Pernambuco e relatórios policiais existentes no arquivo público de Alagoas e acervos governamentais nas esferas estaduais e federais. Como aportes historiográficos na pesquisa, destacam-se , Jorge Ferreira, Douglas Apratto Tenório, Eduardo José Calitxo Borges, Marcelo Tavares Góes, Angela de Castro Gomes. Quanto aos aportes teóricos-metodológicos, Michel de Certeau, Michel Foucault, Tania de Luca e outros que produziram reflexões sobre os sistemas autoritários no Brasil. Através das informações atribuídas por esses meios de comunicações e teóricos existentes da época a exemplo dos Jornais, concluímos que existe uma lacuna de informações estudadas, trazendo a imparcialidade existente em seu contexto sobre a história política e social alagoana.

Palavras-chave: Sociedade, Documentos, Poder, Alagoas, Liberais.

Introdução

⁵ Formação em História pela Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL), Especialização em Educação Museal pelo Museu Nacional (andamento), membro do Grupo de Pesquisas Dimensões do Regime Vargas (CNPq).

Os tempos eram temperantes e as tensões políticas somente aumentavam na política originadas da mescla entre setores oligárquicos e o controle do executivo estadual. Os movimentos contra a gestão do interventor Osman Loureiro, aumentava com tudo norteava a construção do discurso de traição do mesmo aos movimentos da década de 1930⁶, levando a uma pressão pertinente a renúncia de seu cargo com tudo o interventor escrever através de uma carta ao presidente em gestão Getúlio Vargas (1941) o pedido de afastamento das funções na política em Alagoas, abaixo segue a carta escrita:



Fonte: <https://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=CorrespGV2&pasta=GV%20c%201941.02.12&pagfis=12812>.

Nestas circunstâncias surgiram os nomes que protagonizaram os principais papéis nos conflitos que se ocorreriam. Posteriormente trata-se principalmente dos membros da família Góes Monteiro, do litoral norte de Alagoas e tradicionalmente ligada ao sistema açucareiro de alagoas, por meio do domínio do Engenho Guindaste⁷, enaltecendo o poderio na região.

Apesar de todas as articulações no âmbito nacional junto ao governo de Vargas, a família alagoana vinha perdendo a velha “aristocracia rural” resultante de uma perda de capacidade de influenciá-las. A perda de espaço político e social se originou diretamente com a venda do

⁶ Cf. Douglas Apratto Tenório. **A tragédia do populismo: o impeachment de Muniz Falcão**. Maceió: EDUFAL, 1995

⁷ Engenho Guindaste, processava o embarque de madeira por meio de um guindaste tosco, que motivou o nome daquele engenho.

engenho da família em 1911, e o afastamento das últimas gerações que escolheram a carreira militar e voltaram sua atenção para outros estados, a exemplo do Rio de Janeiro principalmente.

Apesar de todas articulações no âmbito nacional junto ao governo de Vargas, a família alagoana vinha perdendo a velha “aristocracia rural” resultante de uma perda de capacidade de influenciá-las. A perda de espaço político e social se originou diretamente com a venda do engenho da família em 1911, e o afastamento das últimas gerações que escolheram a carreira militar e voltaram sua atenção para outros estados, a exemplo do Rio de Janeiro principalmente.

Embora vitoriosos nacionalmente, os Góes Monteiro tinham poucas entusiasmas e articulações dentro de Alagoas e os problemas surgidos quando interventor Affonso de Carvalho (1932), empunhava a necessidade de sua substituição com a necessidade de substituição novo interventor envolveu diretamente as honras do General Góes Monteiro trazendo em choque as veementes da bancada federal alagoana e os interesses do Centro Alagoano, que era uma organização fundada no Rio de Janeiro, em 1881, onde os acordos eram diretos com os militares em gestão a exemplo o próprio Mal. Deodoro da Fonseca⁸.

Enquanto este centro se articula com o general para a indicação do novo interventor, que surgirá então uma lista de quatro nomes apresentados, alguns deputados tiveram acesso direto ao Presidente Getúlio Vargas e culminaram na indicação do Sr. Osman Loureiro para ser o interventor. No período, morava no Rio de Janeiro e participou de todo o processo de formação do Instituto do Açúcar e do Alcool, onde tornou-se membro mostrando então sua notoriedade nacionalmente.

Num texto intitulado *De representante do açúcar ao Governo de Alagoas*, Osman Loureiro conta os detalhes de seu encontro com Getúlio Vargas e como, depois de uma conversa sobre a questão do açúcar, ouvirá o presidente decretar, à porta de saída: “Considere-se interventor de sua terra” Loureiro (1970, p. 81). Abaixo, uma foto da posse de Osman Loureiro e seus respectivos apoiadores:

⁸ O marechal Manuel Deodoro da Fonseca (Cidade de Alagoas, 5 de agosto de 1827 – Rio de Janeiro, 23 de agosto de 1892), foi um militar e político brasileiro, proclamador da República e primeiro Presidente do Brasil.



Fonte: <https://i2.wp.com/www.historiadealagoas.com.br/wpcontent/uploads/2016/02/posse-de-Osman-Loureiro-como-Interventor-de-Alagoas-em-1934.jpg?ssl=1>.

Com a chegada de Osman Loureiro ao poder, os conflitos políticos entre as elites do estado entre os grupos ganhadores e perdedores das revoluções de 1930 se intensificou de maneira espantosa. Os jornais em circulação que trazia as notícias da Revolução de 1930 e suas repercussões após os adventos chegará a comentar que, “Alagoas foi o único Estado do Brasil que nunca pode usufruir os benefícios do movimento de 30, porque vivia completamente influenciado pela ação desses elementos que a própria revolução combater” Góes (1941, p. 37).

As tensões políticas adentras consentiram de forma explícita as sucessivas tentativas de normalizar os ânimos deixavam Alagoas, paralela ao cenário político nacional. De forma direta o General Góis Monteiro, com sua autoridade perante o governo nacional e detentor da pasta de Ministro da Guerra, buscou de todas as formas introduzir uma política de unificação dos interesses de modo que se pudesse “acalmar a família alagoana”.

Os acordos estabelecidos nesse período, sob a coordenação do próprio general, receberam o nome de Política do São Patriotismo momento crucial da criação do novo partido, que seria o Partido Republicano de Alagoas - PRA, Desta divisão nascera o confronto interno as duas candidaturas e uma divisão da família Góes Monteiro e se desdobrou em diversos enfrentamentos violentos, resultando desse ambiente conflitado a morte de um deputado do grupo de Silvestre Péricles. Os irmãos Manuel, Ismar e Edgar apoiavam Osman

Loureiro, o qual, inclusive, havia se tornado genro de Edgar. A tensão gerada e a expectativa criada para o dia da eleição do governador podem ser bem percebidas nas descrições feitas por Antônio Góes e Carlos de Gusmão, que testemunharam e eram correligionários de Silvestre Péricles e Osman Loureiro, respectivamente. Com isso se aumentou ainda mais os ataques ao governo de Osman Loureiro e a polícia agora comandada por Edgar Góes Monteiro, irmão de Silvestre Péricles. Os jornais da época noticiaram os adventos dos conflitos a exemplo do Discurso de Fernandes Lima ao Jornal A Imprensa “[Se] continuarem a provocar-nos e a violar os nossos direitos, então nós outros, os alagoanos de bem, haveremos de defender a nossa causa, mesmo de armas na mão“, ameaçou Silvestre, afirmando ainda que Osman era um “ladrão confesso” e não merecedor de consideração. Aproveitou para lembrar que ele foi nomeado interventor. “Pedi emprestado ao embarcar no Rio de Janeiro, dinheiro para sua passagem, e hoje em dia é, despudoradamente proprietário de dois engenhos“. E concluiu: “Haveremos de reagir, seja como for. Alagoas não sofrerá sem revolta a injúria de ser governada pelos carcomidos, corruptos e pela figura negregada de Osman Loureiro – ladrão, covarde e traidor”⁹.

Os ânimos ainda estavam a flor da pele resultante de um conflito na praça D. Pedro II em Maceió ao lado da Câmara dos Deputados, se configurava um cenário tipicamente de guerra: os prédios circunvizinhos achavam se repletos de jagunços e policiais armados de fuzis, rifles e metralhadoras, para, se porventura, o eminente alagoano Osman Loureiro tentasse se aproximar daquele edifício, ser juntamente, ele com todos os seus amigos e os deputados fieis a sua pessoa, metralhados e rechaçados pela fúria dos terríveis jagunços.

Deixando claro o discurso plausível que apesar dos rumores nacionais o cenário de alagoas mostrava-se totalmente ao contrário e distante dos anúncios proferidos nos jornais que norteava quanto o avanço social e econômico configurava a sociedade alagoana, deixando de lado as lutas partidárias e familiares em luta de seus poderes que mandava e desmandava sem dó e piedade as cidades de alagoas.

A cultura política familiar dos Góes Monteiro e a participação na interventoria alagoana

Enquanto durou o Estado Novo, mais quatro interventores foram indicados, dentre eles, os irmãos Ismar e Edgar de Góis Monteiro. Os Góes Monteiro se constituem no final do século

⁹ Esse discurso foi publicado na edição do dia 6 de março de 1935, do jornal “A Imprensa”.

XIX como o casamento da filha de senhor de engenho Constança Cavalcanti de Góes¹⁰ e do médico sanitariano Pedro Aureliano Monteiro ele portanto, pertencente a uma elite urbana e letrada, e ela a uma aristocracia rural e açucareira.

Com união matrimonial, o casal teve nove filhos, sendo duas mulheres e sete homens. São eles: Pedro Aurélio de Góis Monteiro, Manuel César de Góis Monteiro, Cícero Augusto de Góis Monteiro, Durval de Góis Monteiro, Silvestre Péricles de Góis Monteiro, Edgar de Góis Monteiro, Ismar de Góis Monteiro, Rosa de Góis Monteiro e Conceição de Góis Monteiro.

Os filhos tomaram um caminho paralelo aos dos pais seguindo carreira militar. A exemplo do primogênito Pedro Aurélio de Góis Monteiro, que ainda muito jovem introduziu-se no meio militar ganhando desde então um papel importante na política nacional durante sua existência (participando desde a instalação de Vargas no poder, em 1930, assim como de sua deposição em 1945).

Recebendo destaque “Em 1930, assumiu o comando militar do movimento revolucionário articulado para depor o presidente Washington Luís”¹¹ Já em 1931, chega à patente de general e em 1934 é nomeado por Vargas para Ministro da Guerra. Em 1937, assume a presidência do Clube Militar e o comando do Estado-Maior do Exército (EME), construindo uma carreira política e militar de destaque.

Em 1912, o segundo filho do casal Manuel César de Góis Monteiro forma-se em Medicina pela Faculdade de Medicina da Bahia. “Em fevereiro de 1913, ingressou por concurso no Corpo de Saúde do Exército, recebendo a patente de primeiro-tenente”¹². Através dos seus

¹⁰ Em 1870, Manoel Cavalcante, Senhor de Engenho, doou parte de suas terras a seu filho Joaquim Cavalcante. Este instala na localidade conhecida por Gavião um povoado. Em pouco mais de um ano, esse espaço conta com 98 casas, com 59 delas cobertas por telhas cerâmicas. Seus 900 habitantes contavam também com algumas casas comerciais. ” A nova povoação desenvolve-se nos entornos do engenho Quitunde, com a finalidade de “afastar a população existente nos arredores do engenho Castanho Grande. ” Contratado por Joaquim Cavalcante, coube ao engenheiro alemão, Carlos Von Bolterstern, projetar o povoado. Surge, assim, a primeira povoação planejada em Alagoas, marcada pelo rápido desenvolvimento. Em 1878, “foi fundado o Comício Agrícola de Quitunde e Jetituba, sendo esta a primeira associação de agricultores criada no Brasil” e em 27 de março de 1893, inaugura-se uma estação telegráfica na vila. Em 23 de junho de 1879, o território elevou-se à categoria de vila e aos 16 de maio de 1892 erige-se à condição de cidade. A cidade foi denominada São Luís do Quitunde em homenagem a São Luís, rei da França. Enquanto “Quitunde” é uma palavra de origem africana, que deu o nome a um peixe que vive nos rios da região. Uma derivação de “Condunda” ou “Condunde.” Disponível em: <<https://www.historiadealagoas.com.br/sao-luiz-do-quitunde-a-primeira-cidade-projetada-de-alagoas.html>> Acesso em: 23 abr. 2019. Disponível em:

<<https://saoluisdoquitunde.al.gov.br/historia>> Acesso em: 23 abr. 2019. Disponível em:

<<https://www.historiadealagoas.com.br/familias-na-politica-alagoana-do-seculo-xx-iii-gois-monteiro.html>>

Acesso em: 23 de abr. de 2019. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de

¹¹ GÓES Monteiro. CPDOC. Disponível em:

<https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/FatosImagens/biografias/goes_monteiro> Acesso em: 23

¹² MANUEL César de Góis Monteiro. FGV. Disponível em:

<<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/monteiro-manuel-cesar-de-gois-1>> Acesso em: 10 mai. 2019.

desempenhos no serviço público, obteve a patente de major. Eleito em 1938 a senador de Alagoas, já na reserva de suas funções militares, segue carreira diplomática como ministro de segunda classe (sendo designado para a representação cumulativa do Brasil na Guatemala, São Salvador, Honduras, Nicarágua, Costa Rica e Panamá, com sede na cidade da Guatemala).

Com caráter conversador não se encontram muitos escritos sobre Cícero Augusto de Góes Monteiro. Sabe-se, apenas que seguiu carreira militar e durante a Revolução Constitucionalista de 1932, foi a óbito com os estilhaços de uma granada que explodiu. Já Rosa, Durval e Conceição de Góes Monteiro, muito pouco foi encontrado acerca destes ao longo da investigação. Ratificar, portanto, algumas lacunas que permeiam a história alagoana e de seus protagonistas.

Uma das poucas referências que aludem à vida de Durval de Góes Monteiro corresponde a logradouros espalhados pela capital alagoana que carregam o seu nome. Já no caso das irmãs, verifica-se apenas uma rápida referência nos escritos referentes a família.

O mais notório da família dentro das dinâmicas políticas no estado Silvestre Péricles de Góes Monteiro diplomou-se em ciências jurídicas e sociais pela Faculdade de Direito do Recife e em ciências comerciais pela Academia de Comércio de Porto Alegre. Foi auditor de Guerra, (inclusive o primeiro nomeado no país) e também governador do estado pelo PSD (Partido Social Democrático) para disputar o governo do Estado e elegeu-se. Seu governo é marcado por disputas políticas, perseguições, intrigas e mortes.

Já Edgar de Góis Monteiro foi o primeiro a se dedicar à política no estado 1933 como prefeito do município de União dos Palmares/AL e, em 1934, tornou-se prefeito de Maceió. Ao longo de sua vida, exerceu diversos cargos públicos (Chefe de Polícia, Secretário do Interior de Alagoas, Interventor Federal, Diretor do Banco de Crédito Real de Minas Gerais). Em 1945, sucede a seu irmão Ismar de Góes Monteiro na interventoria alagoana protagonizando um cenário de favoritismo familiar nas eleições de 50.

Referências bibliográficas

HOBBSAWM, Eric. A Era dos Extremos: O Breve Século XX (1914 – 1991). 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 30-31.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Org. e trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

LOUREIRO, Osman. Açúcar: notas e comentários. Maceió: Gráfica São Pedro, 1970.

LOUREIRO, Osman. Trechos do meu caminho. Rio de Janeiro: Record, 1970.

PANDOLFI, Dulce. Os anos 1930: as incertezas do regime. In: DELGADO, Lucila de Almeida Alves; FERREIRA, Jorge (org). O Brasil Republicano: O tempo do nacional-estatismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SANDER, Roberto. O Brasil na mira de Hitler: a história do afundamento de navios brasileiros pelos nazistas. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

SEITENFUS, Ricardo. O Brasil vai à guerra: o processo do envolvimento brasileiro na Segunda Guerra Mundial. 3. ed. – Barueri, SP: Manole, 2003, p. 207.

TAVARES, Marcelo Góes. Do tecer da memória ao tecido da história: operários, trabalho e política na indústria têxtil em Fernão Velho (Maceió, AL, 1943-1961), 2016.

TENÓRIO, Douglas Apratto. A tragédia do populismo: o impeachment de Muniz Falcão. 2. ed – Maceió: EDUFAL, 2007, p. 104-105.

Arquivos:

Arquivo Público de Alagoas (APA)

“Aqui está Alagoas” (Oração gratulatória proferida pelo Cônego Cicero de Vasconcelos na missa votiva em comemoração ao primeiro aniversário de governo do Interventor Ismar de Góes Monteiro). Maceió, 1942.

Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL)

JÚNIOR, Manuel Diégues. Relatório do Interventor de Alagoas Ismar de Góes Monteiro. Maceió: Imprensa Oficial, 1942.

JÚNIOR, Manuel Diégues. Relatório do Interventor de Alagoas Ismar de Góes Monteiro. Maceió: Imprensa Oficial, 1943.

Ordem e Trabalho: Síntese das realizações do governo Ismar de Góes Monteiro (1941- 1943). Divulgação n. 1. Departamento Estadual de Imprensa e Propaganda. Maceió, 1943.

RELATÓRIO do Interventor de Alagoas Ismar de Góes Monteiro. Maceió: Imprensa Oficial, 1941.

Jornais:

A Manhã (RJ)

A Imprensa (RJ)

Gazeta de Alagoas (AL)

Trilhando memórias: museus de Maceió

Willames de Santana Santos¹³

Ewerton Cleyson Lima dos Santos¹⁴

Juliana Ferreira dos Santos¹⁵

Luciana Luz Ferreira¹⁶

Resumo: A exposição "Trilhando Memórias – Museus de Maceió", desenvolvido por Ewerton Cleyson Lima dos Santos com orientação do Grupo de Pesquisa Histórica e Interdisciplinar Luiz Sávio de Almeida (G.PHILSA), busca pesquisar e divulgar os aparelhos culturais da capital alagoana. A produção artística não só reconhece o talento de Ewerton, mas também contribui para a reflexão sobre a importância dos museus como guardiões da identidade cultural de Maceió, especialmente considerando os desafios enfrentados por muitos desses espaços, como falta de recursos e manutenção. Em síntese, o projeto revela o potencial da arte como ferramenta educativa e de conscientização sobre a importância da preservação do patrimônio cultural, convidando a sociedade a refletir sobre sua responsabilidade na manutenção dos museus e memoriais da cidade.

Palavras-chave: Museu; Memória; Cultura; Preservação.

Introdução

“*Trilhando Memórias – Museus de Maceió*” é o resultado de um Projeto de Iniciação Científica Junior CNPq executado por Ewerton Cleyson Lima dos Santos com orientação do

¹³ Autor: Graduado em Licenciatura Plena em História pela Universidade Federal de Sergipe. Professor de História da Rede Estadual de Educação de Alagoas. Especialização em Cultura Afro-Brasileira na Educação. Faculdades Unificadas de Foz do Iguaçu, UNIFOZ, Brasil. Professor História da Rede Estadual de Educação de Alagoas. Coordena o Projeto Iniciação Científica Júnior CNPq “A SAÚDE PÚBLICA NO BRASIL: criando dossiês de relatos históricos com o Grupo de Pesquisa Histórica e Interdisciplinar Luiz Sávio de Almeida”, selecionado na Coordenação de Integração Educação Superior / Educação Básica da IV Feira de Ciências CESMAC 2023. E-mail: willames.santos@professor.educ.al.gov.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0971257219535765>.

¹⁴ Coautor e ilustrador: aluno da 2.ª Série do Novo Ensino Médio Integral da Escola Estadual Professora Guiomar de Almeida Peixoto. Aluno Pesquisador do Grupo de Pesquisa Histórica e Interdisciplinar Luiz Sávio de Almeida (G.PHILSA). Bolsista CNPq Junior pela Coordenação de Integração Educação Superior / Educação Básica da IV Feira de Ciências CESMAC 2023. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1110127081266101>.

¹⁵ Coautora: Graduada em Ciências Biológicas pela Universidade Estadual de Alagoas. Especialização em Educação Ambiental e Desenvolvimento Sustentável. Faculdades Unificadas de Foz do Iguaçu, UNIFOZ, Brasil. Professora de Ciências Biológicas da Rede Estadual de Educação de Alagoas. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/6182133456165940>.

¹⁶ Coautora: Graduada em Letras – Habilitação Português/Inglês pela Faculdade de Formação de Professores de Penedo, graduação em Pedagogia pela Universidade Internacional (UNINTER) e Pós-graduação - Habilitação em Língua Portuguesa e Literatura pela UNICID - Universidade Cidade de São Paulo. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7513867536265680>.

*Grupo de Pesquisa Histórica e Interdisciplinar Luiz Sávio de Almeida (G.PHILSA)*¹⁷, cuja finalidade é pesquisar e divulgar os lugares de memória da cultura maceioense. O projeto foi realizado em conexão com as atividades interdisciplinares desenvolvidas pelo G.PHILSA e trata-se de uma exposição museológica com representações de 15 espaços de memória da capital alagoana entre museus e memoriais.

Idealizada para levar a pesquisa científica ao Ensino Básico a partir de referenciais artístico-culturais locais e impactar a comunidade escolar, *Trilhando Memórias* destaca-se como uma manifestação artística notável de um aluno do novo Ensino Médio. Resultado de uma abordagem interdisciplinar que une arte e história, o processo de criação não apenas fomentou o protagonismo estudantil, mas também estimulou reflexões sobre os aparelhos culturais do Estado, revelando, ao final, um artista local: Ewerton Cleyson Lima dos Santos

Obra: PASSAGEM PELA HISTÓRIA COMERCIAL

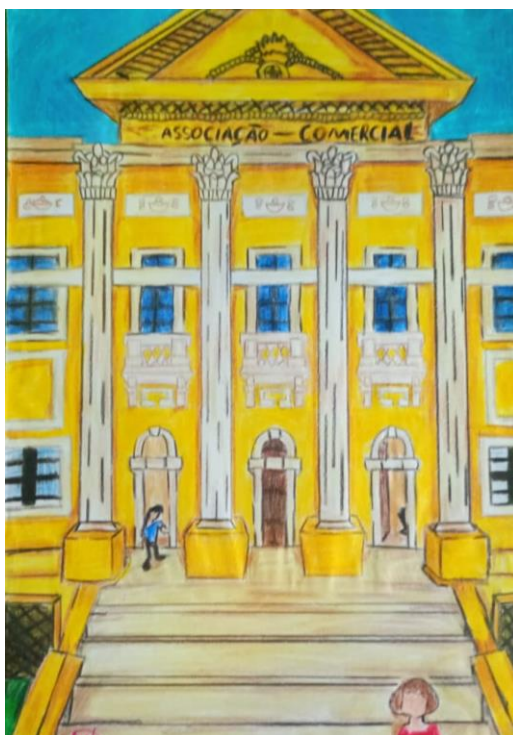


Foto: Acervo da exposição “Trilhando Memórias: Museu de Maceió” – Museu do Comércio e Tecnologia (5.º colocado do 3.º Concurso de Desenho)

¹⁷ Grupo de Pesquisa História e Interdisciplinar Luiz Sávio de Almeida. Disponível em: <https://grupodepesquisaluizsaviodealmeida.netlify.app/>. Acessado em: 28/10/2024.

O projeto surgiu a partir do desdobramento da ação educativa “*MUSEUS MACEIOENSES: HISTÓRIA, MEMÓRIA, PATRIMÔNIO E EDUCAÇÃO*”.¹⁸ Uma exposição museológica de desenhos e maquetes envolvendo a participação de quatro escolas da Rede Estadual de Educação de Alagoas. Realizada entre abril e maio de 2024 no *Museu do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas* (IHGAL), a ação contou com produções artísticas de vários alunos do fundamental ao médio e fez parte da abertura da 22.^a *Semana Nacional de Museus* do IHGAL. Na ocasião, fora revelado o ganhador do 3.^o *Concurso de Desenho*, promovido pelo G.PHILSA.

Obra: **TEMPLO DA RUA DO SOL**

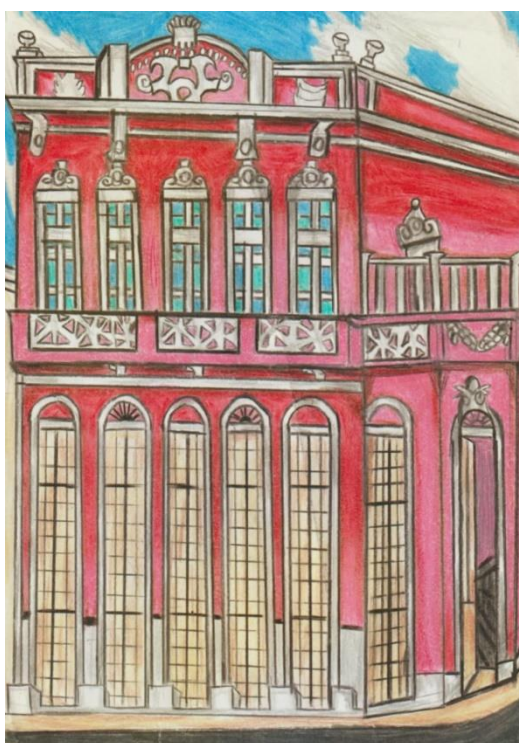


Foto: Acervo da exposição “Trilhando Memórias: Museu de Maceió” – Museu do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (3.^o colocado do 3.^o Concurso de Desenho)

Ewerton Cleyson Lima dos Santos, competidor assíduo dos concursos de desenhos, alcançou o 3.^o e o 5.^o lugares com representações do *Museu do IHGAL* e do *Museu do Comércio e Tecnologia*. Ele conseguiu capturar a essência dos museus da cidade, mostrando uma clara evolução em sua técnica durante a terceira temporada da competição.

A criação de um estilo próprio

¹⁸ Misa recebe exposição “Museus Maceioenses: História, Memória, Patrimônio e Educação”. Disponível em: <https://museus.al.gov.br/noticia/26-mais-noticias/364-misa-recebe-exposicao-museus-maceioenses-historia-memoria-patrimonio-e-educacao>. Acessado em: 28/10/2024.

A observação do traço artístico de Ewerton, bem como sua habilidade em estilizar e reinterpretar estilos arquitetônicos, levou o G.PHILSA a investir na criação de uma exposição exclusiva para ele. Essa iniciativa não apenas percebeu e valorizou seu talento, mas também o incentivou a continuar desenvolvendo obras, equipando-o ferramentas e metodologias para garantir prazer estético e reflexão sociocultural. Na obra abaixo, Cleyson faz uma reinterpretação artística do prédio *Perseverança* do *Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas* e demarca sua identidade artística com a estilização através do alongamento das portas de forma presunçosa.

Ewerton é aluno pesquisador G.PHILSA desde meados de 2023 e estuda na *Escola Estadual Professora Guiomar de Almeida Peixoto*, na Ponta Grossa. Seu desempenho dentro do grupo ultrapassa os limites da arte com engajamento em todas as atividades empreendidas pelo grupo. É aluno bolsista CNPq Junior pelo programa *Coordenação de Integração Educação Superior / Educação Básica da IV Feira de Ciências CESMAC 2023* com orientação do G.PHILSA. Sua pesquisa, desenvolvida mediante correlação com o *3.º Concurso de Desenho*, usa a arte como ferramenta de compreensão histórica e crítica social.

Obra: ECO E RAÍZES DO PASSADO

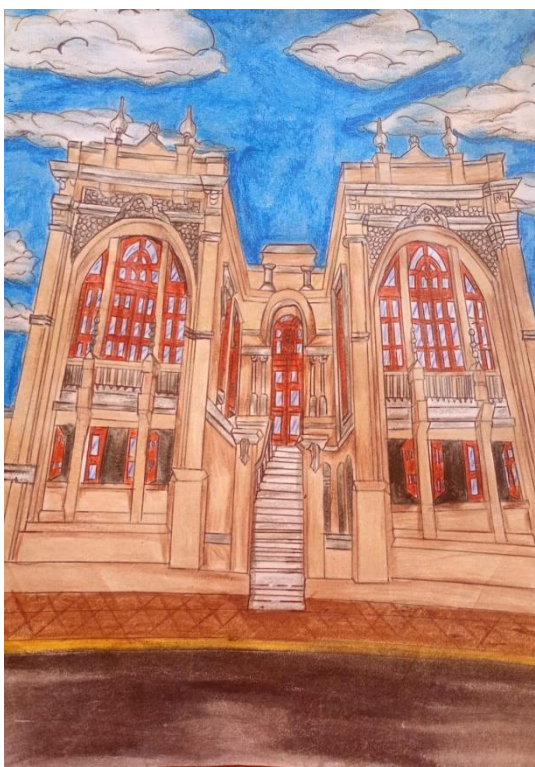


Foto: Acervo da exposição “Trilhando Memórias: Museu de Maceió” – Museu do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (Prédio Perseverança)

Trilhando Memórias, exposta durante os meses de setembro a outubro no *Museu da Imagem e do Som de Alagoas* (MISA) e nas dependências do *Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Arte* (ICHCA/UFAL) durante o 15.º *Encontro Nacional de História*, é a arte a serviço da valorização e divulgação do patrimônio histórico e cultural de Maceió. O projeto consolida o estilo artístico de Ewerton e levanta questões importantes sobre a manutenção e preservação do aparelho cultural local, um verdadeiro manifesto em prol da preservação da memória e do patrimônio histórico maceioense.

Obra: **VISÃO FUTURISTA DA JUSTIÇA ANCESTRAL**



Foto: Acervo da exposição “Trilhando Memórias: Museu de Maceió” – Centro de Cultura e Memória – TJAL (Ilustração do Posfácio da 3.ª edição da Revista DOCUMENTO HISTÓRICO)

Estão incluídos na pesquisa histórica e artística: 1. *Museu do IHGAL*; 2. *Palácio Museu Floriano Peixoto* (MUPA); 3. *Memorial à República*; 4. *Casa Jorge de Lima*; 5. *Museu Théo Brandão de Antropologia e Folclore*; 6. *Museu da Imagem e Som de Alagoas* (MISA); 7. *Museu do Comércio e Tecnologia do século XX*; 8. *Museu da 2º Guerra Mundial*; 9. *Museu de História Natural da Universidade Federal de Alagoas* (MHN); 10. *Memorial à Rainha Marta*; 11. *Casa do Patrimônio* do IPHAN; 12. *Centro de Cultura e Memória* (TJAL); 13. *Memorial Teotônio Vilela*; 14. *Casa da Arte*; 15. *Museu de Arte Sacra Pierre Chalita*.

Pesquisa Científica no Ensino Básico: Grupo de Pesquisa Histórica e Interdisciplinar Luiz Sávio de Almeida

Fundado por Willames de Santana Santos em 13 de junho de 2022 para pesquisar, coletar e publicar documentos históricos inéditos acerca de surtos epidêmicos de doenças na Província das Alagoas para publicar em seu periódico, *o Grupo de Pesquisa Histórica e Interdisciplinar Luiz Sávio de Almeida* (conhecido popularmente como Grupo PHILSA ou G.PHILSA) foi criado para driblar as adversidades do cotidiano da sala de aula. Dois anos depois, o G.PHILSA ultrapassou sua área de atuação tanto em alcance de comunidades escolares – com participação de alunos de três escolas estaduais – quanto em áreas do conhecimento – atualmente com tutores de História, Ciências Biológicas e Letras Português.

São objetivos do G.PHILSA: promoção de Pesquisas Científicas no Ensino Básico da Rede Estadual de Educação de Alagoas; organização de eventos interdisciplinares a fim de oportunizar desenvolvimento intelectual e técnico aos alunos e alunas de dentro e fora do grupo; e intervenções sociais nas comunidades escolares colaboradoras com o propósito de fomentar uma Cultura Pesquisadora nas Unidades de Ensino em que atua. Por último, publicar artigos científicos em jornais, revistas e anais.

Obra: RITMIZAR OS ECOS VISUAIS E SONOROS



Foto: Acervo da exposição “Trilhando Memórias: Museu de Maceió” – Museu da Imagem e do Som de Alagoas – MISA (Praça Dezoito de Copacabana)

Fazem parte da nossa produção científica os seguintes no jornal CAMPUS – O DIA: “A PESQUISA CIENTÍFICA NO ENSINO BÁSICO DE ALAGOAS: Grupo de Pesquisa

Histórica e Interdisciplinar Luiz Sávio de Almeida” (out. 2023); “REVISTA DIGITAL DOCUMENTO HISTÓRICO – Dossiê: Tributos a Luiz Sávio de Almeida, Moedas Sociais Alagoanas, Educação Especial e Inclusiva & Projetos Educativos” (jan. 2024); “MUSEUS MACEIOENSES: História, Memória, Patrimônio e Educação” (jun. 2024); “A LUZ QUE GUIA: a arte como pretexto para lutar por uma escola antirracista” (ago. 2024); “OS IMPACTOS NEGATIVOS DA ESPÉCIE ACHATINA FULICA NOS ECOSISTEMAS E NA ÁREA URBANA DE MACEIÓ” (out. 2024); E "HUTUKARA – A FLECHA DA FLORESTA E O SAMBA DA RESISTÊNCIA" (nov. 2024).

O G.PHILSA é um projeto sonhador de um trio de professores dedicados da rede pública de educação cujo compromisso vai além das salas de aula tradicionais.

Obra: A HISTÓRIA EM SOM E IMAGEM



Foto: Acervo da exposição “Trilhando Memórias: Museu de Maceió” – Museu da Imagem e do Som de Alagoas – MISA (Praça Dois Leões)

Revista Digital *DOCUMENTO HISTÓRICO*

Idealizada para ser o veículo de difusão dos Projetos de Iniciação Científica empreendidos pelos Tutores e Alunos Pesquisadores do G.PHILSA, a Revista Digital *DOCUMENTO HISTÓRICO*¹⁹ não se parece em quase nada com a sua ideia original. Pensada

¹⁹ Disponível no instagram (g.philsa) e no site: <https://grupodepesquisaluizsaviodealmeida.netlify.app/>. Acessado em: 28/10/2024.

para ser um periódico monotemático de divulgação de documentos históricos inéditos, assim como o portfólio das ações educativas do professor de História fundador do grupo, a revista *DOCUMENTO HISTÓRICO* tornou-se porta-voz dos projetos pedagógicos interdisciplinares do G.PHILSA e veículo de protagonismo estudantil. Nela, alunos e professores esboçam suas ideias inovadoras, suas angústias sociais e sonhos terrenos assim como sociabilizam suas produções científicas produzidas a partir dos estímulos do G.PHILSA.

Obra: **PROSAS, VERSOS, SUTURAS**

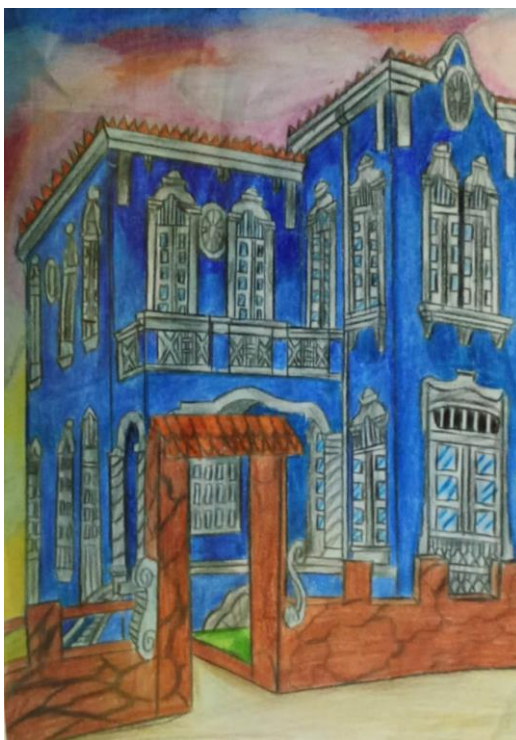


Foto: Acervo da exposição “Trilhando Memórias: Museu de Maceió” – Casa Jorge de Lima

Em suas duas primeiras edições a revista *DOCUMENTO HISTÓRICO* apresentou o dossiê: “*Febre Amarela, Cemitérios Públicos de Maceió e Projetos Educativos*”²⁰ (edição janeiro de 2023) – com a capa “*Carolina, a mulher da capa preta – a lenda urbana maceioense*”. E a 2.^a edição com o dossiê: “*Moedas Sociais Alagoanas, Tributos a Luiz Sávio de Almeida e Educação Especial e Inclusiva*”²¹ (edição janeiro de 2024) – com uma sucinta homenagem à Professora e Diretora Guiomar de Almeida Peixoto e ao Mercado do Artesanato da Vila Brejal.

²⁰ SANTOS, W. S.; SANTOS, J. F.; FERREIRA, L. L. . **REVISTA DIGITAL DOCUMENTO HISTÓRICO DOSSIÊ: FEBRE AMARELA, CEMITÉRIOS PÚBLICOS DE MACEIÓ & PROJETOS EDUCATIVOS.** REVISTA DIGITAL DOCUMENTO HISTÓRICO, DRIVER ISBN 978-65-00-73298, p. 1 - 4, 10 mar. 2024.

²¹ SANTOS, W. S.; SANTOS, J. F.; FERREIRA, L. L. . **REVISTA DIGITAL DOCUMENTO HISTÓRICO DOSSIÊ: TRIBUTOS A LUIZ SÁVIO DE ALMEIDA, MOEDAS SOCIAIS ALAGOANAS, EDUCAÇÃO**

Concurso de Desenho

Como um dos objetivos do Grupo PHILSA é estimular o protagonismo estudantil, buscamos exaustivamente dar visibilidade a alunos e alunas de dentro e de fora do grupo. Isto pode ser verificado com a escolha da CAPA das edições do periódico anual *DOCUMENTO HISTÓRICO*, escolhida dentro de uma competição estudantil pensada exclusivamente para alunos desenhistas da rede pública de educação.

Contabilizando três edições, o Concurso de Desenho é a etapa inicial da construção da identidade visual da Revista Digital *DOCUMENTO HISTÓRICO*. Além do objetivo inicial de eleger a CAPA, os concursos de desenhos estimulam habilidades artísticas em alunos e alunas do Ensino Fundamental e do Ensino Médio da Rede Estadual de Educação do Estado de Alagoas, fomentam experiências artística nas Unidades de Ensino envolvidas, promovem uma disputa saudável entre os alunos artistas e estimulam sagazmente a valorização da história e cultura local.

Obra: **TEMPLO DA POLÍTICA ALAGOANA**

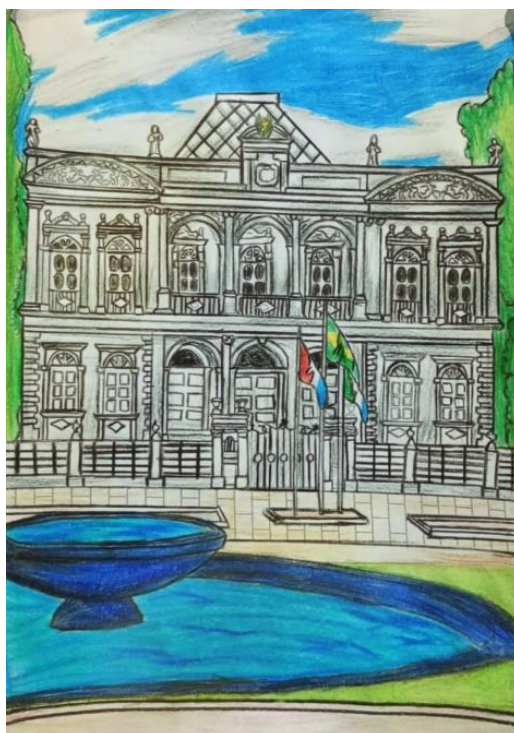


Foto: Acervo da exposição “Trilhando Memórias: Museu de Maceió” – Museu Palácio Floriano Peixoto (MUPA)

A edição de 2024 do Concurso de Desenho – com participação oficial das Escolas Estaduais *Doutor José Maria Correia das Neves*, *Professora Gilvana Ataíde Cavalcante Cabral*, *Dom Constantino Lours*, e *Professora Guiomar de Almeida Peixoto* – objetivou promover uma experiência histórico-crítica, às comunidades escolares respectivas, de todas as instituições e espaços de salvaguarda da memória e cultura maceioenses em seus pontos de vistas histórico, estético e político. O objetivo final foi destacar a singularidade da cultura local além de observar, mais de perto, negligências institucionais e políticas na preservação desses espaços de memória que, em tese, devem proteger, valorizar e contar histórias dos grupos sociais de Maceió.

Obra: **LUGAR DAS CIÊNCIAS**



Fotos: Acervo da exposição “Trilhando Memórias: Museu de Maceió” – Museu de História Natural (Faculdade de Medicina MHN)

Os concursos de desenhos revelaram habilidades artísticas de vários alunos da rede pública, como Emilly Santos da Silva (com exposição *A LUZ QUE GUIA*²²), João Victor Cruz da Silva (participação na exposição *NÃO NOS MATE!*²³), e o próprio Ewerton Cleyson Lima dos Santos (com a exposição *TRILHANDO MEMÓRIAS*).

²² Exposição na Biblioteca Pública Estadual Graciliano Ramos celebra a arte como instrumento antirracista. Disponível em: <https://secult.al.gov.br/noticia/1953-exposicao-na-biblioteca-publica-estadual-graciliano-ramos-celebra-a-arte-como-instrumento-antirracista>. Acessado em: 28/10/2024.

²³ Exposição “NÃO NOS MATE!” - Museu da Imagem e do Som de Alagoas. Disponível em: <https://www.secult.al.gov.br/noticia/9-fotos/2591-exposicao-nao-nos-mate>. Acessado em: 28/10/2024.

Maceió, a cultura abandonada!? O caso do Museu de História Natural

Envolvido nas visitas técnicas aos aparelhos culturais de Maceió para o 3.º *Concurso de Desenho*, Ewerton Cleyson produziu reflexões sobre a importância da pesquisa científica no Ensino Básico assim como a nobreza da ação educativa do G.PHILSA. Ele nos confidencia:

Ao visitar pela primeira vez as dependências do *Museu de História Natural* durante aula de Prática de Pesquisa, fiquei impressionado com o acervo museu e laboratorial do aparelho cultural da *Universidade Federal de Alagoas*. Mesmo morando no bairro ao lado, não sabia da existência desse fabuloso espaço de educação e pesquisa. Um museu que vai além da preservação da memória e que está em risco iminente de fechamento. Lamento a falta de visibilidade e reconhecimento desta casa do saber.

O *Museu de História Natural* da *Universidade Federal de Alagoas* (MHN-UFAL)²⁴ desempenha um papel essencial na sociedade de Maceió, contribuindo significativamente para a educação, ciência e preservação ambiental. Além de apoiar atividades de ensino, pesquisa e extensão, o museu mantém um acervo único de espécies nativas, como répteis e anfíbios, e serve como laboratório prático para acadêmicos das áreas de biologia e saúde.

Obra: FAUNA E FLORA



²⁴ Museu de História Natural – Universidade Federal de Alagoas. Disponível em: <https://mhnufal.blogspot.com/>. Acessado em: 28/10/2024.

Fotos: **Acervo da exposição “Trilhando Memórias: Museu de Maceió” – Museu de História Natural – MHN (Pátio do MHN)**

O MHN também valoriza o conhecimento das populações tradicionais sobre o uso sustentável dos recursos naturais e disponibiliza suas descobertas para a comunidade por meio de exposições educativas. Ao promover a curiosidade e o espírito científico, o museu contribui para a conscientização e proteção da biodiversidade local, tornando-se um importante centro de aprendizado e preservação cultural e ambiental em Alagoas.

Museus de Maceió: resistências diárias

Museus são como portais para o passado onde a história ganha vida e se materializa diante de nós. Eles são lugares de memória que não apenas armazenam objetos antigos, mas são guardiões da nossa identidade. Preservar esses espaços é garantir que nossa história, aquilo que nos define enquanto sujeitos sociais, continue vivo. Dentro de um museu, encontramos histórias, vivências e traços que ajudam a entender não só como era a vida na nossa cidade, mas no país como um todo.

Obra: **TEMPLO PIERRE CHALITA**

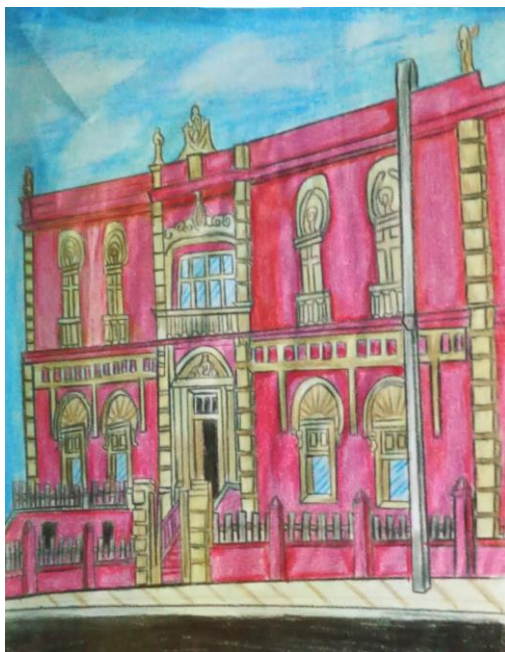


Foto: **Acervo da exposição “Trilhando Memórias: Museu de Maceió” – Museu de Arte Pierre Chalita**

Maceió possui uma variedade impressionante de museus e memoriais com diferentes tipologias e estilos arquitetônicos, que são testemunhos da história local. No entanto, apesar de

sua riqueza cultural, muitos desses aparelhos culturais enfrentam problemas, como o fechamento por falta de recursos e manutenção. Isso cria um buraco na nossa história, invisível para muitos, mas crucial para a preservação de quem somos. Enfraquecendo nossa conexão com o passado e deixando nosso futuro sem referências importantes.

Um ótimo exemplo é o Museu Théo Brandão, principal expoente da cultura popular de Alagoas, fechado por falta de recursos e investimentos. Não tem sequer energia elétrica. Além do Théo, estão fechados por motivos diversos: *Museu Pierre Chalita* e o *Memorial à Rainha Marta*.

Obra: FUTEBOL, UM JOGO DE MULHER



Foto: Acervo da exposição “Trilhando Memórias: Museu de Maceió” – Memorial à Rainha Marta

A exposição “*TRILHANDO MEMÓRIAS*” traz à tona a importância de dar visibilidade aos museus e memoriais de Maceió, principal ponto turístico do Nordeste brasileiro que frequentemente é eclipsada por suas praias e belezas naturais. É urgente que o poder público municipal e estadual compreenda a necessidade de integrar o turismo cultural no roteiro de visitas de turistas e moradores locais.

Conclusão

O projeto "Trilhando Memórias – Museus de Maceió" não só se destaca como uma importante iniciativa de valorização da cultura e história local, mas também como um exemplo de como a arte pode ser uma poderosa ferramenta de reflexão e conscientização. Através da exposição de obras produzidas por Ewerton Cleyson Lima dos Santos, o projeto resgata a memória histórica de Maceió, apresentando seus museus e memoriais não apenas como espaços de preservação, mas como verdadeiros guardiões da identidade cultural da cidade.

Obra: **PROCLAMAÇÃO OU GOLPE?**



Foto: Acervo da exposição “Trilhando Memórias: Museu de Maceió” – Memorial à República

A pesquisa e as produções artísticas desenvolvidas ao longo do projeto revelam um olhar crítico e sensível sobre a importância desses aparelhos culturais, que, apesar de sua relevância, enfrentam desafios sérios como a falta de recursos e a carência de manutenção. Como destacou o próprio Ewerton, o risco de fechamento de espaços como o Museu de História Natural da Universidade Federal de Alagoas (MHN-UFAL) é um reflexo de um problema maior, que afeta diretamente a preservação da memória e o acesso à educação e cultura em Maceió.

Obra: **GUARDIÃO DE MEMÓRIAS**

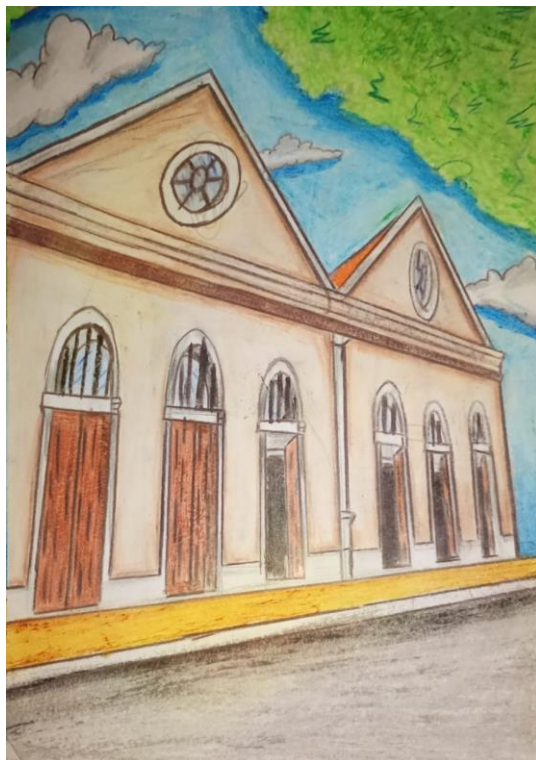


Foto: Acervo da exposição **“Trilhando Memórias: Museu de Maceió”** – Casa do Patrimônio -
IPHAN

A exposição "Trilhando Memórias" não apenas celebra o talento de um jovem artista, mas também se configura como um manifesto em defesa da preservação do patrimônio histórico e cultural de Maceió. Ao chamar a atenção para a importância de garantir que os museus da cidade sejam adequadamente reconhecidos e sustentados, o projeto também aponta para a necessidade urgente de ações governamentais e sociais que assegurem a continuidade desses espaços como pontos de educação, pesquisa e fruição cultural.

É imperativo que a preservação da memória histórica de Maceió seja uma prioridade para todos: governo, sociedade civil e iniciativa privada. Como locais que conectam o presente ao passado e que ajudam a entender os desafios do futuro, os museus devem ser mantidos não apenas como patrimônios físicos, mas como centros vivos de aprendizagem e reflexão. A integração dos museus no turismo cultural e o fortalecimento das políticas públicas de preservação são passos fundamentais para garantir que as futuras gerações possam conhecer e se apropriar da rica história de Maceió.

Portanto, "Trilhando Memórias" não é apenas uma exposição artística, mas um apelo para que a cidade de Maceió se reconecte com sua história, preserve sua identidade e fortaleça seus espaços culturais.

ST 8 - História de Alagoas: das relações étnicas às relações de produção

Coordenação:

Amaro Helio Leite da Silva (IFAL)

Este simpósio temático buscará refletir sobre a diversidade sociocultural como base da formação histórica de Alagoas, destacando os grupos étnicos e sociais marginalizados do nosso Estado, especialmente indígenas, quilombolas, operários e ligados às relações de produção e de gênero. Isto significa contribuir para uma abordagem histórica que reconheça e valorize as diversas etnias e grupos periféricos silenciados ou marginalizados pela historiografia.

Uma perspectiva decolonial sobre a vadiagem: Alagoas no pós-abolição (1888)

Ingrid Stefanny Santos da Conceição¹

Resumo: O artigo busca refletir como a questão da vadiagem pode ser analisada dentro de uma perspectiva de colonialidade, a última persiste como uma prática de desumanização que ocorre mesmo na falta de colônias formais. Dessa maneira, ressaltamos que após a abolição da escravidão (1888), os livres e libertos, ou seja, pessoas racializadas, continuaram a ter um status de cidadania de segunda classe, desembocando em práticas punitivas contra esses sujeitos históricos.

Palavras-chave: Pós-abolição; Vadiagem; Decolonial.

Introdução

Para fazermos uma análise decolonial sobre a vadiagem, acreditamos na necessidade de apontar o que entendemos por decolonialidade e vadiagem. A primeira é fundamentada em uma teoria decolonial que se debruça de forma crítica em relação ao senso comum, bem como aos pressupostos científicos que dizem respeito a espaço, tempo, subjetividade e conhecimento. (MALDONADO-TORRES, 2019).

Conforme aponta Mignolo (2021), existiu um período em que os teóricos concebiam que “o sujeito conhecedor de um assunto é etéreo, separado do assunto que conhece e intocado pela configuração geopolítica de um mundo em que as pessoas são racialmente classificadas e as regiões, racialmente configuradas”. (MIGNOLO, 2021, p. 25). Segundo o autor, essa interpretação não se mostra sustentável, por mais que alguns a considerem. O semiólogo argentino defende que a problemática do racismo e da epistemologia de base eurocêntrica seja levada a campo e questionada, pois, “a geopolítica do conhecimento anda de mãos dadas com a geopolítica do saber.” (MIGNOLO, 2021, p. 26).

Desse modo, Trouillot (2016) nos situa que, o começo do século XVI foi um período de complexas transformações que forjaram o que hoje chamamos de Ocidente. Trouillot (2016) pontua que durante o Renascimento surgiram uma série de questões filosóficas, tais como: O que é a Beleza? O que é o Estado? Mas acima de tudo, e antes de qualquer coisa, o que é o Homem? Desta forma, o autor destaca a falta de coerência entre o simbólico e a prática, uma

¹ Ingrid Stefanny Santos da Conceição possui graduação em História Licenciatura pela Universidade Federal de Alagoas (2022). Atualmente é mestranda do PPGH-UFAL, onde fora bolsista da FAPEAL.

vez que, os filósofos debatiam sobre o que seria o Homem, eles não consideravam que "Homens (europeus) estavam conquistando, matando, dominando e escravizando outros seres considerados igualmente humanos, mesmo que apenas por alguns." (TROUILLOT, 2016, p.128). Coadunando com autor supradito Linda Smith (2018) sublinha que:

O chamado Século das Luzes promoveu o espírito, o ímpeto [...] e a estrutura econômica e a política que facilitaram a busca por novos conhecimentos. O projeto iluminista geralmente é associado à ‘modernidade’ [...] De modo geral, ele é considerado um sistema que atraiu tudo de volta ao centro, e que também distribuiu materiais e ideias para o exterior. (SMITH, 2018, p.75).

A autora traz uma concepção que ela denomina de superioridade posicional, a mesma está atrelada, segundo Smith (2018), ao projeto de modernidade e ao aparecimento do Estado moderno. Desse modo, o desenvolvimento do pensamento científico, a exploração e o que se denominou de “descoberta” de outros mundos pelos europeus, são facetas de um projeto modernista. (SMITH, 2018). Nesse sentido, Maldonado-Torres (2019) salienta que “Os impérios ocidentais e os Estado-nações modernos usaram múltiplos mecanismos para incutir um senso de segurança e legitimidade em seus sujeitos e suas constituições.” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 7). Dessa maneira, os povos colonizados foram classificados tal qual a fauna e a flora, a partir de hierarquias de humanidade legitimadas por europeus, onde “[...] os grupos não europeus foram forçados a caber em variadas esquematizações filosóficas, ideológicas e práticas [...] O que mais se destaca [...] é que todas essas esquematizações reconheciam níveis distintos de humanidade (TROUILLOT, 2016, p.129). Dessa forma, a pergunta que se faz é “Por que a epistemologia eurocentrada escondeu suas próprias localizações geo-históricas e biográficas e conseguiu criar a ideia de conhecimento universal, como se os sujeitos conhecedores também fossem universais? (MIGNOLO, 2021, p. 26). O próprio autor responde a essa implicação:

Minha humilde declaração é que a geopolítica e a corpo-política do conhecimento têm sido omitidas dos interesses egoístas da epistemologia ocidental, e que a tarefa do pensamento decolonial é revelar os silêncios epistêmicos da epistemologia ocidental, e afirmar os direitos epistêmicos dos racialmente desvalorizados e das opções decoloniais que permitam que os silêncios construam argumentos para confrontar os que tomam a

‘originalidade’ como critério máximo para o julgamento final. (MIGNOLO, 2021, p. 28).

Este trabalho, dentro de suas limitações, busca refletir a partir de um giro epistêmico como a temática da vadiagem pode ser analisada dentro de uma perspectiva de colonialidade,² considerando as problemáticas pontuadas pelos autores supracitados.

No que tange à vadiagem, algumas questões necessitam ser elucidadas, a exemplo do que significa o termo vadio no final do século XIX e início o século XX. Nesse sentido, Barbosa (2017, p.45) sublinha que a “vadiagem qualifica homens e mulheres pobres enquanto ébrios, vagabundos, errantes e sem moradia certa, bem como a recusa em se portar de acordo com as normas morais pautadas no trabalho”. Em “Crime e cotidiano” (1984), Boris Fausto objetivando investigar as camadas pauperizadas da sociedade paulista entre os anos de 1880 a 1924, fez uma análise considerando a associação entre pobreza e criminalização social a partir de estatísticas policiais. Ao cruzar a metodologia qualitativa e quantitativa, chegou à hipótese que tanto nos anos finais do Império como no começo da Primeira República havia comportamentos e pessoas consideradas criminosas em potencial, de modo que a vadiagem abarcava uma série de comportamentos relacionados a roubo, mendicância, embriaguez, gritarias, gatunagem.

Já Célia Maria de Azevedo com o trabalho “Onda negra medo branco: o negro no imaginário das elites do século XIX” (1987), tendo como escopo o processo de abolição em São Paulo e sua análise voltada para os projetos abolicionistas, emancipacionistas e imigrantistas, observou que os mesmos tinham como anseio o branqueamento da população brasileira, pois a massa negra era um motivo de temor para o sistema vigente. Portanto, Azevedo (1987) nos mostra que a vadiagem além de ser uma tipificação difusa, ela em alguns contextos se volta para determinadas parcelas da população brasileira.

Por conseguinte, consideramos que no final do século XIX há uma redefinição do vadio, em que a ociosidade e a vadiagem convertem-se em sinônimos, tornando algumas condutas passíveis de correção através dos Termos de bem viver,³ ou seja, “todos os trabalhadores em potencial que, em lugar de se empregarem na atividade produtiva,

² Aqui compreendemos colonialidade “[...] como uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais”. Ver MALDONADO-TORRES, 2019, p. 13.

³ O termo de bem viver foi um documento processual sustentado pelo Código Criminal de 1830, tal documento elencava as práticas cotidianas dos indivíduos criminalizados. Nesse sentido, o que se fazia era uma vigilância, ao passo que rotulava esses sujeitos segundo categorias de delinquência, a partir de suas práticas socioculturais. Ver MARTINS, 2011, p. 19-20.

trabalhavam de maneira autônoma eram desocupados.” (SOTO, 2000, p. 503 *apud* MARTINS, 2011, p. 162).

Considerando o que fora apresentado, esse trabalho buscará um olhar decolonial sobre a questão da vadiagem no território alagoano no pós-abolição (1888), a partir da análise de periódicos locais, documentações oriundas do sistema repressivo e discursos oficiais. Tais fontes serão instrumentalizadas com o intuito de sublinhar as especificidades locais em diálogo com o todo que o cerca, mas atentando que em países colonizados há uma “[...] ferida colonial, o fato de que regiões e pessoas ao redor do mundo foram classificadas como subdesenvolvidas, econômica e mentalmente. O racismo não afeta apenas pessoas, mas também regiões [...]” (MIGNOLO, 2021, p.27) ou seja, aludimos que o sistema punitivo brasileiro vai além do viés disciplinar, ele é fundamentalmente racializado.

A vadiagem em alagoas no pós-abolição (1888):

As historiadoras Ana Maria Rios e Hebe Matos (2004) no trabalho “O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectiva”, sublinham que o desmantelamento do sistema escravocrata e as reformulações sociais tiveram especificidades locais. Nesse sentido, é importante nos voltar para as questões que a historiografia alagoana pode nos apontar como chave de leitura. Tomemos como ponto de partida o que Danilo Marques (2018) pondera:

A história da escravidão também se deu em paisagens urbanas e semiurbanas como Maceió, uma cidade negra e atlântica que guarda peculiaridades. Pode-se dizer, sem nenhum demérito, que ela está longe de se equiparar em termos demográficos e econômicos a cidades como Rio de Janeiro, Recife e Salvador, todavia, possui suas particularidades e se constitui como uma cidade com forte presença africana. (MARQUES, 2018, p. 293).

Podemos observar que Marques (2018) busca sublinhar a forte presença negra nas Alagoas, em específico na cidade de Maceió, fato que não devemos desconsiderar nas nossas análises. Se autores como o historiador em questão ressaltam a presença negra, nota-se, que por muito tempo na historiografia alagoana o negro fora apagado, como indica Silva (2014):

Qualquer pessoa que se aventure a querer saber onde está o negro na historiografia alagoana vai rapidamente chegar a uma conclusão: a população negra não está mais entre nós [...] o suposto desaparecimento do negro em

Alagoas não se dá pela ocultação do mesmo dos registros escritos, mas sim, pelo lugar que tais registros conferem àquela população, qual seja, o lugar do passado. (SILVA, 2014, p. 1).

O autor destaca que essa visão a respeito dos negros se dá porque os responsáveis, as “Tais pessoas de letras, na sua maioria, compunham os segmentos das classes abastadas e bem situadas do estado, sendo estas, famílias senhoriais ou mesmo filhos de funcionários do alto escalão do poder público.” (SILVA, 2014, p.01), isto é, há uma relação de poder na construção da figura do negro na sociedade alagoana. Nesse sentido, Beatriz Nascimento (2021) destaca que em geral, o intelectual branco, evita abordar as discussões sobre o negro a partir da perspectiva racial. Estes desprezam a realidade racial por conforto, medo ou até mesmo por racismo, de modo que prolonga teorias que não tem conexão com a realidade brasileira.

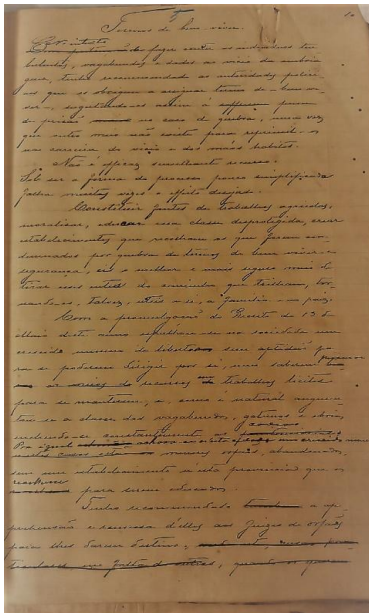
Levando em conta a problemática do silenciamento da presença do negro na historiografia alagoana no pós-abolição, trazida por Silva (2014), podemos encontrar a preocupação a respeito dos ex-escravizados em inúmeras fontes datadas do pós-abolição. Portanto, por mais que esses sujeitos históricos não apareçam na historiografia “tradicional”, os mesmos não sumiram da realidade alagoana. Dessa forma, dentre os documentos que selecionamos, estão os que buscam fomentar o debate em torno da compreensão da vadiagem a partir de uma perspectiva decolonial, como sublinhamos no início deste trabalho.

Considerando as indagações acima, optou-se para dar início às problematizações a partir da fonte oriunda do sistema repressivo, através da circular intitulada de “Termos de bem viver”, emitida pelo chefe de polícia da província de Alagoas no ano de 1888. Observemos o que a fonte indica:

No intuito de fazer útil os indivíduos turbulentos, vagabundos e dados ao vício da embriaguez, tenho recomendado as autoridades que obriguem a assinar termo de bem viver [ilegível], sujeitando-as assim a pena de prisão no caso de quebra, uma vez que outro meio não existe para reprimi-los na carreira do vício e dos maus hábitos [...] Constituir fontes de trabalhos agrícolas, moralizar, educar essa classe desprotegida, criar estabelecimentos, que recolham os que forem condenados por quebra do termos de bem viver e segurança, eis o melhor e mais seguro meio de retirar esses entes do caminho que trilharam, tornando-os, talvez, uteis a si, a família e ao país. Com a promulgação do Decreto de 13 de maio deste ano espalhou-se na sociedade

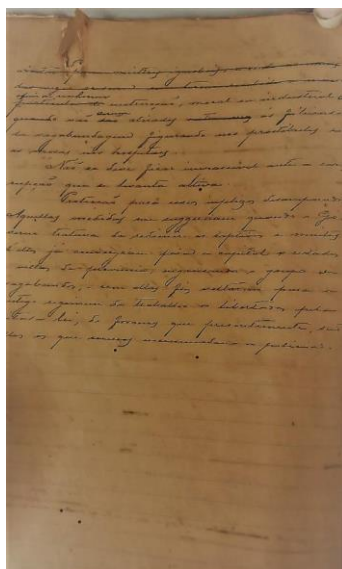
um crescido [ilegível] do liberto sem aptidão para si dirigir por si só [...] e, como é natural ajuntar-se a classe de vagabundos, gatuno e ébrios [...].⁴

Figura 1:Primeira página da circular “Termo de bem viver”



Fonte: Arquivo Público de Alagoas.⁵

Figura 2: Segunda página da circular “Termo de bem viver”



Fonte: Arquivo Público de Alagoas⁶

⁴ Termo de Bem Viver. Caixa nº682. Arquivo Público de Alagoas.

⁵ Termo de Bem Viver. Caixa nº682. Arquivo Público de Alagoas.

⁶ Ibidem.

Devemos levar em consideração o contexto histórico em que tal discurso emerge. Como indicado, é uma circular do ano de 1888, escrita após o 13 de maio. Desse modo, a fonte em análise traz apontamentos a respeito da importância dos sujeitos subalternos (vadios, ébrios, mendigos) assinarem o termo de bem viver, para que desse modo houvesse a coibição dos seus “vícios e maus hábitos”. Quem fala no documento é então chefe de polícia José Cunha Teixeira, o mesmo utiliza a primeira pessoa na sua fala, trazendo um sentido de empenho pessoal na tarefa de moralizar e educar esses indivíduos, com o propósito de torná-los úteis à sociedade. Como aponta Trouillot (2016), havia no imaginário social das sociedades que passaram pelo processo de colonização, que os “[...] africanos escravizados e os seus descendentes não seriam capazes de conceber a liberdade[...]” (TROUILLOT, 2016, p.125), bem como de tornar-se sujeitos emancipados.

De acordo com Albuquerque (2009), a falta de controle sobre a população pobre e racializada, que não estava disposta a obedecer, levou os proprietários a culparem os abolicionistas e a incompetência do aparato repressivo pela situação de instabilidade do país. Essa apreensão só aumentou com a efetivação da abolição no Brasil.

O temor em torno da abolição da escravidão desembocou em projetos de combate às chamadas classes subalternas, que em suma maioria era composta de pessoas racializadas. Temos o exemplo do que ocorreu em sessão no dia 20 de junho de 1888 na Câmara Federal, onde o Ministro da Justiça, Ferreira Vianna, apresentou o Projeto nº33/1888 de combate à ociosidade. De acordo com Chalhoub (2012), durante o final do Segundo Reinado e o início da Primeira República, surgiu uma abordagem que visava perseguir e combater a ociosidade, ao mesmo tempo que exaltava o valor do trabalho. Essa abordagem associou pobreza e vagabundagem e teve o objetivo de integrar os ex-escravizados em uma concepção de trabalho que era promovida pelas elites.

Como apontamos na parte introdutória deste trabalho, tal noção de modernidade está intimamente ligada a uma perspectiva colonialista, de modo que “o mundo moderno está instalado numa guerra permanente contra o povo colonizado, seus costumes e um vasto conjunto de suas criações e seus produtos como alvos mais diretos.” (MALDONADO-TORRES, 2019, p.17).

Desse modo, podemos aventar que a rotulação de vadio à determinados sujeitos, caiu como uma luva no pós abolição, onde o receio com o ordenamento social ganha repercussão em diversas esferas sociais, como podemos observar no jornal alagoano Gutenberg, dois dias após a abolição da escravidão: “[...] O treze de Maio não é só uma aurora boreal da liberdade,

é principalmente esplêndida conquista do mais deslumbrante e opulento futuro e mais eloquente e devido preito a civilização modera! [...]”.⁷

Nessa mesma edição, logo abaixo da comemoração e ode ao fim da escravidão, nos deparamos com a coluna intitulada “Guerra á vadiação” com as seguintes questões:

Não foi de balde o artigo que aqui estampamos acerca de medidas a tomar sobre a vadiação, tendo sido perfeitamente ouvido e satisfeito pelo ilustre sr. chefe de polícia, dr. José da Cunha Teixeira, que não fez esperar a circular que abaixo com todo prazer damos a estampa:

Circular n.243. Secretaria de Polícia em Maceió, 8 de maio de 1888 [...] sendo a vadiagem um crime punido pelo artigo 205 do código criminal [...] que sejam obrigados a tomar ocupação licita os vadios e vagabundos existentes nesse termo [...] Se os vadios e vagabundos forem libertos deverá [ilegível] dentro do prazo de razoável [...] obriga-los a empregar-se, ou a contratarem seus serviços. Si, porem nesse terminar esse prazo sem que o liberto mostre ter cumprido a determinação da polícia, deverá vnc. envia-lo ao juiz de órfãos [...] (GUTENBERG, 1888, p.1).⁸

No trecho acima, observamos nitidamente que o combate à vadiagem estava fortemente em execução, pois a circular emitida pelo chefe de polícia data de 08 de maio de 1888, ou seja, cinco dias antes da oficialização do processo de abolição escravatura. Entretanto, observa-se na própria circular que, o fim da escravidão já era um projeto irremediável, desembocando em um permanente combate à extratos sociais considerados inadequados, no caso, os ex-escravizados.

Segundo Martins (2011), é possível observar mudanças relevantes das formas punitivas no decorrer do século XIX, onde “a punição passa do suplício, que era a forma de punição do corpo, para uma espécie de punição da alma.” (FOUCAULT, 2001, p. 18 *apud* MARTINS, 2011, p. 9). Os autores concordam que no século XIX emerge formas sutis de dominação, configurando uma sociedade disciplinar. Entretanto, falta uma problematização se essa disciplina se volta a sujeitos específicos, em especial considerando que o Brasil fora um país

⁷ Guerra á vadiação. **Gutenberg**, Maceió, 15 de maio de 1888 (Jornal). Disponível em: <https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=237818&pasta=ano%20188&hf=memoria.bn.br&pagfis=20> . Acesso em: 20 mar.2024.

⁸ Guerra á vadiação. **Gutenberg**, Maceió, 15 de maio de 1888 (Jornal). Disponível em: <https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=237818&pasta=ano%20188&hf=memoria.bn.br&pagfis=20> . Acesso em: 20 mar.2024.

escravocrata, e que esse processo influi significativamente na lógica de criminalização de determinados sujeitos e concomitantemente as suas condutas.

Nesse sentido, Davis (1998) sublinha que a genealogia estritamente foucaultiana não dá conta de explicar os fenômenos das sociedades que tiveram a escravidão como modo de produção, pois “o sistema escravocrata possuía suas próprias formas de punição, que permaneceram primariamente corporais e do tipo que antecedia o surgimento do encarceramento como punição.” (DAVIS, 1998, p. 100).

Davis (1998) indica a lacuna de percepção do teórico francês em relação ao processo singular da colonização, das sociedades escravistas, e concomitante da racialização dos sujeitos passíveis de punição. Nesse sentido, concordamos que a apreensão de como o sistema punitivo absorve, firma e converte as estruturas e ideologias de racismo é um efeito da instituição escravidão, onde as especificidades históricas de sociedades escravocratas “pode servir de base para uma genealogia do encarceramento que se diferenciaria significativamente da genealogia de Foucault” (DAVIS, 1998, p. 98).

Considerações finais

Neste estudo, considerando as suas limitações, procurou refletir a respeito da vadiagem a partir de uma abordagem epistêmica, explorando como essa temática pode ser analisada dentro de uma perspectiva de colonialidade, ao passo que buscou conceber os pejorativamente denominados de “vadios” como categoria de análise levando em consideração o viés racial, pontuando que “mesmo que as formas de punição inerentes e associadas à escravidão tenham sido revogadas inteiramente pela abolição, o persistente *status* de cidadania de segunda classe para o qual os ex-escravos foram relegados teria um impacto implícito nas práticas punitivas.” (DAVIS, 1998, p. 100), associadas a permanência de uma perspectiva colonial sobre o que se considerava uma sociedade moderna.

Nesse sentido, observa-se que a abolição da escravidão não fora simultânea ao princípio de emancipação dos libertos, os últimos ficariam subordinados a leis que lhes infligiam o trabalho compulsório, de maneira que a vida itinerante escolhida por esses sujeitos históricos era associada a um sentimento de autonomia, a última era considerada inconveniente pelas relações sociais e de poder existentes na sociedade em questão. Em vista disso, é fundamental nos atentarmos para a alteração das relações sociais de produção que a sociedade brasileira passava, onde os princípios de acumulação de terras, exploração da mão de obra negra, e a

recusa em encarar o ex-escravizado como sujeito emancipado, desembocou em estigmas sobre esses indivíduos, bem como a criminalização de suas condutas.

Referências

ALBURQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. Onda negra medo branco: o negro no imaginário das elites do século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BARBOSA, Gustavo Bezerra. Uma possível “simbiose”: vadios e capoeiras em Alagoas (1878-1911). Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas Comunicação e Artes, Universidade Federal de Alagoas, Alagoas, 2017. Disponível em: <https://www.repositorio.ufal.br/handle/riufal/2182>. Acesso em: 20 jan. 2023.

CHALHOUB, Sidney. Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores pobres no Rio de Janeiro da Belle Époque. Campinas:2012.

DAVIS, Angela Yvonne. Racialized punishment and prison abolition. In: JAMES, J. (ed.). The Angela Y. Davis Reader. Tradução: Amós Caldeira. Malden: Blackwell Publishers, 1998. p. 97-106. Disponível em: <https://traducoesabolicionistas.com/2022/01/18/punicao-racializada-e-abolicao-prisional/>. Acesso em: 20 fev.2023.

FAUSTO, Boris. Crime e cotidiano: a criminalidade em São Paulo (1880-1924). São Paulo, Brasiliense, 1984.

MALDONADO-TORRES Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: Nelson; GROSFOGUEL, Ramón. (Org.). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019.

MARQUES, Danilo Luiz. Sob a sombra de Palmares: escravidão, memória e resistência nas Alagoas oitocentista. Tese (Doutorado em História) Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP), 2018. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/20982> Acesso em: 20 jan.2022.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência Epistêmica, Pensamento Independente e Liberdade Decolonial. Revista X, [S.l.], v. 16, n. 1, p. 24-53, fev. 2021. ISSN 1980-0614. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/revistax/article/view/78142>. Acesso em: 05 jun. 2023. doi:<http://dx.doi.org/10.5380/rvx.v16i1.78142>.

NASCIMENTO, Beatriz. Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. O pós abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. Revista Topoi, v. 5, n. 8, jan.-jun. 2004. p. 170-198. Disponível em: <http://revistatopoi.org/site/topoi8/> . Acesso em: 03 set. 2022.

SILVA, Jeferson Santos da. O que restou é Folclore: o negro na historiografia alagoana. 2014. 119 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/3557> Acesso em: 17 fev. 2022.

SMITH, Linda Tuhiwai. Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas. Tradução: BARBOSA, Roberto. Curitiba: Ed,UFPR, 2018.

TROUILLOT, Michel-Rolph. Silenciando o passado: poder e a produção da história. Tradução: Sebastião Nascimento. - Curitiba, 2016.

Memórias que não serão silenciadas: reflexões teóricas sobre racismo, colonialismo e branquitude

Lívia Graziela de Souza Leão⁹

Resumo: Esse trabalho tem o intuito de pontuar a problemática do silenciamento negro pautado no racismo e, conseqüentemente, no engrandecimento da branquitude da sociedade brasileira. Ao analisar os nomes dados aos espaços públicos e monumentos históricos para homenagear a elite colonial, além de condecorar o protagonismo branco, também acentua o silenciamento da memória da negritude. Aqui nesse trabalho, procuro salientar as influências implantadas socialmente desde a colonização, motivadas pelo domínio do poder.

Palavras-chave: Silenciamento; Memória; Branquitude.

Introdução

Em meio ao dia do combate a intolerância religiosa, dia 21 de janeiro de 2021, a cidade de Maceió teve o nome de uma das suas praças que homenageava a memória Negrasendo substituída. Sendo incentivado por um vereador eleito, o projeto de lei municipal ataca diretamente o povo negro alagoano comprovando o racismo e o descaso com a população negra que ainda são existentes na sociedade.

Nesse dia 21 de janeiro, o dia de combate à intolerância religiosa se fez passar despercebido pelas autoridades Maceioenses e, além disso, foi marcado por um ataque a negritude. Dandara dos Palmares teve o reconhecimento histórico pela sua trajetória de resistência como uma liderança negra no período colonial do Brasil e foi homenageada em uma praça na cidade. É uma personagem importante para a representatividade do povo negro alagoano.

Apesar disso, a câmara legislativa municipal assentiu o pedido e votou em favor da mudança de nome da praça, mesmo existindo uma lei que proíbe a alteração de nomes de locais públicos já batizados anteriormente e essa modificação seria uma violação de regulamentação.

A Praça Dandara dos Palmares, localizada no bairro da Jatiúca, teve o seu nome oficializado por um decreto da prefeitura municipal de Maceió, do Estado de Alagoas, no dia 12 de maio de 1995, ano do tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares. Mas, mesmo assim uma lei de 2019 resultou na substituição do nome da Praça para Nossa senhora da Rosa Mística.

⁹ Universidade Federal de Alagoas

Além disso, perceber que a Praça ser renomeada pontualmente pelo nome "NossaSenhora da Rosa Mística", que é termo que faz referência direta a cultura europeia/cristã, é entender que a branquitude é hegemônica e que esse fato não foi uma simples coincidência. Sendo assim, o nome passa a ser substituído, pois não acata ao interesse da elite dominante e é trocado por uma nomenclatura que faz parte da sua cultura.

A exclusão da referência à memória negra em patrimônios públicos também poder ser percebida como políticas de apagamento, pois estes movimentos visam o silenciamento do protagonismo negro e, por consequência, da sua representatividade. Ao escolher um nome para decorar o espaço público, também se escolhe uma história a ser contada. Portanto, contar a história sob uma só perspectiva, em que se reproduz todo o discurso colonialista, só acentua ainda mais a homogeneidade adotada pela elite.

Dessa forma, pensar em novos debates em torno da representação patrimonial por atos como esse, que tiram a legitimidade de monumentos negros, que são socialmente representativos, se faz imediato à identificação desses monumentos para que se estabeleça um contexto de pertencimento, ressignificação e a apropriação da cultura da negritude alagoana.

Monumentos e a quem eles homenageiam

Durante o pós-abolição, com a branquitude em domínio do poder, eles passam de fato a homenagear as pessoas que contribuíram para colocar esse domínio em prática e em Alagoas, mais especificamente na cidade de Maceió, o caso não foi diferente. A partir disso, os monumentos históricos da elite branca foram expostos em praças públicas para que fossem socialmente aceitos, e conseqüentemente depreciando a memória da negritude.

Fazendo um paralelo, o mapeamento dos monumentos que levam nomes de pessoas que fizeram parte da grande elite, constitui-se a Praça Sinimbu. A praça leva o nome do Visconde de Sinimbu após uma estátua ser colocada para homenagear o mesmo. Ela foi encomendada pelo então prefeito Euclides Malta e de início não tinha lugar específico para ser colocada.¹⁰ A praça não tem registro da inauguração, pelo fato do estado político do momento, que durante a transição do ano 1911 para o 1912, o atual governador da época e quem encomendou a estátua precisou evadir-se do Palácio dos Martírios.¹¹

A Praça Sinimbu passou por alguns processos até ter a conclusão desse nome. De acordo

¹⁰ TICIANELI, Edberto. Praça Visconde de Sinimbu, antigo ponto de travessia do Riacho Maceió. [S. l.], 25 jun. 1918. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/praca-visconde-de-sinimbu-antigo-ponto-de-travessia-do-riacho-maceio.html>. Acesso em: 9 jun. 2022.

¹¹ Idem.

com o site História de Alagoas, a Praça foi reformada em agosto de 1911 quando a estátua do Visconde de Sinimbu foi encomendada.¹² Mas, quando Euclides Malta foi afastado do poder, a Praça foi rebatizada de Clodoaldo da Fonseca pelo capitão do exército Pedro Cabral. Já Clodoaldo da Fonseca, que foi eleito governador em 1912, foi contra a homenagem e também não aceitou o Decreto de restauração para o nome de Euclides Malta. Então, foi concluído que só se concederia homenagens como essas “aos cidadãos notáveis e já falecidos”¹³. Foi quando puseram a estátua encomendada de Visconde de Sinimbu, que estava na Praça do Mercado.

Figura 1 - Praça Visconde de Sinimbu, Centro de Maceió.



Fonte: autoral (2023)

“Cansação de Sinimbu, fazendeiro de Alagoas, autor da frase “a escravidão é conveniente”, tornou-se nome importante do governo imperial em 1878 ao assumir o Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas e virar presidente do Conselho de Ministros. Via “a escravidão na linha dos braços que faltariam a lavoura, problema econômico, nada a ver com cidadania” (ALONSO, 2013: p.121). Foi um dos responsáveis pela aprovação da Lei de Locação de Serviços, em 1879, a qual regulava o trabalho livre em “modelo

¹² TICIANELI, Edberto. Praça Visconde de Sinimbu, antigo ponto de travessia do Riacho Maceió. [S. l.], 25 jun. 1918. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/praca-visconde-de-sinimbu-antigo-ponto-de-travessia-do-riacho-maceio.html>. Acesso em: 9 jun. 2022.

¹³ Idem.

vizinho a servidão”. Maria Lúcia Lamounier entende que essa lei tinha como finalidade a regulamentação jurídica dos contratos de serviços que já se faziam presentes na sociedade escravista brasileira de fins do século XIX (LAMOUNIER, 1986: p.101-125). A lei previa que os trabalhadores que não cumprissem com suas obrigações seriam presos e obrigados a voltar ao trabalho depois do cumprimento da sentença. Para a camada proprietária, os contratos de locação de serviços representaram custeadas pelos próprios trabalhadores escravizados” (ARIZA, 2015: p.65-83). Assim, tal medida estava intimamente associada ao universo da escravidão e sua manutenção.” uma saída cruelmente eficaz para a extensão dos nós da escravidão “e para a consolidação de emancipações indenizatórias”. (MARQUES, 2020, p. 155).

Este trecho do autor Danilo Luiz Marques retirado da obra “Sob a Sombra de Palmares” ressalta as ideias escravocratas seguidos pelos políticos da época e que hoje são condecorados. Cansação de Sinimbu, que era o único com o título de Visconde de Alagoas, foi um político Brasileiro que exerceu cargo de presidente das províncias de Alagoas durante o século XIX. Com o posicionamento político de direita, ele era monarquista e anti abolicionista.

De fato, a inserção do monumento de Visconde de Sinimbu é maneira significativa de instituir socialmente a ideologia em que ele defendia. Além de ser um político monarca de direita, Visconde de Sinimbu era abertamente a favor da escravização dos corpos negros em favor do lucro gerado por eles.

Dentro do mesmo conceito, não poderia deixar de incluir a Praça Marechal Deodoro e o monumento que carrega o nome do militar. O Marechal Deodoro da Fonseca foi o primeiro Presidente da República do Brasil, que assumiu o posto após o país sair da crise política do regime monárquico, e por essa questão o mesmo ganhou o título de “herói” por ter acabado com a monarquia do país.

Inserido no novo regime, o Brasil elegeu Marechal Deodoro para governar o país e também o escolheu como símbolo dessa mudança. De acordo com o Site História de Alagoas, escritor Leôncio Correia publicou um artigo nos Jornais em 1908 de forma que cobrava que uma homenagem fosse feita ao Marechal e já no mês seguinte, o então governador da época, Euclides Malta encomendou uma estátua para ser posta na Praça que levava o mesmo nome, o que fez se tornar uma das principais atrações de Maceió durante aquele período.¹⁴ O

¹⁴ TICIANELI, Edberto. Praça Visconde de Sinimbu, antigo ponto de travessia do Riacho Maceió. [S. l.], 25 jun. 1918. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/praca-visconde-de-sinimbu-antigo-ponto-de-travessia-do-riacho-maceio.html>. Acesso em: 9 jun. 2022.

monumento foi instalado na Praça Deodoro e inaugurada em 3 de maio de 1910. Quem executou a obra foi Rosalvo Ribeiro, que teve como inspiração quadro de Henrique Bernardelli. A reorganização da praça também foi planejada pelo autor da estátua.

Figura 2 - Retrato do Deodoro da Fonseca, pintura de Henrique Bernardelli



Fonte: Henrique_Bernardelli_-_Retrato_do_General_Deodoro_da_Fonseca

Figura 3 - Praça Deodoro, Centro de Maceió



Fonte: autoral (2023)

No início do século XX, foi adicionada ao monumento em memória do centenário do nascimento de Marechal Deodoro uma placa, feita com o mesmo material da estátua, no qual

estava escrito: “Foi comemorado nesta cidade de Maceió o centenário de nascimento do marechal Deodoro da Fonseca no dia 5 de agosto de 1927, por iniciativa do Instituto Archeologico e Geographico Alagoano, sendo esta placa apposta pela Prefeitura Municipal.”

Em seguida, foi acrescentado também dois medalhões sobre a morte, em 5 de agosto de 1827, e o nascimento do Marechal Deodoro, no dia 23 de agosto de 1892. Contudo, apesar de utilizar o site História de Alagoas como uma das principais fontes para a pesquisa dos surgimentos e desenvolvimento dos monumentos, é importante salientar que o tipo de metodologia pertencente a esta fonte é de um viés positivista e por vezes condecora a narrativa da História oficial.

A posição em que a estátua foi executada vai além de uma homenagem ao Marechal. Tendo em vista que ele é militar, a posição atribuída a ele é de impor uma superioridade e autoridade. Sendo esculpido em cima do cavalo, segurando um chapéu de Marechal em uma das mãos e exibindo medalhas militares, trás a percepção do podere da valentia inquestionável perante a sociedade. Também, o local em que foi colocada impõe, no centro da cidade, que se esqueça do que ele fez e que sempre haja um sentimento de gratidão.

Similarmente, já se tratando da Praça dos Martírios, existe uma estátua do Marechal Floriano Peixoto e que também foi encomendada para ser colocada no local. Em 1907 Euclides Malta, quando retornou ao Governo do estado, encomendou o monumento de forma que a Secretaria do Estado dos Negócios do Interior publicou no Jornal Gutemberg, no dia 25 de agosto de 1907, as exigências onde a estátua teria que estar na Praça dos Martírios, que fosse um trabalho original e que os materiais fossem em Bronze e granito.¹⁵

¹⁵ TICIANELI, Edberto. Praça Deodoro e os monumentos em homenagem ao marechal alagoano. [S. l.], 2 jun. 2017. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/praca-deodoro-e-os-monumentos-em-homenagem-ao-marechal-alagoano.html>. Acesso em: 9 jun. 2022.

Figura 4 – Marechal Floriano Peixoto, Centro.



Fonte: autoral (2023)

Esta estátua foi feita em uma posição descrita pelo autor da obra como “calma e energética apoiando a mão esquerda em uma espada e a direita em seu chapéu de Marechal”, foi posicionada no alto causando o ar de imponência e soberania. A obra foi feita pelo artista Lorenzo Petrucci e em maio de 1907 iniciaram as obras na Praça para a recepção da escultura. Mas a inauguração do monumento só foi executada do dia 11 de junho de 1908, sendo levado pelas forças federais e estaduais para a realização da cerimônia^{8, 16}

A pesar do que descreve o autor, o monumento de Floriano Peixoto, o retrata com feições imponentes, vestimentas militares e posição de autoridade. A praça dos martírios, além do monumento de Floriano Peixoto, também tem um o palácio do governo e bandeiras dos estados brasileiros respostas, todo esse conjunto faz com que a praça demonstre o conjunto de poder em elementos pertencentes à elite alagoana.

Não podendo deixar de citar a Praça Dom Pedro II, que desde antes da emancipação de Alagoas, ela fez parte da história do estado. De acordo com o site História de Alagoas, a Cidade de Maceió se desenvolveu no entorno de onde hoje se localiza a praça, tendo várias modificações durante os séculos, a princípio, no ano de 1708, sendo um engenho e uma capela e hoje não restando nenhuma dessas construções.

No fim do século XVIII e início do XIX, onde hoje é o entorno da Praça Dom Pedro II, existiu um povoado. Esse povoado futuramente viraria a cidade de Maceió. Na época, a elite te

¹⁶ TICIANELI, Edberto. Praça Deodoro e os monumentos em homenagem ao marechal alagoano. [S. l.], 2 jun. 2017. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/praca-deodoro-e-os-monumentos-em-homenagem-ao-marechal-alagoano.html>. Acesso em: 9 jun. 2022.

alagoana ajudou no processo do desenvolvimento do que hoje é a capital do estado, por interesse em torná-la uma cidade a parte da vila das Alagoas.

Em 5 de dezembro de 1815, Maceió se desvincula da Vila das Alagoas, onde atualmente fica Marechal Deodoro, por causa do desenvolvimento do núcleo urbano etorna-se a Vila de Maceió. Após a emancipação política de Alagoas, em 1817, houve proposta do governo estadual de se estabelecer na Vila de Maceió, porém a por causa da disputa com a antiga Vila de Alagoas, que nessa época já era chamada Vila de Santa Maria Madalena, Maceió só foi sede do governo do Estado em 16 de dezembro de 1839.¹⁷

Durante a segunda metade do século XIX, o governador de Alagoas José Bento da Cunha, divulgou que a Praça receberia um monumento em homenagem a Dom Pedro II. A estátua foi inaugurada em 31 de dezembro de 1861 e possibilitou a definição do nome atual da Praça. Ainda, em 1870 foi construído o chafariz, também pelo pedido do Governador de Alagoas, José Bento da Cunha, atentando-se ao detalhe de que nessa época a água da cidade era vendida.¹⁸

Figura 5: Praça Dom Pedro II, Centro de Maceió.



Fonte: autoral (2023)

¹⁷ TICIANELI, Edberto. Praça Deodoro e os monumentos em homenagem ao marechal alagoano. [S. l.], 2 jun. 2017. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/praca-deodoro-e-os-monumentos-em-homenagem-ao-marechal-alagoano.html>. Acesso em: 9 jun. 2022.

¹⁸ TICIANELI, Edberto. História da Praça D. Pedro II. Maceió, 10 jul. 2015. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/historia-da-praca-d-pedro-ii.html>. Acesso em: 3 jun. 2022.

O monumento instalado na Praça, e que ainda hoje permanece no mesmo local, é um busto de Dom Pedro II em que aparece vestido com a roupa imperial, erguido por uma extensão de mármore branco e cercado por grades baixas. Na base do busto contém um símbolo que pertencia à bandeira do Brasil durante a Monarquia, representando o símbolo da corte portuguesa.

Dentro dessa perspectiva, o desenvolvimento da Cidade de Maceió se deu a partir do que atualmente é o bairro do Centro. Assim como a Praça de Dom Pedro II, outro local considerado vital no avanço da Cidade foi a Rua do Comércio. O autor do livro “Maceió de Outrora”, Felix Lima Junior, cita que o desenvolvimento dado à cidade partiu de onde hoje é a rua do comércio e que em 1816 a rua tinha o mesmo seguimento da atual.¹⁹ Hoje, o mercado traz trabalhadores e trabalhadoras para região, proporcionando o desenvolvimento da cidade a partir da sua força de trabalho.

A maioria dos monumentos que homenageiam a elite alagoana está localizada no centro da cidade de Maceió, onde se tem o maior fluxo de moradores de todos os pontos da cidade. A maior parte dessas pessoas moram nas periferias, e por consequência do racismo sistêmico, eles são negros. No dia a dia, pessoas que frequentam o centro de Maceió, a maior parte a trabalho, são obrigados a conviver com monumentos de pessoas que defendiam o trabalho escravo.

Por conseguinte, também sobre de monumentos que homenageiam Marechais podemos acrescentar o Memorial da República.²⁰ O mais recente entre todos, ele foi inaugurado em 15 de novembro de 2005 e faz menção aos dois Marechais alagoanos Deodoro da Fonseca e Floriano Peixoto. O responsável foi o arquiteto alagoano Alex Barbosa, com o projeto de arquitetura moderna e foi construído numa posição em que privilegia os turistas que quando visitam a Cidade de Maceió permanecem na faixa das praias, na parte baixa da cidade. Entretanto, pela maior parte da periferia estar localizada na parte alta da cidade de Maceió, os turistas que veem a cidade não presenciam a realidade do povo maceioense. A elite consegue mascarar a desigualdade brusca que se tem mantém na cidade, mantendo a elite que a visita na parte baixa.

O memorial, que teve investimento do Governo de Alagoas, além de ter vista ampla para o mar, tem 27 mastros com de bandeiras de todos os estados brasileiros, acervado Museu da República que fica permanentemente exposto no local e as estátuas em bronze dos dois

¹⁹ JUNIOR, Felix Lima. **Maceió de Outrora**. [S. l.]: Graciliano Ramos, 2014. v. 1. p.155.

²⁰ RODRIGUES, Elaine. Memorial à República é inaugurado em Maceió. [S. l.], 15 nov. 2005. Disponível em: <https://www.alagoas24horas.com.br/831344/memorial-a-republica-e-inaugurado-em-maceio/>. Acesso em: 21 jun. 2022.

Marechais alagoanos que são exibidas na parte mais alta da estrutura.

Figura 6- Memorial da República, Jaraguá.



Fonte: autoral (2023)

Os sites em que foram retirados a história dos monumentos aqui citados, com relevância a História de Alagoas, privilegia uma perspectiva que é contada pela parte privilegiada da História, com o foco em ressaltar os grandes heróis e eles são necessariamente parte da elite brasileira. Quando se é incluído a memória e a cultura negradentro desse ponto de vista, na maior parte das vezes, é incluído como papel de coadjuvante. Assumir que a negritude tem o mesmo mérito e relevância no aspecto histórico e, além de serem donos da sua própria narrativa, é também participante ativo da memória da história do Brasil.

Utilizando da tese de doutorado do Ulisses Neves Rafael, “Xangô rezado baixo: um estudo da Perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912”, menciona sobre o Euclides Malta citado aqui anteriormente. Euclides Malta foi o governador de Alagoas durante o século XX e fazia parte da associação civil Liga dos Republicanos Combatentes, os quais foram acusados de participarem da “operação quebra-quebra” que destruiu a maior parte das casas de cultos de Maceió (NEVES, 2004).

Levando isso em consideração, dentro da elite alagoana existem pessoas na grande política do estado que participaram efetivamente das impetuosidades que ocorreram na época da escravidão. Ainda, descaracterizar tudo o que o foi vivido pelos escravizados em sua totalidade, homenageando essas pessoas, acaba por invisibilizar a importância da negritude e engrandecendo o tipo de atitude que tiveram.

Vale salientar que, como o autor Danilo Luiz Marques defende em sua tese, as resistências negras desde a época escravocrata lutaram para combater a escravidão¹⁴ (MARQUES, 2002). Reconhece-los como sujeitos históricos, atribuindo a suas vozes ativas e

suas memórias, é constatar a luta sob suas conquistas. Pensar que em relação os monumentos, citados anteriormente, que homenageiam pessoas que tiveram participação nas práticas escravocratas e o porquê de elas terem uma posição de "salvadores da sociedade" é entender a cultura hegemônica realizada pela branquitude.

A virada do século XIX para o XX se caracterizou pelo advento das teorias europeias a respeito das populações não brancas, época em que se intensificava o imperialismo no continente africano. Dessa maneira, desenvolveram-se estudos “que acabavam por enquadrar as populações acima dentro de um modelo de análise que as classificavam como sendo de alguma forma inferiores” (SILVA, 2014. p.23) à parcela branca da população mundial (MARQUES, 2021. p. 1-13.).

Partindo desse conceito, podemos analisar de que as atribuições dos períodos e das participações ocorridas dentro da história precisam necessariamente ser designadas dentro da historiografia, preservando assim a memória de um povo que, majoritariamente, foi visto como inferior.

A forma de repressão causada pelo imperialismo deu origem ao racismo sistêmico praticado pela branquitude. Ocultar a parte da narrativa histórica onde, de fato, a negritude conquistou direitos através de suas lutas, é perceber que a história oficial é manipulada em favor da aclamação da branquitude.

Dentro do contexto de um país que cresceu explorando a mão de obra escravizada, se tem o dever histórico de incluir o povo negro dentro da narrativa da construção do Brasil, e principalmente de como este é hoje, partindo de uma perspectiva que a ex- capitania de Pernambuco, atualmente Alagoas, tinha uma rota utilizada frequentemente para o desembarque dos navios negreiros, que traziam escravizados da África e que havia constante circulação deles onde hoje é a cidade de Maceió. Apesar disso, existe uma falta de enaltecimento do povo negro dentro das representações em monumentos históricos presentes, em específico, na cidade de Maceió.

Determinando isso, estabelecemos a importância de possibilitar princípios efetivos que possam preservar os monumentos históricos em homenagem ao povo negro e também uma política de preservação para que estes elementos continuem fazendo parte da cultura de Maceió e ainda preservando a memória. A fim de caracterizar as contribuições fornecidas por eles e de analisar a memória histórica do povo negro no Brasil, para que dessa forma a sua história

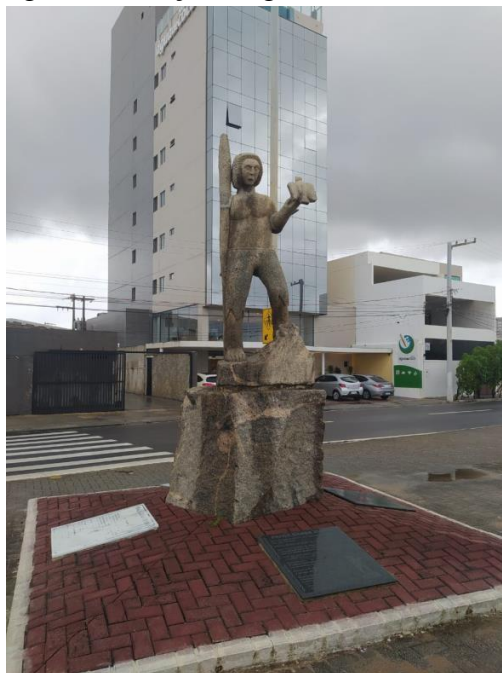
continue sendo contada por eles.

São poucos os monumentos históricos que levam nomes de representatividade a memória do povo negra dentro de Maceió, junto a isso se tem também o pouco conhecimento sobre a quem pertence os nomes dados a eles. Pois, a história oficial invisibiliza seus protagonismos.

Se tratando disso, a Praça Ganga Zumba que localizada em Cruz das Almas, um dos bairros mais antigos da cidade de Maceió, em 1984 recebeu a estátua que homenageia o líder do Quilombo dos Palmares e foi inaugurada por José Bandeira e idealizada pelo militante negro Edson Moreira, então prefeito de Maceió. Em 2010 a praça passou por reforma, onde o monumento foi retirado e só retornou em 19 novembro de 2015, durante a prefeitura de Rui Palmeira quando sofreu pressão de movimentos culturais cobrando a volta do monumento para a praça.²¹

Ainda, a estátua criada para praça foi esculpida numa pedra e foi executada de um jeito simples e abstrato, pois não tem a forma nítida do corpo de um homem. Ela também parece segurando em uma das mãos uma lança e na outra um passarinho. Além de não representar uma figura de imponência, que seria característica de líder do quilombo, que lutou pelo seu povo, as feições presentes no rosto da mesma não representam traços de pessoa.

Figura 7 - Praça Ganga Zumba, em Cruz das Almas



Fonte: autoral (2023)

²¹ TICIANELI, Edberto. Cruz das Almas dos coqueiros cruzados. [S. l.], 3 jan. 2017. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/cruz-das-almas-dos-coqueiros-cruzados.html>. Acesso em: 9 jun. 2022.

Próximo monumento que também representa a cultura negra alagoana e que representa a memória do povo negro é do Moleque Namorador, que está posicionado na Praça que leva o mesmo nome. O local leva esse nome por causa de Armando Veríssimo Ribeiro, um alagoano nascido na cidade de São Luís do Quintunde no dia 11 de junho de 1919. Famoso por ser um grande passista nos carnavais de rua durante o século XX e também participou de Concurso de passos, foi pandeirista, sambista, tocador de reco-recoe batuqueiro.²²

No decorrer da prefeitura de Sandoval Caju, ele oportunizou uma condecoração ao passista implementando uma praça no bairro da Ponta Grossa, na Rua Paissandu, onde se interligam cinco ruas. Para ali, o prefeito instaurou uma estátua, no estilo moderno, de um passista que segura um chapéu e um guarda-chuva de frevo para representá-lo.

O monumento é feito em uma estrutura de ferro, sem nenhuma memória que de fato que represente a figura física de Moleque Namorador. Além disso, é necessário também perceber que não há sequer qualquer representatividade a negritude com esse monumento, pois foi desvinculada a qualquer característica do monumento, representando o passista de uma forma genérica.

E ainda, a estrutura de ferro foi colocada em cima de um “s” feito em concreto, que ocupa mais da metade do esqueleto da produção feita para homenagear Moleque Namorador. A letra geralmente utilizada em construções planejadas e executadas durante o mandato de Sandoval Caju.

A Praça Moleque Namorador foi inaugurada em 7 de setembro de 1961. Após isso, o prefeito de Maceió foi negativamente criticado pelo então vereador da época Rosalvo Siqueira, que foi contrário a sua decisão sobre a homenagem feita ao passista e, segundo o site História de Alagoas, ele disse "Eu sei que o senhor Prefeito colocou esse nome porque quer anarquizar nossa cidade. Quase todo mundo conhece bem a vida do Moleque Namorador. Era um rapaz que só vivia de farras fumando maconha".²³

²² TICIANELI, Edberto. Moleque Namorador, o rei do passo. [S. l.], 20 jan. 2016. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/moleque-namorador.html>. Acesso em: 9 jun. 2022.

²³ TICIANELI, Edberto. Moleque Namorador, o rei do passo. [S. l.], 20 jan. 2016. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/moleque-namorador.html>. Acesso em: 9 jun. 2022.

Figura 8 - Monumento da Praça Moleque Namorador, Ponta Grossa



Fonte: autoral (2023)

Colocando em questão o que foi dito pelo então vereador, se faz necessário uma análise do porquê dessa postura adotada por ele. O fato de ter frequentado manifestações culturais ou artísticas, onde grande parte da sociedade tem livre acesso, descredibiliza a manifestação para a grande elite.

Ainda assim, a Praça dos Palmares, que existe desde a construção de Maceió como cidade e nela, durante o período escravocrata século XVII ao XIX, existiu a comercialização de escravizados. O local recebeu esse nome por causa do Quilombo dos Palmares, que também fica em Alagoas, e é por esse fato que também está situado no mesmo local a estátua de Zumbi, que foi um dos grandes líderes.

A escultura foi feita por um nordestino, de Nova Jerusalém em Pernambuco, o Josenildo do Brejo Madre de Jesus e doado ao Professor Edson Moreira. Atualmente a Praça tem sido utilizada pelos Movimentos Antirracista para promover cultura e também manifestações religiosas.

Figura 9 – Monumento da Praça dos Palmares, Centro



Fonte: autoral (2023)

Zumbi dos Palmares, representado no monumento, foi esculpido em pedra, em um formato também abstrato. Sem qualquer semelhança com uma figura imponente, mais se assemelha a um personagem sofrido. Com uma de suas mãos erguidas num o punho cerrado, o monumento é composto ao seu redor por concorrentes quebradas.

Não podendo deixar de mencionar também o monumento feito em homenagem a Mãe Preta, que fica na Praça Treze de Maio no bairro do Poço. A escultura foi inaugurada em 13 de maio de 1968 durante o governo de Divaldo Suruagy, mas com o planejamento antecipado de Milton Pessoa.²⁴

A escultura é uma imagem de uma mulher preta que aparece segurando uma criança. Ela simboliza as amas de leite, que durante a época em que os corpos negros eram escravizados, as mulheres negras eram usadas para alimentar os filhos dos senhores escravocratas da casa grande.

Essas mulheres, por fazerem esses serviços para seus senhores, perdiam a oportunidade de dar o seu colostro aos seus filhos. O colostro sendo a fase mais importante do aleitamento materno por conter a maior quantidade de nutrientes, era cedido aos filhos dos donos de escravos.

Assim como o autor Danilo Luiz Marques cita na obra “Sobreviver e Resistir”, os

²⁴ FILHO, José Bilu da Silva. Praça Treze de Maio: Lei Municipal: 291 - 23/06/1953 - Antiga Praça Mãe Preta. [S. l.]. Disponível em: <http://www.bairrosdemaceio.net/ruas-maceio/praca-treze-de-maio-poco>. Acesso em: 16 jun. 2022.

escravizados homens eram trazidos a Maceió para trabalhar em obras públicas, serviços domésticos ou como “escravos de ganho” nas ruas da cidade. Já no caso das mulheres, efetuavam diversas atividades pelo fato de serem atribuídas a múltiplas tarefas da rotina, de forma que a maior parte envolve cuidados com a casa (MARQUES, 2016, p. 14).

Figura 10 - Estátua da Mãe Preta, Poço



Fonte: autoral (2023)

A imagem da Mãe Preta hoje não está num bom estado de conservação, já mostrando marcas do tempo e já não apresentando as cores originais. É uma das únicas estátuas presentes na cidade de Maceió com características negras.

O monumento de representatividade a mãe preta também tem uma placa em sua estrutura com os dizeres "*Os maceioeses a mãe preta pêlo muito que devemos a ela*".

Ceder o seu aleitamento materno ao filho da casa grande foi um dos ofícios prestados pela mulher negra durante a escravização. De fato, muitos filhos da elite dominante cresceram com o aleitamento da mulher negra. Porém, esta era impedida de dar condições melhores aos seus próprios filhos em detrimento do filho da casa grande.

Além disso, o monumento colocado pela elite substituindo a mãe preta romantiza a função desempenhada pela mulher negra durante a escravidão. Seu corpo era utilizado, de

forma forçada, para alimentar os filhos de quem as coagia. Sem qualquer forma de escolha. Fomentar a discussão sobre a visibilidade negra existentes nos monumentos presentes em Maceió é também discutir a existência deles dentro da narrativa histórica. Dar visibilidade nos monumentos públicos negros, para que as questões patrimoniais os incluam nas referências da cidade, é questionar a homogeneidade imposta pela branquitude.

Referências

- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. **O Jogo da Dissimulação: abolição e a cidadania negra no Brasil**; Wlamyra R. de Albuquerque - São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- Espaços de memória negra em Maceió**/ Instituto do negro de Alagoas - INEG/AL; organizado por Mariana Marques, Jeferson Santos, Marcelo Ferreira Marques, Paulo Vitor de Oliveira. - Maceió: Instituto do negro de Alagoas, 2022.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.v. 42.
- JUNIOR, Felix Lima. **Maceió de Outrora**. [S. l.]: Graciliano Ramos, 2014. v. 1.
- MARQUES, Danilo Luiz. **Entre a Abolição da Escravidão e o Quebra de Xangô: Cultura e Sociabilidade Negra em Maceió (1880-1910)**. 10º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, [S. l.], 13 maio 2021.
- MARQUES, Danilo Luiz. **Sob a "Sombra" de Palmares: escravidão e resistência no século XIX**. São Paulo: E-Manuscrito, 2020.
- MARQUES, Danilo Luiz. **Sobreviver e resistir: os caminhos para a liberdade de escravizadas e africanas livres em Maceió (1849-1888)**. [S. l.]: Nova Letra, 2016.
- RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo: Um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912**. Ulisses Neves Rafael. - Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2004.
- SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo": raça, hierarquia e o poder da construção da branquitude paulistana**. Lia Vainer SCHUCMAN; orientadora Leny Sato. São Paulo, 2012.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado: poder e a produção da história**. Michel-Rolph Trouillot; tradução de Sebastião Nascimento. – Curitiba: huya, 2016.

Sites

- RODRIGUES, Elaine. Memorial à República é inaugurado em Maceió. [S. l.], 15 nov. 2005. Alagoas 24 Horas. Disponível em: <https://www.alagoas24horas.com.br/831344/memorial-a-republica-e-inaugurado-em-maceio/>.

Acesso em: 21 jun. 2022.

FILHO, José Bilu da Silva. Praça Treze de Maio: Lei Municipal: 291 - 23/06/1953 - Antiga Praça Mãe Preta. [S. 1.]. Bairros de Maceió. Disponível em: <http://www.bairrosdemaceio.net/ruas-maceio/praca-treze-de-maio-poco>. Acesso em: 16 jun. 2022.

FERREIRA, Sthefane. Rodrigues, Niviane. Prefeito JHC entrega Praça dos Palmares, no Centro, totalmente reformada. Maceió, 15 dez. 2021. Correios do Município. Disponível em: <https://www.correiosdosmunicipios-al.com.br/2021/12/prefeito-jhc-entrega-praca-dos-palmares-no-centro-totalmente-reformada-novo-espaco-agora-conta-com-acessibilidade-iluminacao-e-estatua-de-zumbi-dos-palmares-o-prefeito-de-maceio-jhc-entregou-nest/>. Acesso em: 21 jun. 2022.

SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA. MEMORIAL À REPÚBLICA. [S. 1.], 2022. Cultura Alagoas. Disponível em: <http://www.cultura.al.gov.br/institucional/espaco-da-secult/memorial-a-republica/historico>. Acesso em: 21 jun. 2022.

TICIANELI, Edberto. Cruz das Almas dos coqueiros cruzados. [S. 1.], 3 jan. 2017. História de Alagoas. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/cruz-das-almas-dos-coqueiros-cruzados.html>. Acesso em: 9 jun. 2022.

TICIANELI, Edberto. História da Praça D. Pedro II. Maceió, 10 jul. 2015. História de Alagoas. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/historia-da-praca-d-pedro-ii.html>. Acesso em: 3 jun. 2022.

TICIANELI, Edberto. Moleque Namorador, o rei do passo. [S. 1.], 20 jan. 2016. História de Alagoas. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/moleque-namorador.html>. Acesso em: 9 jun. 2022.

TICIANELI, Edberto. Praça Visconde de Sinimbu, antigo ponto de travessia do Riacho Maceió. [S. 1.], 25 jun. 1918. História de Alagoas. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/praca-visconde-de-sinimbu-antigo-ponto-de-travessia-do-riacho-maceio.html>. Acesso em: 9 jun. 2022.

TICIANELI, Edberto. Praça Deodoro e os monumentos em homenagem ao marechal alagoano. [S. 1.], 2 jun. 2017. História de Alagoas. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/praca-deodoro-e-os-monumentos-em-homenagem-ao-marechal-alagoano.html>. Acesso em: 9 jun. 2022.

EPISTEMICÍDIO e o silenciamento do passado: combatendo o racismo historiográfico: Mesa

de Encerramento do 12° Encontro Nacional de História e 1° Encontro Internacional de História da UFAL - "Genocídios na História: passados, presentes, futuros".. [S. l.], 2021.

Youtube: @cphisufal Disponível em:
[https://www.youtube.com/watch?v=wMnwQpuUMEU&list=PL0WdlH5sYp1O67MTL
t3rKOVJpr0TC6dli](https://www.youtube.com/watch?v=wMnwQpuUMEU&list=PL0WdlH5sYp1O67MTLt3rKOVJpr0TC6dli). Acesso em: 14 out. 2022.

Histórias de operárias têxteis: um estudo de memória e gênero em Alagoas

Luanda Giulia Silva dos Santos²⁵

Resumo: Proponho com este trabalho abordar uma análise sobre Histórias e Memórias da presença feminina no trabalho operário têxteis em Alagoas. Consideramos como ponto de partida, o gênero como categoria de análise, e a memória como lembrança e esquecimento; contraponto a historiografia existente sobre o trabalho fabril têxtil alagoano que costuma tratar o operariado de forma homogeneizante e no masculino, negligenciando as diversidades e especificidades dos sujeitos históricos. Analisar historicamente a experiência operária partir das reminiscências de trabalhadoras fabris de Fernão velho - AL, nos ajuda a desvelar as memórias subterrâneas relacionadas a experiências e tradições desse grupo que compõe a classe operária- as mulheres- como nos ajuda Pollak (1989), ao mesmo tempo que nos possibilita enxergar a história vista de baixo, das personagens costumeiramente deixadas a margem da história tradicional. Usaremos como fontes: fotografias, mapas, e relatos de memória. Tendo o recorte de gênero como o aspecto central do ponto de vista metodológico; estaremos ancorados nos escritos de: Certeau (1982); Jim Sharp (1992); Joan Scott (1989); Rago (2014); Perrot (2005), entre outros. Historiograficamente, dialogaremos com Tavares (2016), Farias (2017), Correia (1998), entre outros.

Palavras-chave: História; Trabalho Operário; Gênero.

Introdução

Historicamente o trabalho feminino esteve tradicionalmente vinculado aos serviços domésticos e cuidados familiares, desencadeando a normalização dos papéis de gênero; a ausência ou má remuneração, e a desvalorização dos serviços desempenhados pelas mulheres. A emergência de novos trabalhos no âmbito acadêmico ocasionada pela mobilização de movimentos sociais tem proporcionado a reflexão e novos olhares sobre a História, o que tem oportunizado repensarmos a história e presença feminina nos mundos do trabalho, e em especial, contrapor as representações que invisibiliza as mulheres.²⁶

Nessa direção, esse artigo tem por objetivo construir uma análise sobre histórias e memórias da presença feminina no trabalho operário têxtil em Alagoas, utilizando o gênero como categoria de análise. Ademais, a historiografia alagoana que trata sobre o trabalho

²⁵ Mestranda no PPGH da Universidade Federal de Alagoas, membro do Laboratório de História, Memória e Política- LAHMP, vinculado a UNEAL; e bolsista CAPES. Contato:luanda.santos@ip.ufal.br

²⁶ Esse artigo é meu primeiro esboço em resposta aos objetivos que propus no projeto de mestrado.

operário em fábricas têxteis, não costuma usar o gênero na centralidade das discussões e investigações, ao tempo que não se aprofunda acerca do trabalho feminino e suas contribuições para o processo de funcionamento das indústrias de tecido do estado, negligenciando a diversidade e especificidade dos sujeitos históricos.

Além disso, a escolha de estudar especialmente as operárias têxteis, e não a classe operária do estado como um todo, está em considerarmos que as mulheres trazem uma experiência histórica e cultural diferenciada da masculina, e infelizmente ainda pouco evidenciada, “estudada”, e escrita historiograficamente, ao menos até o presente deste trabalho. Desse modo, esse artigo busca contribuir com a escrita dessa ‘Nova História’, mais democrática, combatente do apagamento e silenciamento feminino. Evidenciando as mulheres em suas singularidades e pluralidade; percebendo-as como protagonistas e, não meras coadjuvantes na história.

O universo têxtil em Alagoas

As fábricas implantadas em Alagoas foram as seguintes. No século XIX: Companhia União Mercantil; Fábrica Cachoeira; Fábrica Companhia Progresso Alagoano; Companhia Pilarense de Fiação e Tecido, e Fábrica Penedense. As demais, após 1900, foram: Fábrica Pilarense II; Fábrica Alexandria; Fábrica São Miguel dos Campos; Fábrica Santa Margarida; Fábrica da Pedra; Fábrica Vera Cruz; Fábrica Norte das Alagoas; e Fábrica Marituba.²⁷

Nas últimas décadas do século XIX e primeiras do século XX, pode-se observar o surgimento de diversos núcleos fabris em Alagoas, momento este que coincidia com uma maior demanda da indústria por mão-de-obra. Inclusive advindas de outras atividades, capturando o fluxo de pessoas já liberadas da escravidão, por exemplo, e incorporá-las ao regime de trabalho livre. Inclusive condicionando-as aos seus sistemas de gestão da vida e do trabalho (CORREIA, 1998, p.12), formando operários adaptáveis aos ritmos e métodos da fábrica, e submetidos ao controle do industrial.

Essa rede de fabricação de fios e tecidos demandava, portanto, estratégias para se obter um fluxo de mão-de-obra significativo e fixo, em um cenário marcado por atividades agrárias. “A saída de uma condição escravista para a possibilidade do assalariamento estava acompanhada da existência de uma massa pobre, capaz de submeter-se ao aviltamento do salário.” (ALMEIDA, 2013. p.86), e das condições de trabalho, em busca da melhoria de

²⁷ Dados retirados da tabela de distribuição das fábricas alagoanas no tempo, no trabalho de Rodrigues, R. L.; Cavalcanti, V. R.; Hidaka, L. T. F. De Indústria à Cidade: configurações urbanas de Rio Largo/AL, Séculos XIX-XX. 7º Congresso Luso Brasileiro para o PLURIS. Maceió, 2016. p. 3.

subsistência. Assim, é configurada a “passagem” de uma Alagoas predominantemente agrária para uma Alagoas que buscava a modernização por meio da industrialização.

O diferencial do setor têxtil estaria em adquirir a força de trabalho das mulheres e de menores de ambos os sexos, como sendo a principal. (ALMEIDA, 2013). Seguindo a lógica do capitalismo, de maximização do lucro e minimização dos custos de produção. Dois elementos que dentro do modo de vida da pobreza não se responsabilizavam determinantemente pela composição do orçamento familiar (ALMEIDA, 2013, p. 87), mas eram os personagens principais da exploração da mão-de-obra fabril têxtil de Alagoas.

Além disso, era necessário resolver o problema da alta rotatividade nos empregos e o desrespeito aos horários de labor. Tratava-se, ainda, de gerir esse grupo operário com autonomia, sem a interferência dos poderes políticos e religiosos sediados nas cidades e longe da concorrência de outras empresas por mão-de-obra. (CORREIA, 1998, p.12). Nesse sentido, o isolamento espacial das vilas operárias em zonas rurais ou subúrbios das cidades, colaboravam para essa melhor gestão e controle desses indivíduos.

Para Telma de Barros Correia (1998) o núcleo fabril é compreendido como um equipamento de arregimentação, fixação e controle do trabalhador, no qual a segurança e organização da propriedade, assim como da produtividade do trabalho eram questões centrais. A criação dessa “organização social” estava ligada ao interesse de uma ampla elite em preparar os trabalhadores para a indústria e reorganizar a sociedade do trabalho. Desse modo, esses conjuntos de casas de baixos custo, e geralmente padronizadas, eram vistas por uma parte da sociedade como instrumento de saneamento das cidades; por seus construtores um meio de controle e chamamento de seus operários; e para os trabalhadores, a possibilidade de seguridade habitacional e estabilidade no emprego. Nesse sentido, a professora escreve que “as vilas operárias alcançaram um grande sucesso, multiplicando-se e gerando toda uma mística em torno da ordem urbana e social que incorporaram.” (CORREIA, 1998, p.10).

Os motivos para migração eram diversos: moradias de alvenaria, expectativa de estabilidade no emprego, férias, cinema, festas públicas, hospital, estudos para os filhos, lazer, lugar limpo e relativamente urbanizado, recreação, etc. (FARIAS, 2017, p.117). Além é claro da situação de carência das condições materiais de subsistência dessa população que morava em regiões com produção predominantemente agrária, havia também uma busca por seguridade trabalhista, amplamente divulgada a partir da “ideia” de cidadania amparada nos direitos trabalhistas, sobretudo nos anos finais da década de 1930. Vale salientar que tais direitos nesse

período não atendia os trabalhadores rurais (GOMES, 2002). O campo era visto nesse contexto como lugar sem expectativas de desenvolvimento profissional e social.

Porém, atrelado a esses possíveis benefícios estava o “manual de comportamento” imposto pelo patronato. Esse por sua vez estava pautado no que Telma Barros Correia (1998, p.11) descreveu como princípios liberais, noções positivistas, teorias médicas, ideias do catolicismo social, técnicas de engenharia, noções de dever e lealdade, e padrões de moral e civilidade. A criação da ‘família operária’ era outro mecanismo importante para a perpetuação do trabalho fabril, para isso, foram criados uma série de mecanismos que possibilitasse que o patronato não apenas coordenasse a vida pública, mas também a vida privada desses trabalhadores.

Em Fernão Velho, além da moradia (FARIAS, 2017, p.113), a fábrica também oferecia diversos serviços de assistência aos operários, tais como: tecidos para roupas, água encanada e energia elétrica em suas residências, espaço de lazer (praças, cinema, quadra de esportes, festas), escola para educação infanto-juvenil, e um ambulatório onde se prestava atendimento médico, de enfermagem e obtenção de medicamentos (TAVARES, 2016, p.10). Todas essas ofertas em Fernão Velho, comum também em outros núcleos fabris no ramo têxtil, configuravam formas de fixação de trabalhadores e trabalhadoras, como também a tentativa de disciplinar na vida e no trabalho.

Evidências do operariado feminino têxtil em Alagoas:

Na Vila Operária de Fernão Velho, o Colégio São José foi construído pela Fábrica nos tempos da gestão dos Machados (1891- 1938) e continuou em funcionamento durante a administração dos Othons (1943- 1996). As aulas começavam às 8h da manhã e terminavam 13h da tarde. Entre os conteúdos abordados estavam: humanidades, língua pátria, e ciências, além de Geografia, História, Português e Matemática. A educação física também era ofertada no colégio, que inclusive possuía um campo ao fundo de seu terreno. Havia ainda uma espécie de “disciplinas extracurriculares”, que eram mais direcionadas as meninas; as aulas eram de bordado, crochê e ponto-cruz, tais ensinamentos eram opcionais para os meninos, isso demonstrava o interesse da Fábrica em desenvolver habilidades que seriam úteis ao trabalho fabril das futuras operárias, ao mesmo tempo que evidenciava a distinção de funções dadas a homens e mulheres na indústria têxtil.

Essa não era uma realidade apenas do ensino das futuras operárias da Fábrica Carmen, pois tal prática pode ser observada também no grupo escolar Gustavo Paiva, pertencente à

Companhia Alagoana de Fiação e Tecidos - CAFT em Rio Largo,²⁸ tendo aula de corte e costura, ensino que era coordenado pelas professoras Eretusa Rodrigues e Clarice Morais.²⁹ As aulas eram destinadas a jovens meninas, algumas ainda crianças ou recém adolescentes. A disciplina fabril adentrava ao universo estudantil, onde as meninas se vestiam de forma similar e se posicionavam enfileiradas, desenvolvendo habilidades manuais no trato de fios e que possivelmente lhe seriam cobradas quando incorporadas aos quadros operários no rés do chão da fábrica.

Imagem I - Alunas do Grupo Escolar Gustavo Paiva Pertencente a Fábrica CAFT Tendo Aula de Corte e Costura.



Fonte: Página Rio Largo Antiga, disponibilizada na rede social Facebook em 28 de janeiro de 2022.

Autor: Desconhecido, 1945.

O fato de serem jovens/crianças não era impedimento para o trabalho fabril. Na Escola São José, em Fernão Velho, as crianças permaneciam no máximo até a idade de 14 anos, ou pouco antes, quando geralmente concluíam o primário. A Fábrica não ofertava os ensinamentos ginásial e colegial, segundo e terceiro ciclos de formação educacional respectivamente (TAVARES, 2016, p.112). É interessante perceber que 14 anos, era a idade que geralmente adolescentes ingressaram no trabalho fabril, digo geralmente porque era comum a alteração na documentação desses menores para que começasse a labuta. A decisão de empregar os filhos

²⁸ Esta companhia resultou da fusão entre Fábrica Cachoeira e Fábrica Companhia Progresso Alagoano.

²⁹ Dados retirado da página: Rio Largo Antiga, na rede socia Facebook, postado em 28 de janeiro de 2022.

ocorria, principalmente, porque as famílias eram muito numerosas. Muitos pais chegavam mesmo a falsificar o registro de nascimento para poder empregá-los antes da idade permitida pela legislação trabalhista. (BOSCHILA,1996, p.105).

Após a inserção no trabalho de fabricação de tecido, as meninas/mulheres passaram a ter outras realidades. O assédio por exemplo era um desafio constante a ser superado pelas operárias durante o expediente em Fernão Velho. Segundo Farias (2017) a mobilidade das funções ou uso de determinados instrumentos de trabalho (sendo eles mais leves, ou pesados) costumavam ser determinados pelos encarregados ou contramestres, de acordo com seus interesses pessoais (segundas intenções) em relação às operárias. “Algumas operárias consideradas “mais bonitas”, escolhidas “pelas caras” ou “do agrado” de determinados encarregados tendiam a ter funções menos árduas dentro dos setores da fábrica.” (FARIAS, 2017, p.148). Nesse sentido, era comum que as trabalhadoras que não fossem receptivas aos flertes de seus superiores – sempre homens-, sofressem consequências como: perseguição em suas funções; serem repreendidas, ou terem seus horários de trabalhos estendidos.

Outra questão era os acidentes de trabalho, resultantes da remuneração condicionada a produtividade, e da má infraestrutura fabril. Isso porque havia uma meta mínima a ser “batida” pelas operárias/os, e a permanência na fábrica estava atrelada ao atingimento dela; sendo essas “horas extras” não contabilizadas como excedente da carga horária de trabalho. O setor de tecelagem por exemplo, é descrito como local de “máquinas em curtas distâncias umas das outras, bem como as correias, que iam do teto até as máquinas e que costumavam causar acidentes, além de um ambiente com pouca luminosidade, que tanto era maléfico para a saúde da visão, como contribuía para incidentes.” (FARIAS, 2017, p.159).

Ainda no setor da tecelagem havia o perigo das lançadeiras, também conhecida como porta-tramas. Era um artefato de ferro ou madeira com suas pontas de metal (TAVARES, 2016, p. 157) que constituía as máquinas de tecelagem, fazendo o movimento de tecer os fios para a fabricação de tecido. Porém, quando esses fios estavam quebrados, as lançadeiras tornavam-se um perigo ao voarem aleatoriamente em grande velocidade, podendo atingir qualquer parte do corpo dos operários/as, resultando em graves acidentes. Era exigido ainda que as tecelãs usassem os cabelos presos ou os cortassem bem curto, para se evitar acidentes ao manusear as máquinas. A seguir (prancha de fotos, imagem 2) podemos ver o setor de tecelagem pertencente à Companhia Alagoana de Fiação e Tecidos – CAFT, na foto podemos identificar problemas similares aos citados anteriormente no mesmo setor sendo na Fábrica Carmen, como a pouca

iluminação e o curto espaço entre os maquinários, culminando em um local insalubre para as operárias permanecerem durante suas atividades laborais.

Imagem 2- Mulheres operárias trabalhando no setor de tecelagem das Fábricas Carmen e CAFT



Fonte: Acervo da Fábrica Carmen.
Autoria: Desconhecida, 19??.



Fonte: Página Rio Largo Antiga, disponibilizada na rede social Facebook em
8 de março de 2022
Autoria: Desconhecida, 1947.

A estratégia de otimização da produtividade, afetava principalmente as operárias que eram mães, que nesse contexto passaram a ficar ainda mais aprisionadas ao trabalho fabril, afetando diretamente seus cuidados maternos. As operárias grávidas trabalhavam até o tempo previsto por lei e do parto, e somente, então, no limite de suas condições físicas, eram afastadas de suas atividades na Fábrica. A Lei trabalhista nº 5.452 de 01 de maio de 1943, previa a licença

maternidade, nele o Capítulo III DA PROTEÇÃO DO TRABALHO DA MULHER, Seção V, garantia, ao menos na teoria, condições que desse minimamente dignidade as gestantes e as mulheres em puerpério. Direto esse que era negado pela fábrica em Fernão Velho, um relato descrito pelo historiador Marcelo Góes Tavares (2016), ao entrevistar uma operária da Fábrica Carmen, que sofrera abuso de poder por parte de seu gerente de área, momentos antes de dar à luz, nos mostra com a produção estava acima da saúde e do bem-estar dos funcionários:

Dona Emília ressaltou que estava trabalhando quando entrou em trabalho de parto. Seu bebê veio antes do tempo normal previsto, chegando prematuro aos sete meses de gravidez. Quando sua bolsa estourou, procurou o gerente de sua seção para informar o que ocorrera, deixando evidente a emergência em ser atendida pelos serviços de saúde. No entanto, ele respondeu: “Olhe, está faltando só três rolos. Só sai quando terminar!” Dona Emília finalizou seus três rolos restantes e correu para o parto. Quase deu à luz em pleno rés do chão da Fábrica.” (TAVARES, 2016, p.124).

A insegurança em relação à seguridade financeira no período da licença maternidade, assim como a permanência em seus empregos, levava as operárias muito das vezes voltarem ao trabalho antes do fim do período previsto por lei. A jornada de trabalho dessas meninas/mulheres não acabava com o som da sirene que era usada para informar a troca de turno dos operários/as, havia ainda os afazeres domésticos, responsabilidade que junto com os cuidados dos filhos é atribuída socialmente como funções femininas.

Somadas a essas diversas formas de violência e negligência que essas mulheres/meninas sofriam, ainda tinham que receber salários menores que os homens, e se fossem menores de idade, recebiam a metade do salário de uma mulher adulta apesar de apresentarem a mesma produtividade. Ademais, a contratação da mão-de-obra feminina, composta preferencialmente por meninas era atraente para os industriais, porque elas eram disciplinadas, adaptavam-se mais facilmente ao trabalho, tinham maior concentração e menor capacidade reivindicatória. (BOSCHILA, 1996).

A ausência do gênero como categoria de análise histórica nas teses e dissertações sobre o trabalho têxtil alagoano

Segundo Michel Perrot (2017, p. 170), o “ofício do historiador” pressupõe ser uma atividade “de homens” que escrevem a história no masculino. Quando contamos uma história,

nós narramos o que queremos, da forma que queremos. Porém na escrita da História, os fatos que guiam essa narrativa, deslocando-a desse lugar tão pessoal e pondo à prova, é o que nos ensina Paul Veyne (1998, p.7) ao tratar de evento e documento. Desse modo, a historiografia por muito tempo negligenciou (em alguns aspectos ainda negligência) a participação das mulheres como sujeito histórico. Em Alagoas, a historiografia que trata sobre a indústria têxtil não costuma fazer distinção das condições de trabalho entre homens e mulheres, nem das funções e hierarquias exercidas distintamente entre os gêneros feminino e masculino no ambiente fabril. Também não há uma discussão profunda sobre a divisão sexual do trabalho em nenhuma das teses que abordam a temática das fábricas alagoanas de tecido.

Segundo Hirata e Kergoat (1994) a historiografia existente costuma falar de operários ou de classe operaria sem fazer nenhuma referência ao sexo dos atores sociais. É como se o lugar na produção fosse um elemento unificador de tal ordem que fazer parte da classe operária já remeteria a uma série de comportamentos e de atitudes relativamente unívocas. Assim, essa tendência de apresentar uma imagem da classe operaria relativamente homogênea cujos únicos elementos distintivos seriam o emprego e o desemprego, o lugar na produção e a qualificação, não ignora apenas a categoria sexo, mas variáveis como nacionalidade, idade, etc.

Nesse sentido, Angela Maria Carneiro Araújo (2002) no texto *Gênero no Trabalho*, afirma que “os estudos do trabalho e dos trabalhadores realizados no Brasil até a década de 1970 expressavam uma visão homogênea da classe trabalhadora, que tornava invisível o trabalho da mulher e as desigualdades de gênero no mercado de trabalho.” (ARAÚJO, 2002, p.131). Problemática essa, que ainda persiste na escrita dos historiadores sobre os mundos do trabalho em Alagoas, apesar de certos avanços em relação à escrevedura do cotidiano, do protagonismo e da cultura operária. Porém, tal relativismo sobre a identidade dos trabalhadores e principalmente das trabalhadoras durante muito tempo na escrita da história social do trabalho, serviu também com um “apagamento” e uma invisibilidade do papel da mulher no mercado de trabalho, ao tempo que fez com que alguns trabalhos exercidos historicamente por elas, como o trabalho doméstico, por muito tempo nem fosse considerado trabalho

Os trabalhos de história sobre o operariado alagoano, costumam discutir sobre as lutas por direitos trabalhistas, mas sem destacar as especificidades e diferenças das demandas entre as operárias e operários. Como por exemplo, a ausência de debates sobre a disparidade dos salários, e hierarquia entre homens e mulheres nesse ramo industrial. Outro ponto a destacar é o fato de que a maior parcela de trabalhadores dessas fábricas, era formada por menores de idade do sexo feminino, como podemos notar na foto a seguir (figura 3) formada por operárias

de aparência jovem/adolescente, semelhantes no modo de vestir-se e se comportarem na fila – disciplinadamente.

Imagem 3 - Operárias na fila do refeitório da Fábrica Carmen por volta dos anos 1950



Fonte: Farias, 2017. p.110.

Autoria: Desconhecida, 19??.

A jornada de trabalho dessas meninas/mulheres não acabava com o som da sirene que era usada para informar a troca de turno dos operários/as, havia ainda os afazeres domésticos, responsabilidade que junto com os cuidados dos filhos é atribuída socialmente como funções femininas. Temos assim, uma associação quase que natural entre mulher e domesticidade, ocasionado na invisibilidade de seu trabalho dentro e fora do lar. Desse modo, Tavares (2016) em seu trabalho *Do Tecer da Memória ao Tecido da História: operários, trabalho e política na indústria têxtil em Fernão Velho. (Maceió -AL, 1943-1961)*, escreve sobre as condições de trabalho dos operários da Fábrica Carmen e suas lutas por direitos, mas não faz uma discussão sobre as disparidades entre homens e mulheres dentro e fora da fábrica.

Farias (2017) em *Os Fios Tecidos da Memória: a reconstrução do passado fabril de Fernão Velho (Maceió AL)* do início dos anos 1950 a 1962, até pontua algumas condições específicas do trabalho fabril das operárias têxteis de Fernão Velho, mas não se aprofunda e

nem dá protagonismo a esse trabalho feminino. Trata da organização sindical desse operariado, mas não se aprofunda sobre a ausência de mulheres na presidência dos sindicatos, associações, e demais cargos de lideranças da indústria de tecidos, mesmo a mão de obra feminina sendo maior que a masculina nessa fábrica.

Correia (1998) em *Pedra: plano e cotidiano operário no Sertão*, aborda em seus estudos sobre a indústria têxtil alagoana, conceituando formas de organização desse trabalho, e refletindo sobre o modo de produção da Fábrica da Pedra em Delmiro Gouveia, mas não fez uma reflexão acerca da presença feminina na fabricação de tecidos, nem das suas limitações e especificidades no que ela chama de o núcleo fabril. Por fim, Pereira (2020) com sua dissertação intitulada *Trabalho e experiências femininas na CAFT: uma perspectiva de gênero, Rio Largo – Alagoas (1940-1960)*, faz uma discussão sobre a organização fabril da fábrica CAFT, e mostra como se dava a divisão sexual do trabalho, porém mesmo rompendo com a historiografia alagoana sobre o operariado têxtil, centrada na figura masculina; a autora não problematiza esse “apagamento”, ou melhor, a ausência da discussão de gênero na história do trabalho em Alagoas.

Considerações finais

Este trabalho buscou contribuir para uma reflexão sobre a escrita no masculino da historiografia alagoana sobre o trabalho (em especial operário têxtil), negligenciando o aprofundamento nas histórias das mulheres, sejam elas: operárias; faxineiras; lavadeiras; costureiras; quitandeiras; donas de casas; bordadeiras; agriculturas; catadoras de reciclarem; vendedoras ambulantes; cozinheiras; cuidadoras; mães; filhas; avós; esposa; irmãs.... Mas acima de tudo sujeito histórico, que como tal, merecem terem suas vivências, contribuições e narrativas, escritas nas páginas da História oficial, não como meras coadjuvantes, mas como protagonistas e autoras de suas vidas e memórias.

Nesse sentido, a abordagem do gênero como uma categoria de análise histórica destaca-se como uma demanda historiográfica importante para se pensar a escrita da história do operariado têxtil alagoano, sendo também uma demanda política. Ademais, há uma escassez de estudos de gênero relacionados ao campo na história social do trabalho em Alagoas, nos levando a repensar nosso modo de escrita e pesquisa.

Referências

ARAÚJO, A. M. C. Gênero no trabalho. Cadernos. Pagu, [S. l.], n. 17-18, p. 131–138, 2001/02.

Disponível

em:

<<https://www.scielo.br/j/cpa/a/45MWzhybHCcgPkyPYpwsrtR/?format=pdf&lang=pt>>

Acesso em: 22 de janeiro de 2023.

BOSCHILA, Roseli, T. Condições de Vida e Trabalho: a mulher no espaço fabril curitibano (1940-1960). UFPR, Curitiba, 1996.

BRASIL. Câmara dos Deputados. DECRETO-LEI Nº 5.452, DE 1º DE MAIO DE 1943. Legislação Informatizada - DECRETO-LEI Nº 5.452, DE 1º DE MAIO DE 1943 - Publicação Original. Brasília: Câmara dos Deputados, 1943. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-5452-1-maio-1943-415500-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 16 de dezembro de 2022.

CORREIA, Telma de Barros. Pedra: plano e cotidiano operário no Sertão. Campinas: Papirus, 1998.

FARIAS, I. dos S. Os fios tecidos da memória: a reconstrução do passado fabril de Fernão Velho (Maceió AL): do início dos anos 1950 a 1962. 2017. 275 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista Unesp, Marília, 2017.

HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. A Classe Operária tem dois Sexos. Estudos Feministas, Ano 2, n.94, p.93-100, 1994. Disponível em <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16291/14832>>. Acessado em: 15 de março de 2023.

PEREIRA, Ana Greyce Moraes. Trabalho e experiências feministas na CAFT: uma perspectiva de gênero Rio Largo - Alagoas (1940-1960). Dissertação (Mestrado em história cultural) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. Programa de Pós-Graduação em História. Maceió, 2020.

PERROT, Michelle. Os Excluídos da História: operários, mulheres e prisioneiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

SCOTT, Joan. “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”. Gender and the Politics of History. New York: Columbia University Press. 1989. Tradução de Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. Autorizada por Joan W. Scott. Revisão do português: Marcela Heráclio Bezerra.

Disponível

em:

<<file:///C:/Users/Win%2010%20Pro/Downloads/brunouchoa,+Joan+Scott.+G%C3%AAnero+uma+categoria+%C3%BAtil+para+an%C3%A1lise+hist%C3%B3rica.pdf>> Acessado em: 02 de Junho de 2023.

TAVARES, Marcelo Góes. Do Tecer da Memória ao Tecido da História: operários, trabalho e política na indústria têxtil em Fernão Velho. (Maceió -AL, 1943-1961). UFPE, Recife, 2016.

VEYNE, Paul Marie, 1930- Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

Moedas Sociais de Alagoas

Luciana Luz Ferreira³⁰

Juliana Ferreira dos Santos³¹

Willames de Santana Santos³²

Resumo: As moedas sociais de Alagoas, conhecidas como Terra, Bertholet, Sururote, Caatinga e ÉDG, emergiram de esforços de grupos comunitários que buscam alternativas viáveis para fortalecer o comércio local e promover a inclusão financeira. Essas iniciativas visam facilitar a circulação de recursos dentro das comunidades e aumentar o acesso ao crédito, contribuindo para o desenvolvimento econômico regional. Este artigo tem como objetivo catalogar e apresentar a identidade e características das cinco moedas sociais alagoanas, destacando suas particularidades e impactos. A pesquisa foi realizada por meio de uma revisão bibliográfica abrangente, catalogação das moedas e visitas a bancos e cooperativas que operam com essas moedas. Através dessas ações, busca-se não apenas documentar, mas também valorizar e disseminar o conhecimento sobre essas iniciativas que fortalecem a economia local e promovem a solidariedade entre os membros da comunidade.

Palavras-chave: Cooperativismo; Economia Solidária; identidade local.

Moedas sociais alagoanas: Terra, Bertholet, Sururote, Caatinga e ÉDG

³⁰ Autora: Graduada em Letras – Habilitação Português/Inglês pela Faculdade de Formação de Professores de Penedo, graduação em Pedagogia pela Universidade Internacional (UNINTER) e Pós-graduação - Habilitação em Língua Portuguesa e Literatura pela UNICID - Universidade Cidade de São Paulo. Cursos História da Arte Ocidental no Centro de Belas Artes de Alagoas (Cenarte). Participou de duas exposições com trabalhos próprios e promove exposições de outros artistas, como organizadora. Atuou no Instituto Federal de Alagoas (IFAL) Campos Maceió como professora substituta em três disciplinas. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Literatura e Educação Especial e Inclusiva em Sala de Recursos Multifuncional (SRM). Atuou como avaliadora das redações do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) por cinco anos. Participou como especialista de banca examinadora de trabalho de conclusão de curso de graduação do Curso de Letras Língua Portuguesa do Campus de Arapiraca da Universidade Federal de Alagoas UFAL. Atualmente é professora efetiva do município de Maceió - AL (1 ao 5 ano) e professora efetiva do estado de Alagoas atuando na Educação Especial. É Editora de Comunicação, Conselho de Pesquisa, Revisão e Normas Técnicas da Revista Digital DOCUMENTO HISTÓRICO. Coordena o Projeto Iniciação Científica Júnior CNPq “A SAÚDE PÚBLICA NO BRASIL: criando dossiês de relatos históricos com o Grupo de Pesquisa Histórica e Interdisciplinar Luiz Sávio de Almeida”, selecionado na Coordenação de Integração Educação Superior / Educação Básica da IV Feira de Ciências CESMAC 2023. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7513867536265680>.

³¹ Coautora: Graduada em Ciências Biológicas pela Universidade Estadual de Alagoas. Professora de Ciências Biológicas da Rede Estadual de Educação de Alagoas.

³² Coautor: Graduado em Licenciatura Plena em História pela Universidade Federal de Sergipe. Professor de História da Rede Estadual de Educação de Alagoas. Coordena o Projeto Iniciação Científica Júnior CNPq “A SAÚDE PÚBLICA NO BRASIL: criando dossiês de relatos históricos com o Grupo de Pesquisa Histórica e Interdisciplinar Luiz Sávio de Almeida”, selecionado na Coordenação de Integração Educação Superior / Educação Básica da IV Feira de Ciências CESMAC 2023. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0971257219535765>.

As moedas sociais são instrumentos de troca que visam promover a economia local e fortalecer as relações comunitárias. Elas surgiram como uma alternativa ao sistema financeiro tradicional, buscando incentivar o consumo de produtos e serviços dentro das próprias comunidades. Essas moedas são geralmente criadas por grupos organizados como associações ou cooperativas, e têm como objetivo estimular a economia local, a solidariedade e a inclusão social (MELO, 2023).

Cada moeda social possui características específicas, como nome, valor e regras de uso, que variam de acordo com a localidade e a cultura da comunidade. O valor dessas moedas é frequentemente atrelado a bens e serviços locais, o que ajuda a movimentar a economia regional e apoiar pequenos empreendedores. Além disso, as moedas sociais promovem a troca direta entre os membros da comunidade, reduzindo a dependência de dinheiro convencional (MELO, 2023).

Essas iniciativas também têm um forte componente educacional, pois incentivam a conscientização sobre a importância do consumo local e da valorização da cultura regional e do meio ambiente. As moedas sociais podem ser vistas como uma forma de resistência ao capitalismo globalizado, promovendo um modelo econômico mais justo e sustentável. No Brasil, exemplos de moedas sociais incluem a "Maricá" no Rio de Janeiro e a "Terra" em Alagoas, que refletem a diversidade e a riqueza cultural do país.

Em Alagoas as moedas sociais surgiram como forma de economia alternativa, pois, elas foram criadas para circular dentro de comunidades específicas, incentivando o consumo de produtos e serviços locais, o que ajuda a manter o dinheiro dentro da região e a estimular o desenvolvimento econômico e oferecer serviços bancários solidários para àqueles indivíduos antes desbancarizados (MELO, 2023).

A importância das moedas sociais em Alagoas se destaca em vários aspectos. Primeiramente, elas promovem a solidariedade e a cooperação entre os membros da comunidade, criando um senso de pertencimento e identidade. Além disso, as moedas sociais podem ajudar a fomentar o empreendedorismo local, oferecendo uma forma de pagamento que pode ser mais acessível para pequenos comerciantes e prestadores de serviços. Outro ponto relevante é que essas moedas podem contribuir para a sustentabilidade econômica, já que incentivam práticas de consumo consciente e a valorização de produtos locais. Em resumo, o surgimento das moedas sociais em Alagoas representa uma estratégia inovadora para enfrentar desafios econômicos e sociais, promovendo um desenvolvimento mais justo e equilibrado.

As moedas sociais alagoanas são: a **Terra** (2010) que opera com o Banco Comunitário Olhos D'água na cidade de Igaci, no agreste alagoano; a **Bertholet** (2016) criada e patrocinada pela Cooperativa Pindorama no Distrito Pindorama - Coruripe ao sul; a **Sururote** (2018) que nasce através do Instituto Mandaver, operada pelo Banco Comunitário Laguna, em Maceió; a **Caatinga** (2021) controlada pelo Banco Fundo Nacional de Permanência na Terra (FUNPET), localizado na cidade de Batalha; a “**É Da Gente**” (2023), uma iniciativa da Associação de Desenvolvimento Comunitário de Piaçabuçu, da Cooperativa dos Agricultores Familiares e dos Empreendimentos Solidários de Piaçabuçu (COOPAIBA), opera com o banco comunitário de mesmo nome e circula na cidade de Piaçabuçu, ao Sul de Alagoas.

Moeda Social Terra

A moeda Terra foi criada para promover a economia local e fortalecer as relações comunitárias. Ela surgiu em um contexto de busca por alternativas ao sistema financeiro tradicional. A Incubadora Tecnológica de Economia Solidária da Universidade Federal de Alagoas (ITES/UFAL) Campus Arapiraca, implantou e administra a Cooperativa de Crédito Rural do Agreste Alagoano (COOPERAGRE) e o Banco Comunitário Olhos D'água.

O Banco Olhos D'água tem um papel importante na promoção da inclusão econômica e financeira de pequenos produtores, tanto na agricultura quanto na pecuária. Ele opera de forma associativa, o que significa que seus cooperados têm voz ativa nas decisões e na gestão dos negócios. Além disso, a economia solidária em Igaci é sustentada por dezessete negócios autogeridos, onde todos os sócios compartilham direitos iguais e têm acesso aos meios de produção. Isso fortalece a comunidade e incentiva a produção local, promovendo um desenvolvimento mais justo e colaborativo. A moeda possui notas físicas de 0,50; 1,00; 2,00; 5,00 e 10,00 Terras, além de digital.

O valor da moeda social Terra é pareado ao valor do real, o que significa que é equivalente ao da moeda nacional. Isso ajuda a facilitar as transações e a confiança na moeda social dentro da comunidade que a utiliza.

A moeda é visualmente atraente, com elementos que representam a cultura e a natureza de Igaci.

A estética da moeda Terra reflete a identidade local, utilizando cores e símbolos que remetem à riqueza cultural, social e ambiental da região.

Figura 1



Figura 2



Fonte: (Google fotos)

A primeira imagem traz o anverso da moeda de 0,50 de Terra, assim como no anverso das demais moedas Terras, o banco social de Igaci homenageia a história do município, que originalmente era conhecido como “Olhos D’água do Acioli”, em referência ao grande número de minadouros nas terras do português João de Lima Acioli, que começou a povoar a área no século XIX, estabelecendo um sítio próspero devido à abundância de água. A identidade visual do banco incorpora elementos típicos da região, como uma cisterna, que é essencial para armazenar água da chuva, e uma palma, que é uma planta característica do semiárido.

O logotipo do banco pode ser encontrado no canto superior direito do anverso de todas as cédulas Terra. Como símbolo do cooperativismo, ainda no anverso, pessoas de mão dadas tanto no lado direito quanto no esquerdo da moeda, bem como seu valor.

O anverso da moeda de 0,50 de terras traz suas regras de uso que também se estende as demais moedas sociais: *Está proibida a troca ou negociação desta moeda social por dinheiro. Ela só poderá ser utilizada como meio de bonificação na aquisição de mercadorias, serviços com comércio e pessoas conveniadas ao Banco Comunitário Olhos D’Água, com o valor de 0,50 centavos de real. Essas atividades promovem o desenvolvimento local, social e ambiental sustentável.* Também destaca uma figura importante na construção da cidade de Igaci que é o Padre Luiz Torres (1930 - 2001), sacerdote filantropo que desenvolveu diversos trabalhos sociais, como construção de escolas e instituições para abrigar crianças carentes e abandonadas (TORRES, 2022).

Ao fundo está estampada a Igreja Matriz Nossa Senhora da Saúde representando a religiosidade do povo de Igaci. Ainda no reverso podemos observar representação de figuras humanas de mãos dadas, á direita, como reforçando o fundamento da moeda social.

Moeda Social Bertholet



Fonte: Google fotos

René Bertholet suíço que defendia as lutas dos trabalhadores e seus direitos foi o fundador da Colônia Pindorama em 1953, mais tarde, em 1956 tornando-se Cooperativa de Colonização Agrícola Pindorama Ltda (Carvalho, 2005).

Em tempos de crise, Bertholet idealizou o “Gabão” com os valores de cinco, dez, vinte, cinquenta, cem, duzentos, quinhentos e um mil. O *Gabão* é uma moeda própria da cooperativa que auxiliava na circulação dos recursos dentro de Pindorama e circulou de 1962 a 1969 quando o suíço falece. Seria esta a primeira moeda social alternativa brasileira?

Em 2016 surgiu uma moeda no Distrito Pindorama, agora homenageando o suíço fundador o projeto cooperativista Pindorama: Moeda Social Bertholet, sendo reconhecida pelo Banco Central e criada pela Cooperativa Pindorama, em Coruripe, Alagoas. Com uma previsão de faturamento atual (2024) de mais de 100 milhões, segundo o Jornal de Alagoas, a moeda própria é uma forma inteligente para manter a riqueza circulando no distrito de Pindorama.

A moeda foi lançada com valores de 0,50, 1,00, 2,00, 5,00, 10,00, 20,00, 50,00 e 100,00 Bertholets, ofereceu em seu lançamento um desconto de 5%, hoje 4% nas compras no distrito de Pindorama, incentivando a economia local, valorizada por esse desconto, promovendo a circulação de dinheiro e beneficiando o município, já que é aceito em diversos estabelecimentos de Pindorama e Coruripe.

As cédulas apresentam, no anverso, a imagem de René Bertholet, fundador da cooperativa, o que diferencia são os valores e as cores. As cores inclusive facilitam o manuseio e uso das cédulas para aqueles com pouca escolaridade que precisa de uma característica para identificar o valor. Já no reverso, apresentam produtos industrializados pela Pindorama.

Figura 1



Figura 2



Figura 3



Foto: Cédulas Bertholet, moeda social do distrito da Cooperativa Pindorama, Cururipe/AL. Fonte: Google fotos.

As cédulas de 0,50 traz o suco, a de 1,00 o derivados de coco, 5,00 molhos, 10,00 talvez o produto mais conhecido da Cooperativa Pindorama: o açúcar; 20,00 ---, 50,00 a manteiga e 100 o leite de vaca.

Moeda social Sururot

O Sururote é uma moeda social lançada em 2021 em Maceió, que visa promover a responsabilidade socioambiental e o cooperativismo lagunar, gerando renda extra para a população marisqueira. Associada ao Banco Social Laguna, criado em 2018 para apoiar moradores e comerciantes vulneráveis do bairro Vergel do Lago, a moeda faz parte de um conjunto de iniciativas do Instituto Mandaver, que busca transformação social e cidadania. O Instituto, uma Organização da Sociedade Civil sem fins lucrativos, também promove microcrédito e assistência socioeducativa à comunidade pesqueira.

O **Banco Social Laguna** opera com cinco cédulas de Sururote, nos valores de 10,00; 5,00; 2,00; 1,00 e 0,50 centavos de Sururotes. Seu valor é de igual correspondência com a moeda nacional. Em 2023, foram mais de duzentas famílias, principalmente de mulheres marisqueiras, que movimentaram a economia local com cerca de R\$ 200.000,00.

No averso das cinco cédulas *Sururote* foi estampado, como símbolo padrão da moeda social, a representação do pescador na Lagoa Mundaú dentro do seu pequeno barco. Em seu reverso, para cada valor monetário nas cédulas estão gravados, por grau de representatividade e cotação, símbolos do cotidiano lagunar - cores – a fim de que os usuários pudessem distinguir os valores monetários das cédulas sem recorrer aos números e letras.

Figura 1



Figura 2



Fonte: Acervo Grupo de pesquisa Histórica e Interdisciplinar Luiz Sávio de Almeida

A cédula de maior valor, 10,00 Sururotes, é verde e mostra uma marisqueira depenicando o sururu, destacando o papel das mulheres no projeto. A segunda maior, 5,00 Sururotes, é roxa e exibe o sururu, valorizando sua importância econômica. A cédula de 2,00 Sururotes, alaranjada, retrata um pescador em seu barco, enquanto a de 1,00 Sururote, azul, representa as casas dos pescadores do Vergel do Lago. Por fim, a cédula de 0,50 centavos, amarela, homenageia a fauna local com a imagem de uma garça, que habita a região desde antes da expansão imobiliária de Maceió.

Moeda Social Caatinga

Para reduzir os efeitos da poluição do ar causada pela pecuária, é fundamental adotar práticas agrícolas sustentáveis que busquem educar a população e minimizar os danos. O banco FUNPET propõe ações voltadas para a sustentabilidade, incentivando a agricultura de baixo carbono e promovendo ações sociais. Uma das principais estratégias do banco é fortalecer o comércio local, facilitando a circulação de uma moeda social que fomenta a economia solidária e apoia diversos projetos sociais. A moeda social Caatinga foi lançada durante a 39.^a Expo Bacia Leiteira em 2021, e apresenta o Umbuzeiro (*Spondias tuberosa* L.), um símbolo de resistência da região, por ser uma árvore que armazena bastante água em suas raízes.

A moeda se firmou com cinco valores de Caatinga: 5,00, 10,00, 20,00, 50,00 e 100,00 com paridade ao Real (R\$). Hoje o uso da moeda ocorre apenas na versão digital nos municípios de Batalha, Jacaré dos Homens, Jaramataia e Major Isidoro, localizado no sertão alagoano, com expectativa de circulação mensal inicial equivalente a R\$100 mil.

O anverso da cédula de Caatinga traz no canto esquerdo superior o nome do banco: Fundo Nacional de Permanência da Terra, logo abaixo o símbolo do banco. No canto esquerdo inferior, o valor em algarismo e abaixo: o valor escrito. A árvore de umbuzeiro centralizada. Abaixo dela a seguinte frase: “Promovendo a agricultura regenerativa e de baixo carbono no

semiárido”. Na parte inferior direita a imagem de um cacho de umbu e o nome da fruta, na parte superior o valor em algarismos.

Figura 1



Figura 2



Fonte: Google fotos

No reverso o lado direito se modifica, com as regras de uso da moeda, abaixo delas a sigla do banco BFT: *“Está terminantemente proibida a troca ou negociação deste bônus por dinheiro. Ele somente poderá ser utilizado como meio de bonificação na aquisição de mercadorias por serviços com comércio e empreendimentos solidários conveniados com o Banco Funpet, com o valor de bônus por 1 real. Essas atividades promovem o desenvolvimento sustentável.”* Este modelo é usado em todas as cédulas, diferenciando-as com as cores: azul (1), marrom (5), laranja claro (10), verde musgo (20), laranja escuro (50) e verde claro (100).

Moeda Social É DA GENTE (ÉDG)

O Banco Comunitário É DA GENTE (ÉDG) e sua moeda social, surgiu em 2023, e é iniciativa da Associação de Desenvolvimento Comunitário de Piaçabuçu, da Cooperativa dos Agricultores Familiares e dos Empreendimentos Solidários de Piaçabuçu (COOPAIBA). Esta moeda é a mais nova dentre os demais, até o presente, do estado de Alagoas. Entre os serviços disponíveis, os clientes podem acessar crédito, abrir contas e realizar transações que incluem depósitos e saques. O ÉDG tem um foco especial no comércio local, buscando atender às necessidades da comunidade e, em particular, dos pescadores da região, que são uma parte vital na economia local, já que a base da economia do município é a pesca, principalmente de camarão. Essa abordagem não apenas apoia os empreendedores locais, mas também contribui para o desenvolvimento sustentável da cidade. O banco também apoia vários projetos como Programa de Educação Cooperativa (PEC), para jovens; o Projeto Sabor Artesanal (produção de alimentos doces) para mulheres; a Associação de Jovens Recicladores Rurais Leilton da Conceição Santos (ALECONS), dentre outros.

A moeda social “É Da Gente” foi lançada em cédulas de 2,00, 5,00, 10,00, 20,00 e 50,00 ÉDGs, que até o presente circulam de forma física e digital. Todas elas na cor predominante verde.

A imagem do jovem Leilton da Conceição Santos (2000-2022) está estampada em todas as cédulas “É Da Gente”. Ele foi professor do Programa de Associação Cooperativista e um dos pensadores e criadores da Associação Reciclar, hoje Associação de Jovens Recicladores Rurais Leilton da Conceição Santos (ALECONS), que participou da incubação do projeto do banco social e sua moeda, mas faleceu antes a conclusão do projeto, sendo homenageado pela população local.

Figura 1



Figura 2



Fonte: Acervo Grupo de pesquisa Histórica e Interdisciplinar Luiz Sávio de Almeida

O design do anverso da moeda traz a imagem do jovem Leilton da Conceição Santos com a mão no queixo, ao fundo uma árvore. Marcas de segurança tanto na parte superior na cor laranja, e inferior laranja e prateada. Na lateral esquerda há um código de barras, já no canto inferior o número de série e controle. Ainda à esquerda, superior, o valor da moeda e inferior distribuído em toda a extensão os parceiros com símbolo e nome como a COPAÍBA, UNICAFES, ALECONS. Na lateral superior o símbolo do banco, mais abaixo o símbolo e identificação do “e-dinheiro Brasil”, que é uma rede de bancos sociais solidários que opera com as moedas de forma virtual, tanto as municipais quanto solidárias.

As características do reverso da moeda ÉDG também traz a imagem do jovem Leilton, aqui sentado de boné no centro das cédulas. No lado esquerdo os nomes e símbolos das instituições parceiras, no canto inferior esquerdo uma faixa de cores amarelo, verde escuro e azul. No lado direito superior o símbolo e nome da moeda. Tanto no anverso quanto no reverso várias marcas de segurança por pequenas linhas finas.

Considerações Finais

As moedas sociais alagoanas, como a Terra, Bertholet, Sururote, Caatinga e ÉDG, representam uma abordagem inovadora e eficaz para fortalecer a economia local e promover a inclusão social. Essas iniciativas não apenas incentivam o consumo de produtos e serviços dentro das comunidades, mas também criam um senso de pertencimento e solidariedade entre os membros. Cada moeda possui características únicas que refletem a cultura e as necessidades

locais, contribuindo para o desenvolvimento sustentável e a valorização do que é produzido na região. Além disso, as moedas sociais oferecem uma alternativa ao sistema financeiro tradicional, permitindo que pequenos empreendedores tenham acesso a formas de pagamento mais acessíveis. Através de suas operações, essas moedas ajudam a manter a riqueza dentro das comunidades, promovendo um ciclo econômico positivo. A estética das cédulas, que incorpora elementos culturais e naturais, também desempenha um papel importante na identidade local. Em suma, as moedas sociais alagoanas são uma ferramenta poderosa para enfrentar desafios econômicos e sociais, promovendo um modelo de desenvolvimento mais justo e colaborativo.

Referências

A Economia Solidária e as Formas de Mobilizações Associativas em Igaci/Alagoas.

Disponível em:

https://www.repositorio.ufal.br/bitstream/123456789/9836/1/A%20economia%20solid%C3%A1ria%20e%20as%20formas%20de%20mobiliza%C3%A7%C3%B5es%20associativas%20em%20IGACI_Alagoas.pdf. Acessado em: 29 de outubro de 2024.

Bancos comunitários e moedas regionais ajudam a compensar falta de crédito. Disponível

em: <https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2017/10/29/bancos-comunitarios-e-moedas-regionais-ajudam-a-compensar-falta-de-credito.htm>. Acessado em: 08 de novembro de 2024.

CARVALHO, Cícero P. **Pindorama: a cooperativa como alternativa.** Série Apontamentos, nº 50. Maceió: Edufal, 2005.

Conheça o Sururote, moeda local que impulsiona economia de comunidade. Disponível

em: <https://www.sbtnews.com.br/noticia/sbt-brasil/259390-conheca-o-sururote-moeda-local-que-impulsiona-economia-de-comunidade>. Acessado em: 03 de novembro de 2024.

Conheça o sururu: uma iguaria que é Patrimônio Imaterial de Alagoas.

<https://g1.globo.com/al/alagoas/noticia/2021/07/17/conheca-o-sururu-uma-iguaria-que-e-patrimonio-imaterial-de-alagoas.ghtml>. Acessado em: 07 de novembro de 2023.

EDUCAÇÃO FINANCEIRA COM O BANCO MANDAVER - Explicando história, uso e

funcionalidade do SURUROTE com Lisania Pereira em 16 de agosto de 2023 na 1.ª Feira do Livro da Escola Estadual Professora Guiomar de Almeida Peixoto.

Grupo de Pesquisa Histórica e Interdisciplinar Luiz Sávio de Almeida. 2.ª edição da Revista

Digital DOCUMENTO HISTÓRICO – Dossiê: Tributos a Luiz Sávio de Almeida, Moedas Sociais Alagoanas, Educação Especial e Inclusiva & Projetos Educativos 2024. Disponível em:

<https://grupodepesquisaluzsaviodealmeida.netlify.app/> Acessado em: 29 de outubro de 2024.

Inovação: banco comunitário alagoano com moeda e aplicativo próprio começa a operar.

Disponível em: <https://www.jornaldealagoas.com.br/cooperativismo/2023/01/25/576-inovacao-banco-comunitario-alagoano-com-moeda-e-aplicativo-proprio-comeca-a-operar>. Acessado em: 18 de outubro de 2024.

Instituto Mandaver. Disponível em: <https://www.mandaver.org.br/>. Acessado em: 04 de outubro de 2024.

LEMOS, João R. **René Bertholet e Pindorama: um sonho que deu certo.** Pindorama, 2006.

MELO, Joaquim. *As moedas sociais do Brasil: do palmcard ao e-dinheiro / Joaquim Lelo.* Fortaleza, CE: Arte Visual Gráfica e Editora, 2023.

Moedas sociais: saiba como funciona a economia alternativa no Brasil. Disponível em: <https://revistagalileu.globo.com/Sociedade/noticia/2019/08/moedas-sociais-saiba-como-funciona-economia-alternativa-no-brasil.html>. Acessado em: 02 de junho de 2023.

MUITO ALÉM DO REAL. Disponível em: <https://projetcocolabora.com.br/ods1/muito-alem-do-real/>. Acessado em: 03 e novembro de 2024.

O que é a numismática? Disponível em: <https://blog.caravelascolecoes.com.br/o-que-e-a-numismatica/>. Acessado em: 06 de novembro de 2024.

Piaçabuçu, Alagoas: Guia Completo sobre a Cidade. Disponível em: <https://www.cidadesdomeubrasil.com.br/al/piacabucu>. Acessado em: 19 de outubro de 2024.

Pindorama lança moeda social em Coruripe. O chamado Bertholet, é uma moeda social criada e patrocinada pela Cooperativa Pindorama. Disponível em: <http://valormercado.com.br/destaque/2016/09/pindorama-lanca-moeda-social-em-coruripe/>. Acessado em: 20 de outubro de 2024.

Pindorama Registra Crescimento de Indústria de Alimentos. Disponível em: <https://www.jornaldealagoas.com.br/cooperativismo/2024/02/27/1037-pindorama-registra-crescimento-de-industrias-de-alimentos>. Acessado em 12 de novembro de 2024.

População de Piaçabuçu (AL) é de 15.897 pessoas, aponta o Censo do IBGE. <https://g1.globo.com/al/alagoas/noticia/2023/06/28/populacao-de-piacabucu-al-e-de-15-897-pessoas-aponta-o-censo-do-ibge.ghtml>. Acessado em: 18 de outubro de 2024.

Projeto social implanta Banco e Moeda no município de Igaci, AL. Disponível em: [Projeto social implanta Banco e Moeda no município de Igaci, AL | Alagoas | G1 \(globo.com\)](https://g1.globo.com/al/alagoas/noticia/2024/11/25/projeto-social-implanta-banco-e-moeda-no-municipio-de-igaci-al-alagoas-g1-globo.com). Acessado em: 25 de novembro de 2024.

Selo Biocombustível Social. Disponível em: <https://www.gov.br/agricultura/pt-br/assuntos/mda/biodiesel/selo-biocombustivel-social>. Acessado em: 21 de novembro de 2024.

Sururu: A cadeia produtiva da Miséria!
<https://www.youtube.com/watch?si=X1IKiOLQS7wCgonR&v=dklUtPw2mEA&feature=youtu.be>. Acessado em: 19 outubro de 2024.

René Bertholet e a Colônia Pindorama. Disponível em: <https://www.historiadealagoas.com.br/rene-bertholet-e-a-colonia-pindorama.html>. Acessado em: 15 de outubro de 2024.

RIBEIRO, Tatiane Mendonça. **PINDORAMA: Reforma Agrária e Cooperativismo.** HISTÓRIA DE ALAGOAS - TEMAS E PROBLEMAS – Arapiraca: Eduneal, 2023, p. 156-169.

TORRES, João Bosco. **Aurelino Torres: Relatos Biográficos de Descendentes/** João Bosco Torres.—1.ed.—Maceió, AL: Ed. do Autor, 2022.

O patrimônio arqueológico do povo indígena Kraunã do sertão alagoano: do apagamento à (re)insurgência étnica

Rogério Rodrigues dos Santos³³

Valdeck Gomes de Oliveira Junior³⁴

Resumo: Alagoas é solo fértil no que refere a vestígios de grupos humanos como as urnas funerárias (Igaçabas) encontradas nas aldeias Xukuru-Kariri, em Palmeira dos Índios-AL, nas escavações de obras públicas e particulares, as pinturas rupestres no município de Inhapi-AL (antes do neo-reconhecimento dos indígenas Koiupanká), os abrigos, pinturas rupestres e instrumentos de pedra no município de Olho D'água do Casado-AL, as urnas funerárias e sobras de fogueiras localizadas nos municípios de Anadia e Limoeiro de Anadia em AL, as pinturas rupestres encontradas no município de Pão de Açúcar-AL que relembra os indígenas Jaciobá e os Xokó da Ilha de São Pedro/SE são indicativos da existência e circularidade dos grupos étnicos nas regiões catingueiras do Sertão alagoano, sergipano, pernambucano e baiano, tendo como referência o leito do rio São Francisco como rota migratória e meio subsistencial. Os povos indígenas da região Nordeste foram considerados extintos nas últimas décadas do século XIX pelo poder público institucionalizado, na década de 1880, no contrafluxo, a pesquisa faz referência aos sítios arqueológicos encontrados na região do Sertão Alagoano, especialmente na cidade de Olho D'água do Casado-AL, onde foram identificadas pinturas rupestres, artefatos de pedra, cachimbos e abrigos coletivos localizados no Assentamento Nova Esperança II, no Povoado Riacho do Talhado e na Aldeia Toá do Povo indígena Kraunã. No assentamento Nova Esperança II, o Povoado Riacho do Talhado e a Aldeia Toá do Povo indígena Kraunã no Alto Sertão Alagoano no município de Olho D'água do Casado, foram catalogados pelo IPHAN 47 sítios arqueológicos onde foram encontradas pinturas rupestres, abrigos e artefatos elaborados em pedra, tomando por base os pesquisadores Teixeira, Pozzi e Silva (2012). Os achados arqueológicos desvelam e revelam o processo de transição da “selvageria para a civilização”, para a (re)insurgência, que se confundiam com os camponeses e com a massa sertaneja predominante na região. Nesse contexto as 20 famílias étnicas reivindicam o reconhecimento

³³ Me. em Antropologia Social - UFAL; Especialista em História - CESMAC; Graduado em História - CESMAC; Professor de História da SEDUC-AL e da SEMED Messias-AL. Membro do Grupo de Pesquisa GPHIAL/UNEAL – Grupo de Pesquisa em História Indígena de Alagoas.

³⁴ Me. Em Educação - CEDU/UFAL; Especialista em Ensino de História – UFRPE; Graduado em História – UFPE; Professor efetivo da SEDUC/AL; Membro do GEDIC/UFAL - Grupo de Pesquisa Educação, Currículos e Diversidades.

étnico por parte do poder público institucionalizado como sujeitos de direitos da etnia do povo indígena Kraunã.

Palavras-chave: Sítios Arqueológicos, Sertão-Alagoano, indígenas Kraunã

História e etnogênese étnica Kraunã

O Sertão alagoano pode ser compreendido como museu a céu aberto marcado por sítios arqueológicos encontrados nas escavações realizadas nos canions que margeiam o São Francisco onde foram identificadas presença de grupos humanos por meio das pinturas rupestres e instrumentos utilizados no cotidiano desses grupamentos humanos que criaram, (re)elaborações culturais como indicam Teixeira, Pozzi e Silva (2012, p. 6):

A diversidade e riqueza patrimonial existente no Estado de Alagoas, cujas manifestações materiais estão distribuídas por todos os rincões de seu território e se reportam a diferentes períodos cronológicos, os quais contribuíram, sobremaneira, para a formação identitária, em âmbito regional, da sociedade Alagoana Contemporânea e para a história evolutiva da vida neste pedaço de chão do nosso Nordeste brasileiro.

O município de Olho d'água do Casado se destaca pela preservação de sítios arqueológicos encravados nos paredões, pinturas rupestres, abrigos rochosos, cemitérios que transcende a expansão mercantilista introduzida pela Coroa Portuguesa no período de transição entre os XV e XVI que marca presença na chamada Nova Terra. Seguindo o trabalho dos pesquisadores acima citados destacam a presença dos sítios arqueológicos no Estado de Alagoas onde foram encontrados em profusão artefatos elaborados de pedra, lâminas polidas de machados, abrigos com pinturas rupestres, urnas funerárias e instrumentos bélicos entre outras matérias.

Imagem 1 - Desenho arqueológico em Canion na Aldeia Toá.



Fonte: Gecinaldo Xukuru-Kariri, Olho D`Água do Casado-AL. 31/03/2024.

Alagoas é solo fértil no que refere a vestígios de grupos humanos como as urnas funerárias (Igaçabas) encontradas nas aldeias Xukuru-Kariri, em Palmeira dos Índios, nas escavações de obras públicas e particulares, as pinturas rupestres no município de Inhapi (antes do neo-reconhecimento dos indígenas Koiupanká), os abrigos e pinturas rupestres, os instrumentos de pedra no município de Olho, D`água do Casado, as urnas funerárias e sobras de fogueiras localizadas nos municípios de Anadia e Limoeiro de Anadia em AL, sendo as pinturas rupestres encontradas no município de Pão de Açúcar-AL que relembra os indígenas Jaciobá e os Xokó da Ilha de São Pedro/Se.

O respaldo para o patrimônio cultural brasileiro em 1937 no governo do Presidente Getúlio Vargas por meio do Decreto-Lei de nº 25/1937 que também dava sustentabilidade aos sítios e materiais arqueológicos encontrados. Em 1961 foi criada a Lei Federal de nº 3.924, que tratava especificamente da proteção e manutenção do patrimônio arqueológico nacional, a base legal é consolidada na Constituição Brasileira de 1988 que reconhece o acervo arqueológico como bens da União, sendo incluso ao conjunto do Patrimônio Cultural Brasileiro, como trata o artigo constitucional:

artigo 23: é competência comum da União, dos estados, do DF e dos municípios: iii – proteger os documentos, as obras e outros bens de valor histórico, artístico e cultural, os monumentos, as paisagens naturais notáveis e os sítios descobertos (Constituição Brasileira, 1998).

Nos estados de Alagoas e Sergipe é possível perceber número significativo de sítios arqueológicos encontrados em vários municípios de Pão de Açúcar, Palmeira dos índios, Inhapi,

Delmiro Gouveia, Olho D'água do Casado, Maravilha, Piranhas (Alagoas) Canindé do São Francisco (Sergipe) onde foram encontradas pinturas rupestres, artefatos de pedras, sobras de fogueiras, cemitérios de grupos humanos, vestígios de animais pré-históricos (ossadas, pegadas de animais), nos Municípios de Piranhas, Olho D'água do Casado-AL e Canindé do São Francisco-SE, durante as escavações para construção da Hidroelétrica de Xingó.

Imagem 2 - Desenho arqueológico e artefato de pedra na Aldeia Toá.



Fonte: Gecinaldo Xukuru-Kariri. Olho D'Água do Casado-AL. 31/03/2024.

No assentamento Nova Esperança II, o Povoado Riacho do Talhado e a Aldeia Toá do Povo indígena Kraunã no Alto Sertão Alagoano no município de Olho D'água do Casado, foram catalogados pelo IPHAN 47 (quarenta e sete) sítios arqueológicos onde foram encontradas pinturas rupestres, abrigos e artefatos elaborados em pedra, como aponta os pesquisadores Teixeira, Pozzi e Silva (2012, p. 6):

[...] a história humana em alagoas é anterior à chegada do europeu ao Brasil em 1500 d.C., e que grupos indígenas pré-coloniais estavam estabelecidos aqui e interagem intensamente com o ambiente, modificando-o e adaptando-o conforme suas necessidades e interesses. poderá constatar as distintas manifestações.

Os povos originários tiveram que (re)organizar sua permanência nos territórios devido às perseguições que se tornaram constantes. Contudo, sobreviveram e resistiram, além de sofrerem com significativa perda populacional, tiveram terras invadidas, o que interferiu sobremaneira na organização social, política, religiosa e cultural. A interferência hegemônica afetou as etnias indígenas onde antes contava com aproximadamente 4 a 8 milhões de pessoas, foram reduzidas para 1200 etnias falando em torno de 900 línguas, conforme afirma Oliveira Filho (1998, p. 56):

As populações indígenas que hoje habitam o Nordeste provêm das culturas autóctones que foram envolvidas em dois processos de territorialização com características bem distintas: um verificado na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas do XVIII, associado às missões religiosas; o outro ocorrido neste século e articulado com a agência indigenista oficial.

A presença Missionária Católica, conforme indica o pesquisador citado, contribuiu de maneira efetiva na ocupação e no desenvolvimento econômico e populacional do Nordeste, como também na organização de vários grupos indígenas formando os aldeamentos. Nesse contexto, Oliveira Filho (1998, p. 57) aponta que:

No caso das missões, que são unidades básicas de ocupação territorial e de produção econômica, há uma intenção inicial explícita de promover uma acomodação entre diferentes culturas, homogeneizadas pelo processo de catequese e pelo disciplinamento do trabalho. A “mistura” e a articulação com o mercado são fatores constitutivos dessa situação interétnica. (Oliveira Filho, 1998, p. 57).

Segundo Arruti (1996), as terras pertencentes aos aldeamentos, correspondem a memória de doações de sesmeiros e dos governos provinciais. Para o mesmo autor, essas áreas foram doadas às missões religiosas com o intuito catequético e de integração dos indígenas à sociedade dita “civilizada”. Fazendo referência ao antropólogo Oliveira Filho, o processo de aldeamento implica em (re)organização social em que os atores sociais individuais utilizam de diversos instrumentos de políticos para a etnicidade.

Os aldeamentos oriundos da região Nordeste têm as mesmas características na organização política e social, promovidos pelos agentes religiosos e do Estado. De acordo com (Barth, 2011, p. 148), a relação de força que atua em torno das definições da pertença, nem

sempre opõe os dominantes aos dominados, mas pode algumas vezes opor frações subalternizadas na luta pela hegemonia de um movimento de libertação ou superação.

É importante levar em consideração, o tempo, sendo elemento, reativam-se da memória, renovando e fortalecendo os vínculos que se criaram nos eventos passados. A memória indígena está ligada ao espaço territorial e ao Sagrado (para os povos indígenas). Na memória dos mais antigos estão os marcos de identificação do seu território tradicional, esses pontos de demarcação pode ser uma árvore, uma pedra, um rio, uma serra, uma gruta e outros.

A política adotada pelo Estado brasileiro para os povos indígenas desde o início da colonização foi de caráter integracionista, genocida e epistemicida, como forma de negar a identidade, apagar elementos culturais e de incorporar as regras e os valores da sociedade ocidental, apagando a organização social, que na lógica ocidental deveria ser homogênea, constituída por único povo, falando única língua, com costumes, crenças e tradições iguais, conforme aponta Mura (2013, p. 11). Nesse contexto, os fluxos permitem a (re)elaboração dos elementos culturais ao mesmo tempo em que estabelece a unidade coletiva (Barth, 2011). O pesquisador infere que acerca das fronteiras étnicas, os atores sociais se apropriam de elementos que estão em fluxo e se abstém de outros, não carecendo de uma imobilidade para manter suas calcificações étnicas.

É de salientar que há movimento constate dos grupos étnicos Pankararé, Pankararu, Jiripankó, Kambiua, Kalankó, Karuazú, Katokinn, Koiupanká, Pankauká e Kraunã relacionadas aos territórios físico e metafísico no processo de interação entre o Sagrado e o Humano proporcionando fluxos culturais construindo e estimulando novas atividades culturais. Concordamos com Oliveira Filho (1998, p. 57) quando diz que:

As afinidades culturais ou linguísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político administrativa (arbitrária e circunstancial), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções.

Em se tratando da (re)organização social, conforme aponta o pesquisador, o povo indígena Kraunã circulava da Serra do Kraunã no atual município de Água Branca, no Vale do Moxotó e também às margens do rio São Francisco tendo referência os quatro estados Nordestinos, Alagoas, Sergipe, Pernambuco e Bahia (no Raso da Catarina-BA nos atuais

municípios de Paulo Afonso e Glória, ambos na Bahia) a interação territorial vai para além do espaço físico onde se constituem os espaços cosmológicos por meio dos rituais religiosos praticados no terreiros dos Praiás: Corrida do Umbu, Menino do Rancho entre outras práticas ritualísticas. Nesse sentido Halbwachs (1990, p. 42) diz que:

É necessário que esta reconstrução se opere a partir de dados ou de noções comuns que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros, porque elas passam incessantemente desses para aqueles e reciprocamente, o que só é possível se fizerem e continuam a fazer parte de uma mesma sociedade.

Na perspectiva da dignidade humana, faz parte dos deveres do poder público assegurar aos grupos com identidades específicas “o controle de suas próprias instituições e forma de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas entidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram” (Convenção 169 da OIT de 1989). Barth (1969) ao estudar os grupos étnicos e as fronteiras culturais, compreende um grupo étnico como uma organização, onde uma sociedade se utiliza de diferenças culturais para (re)fabricar a individualidade diante de outras que estava em processo de interação social permanente. As fotografias abaixo refletem o movimento apontado pelo pesquisador, de reelaboração ou (re)organização social e cultural do povo Kraunã no que tange a produção de artefatos indígenas.

Imagem 3 - Oficina de produção de chapéus da palha de coqueiro da Aldeia Toá.



Fonte: Gecinaldo Xukuru-Kariri. Olho D'Água do Casado-AL. 31/03/2024.

Os kraunã vivem há mais vinte anos nos assentamentos Nova Esperança II, Riacho do Talhado e na Aldeia Toá, estão organizados sob a liderança do Cacique Agamenon do Nascimento, as três áreas estão distribuídas entre 20 famílias que contabilizam em torno de 50

peças, que realizam reuniões quinzenalmente para tratar das atividades da Associação dos Artesãos Produtivos Nova Esperança II e da preservação e manutenção dos sítios arqueológicos (abrigo, pinturas rupestres e artefatos de produzidos em pedra).

Imagem 4 - Renato Pedro dos Santos, Pajé da Aldeia Toá do Povo Indígena Kraunã.



Fonte: Agamenon. Olho D'Água do Casado-AL. 31/03/2024.

A imagem 5 ilustra a mobilização do grupo étnico pela sobrevivência na tentativa de adaptação ao meio hostil do ambiente, abrigando-se das intempéries e de animais nativos da região da caatinga.

Imagem 5 - Sítio Arqueológico do Abrigo Coletivo no Território Kraunã, Aldeia Toá.



Fonte: Gecinaldo Xukuru-Kariri. Olho D'Água do Casado-AL. 31/03/2024.

O espaço para a organização social, política e religiosa se concentra na aldeia Toá em Olho D'água do Casado-AL. As famílias distribuídas nos territórios têm como fonte de renda a agricultura familiar diversificada, cultivando feijão, mandioca, milho, macaxeira, frutas e a criação de pequenos animais como galinha, cabras, ovelhas, porcos e atividades pesqueiras artesanais às margens do rio São Francisco. As produções agrícolas são livres de agrotóxicos, sendo toda a produção distribuída para o consumo de cada família do etnoterritório. É de salientar que em caso de excedente de produção, os produtos são comercializados nas feiras livres da região. Os Kraunã além da produção agroecológica recebem visitas de estudantes, professores e pesquisadores que vêm para conhecer o acervo arqueológico, oficina de chapéus à base de palha de coqueiro e confecção artesanal de artefatos indígenas (cocar, brincos, xanducas³⁵, arco e flecha e zarabatanas).

Imagem 6 – Produções de artefatos culturais - Xanduca.e Cocar



Fonte: Acervos Parará. Palmeira dos Índios-AL. 31/03/2023.

Considerações finais

Os povos indígenas da região Nordeste foram considerados extintos nas últimas décadas do século XIX pelo poder público institucionalizado, na década de 1880, que negou a identidade

³⁵ EXPLICAR O QUE É XANDUCA

étnica e diferença social, locou os povos originários como mão de obra em contexto sertanista, cognominando de caboclos, destituindo-os do território físico e das práticas culturais e cosmológicas (festas, rituais religiosos, pinturas corporais do espaço sagrado). Nesse contexto, passaram a ser conhecidos por caboclos que é o processo de transição da” selvageria para a civilização” que se confundiam com os camponeses e com a massa sertaneja predominante na região. Assim o empreendimento colonial atravessou os séculos e impingiu aos sujeitos indígenas a sentença que vai desde o trabalho compulsório ao proletariado em seus etnoterritórios.

Referências bibliográficas

ARRUTI, José Maurício Andion. **O Reencatamento do Mundo**. Tramas Históricas e Arranjos Territoriais Pankararu. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Museu Nacional-UFRJ, Rio de Janeiro 1996.

BARTH, F. **Introdução**. In: F. Barth (Ed.), *Grupos Étnicos e Limites*. 1969.

BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. In: Poutignat e Streiff-Fenart. *Teorias da etnicidade*. 2 ed. São Paulo: Ed. Unespe, 2011.

DECRETO - LEI Nº 25, DE 30 DE NOVEMBRO DE 1937. Vide Lei nº 6.292, de 1975.

Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2013.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A viagem de volta**. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos "indígenas misturados"?** Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, Apr.1998. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?Script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 30 Aug. 2019.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.) **A presença indígena no Nordeste: processo de territorialização, modos de reconhecimento e regime de memória**, JR: 2011.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO [OIT]. **Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes [Convenção 169]**. 27 jun. 1989. Disponível em: <http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convds.pl?C169>>. Último acesso em: maio de 2024.

BRASIL. **Lei 3.924 de 16 de julho de 1961**.

MURA, Claudia. **Todo mistério tem dono!** Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu, Rio de Janeiro: Contracapa, 2013.

TEIXEIRA, Luana; POZZI, Henrique Alexandre; SILVA, Jorge Luiz Lopes. **Patrimônio arqueológico e paleontológico em Alagoas.** Maceió: IPHAN-AL, 2012.

ST 9 - Sociedades Atlânticas na Época Moderna (séculos XV-XIX)

Coordenação:

Flávia Carvalho (UFAL)

Érica Lopo (UFPE)

O presente Simpósio Temático Sociedades Atlânticas na Época Moderna (séculos XV-XIX) tem como principal objetivo agregar trabalhos que versem sobre regiões e territórios que tiveram suas Histórias influenciadas por diferentes formas de relações e contatos estabelecidos com as dinâmicas do Mundo Atlântico. Nosso propósito é o de observar estas sociedades a partir de múltiplas perspectivas, debatendo relações de poder, dinâmicas econômicas, culturas e modos de governar que foram implementados nos domínios da Coroa Portuguesa, tanto na América, quanto em regiões da África. O tráfico de escravizados foi durante mais de três séculos a principal atividade comercial no Atlântico Sul, representando um dos mais importantes eixos para a integração de suas margens, de modo que não faz sentido pensar a formação histórica do Brasil sem a sua interligação com o continente africano e vice-versa. A migração compulsória de africanos impactou significativamente nas Histórias das sociedades que estiveram envolvidas tanto nas etapas de captação, quanto do embarque, do desembarque e das áreas que utilizaram esse tipo de trabalho compulsório. Nosso Simpósio tem como proposta debater trabalhos sobre diferentes regiões da América Portuguesa e sobre o período de conquistas em regiões da África Centro Ocidental - Angola, Benguela, Cabinda, Congo, Loango - e das Ilhas de São Tomé e Príncipe e Cabo Verde. A intenção é debater a aspectos político-administrativos, dinâmicas econômicas e comerciais, práticas culturais e diferentes formas de organização de sociedades escravistas que formaram o Complexo Atlântico, a partir das ligações entre as suas diferentes partes, sublinhando os elementos que lhe conferem unidade e singularidade.

Navegando Mares Revoltos: uma análise do comportamento coletivo das tripulações mercantes, registradas nos relatos de viagens de exploradores na América e África, durante o Período Moderno.

Eduardo Sartoretto¹

Resumo: A História Marítima vem ganhando cada vez mais espaço entre os eixos da historiografia, graças à percepção do mar como um palco de múltiplos acontecimentos que impactaram a formação da sociedade como a conhecemos. Autores como Anthony J. R. Russell-Wood, Jaime Rodrigues, Marcus Rediker e Peter Linebaugh, reforçam a importância do mar para a construção do sistema econômico vigente, destacando o papel dos trabalhadores marítimos nesse processo. Pensando nisso, o presente artigo tem por objetivo analisar o comportamento coletivo das tripulações mercantes, descritas nos relatos de viagens de exploradores que percorreram a América e a África, durante os séculos XVIII e XIX. Para desenvolver essa análise, parte-se do conceito de Hidra, estabelecido pelos historiadores Peter Linebaugh e Marcus Rediker, a fim de identificar possíveis padrões de comportamento, de organização, de sociedade, bem como ideais em torno de um objetivo e tentativas de subversão da ordem vigente. Como fonte, este trabalho utiliza-se dos relatos de viagens dos exploradores James Cook; Gaspar Theodore Mollien; John Luccock. Acredita-se que este tipo de análise poderá oferecer uma contribuição para se pensar a circulação de ideias, a adaptação e o reforçamento destas nas sociedades marítimas da época moderna.

Palavras-chave: História Atlântica; Marinheiros mercantes; Período Moderno.

Introdução

Aos vinte e cinco dias do sétimo mês do ano de Nosso Senhor de 1609 os marinheiros do *Sea-Venture*, um veleiro típico inglês do século XVII, depararam-se com o perigo no horizonte: uma tempestade terrível e horrenda que começara a soprar do nordeste, crescendo e rugindo, ora com mais violência, ora com menos, e que aos poucos dominara o céu, extinguindo qualquer resquício de luz. Como um inferno escuro que ganhara vida, tal evento, aos poucos, voltou seu negrume para a tripulação perplexa e assustada do navio. O terror e o medo

¹ Doutorando em História Global do Império Português, na Escola de Doutorado Anthropos, vinculada ao Instituto de História Tadeusz Manteuffel, da Academia Polonesa de Ciências. Professor de História e Artes da Rede Municipal de Educação da Prefeitura de Igarassu-PE. Pesquisador vinculado ao projeto MAPE (Mapping Atlantic Portuguese Empire), da Escola de Doutorado Anthropos, coordenado pela Dra. Agata Błoch; e ao projeto Encontros Piratas, coordenado pelos Drs. Adriano Comissoli e Hugo André Flores Fernandes Araújo. Financiado pelo Instituto de História Tadeusz Manteuffel. E-mail: sartorettoeduardo@gmail.com.

dominavam os sentidos de todos, seus ouvidos eram agredidos com os terríveis assobios e murmúrios dos ventos. Mediante a morte certa, o tormento era nítido no rosto de todos os que ali se encontravam, mesmo o marinheiro mais disposto e preparado sentia-se inseguro diante de tal situação. (LINEBAUGH; REDIKER, 2008. p. 17).

Após três dias da tormenta o *Sea-Venture* naufragou em uma das ilhas do arquipélago de Bermudas. Apesar do acidente, não houve perdas de vidas. “Os 150 passageiros e tripulantes encharcados e aterrorizados [...] foram parar numa praia desconhecida, que os marinheiros havia muito consideravam ‘Ilha de Demônios’, infestada de diabos e monstros, cemitério sinistro de navios europeus”. Diferentemente do que o imaginário apontava, a ilha revelava-se aos náufragos como uma terra de fartura e primavera perpétua, contexto oposto ao que era encontrado na Virgínia, local de destino da embarcação. (LINEBAUGH; REDIKER, 2008. p. 18-19).

A situação de tranquilidade e liberdade vivenciada na ilha pelos marujos e tripulantes da embarcação naufragada, graças a tudo o que ela oferecia, gerou uma insatisfação e atrito entre estes e os agentes da empresa de colonização. O atrito logo virou um conflito e, conseqüentemente, vieram as tentativas de motim contra o projeto de colonização, contra a vida miserável no Novo Mundo e contra a Inglaterra, encabeçadas por marinheiros e líderes religiosos extremistas. Essas revoltas foram violentamente sufocadas, mas não sem repercutir na sociedade inglesa, através de vários relatos, mas, principalmente, da peça *Tempestade*, de Shakespeare. (LINEBAUGH; REDIKER, 2008. p. 19-24).

Conforme os historiadores Peter Linebaugh e Marcus Rediker, “O naufrágio do *Sea-Venture* e os dramas das rebeliões representado pelos náufragos sugerem os grandes temas dos primórdios da história atlântica”. [...] É uma história da exploração e resistência à exploração, de como foi gasta ‘a seiva dos corpos”. (LINEBAUGH; REDIKER, 2008. p. 23). Os autores aprofundam essa ideia de exploração *versus* resistência, em várias ocasiões distintas, tanto temporal quanto geograficamente, apontando para a Hidra² como uma representação da resistência e difusão das ideias de revolta e revolução, ao longo do período moderno.

² Monstro mitológico de nove cabeças, apresentado como um dos 12 trabalhos do semideus Hércules, cuja principal característica era sua habilidade de regeneração e duplicação de suas cabeças, uma vez que estas fossem decepadas (FRANCHINI, A. S.; SEGANFREDO, C. As 100 melhores histórias da mitologia: deuses, heróis, monstros e guerras da tradição greco-romana. Porto Alegre: L&PM, 2003. S/P.). No contexto apresentado por Linebaugh e Rediker, Hidra torna-se um conceito para designar os processos revolucionários que, mesmo sufocados, resistiram ao tempo e espaço, ressurgindo em momentos históricos diversos, fruto da difusão das ideias revolucionárias.

O presente artigo parte do pressuposto de que ideias circulam entre as pessoas e inspiram movimentos e reações subversivas. Resgatando a importância do mar como cenário para essa circulação de ideias e dos portos como ambiente comum para a difusão das mesmas – e observando o papel dos marujos como líderes das revoltas vistas com o naufrágio do *Sea-Venture* –, tem-se por objetivo analisar a atuação coletiva das tripulações de navios mercantes, que transportaram os exploradores James Cook, John Luccock e Gaspard Theodore Mollien, durante suas viagens pelos continentes americano e africano, sendo registradas, ainda que brevemente, em seus relatos. Entendemos, primeiramente, que os indivíduos dessas tripulações, ao vivenciarem diversas experiências, compartilhavam não somente o estilo de vida e as práticas laborais, mas também necessidades e ideias. Assim, analisaremos os relatos destes exploradores, sob a luz do conceito de Hidra, a fim de identificarmos, em nosso objeto, possíveis padrões de comportamento, de organização, de sociedade, bem como ideais em torno de um objetivo e tentativas de subversão da ordem vigente. Acreditamos que este tipo de análise poderá nos oferecer uma contribuição para pensarmos a organização das sociedades marítimas da época moderna, seus comportamentos, ideias e necessidades.

Sobre mares, portos e agentes marítimos

Este trabalho trata essencialmente de um estudo sob a ótica da História Marítima e da História Social. No contexto aqui apresentado, de análise do comportamento coletivo das tripulações de marinheiros mercantes, trata-se também de uma análise da relação estabelecida entre o Império Português e o Oceano Atlântico. Nesse sentido, ao se referir às dinâmicas ultramarinas do Império Português e explicando a relação destas com o mar, o historiador Anthony John R. Russel-Wood aponta que:

Os oceanos eram condição *sine qua non*³ da empreitada imperial”, isso porque no período moderno, os impérios europeus não cobriam uma extensão territorial uniforme, mas compunham um espaço cheio de lacunas, pedaços distintos e distantes costurados entre si, tal qual uma colcha de retalhos, e nem mesmo o monarca tinha pleno controle do ritmo do império. Assim, o mar, juntamente com os agentes marítimos, desempenhava papel fundamental para a ligação e manutenção desses territórios. (RUSSEL-WOOD, 2021. p. 112).

³ Expressão advinda do latim para designar aquilo que é de extrema importância, essencial, “sem a/o qual não” se pode compreender. Dicionário Online de Português. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/sine-qua-non/>. Acesso em: 10 de nov. 2024.

Considerando, portanto, que as condições da natureza determinavam os cronogramas de partida e chegada de navios, dado o fato de que ventos e correntes circulam em sentidos diferentes no Atlântico norte e no Atlântico sul, atrasos poderiam expor embarcações a calmarias ou a ventanias de inverno a depender de onde se encontrassem as embarcações atrasadas. A familiaridade dos portugueses para com esses padrões e correntes, fazia do Oceano Atlântico mais uma oportunidade do que um obstáculo. (RUSSEL-WOOD, 2021. p. 112).

Assim, ao longo do período moderno, o Império Português foi sendo construído e organizado, tendo o Atlântico como uma linha e as negociações e alianças com grupos e líderes além-mar como a agulha de costura. (RUSSEL-WOOD, 2021. p. 27-71; 89-123). Nesse contexto, “o Atlântico foi o centro de gravidade da colonização portuguesa, a área de maior influência e comércio, a localização de suas principais posses territoriais contíguas e lugar onde seu legado é mais evidente hoje em dia”. Esse espaço marítimo, então, emerge imponente nas histórias que ligam os continentes africano, americano, asiático e europeu.

Os portugueses, mais do que seus contemporâneos, engajaram-se em uma interação entre o norte e o sul, o leste e o oeste, dentro do Atlântico e além dele. Rotas, *commodities*, culturas e povos do Atlântico português foram componentes essenciais no estabelecimento da interconexão global de comércio, migração e intercâmbio cultural, e entre os hemisférios, no início da era moderna. (RUSSEL-WOOD, 2021. p. 123).

Uma vez estabelecida a importância do mar na construção do Império, é necessário entender a importância dos portos para a execução deste objetivo. Sobre tal, Russel-Wood (2021. p. 114) entende que os portos eram sinônimo de autoridade, riqueza e influência de uma colônia ou capitania. Era nos portos que ocorria parte significativa do comércio, construção de embarcações, logística e distribuição de mercadorias e da circulação de dinheiro nas colônias e metrópoles. (REICHERT, 2024; POLÓNIA, 2020; PRADO, 2015).

Além disso, em territórios coloniais como o Brasil, as regiões portuárias erguiam-se como centros urbanos da colônia e, por esse motivo, ideias e notícias circulavam juntamente com o dinheiro e as mercadorias, fazendo destes locais postos principais para a escuta e obtenção de informações militares, políticas, comerciais e sociais, além de espaços de estabelecimento e fortalecimento de relações trans imperiais. (RUSSEL-WOOD, 2021; PRADO, 2015). “Marinheiros, soldados e passageiros [...] circulavam notícias por todo o

Atlântico português. A notícia era disseminada para além de uma esfera portuguesa de influência e informava os colonizadores sobre os acontecimentos fora do mundo lusófono. (RUSSEL-WOOD, 2021. p. 114).

Por fim, temos o terceiro elemento desse tópico, os agentes marítimos que, como supramencionado, eram parte importante para a manutenção do império. Por agentes marítimos, entendemos os indivíduos vinculados à atividade portuária e, principalmente, aqueles que estavam diretamente envolvidos com o trabalho a bordo das embarcações. Focaremos nestes últimos.

As embarcações tinham grande importância para os Impérios em construção, uma vez que o navio, “cujo ambiente de ação fez dele algo ao mesmo tempo universal e *sui generis*”, tinha a capacidade de unir e concentrar em sua estrutura as três principais formas de produção e exploração do trabalho, vigentes a partir da segunda metade do século XVII: a grande propriedade comercial para a prática da agricultura (cujo maior exemplo foram as *plantation* do continente americano); a pequena produção, advinda de pequenos fazendeiros e artesãos; e o sistema de subcontrato, ou sistema manufatureiro; e atribuí-las de circulação, através da navegação e das rotas comerciais, proporcionando um panorama onde encontrava-se um grande número de trabalhadores que cooperavam entre si na efetivação de tarefas complexas e sincronizadas, encontrando-se sob disciplina rígida – muitas vezes, escrava –, manifestada, principalmente, através da hierarquia, e tendo a vontade humana subordinada aos equipamentos mecânicos, tudo em troca de pagamento em dinheiro. Ou seja, “O trabalho, a cooperação e a disciplina do navio fizeram dele um protótipo da fábrica”. (LINEBAUGH; REDIKER, 2008, p. 161-162; SARTORETTO, 2022, p. 15).

Nesse contexto, a vida dos homens que trabalhavam em navios mercantes, ou de guerra, era marcada pela tensão e sofrimento cotidianos. Era parte da natureza do trabalho marítimo a mobilidade espacial e o contato com diferentes culturas e ideias; a remuneração distinta e, por vezes, aquém dos perigos enfrentados; a definição precisa de tarefas; a labuta constante para o bom funcionamento do navio; os castigos impostos pelos oficiais e demais superiores; os perigos naturais; a má alimentação. Doenças e morte eram tripulantes presentes em todos os navios. (RODRIGUES, 2022).

Em um cenário desfavorável, isolados no mar e, de certo modo, alheios às instituições representativas de seus respectivos governos – radicadas nos continentes – as tripulações

heterogêneas⁴ e, por vezes, iletradas, estabeleciam ritos de passagem e práticas comuns, se organizando de modo a defender seus interesses e até buscar por melhorias coletivas⁵. Isso tudo conformava uma cultura marítima que interligava indivíduos embarcados e que estabelecia redes de comunicação e circulação de ideias. (RODRIGUES, 2023; Id., 2022; REDIKER, 1987).

Conflitos, comportamentos e ideias de subversão nos relatos sobre marinheiros mercantes

Nesta seção observaremos os relatos de viajantes e exploradores dos séculos XVIII e XIX sobre os marinheiros mercantes deste período, a fim de identificarmos comportamentos e ideias de subversão e defesa de interesses, presentes tanto nos indivíduos quanto nos grupos. As fontes aqui analisadas consistem em livros impressos, publicados como relatórios das viagens realizadas por esses exploradores. Nestas obras, além da percepção dos autores acerca dos locais e pessoas conhecidas, há registros de descobertas, de cenários e experiências vivenciadas. Uma das experiências comuns a todos esses indivíduos são as viagens a bordo de embarcações, quer seja em alto mar, quer seja na costa de um continente, ou ainda, nos rios e, conseqüentemente, a convivência com os homens do mar.

Em seu trabalho, os historiadores Peter Linebaugh e Marcus Rediker apresentam ao leitor o conceito de Hidra para refletirem acerca da circulação de ideias de subversão, resistência e revolução e a construção de um Atlântico Revolucionário. A obra é pautada no estudo da atuação de agentes diversos, que fazem parte de grupos subalternos/marginalizados⁶, que em momentos diferentes ressurgem resistindo e contestando as estruturas de poder que os prejudicam. (LINEBAUGH, REDIKER, 2008). O objeto aqui analisado encaixa-se dentro deste grupo de marginalizados, uma vez que são trabalhadores marítimos, considerados como tal pelos historiadores mencionados. Além disso, quando consideramos a ideia de subalternidade

⁴ Segundo Jaime Rodrigues, entre as variedades encontradas a bordo, é possível destacar “a diferença social entre membros das tripulações, a variação etária, a multiplicidade religiosa, de nacionalidade, de etnia, etc. O único fator de unidade cultural provavelmente era o gênero”.

⁵ Tal fato, todavia, deve ser encarado com cautela, visto que nem sempre as tripulações concordavam entre si, principalmente quando se tratava de embarcações negreiras. Conforme Rodrigues, “Quando uma embarcação negreira era apreendida e levada até um porto para julgamento, nada mais havia a fazer além do salve-se-quem-puder”. (RODRIGUES, 2022, p. 228).

⁶ Podemos considerar como marginalizados os grupos representados ao longo desta obra: marinheiros, pessoas escravizadas, trabalhadores comuns; enfim aqueles indivíduos que serviam a um interesse do Estado-nação, mas que não tinham, necessariamente, representação junto a este Estado. Vale considerar que os marginalizados não conformavam uma classe social em si, mas eram pessoas diversas que eram estabelecidas, ou relegadas, à margem da sociedade da época, à margem do poder. Ainda, de modo a refinar o conceito, podemos resgatar a discussão estabelecida pela Dra. Agata Błoch, em seu trabalho *Livres e escravizados: as vozes dos subalternos na história do Império colonial português na perspectiva de redes*, e reforçar que os marginalizados, ou subalternos, eram aquelas pessoas que não podiam falar, ou que não eram escutados. (BŁOCH, 2022, p. 29-58).

enquanto sinônimo de ausência de voz e do respeito a esta voz, também podemos encaixá-los como marginalizados, visto que os documentos aqui analisados não são a fala direta destes indivíduos, mas alguém que fala por eles, retratando-os e interpretando-os conforme sua própria visão sobre esses indivíduos, como veremos a seguir.

Além de explorador James Cook era um capitão experiente. Em seu diário/relato, o autor apresenta o cotidiano da vida a bordo, destacando detalhes acerca do carregamento e contingente da tripulação em seu navio, a situação da natureza que os rodeia, e o itinerário da viagem. Todavia, o mais interessante do relato do capitão são suas notas sobre o tratamento vivenciado pelos trabalhadores marítimos durante suas jornadas, principalmente no que diz respeito às punições dos atos destes. No trecho abaixo, é possível observar a aplicação dessas punições e o que as desencadeou.

1768/09/16 – Puniu Henry Stevens, marinheiro, e Thomas Dunster, fuzileiro naval, com 12 chicotadas cada, por se recusarem a receber sua mesada de carne fresca. Empregado levando a bordo Vinho e Água.

[...]

1768/11/19 – Puniu John Thurman, marinheiro, com 12 chicotadas por se recusar a ajudar o fabricante de velas a consertar as velas.

[...]

1768/11/30 – Puniu Robert Anderson, marinheiro, e William Judge, fuzileiro naval, com 12 chicotadas cada, o primeiro por deixar seu dever em terra e tentar desertar do navio, e o último por usar linguagem abusiva para o oficial do relógio, e John Reading, contramestre, com 12 chicotadas por não cumprir seu dever de punir os dois homens acima.

[...]

1769/06/21 – Confinado Robert Anderson, marinheiro, por se recusar a obedecer às ordens do imediato quando trabalhava no porão. (Tradução, sistema de datas e grifos do autor)⁷

O trecho apresentado permite-nos encarar a insubordinação como algo cotidiano na vida a bordo. Dos quatro exemplos apresentados, três ocorreram ao longo do ano de 1768, em datas relativamente próximas. Isso, porém, não é o mesmo que dizer que esse era um comportamento

⁷ COOK, James. Captain Cook's Journal during his first voyage round the world made in H.M. Bark "Endeavour", 1768-1771. London: Elliot Stock, 1893. p. 03-80.

coletivo. Dadas as motivações das punições, podemos interpretar essas insubordinações como uma insatisfação dos indivíduos com seus companheiros e superiores.

A situação do marinheiro Robert Anderson, por outro lado, nos permite questionar a eficácia da aplicação de punições menos severas, visto que o indivíduo vítima da primeira punição, volta a cometer uma infração, mesmo sabendo que seria punido. Isso, atrelado ao fato de haver uma tentativa de deserção, por parte do marítimo, nos permite compreender a insatisfação deste indivíduo para com sua situação. Se considerarmos que o recrutamento compulsório era uma prática comum das marinhas imperiais em diversas épocas, as tentativas de deserção podem ser compreendidas não apenas como uma insatisfação ou insubordinação, mas como uma busca por mudança da realidade destes indivíduos. (RODRIGUES, 2022, p. 193-228; LINEBAUGH; REDIKER, 2008, p. 155-184).

O explorador, John Luccock, por sua vez, em suas notas sobre a viagem ao Rio da Prata, apresenta uma série de acontecimentos, que evidenciam informações interessantes para nosso objetivo de compreender o comportamento dos marinheiros e suas manifestações de insatisfação. No início de sua viagem, Luccock aponta para a seguinte ocorrência:

Durante dois dias, as coisas correram bem, mas na noite seguinte, com os brasileiros fazendo a primeira vigília no convés, sob o comando do capitão, *os que estavam na cabine ficaram alarmados com um barulho incomum e, ao perguntarem a causa, foram informados de que a vigília havia percebido um pequeno relâmpago, soltara as adriças da vela superior e correrá para baixo.* A partir daí, nenhuma reclamação do *capitão*, que, nessa ocasião, se comportou como deveria, *conseguiu desalojá-los; o outro vigia foi chamado para substituí-los, e a notificação de sua má conduta foi adiada para a manhã seguinte.* (Tradução e grifos do autor).⁸

Aqui percebemos que, apesar da experiência a bordo, os marinheiros mantinham certo receio para com o comportamento da natureza. Se comparados, é possível perceber que há uma semelhança entre o comportamento dos marinheiros aqui retratados e daqueles que foram punidos por James Cook. Novamente, a insubordinação pode ser encarada como algo comum entre os navios.

⁸ LUCCOCK, John. Notes on Rio de Janeiro, and the southern parts of Brazil; taken during a residence of ten years in that country, from 1808 to 1818. London: Samuel Leigh, 1820. p. 140-141.

Em outro momento, Luccock também aponta para o fato de que, subitamente, “vários marinheiros brasileiros ficaram tão doentes que se tornaram incapazes de servir”, e isso ocasionou uma mudança no modo de distribuição de mantimentos, realizado dentro da embarcação. Todavia, apesar de serem “fornecidos liberalmente”, “eles encontraram acesso aos armazéns e os saquearam. Entre outras coisas, eles devoraram tanto queijo e arroz cru, que produziram doenças graves; nos privou por um ou dois dias de várias mãos úteis”. Tal fato, agravou-se com a tentativa de desobediência e revolta da tripulação, durante o jantar dos oficiais e comerciantes, uns dias depois, por recusarem-se a trabalhar sob o mal tempo que surgia.⁹ Segundo o explorador,

[...] a confusão se seguiu imediatamente, levando todos ao convés, *onde encontramos o Capitão e um de nossos compatriotas, que havíamos nomeado segundo oficial, lutando com os marinheiros; e, armados como de costume, imediatamente nos apresentamos ao lado daqueles que desejavam manter a disciplina.* Nossas armas não eram então desejadas, pois *o Capitão agarrou uma bala e derrubou o homem mais próximo a ele, e nosso oficial derrubou e incapacitou Sylva; os outros se submeteram e voltaram ao seu dever.* (Tradução e grifos do autor).¹⁰

Graças ao ocorrido, os comerciantes que tripulavam a embarcação, juntamente com os oficiais e o capitão que ali se encontravam, chegaram a um acordo, julgando necessário, “para o futuro, ter sempre um inglês armado no convés, na qualidade de sentinela; pois esta ocorrência foi lembrada de mau humor, e o mau humor da tripulação agravado pela estrita vigilância e economia que seus ladrões nos obrigaram a manter”.¹¹

Acontecimentos como esse eram frequentes nas embarcações, dado o ambiente em que se encontravam os embarcados. Mais uma vez, ao analisarmos tais comportamentos, fica evidente que, embora atuassem sob um código rígido, os marinheiros não eram despidos de anseios e necessidades. Os motins não tinham, e não precisavam ter, uma causa específica; no entanto, certamente, tinham um sintoma próprio, forte e altamente contagioso: o descontentamento. E, por esse motivo, podiam aderir e fazer circular ideias de revolta e revolução, mantendo a hidra a renascer.

⁹ LUCCOCK, 1820, p. 141.

¹⁰ Ibidem, loc. cit.

¹¹ Ibidem, p. 141 – 42.

Por fim, viajando pelo interior do continente africano, o francês Gaspar Theodore Mollien destacou as interações entre os marinheiros negros e os homens brancos, vivenciadas quando decidiu embarcar de para Bissau, em 2 de agosto de 1818, a bordo de um navio que viajava no rio Geba. Segundo ele,

Minha vestimenta despertou o riso e o desprezo dos *marinheiros negros* a bordo do navio. Eu tinha entrado na cabine para me proteger da chuva; mas eles me obrigaram a deixá-la e a deitar no convés, exposto à inclemência do ar, a fim de acomodar três *monstruosas negras*, que os inspiraram com sentimentos ternos. Não contentes em me impedir de dormir, eles também me impediram de preparar meu jantar, de modo que fui forçado, durante toda a passagem, a fazer turno com algumas xícaras de chá, que Boukari preparou com a água que eles usavam para lavar suas chaleiras. Suportei esses inconvenientes por três dias, o que me pareceu muito longo. (Tradução e grifos do autor).¹²

O trecho apresentado oferece-nos algumas informações interessantes. A primeira delas é a distância entre os indivíduos que protagonizam a cena: fica evidente que há um desprezo mútuo entre eles. Primeiramente, ao relatar a passagem, Mollien utiliza-se de termos como *marinheiros negros* e *monstruosas negras* para evidenciar a etnia dos tripulantes do navio. Isso, atrelado à sua reclamação, aparentemente indignada, sobre o fato de não estar sendo tratado como gostaria, exprime um ar de superioridade, ou, pelo menos, a esperança de ser tratado de maneira mais subserviente por aqueles que o conduziam. Em segundo lugar, fica evidente que apesar de os marinheiros aceitarem a presença do explorador no navio, como passageiro, eles não o respeitam como um igual. Ao zombarem de suas vestimentas e retirarem-no da cabine – para abrigar as mulheres que viajavam com eles –, a tripulação apresenta um comportamento de proteção dos interesses coletivos, em detrimento da ideia de favorecer superiores e/ou demais tripulantes. Podemos encarar isso, também, como um desprezo para com a inexperiência do explorador em relação à navegação, ou um desprezo das tripulações para com os tripulantes que não fizessem parte do corpo de trabalhadores do navio.

Outra passagem reforça o desprezo dos marinheiros em relação ao explorador, apontando um consenso acerca do modo como se enxergavam estes marinheiros. Nela, Mollien

¹² MOLLIN, Gaspard Théodore. Travels in the interior of Africa to the sources of the Senegal and Gambia; performed command of the French government, in the year 1818, by G. Mollien. London: Henry Colburn & Co., 1820, p. 324.

escreve que “No nono dia após nossa partida de Bissao, uma briga que presenciei me deixou com medo de ser assassinado por esses negros”.¹³ Tal fato ocorrera pois os marinheiros, uma vez embriagados, encontraram diferenças entre si e iniciaram um conflito corporal e armado. “A animosidade era tanta que vários deles teriam perdido a vida se eu não tivesse desviado a fúria deles falando do governador”. Pensando tê-los botado senso ao invocar uma autoridade para restaurar a ordem, Mollien ficou surpreso ao receber como resposta gritos sobre serem “homens livres e signatários; que não tinham que prestar contas a ninguém por sua conduta”. Os homens, então, teriam ficado espantados com a presunção do explorador de tentar censurar sua conduta e como resposta, adotaram uma postura mais violenta, xingando-o e fazendo-o compreender que ele “não passava de um pobre diabo, e muito afortunado por ter sido deixado subir a bordo por portugueses tão nobres como eles”. Por fim,

Com medo de exasperá-los ainda mais respondendo aos seus insultos, fiquei em silêncio, mas a vingança deles não parou por aí, pois um deles me feriu nas costas com sua lança e derrubou minha cabana, dizendo que um infeliz como eu deveria ficar deitado como eles ao ar livre. No entanto, passei apenas uma noite ruim, pois no dia seguinte, nove de novembro, chegamos a Geba. (Tradução e grifos do autor).¹⁴

A violência vivenciada por Mollien reflete a conduta com a qual os marinheiros estavam acostumados, uma conduta de hierarquias punições e violências. Entretanto, chama a atenção a não submissão às autoridades, fato que aponta para uma auto-organização do grupo, algo reforçado em outros trechos da obra.

A ideia de proteção dos interesses coletivos é sustentada por outro registro evidenciado por Mollien, em um momento posterior de sua viagem. Nesse trecho, ele explica o funcionamento das tribos alocadas no território Papel, evidenciando seu comportamento e sua relação com os europeus, em especial os portugueses. Segundo ele, “Várias tribos menos numerosas estão incluídas no território dos Papels; entre outras, os Birames e os Mandiagos, que *se alugam aos portugueses como marinheiros e trabalham até ganharem o suficiente para se casar e retornar ao seu próprio país para se estabelecer*”. (Tradução e grifos do autor).¹⁵

¹³ MOLLIN, 1820, p. 331

¹⁴ Ibidem, p. 331-332.

¹⁵ Ibidem, p. 342.

A relação entre os marinheiros negros e os navios portugueses não é novidade. Conforme apontado por Jaime Rodrigues, “Marinheiros negros, africanos ou nascidos nos domínios portugueses, escravizados ou forros, engajaram-se em embarcações na época colonial e após a independência do Brasil”. (RODRIGUES, 2023, p. 117). Entretanto, o contexto apresentado por Mollien deixa claro que os negros do território dos Papels atuavam como marinheiros de maneira voluntária e em troca de um retorno financeiro para suprir suas necessidades. Assim, podemos aventar a possibilidade de uma ausência de uso da mão de obra escravizada entre os povos mencionados pelo explorador.

Além do mais, é evidente que a organização destes indivíduos e seu comportamento a bordo, podem ser compreendidos como uma manifestação da *Hidrarquia* apresentada por Linebaugh e Rediker,¹⁶ uma vez que embora não sejam amotinados ou insubordinados, agem de maneira autônoma o suficiente para conseguirem alcançar metas coletivas.

Considerações finais

Ao longo deste artigo, buscamos estabelecer algumas relações entre os impérios e o Atlântico e entre o conceito de Hidra, a circulação de ideias e a conduta e participação dos marinheiros mercantes dos séculos XVIII e XIX na construção de um Atlântico Revolucionário.

É viável compreendermos o Atlântico como um cenário de construção da história dos Impérios, sem o qual, não seria possível interligar territórios tão dispersos. Dentro deste contexto, os agentes marítimos estabelecem a ponte entre portos, continentes e temporalidades, uma vez que são eles que circulam pelo espaço marítimo, atribuindo de circulação também as histórias sobre movimentos, debates e ideais que se constroem nos continentes.

As informações oferecidas pelas fontes podem auxiliar a compreendermos como funcionava o pensamento coletivo da época. Casos como o relatado por John Luccock e por Gaspar Theodore Mollien indicam-nos a possibilidade de mobilização e revolta dos trabalhadores contra aqueles e aquilo que consideravam benéfico ou legítimo. Tal qual os naufragos do *Sea-Venture*, esses casos nos mostram grupos que buscam uma liberdade de organização e atuação. Da mesma forma, os casos relatados por James Cook reforçam a ideia de que a subversão e o descontentamento eram parte do cotidiano destes grupos, assim como, as violências às quais eles estavam expostos, e apesar delas.

¹⁶ Segundo os autores, a Hidrarquia seria uma subversão da lógica do Estado Marítimo – conceito que explica a organização estatal da marinha e de tudo o que a envolve, desde a construção naval, até o ambiente a bordo, soldos e punições –, utilizada pelos marinheiros e piratas para promover uma auto-organização das embarcações em prol de seus interesses coletivos.

Relacionar nossos objetos à uma história do Atlântico Revolucionário, no entanto, é fazer uma afirmação precoce, para tanto, são necessários maiores estudos. Todavia, é possível estabelecê-los como parte de uma cultura marítima e parte de grupos marginalizados, uma vez que, salvas algumas exceções, a maioria dos indivíduos embarcados vivia sob a égide do Estado Marítimo.

Referências

BENTON, Lauren. *Legal Spaces of Empire: Piracy and the Origins of Ocean Regionalism*. *Comparative Studies in the Society and History*, Cambridge, v. 47, n. 4, Cambridge University Press. October. 2005.

BŁOCH, Agata. *Livres e escravizados: as vozes dos subalternos na história do Império colonial português na perspectiva de redes*. Varsóvia, Museu da História do Movimento Popular Polonês em Varsóvia – Instituto de Estudos Ibéricos e Ibero-americanos da Universidade de Varsóvia, 2022.

FRANCHINI, A. S.; SEGANFREDO, C. *As 100 melhores histórias da mitologia: deuses, heróis, monstros e guerras da tradição greco-romana*. Porto Alegre: L&PM, 2003.

LINEBAUGH, Peter; REDIKER, Marcus. *A hidra de muitas cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

POLÓNIA, Amélia; OLIVEIRA, Liliana. *Shippin and empire building: crown versus individuals in Portuguese overseas expansion, c. 1500-1700. A mixed model of seaport development*. *The International Journal of Maritime History*, v. 1, n. 32, p. 134-148. 2020.

PRADO, Fabrício Pereira. *Edge of Empire: Atlantic networks and revolution in Bourbon Rio de la Plata*. Oakland: University of California Press, 2015.

REDIKER, Marcus. *Between the Devil and the deep blue sea: merchant seamen, pirates, and the anglo-american maritime world, 1700-1750*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

REICHERT, Rafał B. *Wood, Trade and Spanish Naval Power (c. 1740-1795)*. Leiden, Boston: Brill, 2024.

RODRIGUES, Jaime. *De Costa a Costa: Escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860)*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

RODRIGUES, Jaime. *No mar e em terra: história e cultura dos trabalhadores escravos e livres*. 2. ed. São Paulo: Universidade Federal de São Paulo, 2023.

RODRIGUES, José Damião (org.). O Atlântico Revolucionário: circulação de ideias e de elites no final do antigo regime. Ponta Delgada: Centro de História de Além-Mar, 2012.

RUSSEL-WOOD, Anthony John R. Histórias do Atlântico português. Organizado por Angela Domingues e Denise A. Soares de Moura. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP. 2021.

SARTORETTO, Eduardo. “Para donde quiera que fuese, será buena presa”: Uma análise da atuação e das relações dos corsários insurgentes de Buenos Aires, no início do século XIX. Dissertação (Mestrado em História). – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2022.

"Para restituí-los a sua liberdade": O Tráfico ilegal de escravizados na Província de Alagoas (1830-1835)

Elaine Menezes Araujo¹⁷

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo analisar os desembarques do Brigue português "D. Tereza" e da Sumaca "Flor de Natal", na Província de Alagoas, em 1831. A ilegalidade das embarcações consistia na aprovação da Lei de 7 de novembro de 1831, mais conhecida como Lei Feijó, e no Alvará de 26 de janeiro de 1818, então entender o contexto em que essas legislações passaram a vigorar no Império brasileiro também ajuda a compreender seu funcionamento na Província alagoana. Além disso, pretendo discutir a obra "Episódios do Contrabando de africanos nas Alagoas", do autor Abelardo Duarte, reconhecido por suas grandes contribuições para a historiografia alagoana. Mas, para além de discutir sua obra, que cita inclusive os dois desembarques citados anteriormente, planejo problematizar alguns de seus escritos diante do contexto de extinção do tráfico de escravizados.

Palavras-chave: Escravizados; Tráfico Atlântico; Desembarques.

Introdução

A Lei Feijó, aprovada em 7 de novembro de 1831¹⁸ visava a proibição do tráfico de escravizados ao Brasil. Elaborada no início do que hoje conhecemos por "Período Regencial", sua aplicação não foi realizada da forma como deveria e sua principal consequência foi o prosseguimento do desembarque de escravizados em território brasileiro. Além disso, o Alvará de 26 de janeiro de 1818,¹⁹ também previa a proibição do comércio de escravizados da Costa da África ao norte do Equador, e uma das embarcações analisadas para a pesquisa inclui a possibilidade de infração desta última legislação. Além da Lei Feijó e do Alvará de 1826, o Império Brasileiro também fechou acordos com a Grã-Bretanha para que essa abolição fosse realizada, o que demonstra grande interesse por parte dos ingleses no tocante ao tráfico de escravizados. Mamigonian (2017), sobre esses acordos, afirma que:

¹⁷ Graduanda em História pela Universidade Federal de Alagoas e estagiária na Secretaria de Estado da Educação de Alagoas.

¹⁸ BRAZIL, Império do. Lei de 7 de novembro de 1831. Declara livres todos os escravos vindos de fora do Império, e impõe penas aos importadores dos mesmos escravos. BRAZIL, Império do. Decreto de 12 de abril de 1831. Dá Regulamento para a execução da Lei de 7 de Novembro de 1831 sobre o tráfico de escravos. Disponível em: www.planalto.gov.br. Acesso em: 11 nov. 2024.

¹⁹ BRAZIL, Império do. Alvará de 26 de janeiro de 1818. Estabelece penas para os que fizerem commercio prohibido de escravos. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Atos/1818/1818.html#view. Acesso em 13 nov. 2024.

A Grã-Bretanha condicionou o reconhecimento da independência brasileira a um novo tratado de abolição do tráfico de escravos. As assinaturas do tratado de reconhecimento da independência, em 1825, e do tratado de proibição do comércio de escravos, em 1826, resultaram de uma negociação que se arrastou por alguns anos.”. (MAMIGONIAN, 2017, p. 46).

No entanto, mesmo com essa legislação, o tráfico permaneceu acontecendo no Brasil. Ainda de acordo com Mamigonian, o tráfico de escravizados trouxe ao Brasil cerca de 800 mil africanos, entre o período de 1830-1856. (MAMIGONIAN, 2017, p. 14), fato que comprova a inaplicabilidade da lei. Ao falar especialmente da Província de Alagoas, que tinha localização privilegiada entre dois portos de grande importância (Recife e Salvador), a mesma acabou por se tornar um dos principais pontos de desembarques ilegais. Entretanto, é importante salientar que mesmo com as dificuldades em fiscalizar esses desembarques, a Lei Feijó não pode ser entendida como “Lei para inglês ver e escravista algum botar defeito”, bordão muito repetido em pesquisas que se seguiram sobre o tema. Muitos pesquisadores, inclusive Beatriz Mamigonian, defendem que essa lei trouxe na verdade muitos impactos sociais e políticos para a sociedade do período, e que isso deve ser levado em consideração. Ainda sim, é válido analisar os primeiros anos de desembarques em território alagoano, principalmente para compreender a inaplicabilidade dessa legislação, notadamente em favor de uma classe que se beneficiava do comércio de escravizados e de sua mão de obra.

Para isso, foi realizada a análise de 2 (dois) desembarques e suas repercussões na província de Alagoas: A Sumaca Flor de Natal e o Brigue D. Thereza. Ambos foram mencionados em trocas de ofícios entre autoridades locais e imperiais e colaboram em parte para compreender o processo de abolição do tráfico na província, além de identificar a postura das autoridades mediante ao prosseguimento do tráfico. A partir das documentações repassadas por Luana Teixeira,²⁰ (que podem ser identificadas como ofícios das autoridades locais) foram feitas as transcrições e as análises acerca, principalmente, da postura dessas autoridades frente a esses desembarques. Aqui, cabe ressaltar a dificuldade em encontrar referências sobre o tema, que falem especificamente sobre o território de Alagoas. O único livro que traz essa perspectiva de tráfico ilegal na província de Alagoas foi escrito por Abelardo Duarte em 1966 e intitulado

²⁰ Doutora em História na Universidade Federal de Pernambuco (2016). Mestra em Preservação do Patrimônio Cultural pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (2012) e Mestra em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina (2008).

como “Episódios do Contrabando de africanos nas Alagoas”. Não existem pesquisas que relatem essa temática e isso dificultou um pouco a produção da pesquisa.

Contudo, tal análise pretende contribuir para o entendimento acerca do período retratado e do processo de abolição do tráfico na província de Alagoas a partir da legislação vigente, além de fornecer indícios para compreensão da postura das autoridades locais mediante aos desembarques ocorridos na costa da província de Alagoas.

Desembarques

Os dois desembarques mencionados foram realizados ao fim do ano de 1831, o que possibilita que sejam os primeiros desembarques ilegais na Província de Alagoas. Ainda não foi possível realizar todo o mapeamento necessário, mas de acordo com as pesquisas já realizadas pela pesquisadora Mamigonian (2017), foram realizados três desembarques no ano de 1831. Dois desses foram sucedidos no início do ano (o que exclui a possibilidade de serem ilegais, pelo menos levando em consideração a Lei Feijó) e o terceiro não tem a data do desembarque, porém foi realizado em São Paulo²¹. De acordo com as documentações e as pesquisas até então realizadas em Alagoas, a Sumaca Flor de Natal e o Brigue D. Tereza foram os primeiros a desembarcar na província após aprovação da Lei em 7 de novembro de 1831.

Um ponto que é importante mencionar é que a própria utilização de “[...] de brigues, escunas e depois sumacas, palhabotes e até iates no tráfico, depois de 1831, era uma adaptação às novas circunstâncias.”. (CARVALHO, 2012, p. 232). Ora, os desembarques retratados nesta pesquisa fazem menção ao uso de um Brigue e uma Sumaca, d. Thereza e anteciparam a ilegalidade, afinal elas foram planejadas antes da aprovação da Lei Feijó, visto que as viagens demoravam até 70 dias para serem completadas.²² Mas como veremos mais adiante, existe ainda a possibilidade da própria embarcação ser ilegal, tendo em vista o Alvará de 26 de janeiro de 1818.

Ainda sim, a troca de ofícios que se dará a partir desses desembarques, evidencia a forma como as autoridades lidaram com o tráfico de escravizados com a vigência da Lei Feijó.

Suspeita de contrabando

De acordo com a disponibilização dos documentos, esse foi o primeiro ofício acerca dos dois desembarques que foram realizados na província de Alagoas. Escrito em 14 de janeiro de

²¹ Anexo: Apreensões e emancipação de grupos de africanos livres no Brasil. MAMIGONIAN, 2017, p. 437.

²² FERREIRA, 2010, p. 20.

1832, o ofício afirma uma troca de correspondência com um Cônsul Inglês (o qual não foi possível identificar até o momento), que confirma mais uma vez o interesse da Inglaterra durante todo o processo de abolição do tráfico de escravizados. O ofício cita a suspeita de contrabando das duas embarcações e afirma que as providências já estão sendo tomadas:

Levei à presença de Regencia em Nome do Imperador, o officio que V. Ex^a me dirigiu, e data de 3 de Dezembro do anno findo, a acompanhado das copias da correspondencia official entre V. Ex^a e o Consul Ingles [...] a cerca do Brigue Portugues D. Theresa e da Sumaca [...] Flor de natal, entre as quais recahia bem fundada suspeita de contrabando de Escravos como V. Ex^a [...] no citado officio e tinha já dado todas as providencias legais [...] à exacta averiguação e punição desde crime, e Ficando a [...] Regencia inteirada de todo o exposto, Manda declarar a V. Ex^a que muito confio do seu zelo o prosseguimento de todas as providencias que lhe [...] sobre o Alvará com força de Lei de 26 de janeiro de 1818, e a Lei de 7 de Novembro do anno passado de 1831. (BRAZIL, 1831, n.p).²³

Um dos pontos desse ofício que merece destaque é a menção ao Alvará de 26 de Janeiro de 1818, que como citado anteriormente, visava a proibição do comércio de escravizados da Costa da África ao norte do Equador. Dessa forma, mesmo que o desembarque tenha sido realizado dias após a aprovação da Lei Feijó e que o planejamento da viagem não contasse com a aprovação dessa lei, as próprias embarcações podem ter sido feitas ilegalmente ao norte da linha do equador, visto que o alvará que intencionava sua proibição foi citado no referente ofício.

No entanto, acerca das providências que deveriam demandar maior preocupação por parte das autoridades locais, não são citadas especificamente quais as ações tomadas até então, e também não são citadas as medidas que serão realizadas contra os contrabandistas. Outro ponto que mereceria destaque seria sobre o paradeiro desses africanos, que a partir dessa apreensão se tornaram livres. Não só nesse documento, como também nos demais, é possível

²³ Documento 00368 06 02 10, Ofício de Francisco Carneiro Campos ao presidente da província de Alagoas Manoel Lobo de Miranda Henriques, 14.01.1832. Documento digitalizado pelo Family Search, Brazil, Alagoas, Maceió, IHGAL, documentos diversos, 1633-2004, caixa 6, pacote 2, 1832, p. 31. Disponível em: <https://www.familysearch.org/pt/>. Acesso em 14 nov. 2024.

perceber total despreocupação das autoridades com os africanos livres, o que reflete o meio social em que esses desembarques estavam inseridos. Para Duarte:

[...] assumira o Governo Imperial brasileiro, em face das Convenções assinadas, a parceria na repressão e extinção do tráfico, mas, em verdade, naquele ensejo não pode cumprir rigorosamente as cláusulas contratuais, e não o conseguiu simplesmente porque se formara, no espírito público, aquela opinião contrária. (DUARTE, 1966. p. 89).

Isto é, para Abelardo Duarte, existia uma opinião contrária à abolição do tráfico de escravizados, e isso dificultaria uma possível ação do governo regencial. Não há como dizer que de fato o autor esteja correto, mas existe a possibilidade de reflexão ao observar a posição da sociedade mediante as mudanças que adinham da nova legislação vigente.

Doutrina cristã

O segundo ofício analisado sai do Palácio das Alagoas, é escrito em 7 de junho de 1832, e é dele que retiro o título do meu trabalho. Diferente dos outros documentos analisados, esse possui um teor divergente dos demais, pois seu objetivo é destacar a necessidade de instrução aos africanos livres dentro da doutrina cristã e em seu “serviço”, que pode ser entendido como a função que passaria a exercer para a província. Passado um período de 6 meses desde o último ofício analisado em que as autoridades identificaram a suspeita de contrabando, essa documentação preza exclusivamente pela instrução na doutrina cristã e que ela seja:

[...]recomendada no Evangelho: igualmente lhes fará persuadir, de que soltaram livres ao seu Paiz logo que estejam instruidos no serviço em que se empregão, e logo que se decida a questão sustentada pelo Govêrno *para restitui los à sua liberdade*, e Paiz. (BRAZIL, 1832, n.p).²⁴

A partir das informações até aqui analisadas, é possível perceber que até o momento as autoridades locais tinham ciência do contrabando e dos africanos livres presentes no território, inclusive tinham a preocupação na instrução destes. No entanto, não menciona a punição necessária para aqueles que realizaram o tráfico ilegal de escravizados. Abelardo Duarte afirma:

²⁴ Documento AN 78 IJ1 694. Africanos da Sumaca Flor de Natal, 07.06.1832.

Não havia meios de as forças darem cabo dos contrabandistas. E nem podiam! Estava claro que viviam cercados de gente que lhes seguia os passos, e esses guias, essas pessoas de confiança e esses conhecedores do terreno que se ofereciam não passavam de agentes e espiões dos traficantes. O chefe de polícia falava nas grandes fortunas que se têm criado” e não é demais que se adiante quanto influiu o poder do ouro no fracasso de quase todas as tentativas. (DUARTE, 1988, p. 36)

Aqui o autor destaca a dificuldade em punir os traficantes, especialmente quando esses eram cercados de pessoas de confiança, muitas vezes autoridades locais, e possuíam formas de recompensa ou pagamento para aqueles que não os punissem ou até mesmo fizessem vista grossa para os desembarques que aconteciam em seu território. Carvalho (2012), ao falar sobre os desembarques que ocorreram em Pernambuco, destaca a rede necessária para que essa ilegalidade pudessem acontecer, a quantidade de pessoas da localidade que colaboravam para isso e todos os serviços que envolviam um desembarque ilegal a partir de 1831.²⁵ Ainda que os desembarques retratados aqui tenham sido realizados pouco tempo após a aprovação da Lei Feijó e até então não fosse possível elaborar essa rede de apoio, é inegável que esses traficantes possuíam facilidade em tratar desses assuntos com as autoridades locais, pois conforme Duarte (1988) a profissão de contrabandista poderia ser equiparada, na sociedade do período, com uma elite burguesa, pois detém de prestígio e lucro (DUARTE, 1988, P.29).

“Durará por huã eternidade”

Essa é uma das maiores documentações analisadas para a pesquisa e possui muitos pontos que merecem ser abordados para compreendermos o período estudado. Inicialmente, vale ressaltar que esse ofício foi escrito em 27 de junho de 1832, especificamente sobre a Sumaca Flor de Natal, e revela algumas informações que até então não tinham sido citadas. A partir dessa fonte, é possível saber que a data do desembarque aconteceu em 14 de novembro e que a embarcação estava com um total de 28 pessoas, um número relativamente pequeno, o que demonstra a possibilidade de apreensão de parte desses escravizados.

O ofício, no qual não foi possível identificar o escritor, protestava sobre a demora do processo, inclusive afirmando suas orientações às autoridades competentes de que essas cumprissem com suas obrigações. No entanto, o processo (7 meses após o desembarque) ainda

²⁵ CARVALHO, Marcus. O desembarque nas praias: o funcionamento do tráfico de escravos depois de 1831. Revista de História, São Paulo, n. 167, p. 223-260, 2012, p. 245-246.

estava em andamento e o reclamante declarava que duraria uma eternidade enquanto os contrabandistas achassem meios de iludir as autoridades locais.

Aqui, mais uma vez ressalta-se as dificuldades encontradas em fiscalizar os contrabandistas e aplicar as devidas punições. Abelardo Duarte mais uma vez afirma que a figura do contrabandista “[...] Estava cercado de interessados na manutenção do tráfico. Os capitães de tão rendoso comércio não se davam por vencidos.” (DUARTE, 1988, P. 30).

O escritor do ofício, que encaminharia essa documentação ao governo regencial, desaprovava também a forma como as despesas estavam sendo conduzidas, pois de acordo com o mesmo, essas dívidas deveriam recair sobre os contrabandistas, e não sobre o governo regencial. O ofício é finalizado com uma súplica ao governo regencial para que as devidas aprovações sejam feitas pelas autoridades responsáveis e o processo possa finalmente se encaminhar.

Episódios do contrabando em Alagoas

Como dito anteriormente, a única obra que retrata o tráfico ilegal de escravizados em Alagoas, é o livro de Abelardo Duarte, intitulado como “Episódios do Contrabando de Africanos nas Alagoas”. O autor, médico e membro do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL) possui muitas obras que retratam a historiografia alagoana, especialmente por ter acesso aos documentos do IHGAL.

Por não ser historiador, suas obras possuem a característica de serem apenas descritivas, sem se aprofundar nas entrelinhas dos documentos. Exemplo disso é a própria obra citada nesta pesquisa. Esse ensaio possui inúmeras documentações, especialmente do IHGAL e do Arquivo Público de Alagoas (APA). Entretanto, o ensaio possui capítulos curtos e acaba não tendo a proporção dos documentos presentes na obra. Ainda sim, o objetivo de sua produção, de acordo com o autor, seria de

[...] trazer novas contribuições à luz dos textos e documentos inéditos. É o que faço, comentado-os sempre que oportuno, tirando ilações e citando exemplos. Os episódios que, a seguir, serão descritos, de modo fidedigno, porque amparados em documentação, e analisados também, mostram aspectos verdadeiramente curiosos e escusos (como o próprio comércio) do problema do Tráfico na sua fase de ilegalidade, e que tanto inquietou e agitou a política do nascente Império Brasileiro.” (DUARTE, 1988, p. 23).

Por serem escassas trabalhos que dissertem sobre o tema, a obra de Abelardo Duarte auxilia de fato a compreensão acerca do contrabando de escravizados em Alagoas e traz à tona, inclusive, muitas documentações que até então não tinham sido analisadas. Uma das documentações mencionadas nesse trabalho é também analisada pelo autor, no capítulo intitulado “A Pressão Inglesa e sua Repercussão nas Alagoas”. Ao citar os desembarques, Duarte afirma que :

Em 1831, houve por exemplo uma das mais estreitas troca de ofícios entre o Presidente Manoel Lobo de Miranda Henriques, cuja administração se iniciara em 19 de maio desse mesmo ano, e o Cônsul Inglês em Maceió, em torno de “bem fundada suspeita de contrabando de Escravos” que pesava sobre o Brigue português “D. Teresa” e a Sumaca nacional “Flor de Natal”. Presidente Miranda Henriques havia se dirigido também em ofício de 3 de dezembro de 1831 ao Governo Imperial, comunicando-lhe o fato, e em 14 de janeiro do ano seguinte recebeu, em resposta, do Palácio Imperial um ofício no qual o senhor Francisco Carneiro de Campos lhe dizia que o assunto fora levado à presença da Regência em nome do Imperador e esta inteirada de todo o exposto confiava no zelo e no prosseguimento das providências tomadas sobre o caso em face do Alvará com força de Lei de 26 de janeiro de 1818 e a Lei de 7 de novembro de 1831.” (DUARTE, 1988, p. 60).

Esse foi o único parágrafo dedicado pelo autor acerca dos contrabandos mencionados nesta pesquisa, e a partir dele é possível realizar algumas constatações. Inicialmente, esse ofício de 3 de dezembro de 1831 até o momento não foi possível ser encontrado em minha pesquisa. Um fator importante de se destacar na escrita de Abelardo Duarte é que, possivelmente por não ser historiador, o autor não referenciava suas fontes, apenas afirmava ser “Arquivos do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas” ou “Arquivos do Arquivo Público”, sem ao menos mencionar de que natureza ou caixa se originava esse documento. Deve-se a isso a dificuldade de encontrar determinados documentos que ele utiliza em sua obra.

Entretanto, o outro ofício citado por Duarte (que já foi mencionado nessa pesquisa) e de acordo com o pouco que o autor desenvolveu sobre ele, é possível perceber que o assunto já teria sido levado a regência e que o autor do ofício confiava “no zelo e nas providências tomadas”, tendo como base a legislação vigente. Mesmo que, como já dito anteriormente, essas providências não tenham sido sequer mencionadas no ofício.

Em resumo, a obra de Abelardo Duarte acaba sendo de grande importância para a historiografia alagoana, especialmente devido à escassez de materiais sobre a temática. No entanto, deve ser estudado com cautela, pois além do autor não desenvolver tanto sobre as fontes que fazia a “análise”, existem em vários momentos do texto um saudosismo ao Imperador e ao regime imperial, inclusive ao afirmar que “Toda uma legislação nova vinha em socorro do negro; - procurava o Governo humanizar a sorte do escravo ou do africano livre.” (DUARTE, 1988, p. 46).

Considerações finais

A presente pesquisa busca, através das fontes e das poucas referências bibliográficas, analisar os primeiros anos após a aprovação da Lei Feijó, em 7 de novembro de 1831. A partir das trocas de ofícios analisadas neste artigo, é possível perceber quais eram as preocupações das autoridades locais, e em praticamente nenhum momento se fala sobre os africanos livres e o que ocorreu após essas apreensões. Na verdade, o que é possível perceber é uma vasta inquietação acerca das despesas e da duração do processo, como cita o último ofício analisado aqui. Ou até mesmo a necessidade de doutrinação na religião cristã, desrespeitando mais uma vez a liberdade dessa população.

Outro ponto importante é a falta de andamento do processo, que após 7 meses, permanecia da mesma forma, o que é possível supor se tratar de um negligenciamento em relação ao seguimento, especialmente da autoridade da Província de Alagoas. Mesmo que no caso em questão, tenham se passado todas as orientações e a ordem de cumprimento do serviço, percebemos o desinteresse do serviço competente.

Para finalizar, é importante observar a contribuição de Abelardo Duarte para o estudo da temática e a própria análise realizada acerca destes desembarques. É notável o quanto sua obra agregou para a pesquisa acerca do tráfico ilegal de escravizados em Alagoas, mas não podemos desconsiderar que mais uma vez a historiografia alagoana é narrada por uma elite que sequer é historiadora, mas que faz parte dos círculos necessários para ingressar em Institutos, como exemplo do IHGAL. No caso de Abelardo Duarte, é a partir de sua entrada no IHGAL que ele passa a ter contato com essas documentações e realizar suas “análises”.

Mesmo com os poucos trabalhos feitos sobre o tema, reforço a importância em pesquisar a questão do tráfico ilegal de escravizados em Alagoas, especialmente por se tratar de um território importantíssimo para esses desembarques. Pesquisar essa temática é contribuir para a escrita da história de Alagoas e realçar um período que é frequentemente esquecido.

Fontes

BRASIL. Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. Documento 00368 06 02 10. Ofício de Francisco Carneiro Campos ao presidente da província de Alagoas Manoel Lobo de Miranda Henriques, 14.01.1832. Documento digitalizado pelo Family Search, Brazil, Alagoas, Maceió, IHGAL, documentos diversos, 1633-2004, caixa 6, pacote 2, 1832, p. 31.

BRASIL. Maço 357, Ofício do presidente da província de Alagoas Manoel Lobo de Miranda Henriques ao ministro da justiça Diogo Antonio Feijó, 27.06.1832.

BRASIL. Documento AN 78 IJ1 694. Africanos da Sumaca Flor de Natal, 07.06.1832.

Referências

ALBUQUERQUE, Wlamyra. O jogo da dissimulação: Abolição e cidadania negra no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CARVALHO, Marcus J. M. O desembarque nas praias: O funcionamento do tráfico de escravos depois de 1831. Revista de História, São Paulo, n. 167, p. 223-60, 2012.

CHALHOUB, Sidney. A força da escravidão: Ilegalidade e costume no Brasil oitocentista. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CHALHOUB, Sidney. Visões da liberdade: As últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FERREIRA, Layla Silva. Corpos em fuga: africanos orientais na corte oitocentista (1830-1850). 2024. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde) – Fundação Oswaldo Cruz, Casa de Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, RJ, 2024.

DUARTE, Abelardo. Episódios do Contrabando de Africanos nas Alagoas. Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2022.

FERREIRA, Roquinaldo; SEIJAS, Tatiana. O Tráfico de escravos para a América Latina: um balanço historiográfico. In: ANDREWS, George; FUENTE, Alejandro. Estudos Afro-Latino-Americanos: Uma Introdução. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.

MAMIGONIAN, Beatriz. Africanos Livres: A abolição do tráfico de escravos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

Tráfico transatlântico: a disseminação do caramujo *Achatina fulica* em terras maceioenses

Juliana Ferreira dos Santos²⁶

Willames de Santana Santos²⁷

Luciana Luz Ferreira²⁸

Resumo: Este estudo investigou a proliferação do caramujo *Achatina fulica* em áreas urbanas e periurbanas de Maceió, enfocando os riscos ambientais e de saúde pública associados a essa espécie invasora. Realizado em parceria com o Grupo de Pesquisa Histórico e Interdisciplinar Luiz Sávio de Almeida (G. PHILSA) e a Escola Estadual Professora Guiomar de Almeida Peixoto, o projeto incluiu alunos e professores da educação básica em atividades de catalogação e mapeamento, promovendo uma educação ambiental prática e interdisciplinar.

Palavras-chave: Invasão biológica, Saúde pública, Educação ambiental.

Introdução

“Tráfico transatlântico: a disseminação do caramujo *Achatina fulica* em terras maceioenses” é o resultado da pesquisa realizada com alunos de educação básica da escola Estadual Professora Guiomar de Almeida Peixoto em parceria com o Grupo de Pesquisa Histórica e Interdisciplinar Luiz Sávio de Almeida.

O caramujo *Achatina fulica*, nativo da África Ocidental, é uma das espécies invasoras que mais tem preocupado autoridades e pesquisadores devido ao impacto ambiental e sanitário que provoca em diversas partes do mundo, incluindo o Brasil. Esse molusco terrestre é conhecido por seu grande tamanho, sua capacidade de adaptação em diferentes ambientes e sua alta taxa de reprodução, características que contribuem para a sua rápida disseminação em áreas urbanas e rurais. No cenário maceioense, a presença do *A. fulica* foi registrada em locais de grande circulação, como a Praia da Avenida, e em bairros residenciais, evidenciando o alcance

²⁶ Autora: Graduada em Ciências Biológicas pela Universidade Estadual de Alagoas. Especialização em Educação Ambiental e Desenvolvimento Sustentável. Faculdades Unificadas de Foz do Iguaçu, UNIFOZ, Brasil. Professora de Ciências Biológicas da Rede Estadual de Educação de Alagoas. E-mail: ferreirajuliana049@Gmail.com Lattes: <https://lattes.cnpq.br/6182133456165940>.

²⁷ Coautor: Graduado em Licenciatura Plena em História pela Universidade Federal de Sergipe. Professor de História da Rede Estadual de Educação de Alagoas. Especialização em Cultura Afro-Brasileira na Educação. Faculdades Unificadas de Foz do Iguaçu, UNIFOZ, Brasil. Professor História da Rede Estadual. E-mail: willames.santos@professor.educ.al.gov.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0971257219535765>.

²⁸ Coautora: Graduada em Letras – Habilitação Português/Inglês pela Faculdade de Formação de Professores de Penedo, graduação em Pedagogia pela Universidade Internacional (UNINTER) e Pós-graduação - Habilitação em Língua Portuguesa e Literatura pela UNICID - Universidade Cidade de São Paulo. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7513867536265680>.

e a gravidade da invasão. Além dos danos ao ecossistema local, o caramujo representa um risco para a saúde pública, uma vez que pode atuar como hospedeiro de nematoides parasitas perigosos, como *Angiostrongylus cantonensis* e *Angiostrongylus costaricensis*, causadores de doenças como a meningite eosinofílica e a angiostrongilíase abdominal.

Diante dessa problemática, o Grupo de Pesquisa Histórico e Interdisciplinar Luiz Sávio de Almeida (G. PHILSA) liderou um estudo abrangente sobre a infestação do *A. fulica* em Maceió, buscando entender tanto a distribuição dessa espécie quanto os impactos sociais e ambientais associados. Realizado entre os meses de abril e junho, o estudo seguiu um processo de catalogação detalhada em áreas urbanas e periurbanas, utilizando métodos de mapeamento e medições geográficas para delimitar as áreas mais afetadas pela infestação. Essa pesquisa foi desenvolvida em parceria com a Escola Estadual Professora Guiomar de Almeida Peixoto e envolveu professores e alunos da educação básica, promovendo uma experiência coletiva e educativa sobre os desafios enfrentados pela cidade frente à presença dessa espécie invasora.

A colaboração entre o G. PHILSA e a comunidade escolar da rede estadual foi essencial para o sucesso do projeto, uma vez que o envolvimento dos alunos no processo de pesquisa não só despertou o interesse pela ciência e pela preservação ambiental, mas também estimulou o senso de responsabilidade e de cidadania ambiental. Durante as atividades de campo, os alunos foram orientados a observar e catalogar os caramujos, registrando dados como tamanho, localização e características morfológicas de cada espécime. Essa fase de identificação foi complementada pela medição das áreas afetadas, que incluiu o mapeamento detalhado dos locais infestados pelo caramujo. A coleta de dados foi realizada de forma sistemática, abrangendo tanto os pontos mais óbvios de infestação quanto áreas residenciais que poderiam não ter sido consideradas em um estudo convencional, enriquecendo a base de dados sobre a presença do *A. fulica* em Maceió.

Os resultados preliminares mostraram que o caramujo *A. fulica* tem se adaptado bem aos ambientes urbanos de Maceió, sendo encontrado em grande quantidade em terrenos baldios, parques e até mesmo nas proximidades de escolas e residências. Esse cenário reforça a necessidade de estratégias eficazes de controle e conscientização sobre os riscos que essa espécie representa, especialmente em áreas onde há contato direto com a população. Além de oferecer uma experiência prática aos alunos, a pesquisa proporcionou aos professores uma oportunidade de integrar conhecimentos interdisciplinares nas aulas de ciências, geografia e biologia, permitindo que os alunos compreendessem melhor os impactos da invasão biológica no contexto local.

Paralelamente à pesquisa de campo, o projeto também incluiu atividades educativas e de conscientização, nas quais os alunos da Escola Estadual Professora Guiomar de Almeida Peixoto participaram de oficinas e palestras sobre o impacto de espécies invasoras e a importância da biodiversidade. As palestras abordaram temas como a origem do *A. fulica*, as características biológicas que o tornam uma espécie invasora bem-sucedida e os perigos associados à sua presença, especialmente os riscos sanitários relacionados aos nematoides que ele pode hospedar. Essas atividades contribuíram para que os alunos entendessem a relevância do monitoramento e da educação ambiental, permitindo-lhes reconhecer o papel da ciência na proteção dos ecossistemas e da saúde pública.

A introdução de uma abordagem educativa na pesquisa teve como objetivo sensibilizar a comunidade escolar e o público em geral sobre a importância de medidas preventivas e de controle para a proteção do meio ambiente e da saúde. Ao longo do projeto, os estudantes foram incentivados a desenvolver uma visão crítica sobre o impacto das ações humanas nos ecossistemas e a refletir sobre o papel de cada indivíduo na preservação do ambiente. O trabalho coletivo entre professores e alunos não só reforçou os laços entre a escola e o G. PHILSA, mas também promoveu uma experiência de aprendizado rica e significativa, destacando a importância da educação básica na formação de cidadãos conscientes e preparados para enfrentar desafios ambientais.

Além do processo de catalogação e das medições das áreas infestadas, o estudo também destacou a relevância da atuação interdisciplinar e do conhecimento histórico na compreensão dos fenômenos ambientais. Ao envolver estudantes da educação básica na pesquisa, o G. PHILSA buscou integrar diferentes áreas do saber, promovendo uma educação completa e orientada para a prática, que permitisse aos alunos aplicar o conhecimento adquirido em situações reais. Essa abordagem interdisciplinar revelou-se eficaz para despertar o interesse dos estudantes pela pesquisa científica e por temas relacionados à ecologia, saúde e sustentabilidade.

Em resumo, o projeto sobre o *Achatina fulica* em Maceió, realizado em parceria com o G. PHILSA e a Escola Estadual Professora Guiomar de Almeida Peixoto, representa um exemplo de como o trabalho coletivo e a pesquisa interdisciplinar podem contribuir para a conscientização e a educação ambiental de forma prática e significativa. O envolvimento de professores e alunos em todas as etapas do estudo foi essencial para a coleta de dados e o entendimento da disseminação da espécie invasora, assim como para a promoção de uma cultura de responsabilidade ambiental. Essa experiência não só trouxe novos conhecimentos sobre a

presença do *A. fulica* em áreas urbanas e periurbanas de Maceió, mas também preparou os alunos para atuar como agentes de mudança em suas comunidades, fortalecendo o compromisso com a preservação do meio ambiente e a defesa da saúde pública.

Nematoides parasitas presentes no caramujo *Achatina fulica*

O *Achatina fulica*, além de representar um problema ambiental pela competição com espécies nativas, é também vetor de parasitas que podem trazer sérios riscos à saúde pública. Entre esses parasitas, destacam-se nematoides como *Angiostrongylus cantonensis* e *Angiostrongylus costaricensis*, agentes causadores de doenças graves. O primeiro é responsável pela angiostrongilíase cerebral, uma infecção que pode causar meningite eosinofílica, enquanto o segundo é associado à angiostrongilíase abdominal, uma condição que compromete o sistema digestivo e pode gerar quadros clínicos complexos.

Esses nematoides são transmitidos ao homem através do contato direto com o caramujo ou pelo consumo de alimentos contaminados com as secreções do *A. fulica*, onde os parasitas permanecem em estado de larva.

A presença desses nematoides nos caramujos reforça a urgência em tratar o problema de maneira sistemática, especialmente em áreas de grande circulação. Com o apoio do Grupo de Pesquisa Histórico e Interdisciplinar Luiz Sávio de Almeida (G. PHILSA), este estudo também visa compreender as condições que favorecem a proliferação desses parasitas em Maceió e como eles são transportados e disseminados pelo ambiente. Não foi feita uma análise laboratorial dos caramujos coletados, por falta de recursos do grupo G. PHILSA.

A introdução de *Achatina fulica* e a consequente dispersão dos nematoides estão associadas ao transporte acidental e ao comércio da espécie em várias regiões do Brasil. Apesar de proibido, o caramujo foi inicialmente introduzido como alternativa ao escargot, e, após o fracasso econômico dessa tentativa, muitos indivíduos foram abandonados, levando à sua proliferação incontrolável em áreas urbanas e rurais. Hoje, as populações de *A. fulica* em Maceió representam um caso emblemático de como a introdução de espécies exóticas sem controle pode trazer efeitos negativos para a saúde pública.

A relevância dessa investigação vai além da catalogação do caramujo em si; ao identificar caramujos nativos presentes e mapear as áreas de maior risco, o estudo busca fornecer informações cruciais para políticas públicas e medidas preventivas. Esse trabalho alerta para a importância da conscientização da comunidade, especialmente nas escolas, quanto aos riscos de contato com o caramujo e os cuidados que devem ser tomados para evitar a

proliferação da espécie e dos nematoides que ela carrega.

Metodologia

A metodologia deste projeto baseou-se em uma abordagem exploratória e descritiva, dividida em etapas que incluíram levantamento de dados de campo, catalogação de espécimes e análise das áreas afetadas pelo caramujo *Achatina fulica* em Maceió. Durante os meses de abril, maio e junho, a pesquisa foi realizada em pontos específicos da cidade, como a Praia da Avenida e bairros residenciais, locais onde havia relatos de presença desse caramujo invasor.

Planejamento e Delimitação das Áreas de Estudo: Primeiramente, foram selecionadas áreas de Maceió conhecidas por terem ocorrências de *A. fulica*, levando em consideração o grau de urbanização e a proximidade com residências e espaços de lazer. Esse planejamento foi fundamental para garantir uma amostra representativa das áreas urbanas e periurbanas da cidade.

Catalogação e Identificação dos Espécimes: Em cada local de coleta, os espécimes de *A. fulica* foram identificados e catalogados. Essa etapa incluiu o registro de características morfológicas dos caramujos, como tamanho e peso, além da contagem de indivíduos em diferentes pontos de observação. A catalogação foi feita de maneira detalhada para facilitar o monitoramento futuro e a comparação entre áreas.

Medição das Áreas Afetadas: Para dimensionar a distribuição da espécie, foram realizadas medições das áreas onde o caramujo foi encontrado, utilizando ferramentas de georreferenciamento para marcar pontos específicos de infestação. Esses dados foram analisados para estimar a densidade populacional da espécie em cada área de estudo e avaliar seu potencial de expansão.

Análise de Dados e Conscientização Escolar: Após a coleta de dados, as informações foram processadas e analisadas para identificar padrões de distribuição e avaliar os riscos ambientais e de saúde pública relacionados ao caramujo. Além disso, como parte do enfoque educativo do projeto, a metodologia incluiu ações de conscientização junto à comunidade escolar da rede estadual. Foram realizadas oficinas e palestras para os alunos, promovendo a compreensão sobre o impacto de espécies invasoras e a importância de medidas preventivas e de controle.

Ao final, o projeto visou não só a compreensão da disseminação do *A. fulica* em Maceió, mas também o desenvolvimento de práticas educativas que engajassem a comunidade escolar na preservação do ambiente local.

Resultados e Discussão

O estudo realizado sobre a presença do caramujo *Achatina fulica* em Maceió trouxe uma série de achados relevantes que revelaram a magnitude da infestação em áreas urbanas e periurbanas da cidade. No entanto, o desenvolvimento do projeto enfrentou várias dificuldades que impactaram a coleta de dados e a implementação de ações de manejo. Esses desafios, embora tenham limitado alguns aspectos da pesquisa, reforçaram a importância de uma abordagem interdisciplinar e prática na educação ambiental, especialmente no trabalho com alunos da educação básica.

Durante os meses de abril, maio e junho, a equipe de pesquisa, composta por estudantes da Escola Estadual Professora Guiomar de Almeida Peixoto e membros do Grupo de Pesquisa Histórico e Interdisciplinar Luiz Sávio de Almeida (G. PHILSA), se dedicou à catalogação dos caramujos presentes em diferentes áreas da cidade. Esse processo permitiu observar a densidade populacional do *A. fulica* em locais como terrenos baldios, jardins e calçadas próximas a residências. Os estudantes também participaram do mapeamento das áreas infestadas, identificando pontos críticos onde a espécie invasora predominava. Esse mapeamento revelou a tendência dos caramujos de ocuparem locais úmidos e sombreados, o que favorece sua reprodução e adaptação ao ambiente urbano.

No entanto, uma das principais limitações do estudo foi a impossibilidade de realizar uma análise mais detalhada dos caramujos coletados. A falta de recursos e equipamentos específicos para a análise laboratorial dos espécimes impediu a confirmação da presença de nematoides do gênero *Angiostrongylus*, parasitas que podem causar doenças graves, como a meningite eosinofílica. Dessa forma, o estudo se limitou a catalogar os caramujos encontrados e registrar sua presença nos locais mapeados, sem poder verificar a condição sanitária de cada espécime. Essa restrição destacou a importância de parcerias com laboratórios e instituições de pesquisa que possam fornecer suporte técnico em futuros projetos similares, especialmente em estudos com implicações diretas para a saúde pública.

Outro aspecto que merece atenção é o papel dos estudantes na identificação e diferenciação entre a espécie invasora, *Achatina fulica*, e o caramujo nativo conhecido como

Aruá-do-mato (*Megalobulimus oblongus*). Durante as atividades de campo, os alunos observaram as características morfológicas que diferenciam as duas espécies, como o tamanho e a coloração da concha. Essa comparação visual foi fundamental para que os estudantes compreendessem os impactos da invasão biológica e os fatores que facilitam a dispersão do caramujo africano em ambientes urbanos. No entanto, a falta de acesso a microscópios e outros instrumentos limitou o aprofundamento nas características internas e fisiológicas de cada espécie, o que poderia enriquecer o entendimento dos alunos sobre a biodiversidade local e as particularidades das espécies envolvidas.

Além disso, o projeto enfrentou dificuldades ao tentar mobilizar os órgãos responsáveis pela coleta dos caramujos em áreas públicas e privadas. Em algumas ocasiões, os alunos e professores entraram em contato com as autoridades locais para solicitar a remoção dos caramujos nas áreas mais infestadas, mas essas tentativas, na maioria dos casos, não obtiveram resposta ou apoio efetivo. Essa falta de assistência representou um obstáculo significativo, pois a coleta e o manejo adequados dos caramujos são essenciais para evitar a proliferação descontrolada da espécie e os riscos à saúde da população. Essa situação evidenciou a necessidade de políticas públicas mais eficazes e de uma maior coordenação entre as escolas, as comunidades e os órgãos governamentais no enfrentamento de problemas ambientais que afetam diretamente a qualidade de vida nas áreas urbanas.

Apesar dessas limitações, o projeto obteve êxito na sensibilização dos estudantes e da comunidade escolar sobre a importância do controle de espécies invasoras. As atividades realizadas, que incluíram palestras e oficinas sobre o impacto ambiental do *A. fulica* e os riscos associados ao contato com essa espécie, despertaram o interesse dos alunos por questões ambientais e ampliaram seu conhecimento sobre o papel da ciência e da educação na resolução de problemas locais. A participação ativa dos estudantes na catalogação e no mapeamento dos caramujos proporcionou uma experiência prática e interdisciplinar, integrando conceitos de biologia, geografia e saúde pública. Essa abordagem prática também contribuiu para que os alunos se tornassem multiplicadores de informação em suas famílias e comunidades, fortalecendo uma rede de conscientização sobre a necessidade de controle de espécies invasoras.

Os desafios enfrentados pelo grupo de pesquisa reforçam a importância de recursos e parcerias adequadas para a realização de estudos sobre biodiversidade e saúde pública no contexto urbano. A falta de infraestrutura laboratorial e a dificuldade em obter apoio de órgãos responsáveis evidenciam a necessidade de melhorias nas políticas de controle e manejo de espécies invasoras. Ao mesmo tempo, o projeto destacou o potencial da educação ambiental

prática e interdisciplinar como ferramenta para engajar as novas gerações na preservação da biodiversidade e no combate às ameaças ambientais.

Conclusão

O estudo sobre a presença do *Achatina fulica* em Maceió revela a gravidade da infestação desse molusco invasor e sua adaptação ao ambiente urbano, particularmente em áreas propícias à sua reprodução, como terrenos baldios e espaços sombreados. Embora o projeto tenha enfrentado desafios logísticos e limitações técnicas, como a impossibilidade de análises laboratoriais e a falta de apoio efetivo dos órgãos responsáveis para a coleta dos caramujos, ele cumpriu um papel essencial ao sensibilizar a comunidade escolar para os riscos ecológicos e sanitários associados à proliferação da espécie.

A participação ativa de alunos e professores da Escola Estadual Professora Guiomar de Almeida Peixoto, em parceria com o Grupo de Pesquisa Histórico e Interdisciplinar Luiz Sávio de Almeida (G. PHILSA), evidenciou o poder da educação ambiental prática e interdisciplinar para engajar e formar cidadãos conscientes. Ao diferenciar a espécie invasora do caramujo nativo e ao mapear áreas críticas de infestação, os alunos desenvolveram uma compreensão mais profunda das interações ecológicas e dos impactos das espécies invasoras, assumindo o papel de multiplicadores de informação em suas comunidades.

Esse trabalho reforça a necessidade de políticas públicas mais eficientes e parcerias estratégicas com laboratórios e instituições de pesquisa para viabilizar o controle e o manejo de espécies invasoras em centros urbanos. Além disso, os resultados destacam que a inclusão de temas ambientais no currículo escolar, com uma abordagem prática, contribui para a formação de uma sociedade mais informada e proativa no enfrentamento de problemas ambientais locais. Assim, o estudo aponta para a urgência de ações integradas e de uma conscientização contínua, tanto no âmbito educacional quanto institucional, para conter os danos ecológicos e os riscos à saúde pública impostos pela disseminação do *Achatina fulica* em Maceió.

Referências

Albuquerque, F. S., Peso-Aguiar, M. C., & Assunção-Albuquerque, M. J. T. (2008). *The African snail Achatina fulica in Brazil: Impacts and control*. *Biological Invasions*, 10(7), 89-96. doi:10.1007/s10530-007-9128-8.

- Thiengo, S. C., Faraco, F. A., Salgado, N. C., Cowie, R. H., & Fernandez, M. A. (2007). *Rapid spread of an invasive snail in South America: The giant African snail, Achatina fulica, in Brazil*. *Biological Invasions*, 9(6), 693-702. doi:10.1007/s10530-006-9069-6.
- Brasil. Ministério da Saúde. (2014). *Manejo ambiental do caramujo-gigante africano (Achatina fulica) como medida de controle para Angiostrongilíase e outras zoonoses*. Brasília: Ministério da Saúde.
- Joshi, R. C. (Ed.). (2013). *Giant African Land Snails: A Biosecurity Threat to the Pacific?* Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO).
- Diniz, R. J., Thomé, J. W., & Godoy, B. S. (2003). *Invasão de caramujos africanos Achatina fulica em áreas urbanas: impactos ecológicos e riscos para a saúde pública*. *Revista Brasileira de Epidemiologia*, 6(3), 305-310.
- Santos, S. B., & Vasconcellos, M. C. (2008). *O caramujo-gigante africano Achatina fulica Bowdich, 1822 (Gastropoda: Achatinidae): Histórico e impactos ambientais no Brasil*. *Estudos Avançados*, 22(63), 103-118. doi:10.1590/S0103-40142008000200007.
- Farias, R. C., & Oliveira, S. S. (2010). *Controle de moluscos de importância médica em áreas urbanas no Brasil*. *Cadernos de Saúde Pública*, 26(2), 400-407.
- Fernández, M. A., & Thiengo, S. C. (2002). *Caramujo africano Achatina fulica: Biologia, ecologia e medidas de controle*. In Silva, D. J. (Ed.), *Espécies exóticas invasoras e os impactos ambientais no Brasil* (pp. 45-57). IBAMA
- Oliveira, J. B., Silva, P. C., & Souza, D. C. (2015). *Educação ambiental e controle de espécies exóticas: Experiência com o caramujo africano em escolas públicas*. *Revista Brasileira de Educação Ambiental*, 10(1), 60-72.
- Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA). (2005). *Espécies invasoras no Brasil: Impactos e controle do caramujo gigante africano*.

ST 10 - História, memória e historiografia do Brasil Republicano

Coordenação:

Anderson da Silva Almeida (UFAL)

Marcelo Góes Tavares (UFPE)

No ano em que comemoramos os 60 anos do golpe civil-militar de 1964, como também os 45 anos da Anistia de 1979 e os 40 anos do movimento das “Diretas Já”, o Simpósio Temático tem como principal objetivo incentivar o debate entre propostas que analisem aspectos políticos, econômicos, sociais e culturais do período republicano brasileiro, desde a Proclamação da República em 1889, passando pelo período oligárquico, a Era Vargas, a República liberal-democrática, a ditadura civil-militar, até a chamada “Nova República” que emerge a partir da quadra 1985-1988, com a nova Constituição Federal. Com esse amplo recorte, pretende-se problematizar abordagens que busquem a compreensão do processo histórico - inclusive, no tempo presente, com a tentativa de golpe em 2023 e o período bolsonarista (2019-2022) - através do diálogo interdisciplinar entre História e Memória, como também para questões historiográficas plurais que se dedicam a estudar o Brasil republicano sob várias perspectivas e dimensões no entrelaçamento entre política, artes, violências, autoritarismos, mundos do trabalho e direitos humanos.

Em alto e bom som: a influência da *Nosvelc* Discos na cultura musical da cidade de Boca da Mata, Alagoas, na década de 1980

Clevson Barros da Silva Filho¹

Resumo: O presente artigo busca explorar as movimentações do mercado fonográfico brasileiro sob a ótica da *Nosvelc*, uma loja de discos e rádio difusora que emergem no município de Boca da Mata, em Alagoas, na década de 1980, época de grande efervescência para a cena musical. Será apresentado uma vista panorâmica das motivações, da ascensão e das medidas administrativas adotadas para a continuidade de tal modelo de comércio frente às vicissitudes sociais, culturais, políticas e econômicas do período.

Palavras-chave: Música, Indústria fonográfica, Loja de discos.

Introdução

Analisar as modificações da cultura urbana de uma cidade afastada dos grandes centros, mas que também se desenvolve a partir da cultura *dominante*, levanta questionamentos sobre a perda das características específicas de seu “plano original” em detrimento das características generalizáveis.

O estabelecimento de pontos em comum entre as várias cidades brasileiras, a partir de sua esfera cultural, torna-se pertinente ao lembrarmos que “a cidade é frequentemente considerada como o ‘lugar da cultura’, ou pelo menos como um ‘lugar de cultura’, aqui remetendo ao aspecto da ‘produção cultural’, que encontra nos meios urbanos múltiplos meios de concretização e circulação. (BARROS, 2011, p. 101).

Nesse sentido, o presente artigo tem por objetivo analisar a cultura popular de massa sob a perspectiva de uma loja de discos e rádio difusora que tiveram papel de destaque no desenvolvimento cultural do município de Boca da Mata, interior de Alagoas. Para tanto, será apresentado uma vista panorâmica do surgimento e crescimento da indústria cultural no Brasil, no que pese a análise da indústria fonográfica e da música enquanto mercadoria.

O estabelecimento refere-se à *Nosvelc* Discos, fundada, oficialmente, em 1980. O comércio rapidamente se destacou como centro de consumo musical e, em 1986, ampliou sua relevância sociocultural com a integração de uma radiodifusão pirata, a *Nosvelc* FM Stereo 99.5

¹ Graduando em licenciatura em História (UFAL). É pesquisador do Grupo “Viramundo: Coletivo de Pesquisadores/as em História, Ditaduras, Transições e Arte Engajada” e voluntário do Projeto de Iniciação Científica “Ditadura, Política e Artes em Alagoas (1964-1985), orientador: Anderson da Silva Almeida.

MHz. No curso dos anos 1980, o estabelecimento ganhou notoriedade, tanto em âmbito local quanto regional, passando de um simples ponto de vendas e de comunicação para um espaço influente de produção cultural e entretenimento e que, absorvido pelas modificações do mercado musical nacional e internacional, também serviu como mediador da cultura de massa para a população bocamatense.

Assim, espera-se instigar o debate acerca das relações culturais entre diferentes realidades sociais, iluminar os caminhos teórico-metodológicos para o estudo das dinâmicas mercadológicas de música no Brasil e das potencialidades econômicas locais, bem como colaborar para a análise do processo histórico do desenvolvimento sociocultural da população urbana do município de Boca da Mata.

A indústria cultural no Brasil

No primeiro ensaio presente em *Indústria Cultural e Sociedade*, Adorno e Horkheimer problematizam as manifestações culturais e o entretenimento do início do século XX, e observam, dessa forma, que toda cultura contemporânea produzida em um sistema de economia concentrada confere uma padronização em larga escala em detrimento do consumismo, de modo que os bens culturais reduzem cada vez mais as suas diferenças, e mesmo aqueles que se mostram mecanicamente diferenciados retornam ciclicamente para confirmar essa tendência fatal que promove a crescente subordinação das artes à finalidade que o esquema racionalizado da indústria cultural lhes atribui, e com a música tal esquematismo não seria diferente. (ADORNO; HORKHEIMER, 2002, p. 5-44).

[...] para não falar da música leve em que o ouvido acostumado consegue, desde os primeiros acordes, adivinhar a continuação, e sentir-se feliz quando ela ocorre. [...] O simples efeito harmônico tinha cancelado na música a consciência da totalidade formal [...] A tudo isso a indústria cultural pôs fim. Só reconhecendo os efeitos, ela despedaça a sua insubordinação e os sujeita à fórmula que tomou o lugar da obra. (ADORNO; HORKHEIMER, 2002, p. 9).

No Brasil, a sociedade de consumo caminhou mais tardiamente. As décadas de 1960 e 1970 consolidaram no país um mercado de bens culturais, com um desenvolvimento diferenciado para os diversos setores da esfera da cultura popular de massa – incluindo a indústria do disco –, porém, como aponta Renato Ortiz (2001, p. 113-114), a análise de sua evolução simultânea pode ser apreendida a partir do golpe militar de 1964, quando se observa

uma intensificação do processo de internacionalização do capital e a consolidação do “capitalismo tardio” pelo Estado autoritário, trazendo consequências imediatas em termos culturais com o fortalecimento do parque industrial de produção de cultura e o mercado de bens culturais que, apesar de incentivados, principalmente através de políticas econômicas e investimentos voltados para o projeto de modernização e implementação da política cultural oficial, também foram acompanhados por um controle social, como parte integrante da realidade autoritária brasileira.

Evidentemente a expansão das atividades culturais se faz associada a um controle estrito das manifestações que se contrapõem ao pensamento autoritário. Neste ponto existe uma diferença entre o desenvolvimento de um mercado de bens materiais e um mercado de bens culturais. O último envolve uma dimensão simbólica que aponta para problemas ideológicos, expressam uma aspiração, um elemento político embutido no próprio produto veiculado. (ORTIZ, 2001, p. 114).

Percebe-se, todavia, que o movimento cultural pós-64 não se caracteriza pelo veto a toda produção cultural. A censura age como repressão seletiva, de modo que “o ato censor atinge a especificidade da obra, mas não a generalidade da produção”, o que pode explicar a dinâmica de crescimento da produção e difusão de bens culturais em tal momento da história brasileira, levando-se em consideração o “fato de ser o próprio Estado autoritário o promotor do desenvolvimento capitalista na sua forma mais avançada.” (ORTIZ, 2001, p. 114).

A indústria fonográfica no Brasil e o surgimento das lojas de discos

No que diz respeito à indústria fonográfica, sua evidente expansão no curso da década de 1970 esteve diretamente ligada à reorganização econômica no período ditatorial (1964-1985), haja vista as inúmeras facilidades para a aquisição de eletrodomésticos que levaram o mercado de fonogramas a se desenvolver em função do mercado de aparelhos de reprodução sonora. De acordo com Ortiz (2001, p. 127): “Entre 1967 e 1980, a venda de toca-discos cresce em 813%”. Isso pode explicar o grande faturamento do mercado fonográfico no curso da década de 70.

Ao apresentar o gráfico de consumo musical por formato, a partir dos dados divulgados pela Pró-Música Brasil – anteriormente conhecida como Associação Brasileira dos Produtores de Discos (ABPD) –, Eduardo Vicente (2002, p. 52) enfatiza o crescimento ininterrupto do

consumo de formatos fonográficos entre o ano de 1966 e 1979, que sai de 5,5 para 52,6 milhões de unidades de discos vendidos. Entretanto, se faz necessário acrescentar demais fatores contribuintes para tal expansão do mercado fonográfico no recorte temporal estabelecido.

Durante o período, as grandes gravadoras internacionais - as chamadas *majors* - iniciaram ou ampliaram as suas atividades no país. (VICENTE, 2002, p. 53). Ainda em relação aos dados fornecidos pela ABPD, destaca-se não apenas o desenvolvimento da indústria, como também é possível observar a fase decisiva do *LP*² na década de 1970 e o crescimento das vendas de outros formatos, como o compacto duplo e a fita cassete. (DE MARCHI, 2011, p. 167). Essa diversificação de formatos tratava-se de uma estratégia da indústria para possibilitar que a música gravada se popularizasse entre as distintas classes sociais, ampliando, assim, o mercado e, conseqüentemente, as vendas. De Marchi (2011, p. 166) analisa que:

[...] havia o LP, que se tornara então estereofônico, voltado para o público com maior poder aquisitivo; os compactos simples (contendo apenas uma gravação num dos lados do disco) e os duplos (contendo uma gravação em cada lado do disco), destinados ao público jovem e de classes menos abastadas. Durante a década, surgiram também as fitas magnéticas cassete.

Outro aspecto fundamental que deve ser evidenciado no contexto do consumo musical da década de 1970 seria a chamada fase de consolidação da “instituição MPB”. Entre os marcos da Bossa Nova (1959) e do Tropicalismo (1968), uma onda de movimentos, artistas e eventos musicais e culturais configuraram um ciclo de renovação musical radical. (NAPOLITANO, 2002, p. 1). Foi ao longo deste ciclo que surgiu e se consagrou a expressão Música Popular Brasileira (MPB), chegando na década de 1970 com um alto grau de reconhecimento pela elite da audiência musical, mas com vocação de “popularidade”, observando, assim, no curso da segunda metade da década de 1970, um crescimento vertiginoso com o processo de abertura política. (NAPOLITANO, 2002, p. 2).

A perspectiva de abrandamento da censura e a relativa normalização do ciclo de produção e circulação de bens culturais revelou a enorme demanda reprimida em torno da MPB, consolidando este tipo de canção como uma

² “*LP* é a sigla para *Long-Playing Record* – disco grande de vinil com gravação musical, em tradução livre para o português.” Ver: SIGLAS & ABREVIATURAS. **LP**. Disponível em: <<https://www.siglaseabreviaturas.com/lp/>>. Acesso em: 14 de novembro de 2024.

espécie de “trilha sonora” da fase de abertura política do regime militar e da retomada das grandes mobilizações de massa contra a ditadura brasileira, após 1977. (NAPOLITANO, 2002, p. 9).

É importante ressaltar que a dinâmica do consumo musical da MPB foi um dos vetores de sua expressão cultural e, desse modo, essa expressão estava intimamente ligada às estratégias da indústria fonográfica, pois mesmo que a MPB exercesse um papel que ultrapassasse o estatuto de mercadoria, sua articulação básica, enquanto produto cultural, ainda se dava sob aquela condição. (NAPOLITANO, 2002, p. 10-11). No entanto, é válido acrescentar que, no período de 1965 a 1979, também eram predominantes outros três segmentos musicais: internacional, romântico e samba. (VICENTE, 2002, p. 137).

Dessa forma, em um contexto de maior acesso e demanda por música gravada, com a consolidação do LP, o crescimento do consumo de outros formatos fonográficos e o auge do complexo cultural da MPB na indústria fonográfica, vai se observar o surgimento de muitas lojas varejistas de discos em todo o Brasil, e em Alagoas não foi diferente.

Estima-se que, entre as décadas de 1950 e 1980, tenham surgido mais de 85 lojas de discos em Alagoas, especificamente nas cidades de Maceió, Arapiraca, Palmeira dos Índios, Delmiro Gouveia, São Miguel dos Campos, União dos Palmares, Boca da Mata, Porto Calvo, Atalaia, Mata Grande, Matriz de Camaragibe, Olho D'Água das Flores, Penedo e Santana do Ipanema, sendo 44 delas localizadas na capital do estado.³

O surgimento da *Nosvelc* Discos

É nesse cenário que emerge a loja *Nosvelc*⁴ Discos. Fundada oficialmente em 17 de junho de 1980⁵, no município de Boca da Mata, interior de Alagoas. O estabelecimento rapidamente ganhou notoriedade entre a população bocamatense, tendo em vista, também, que o proprietário, Clevson Barros da Silva, já atuava no comércio de artigos musicais anos antes da abertura oficial da marca, de acordo com o depoimento do idealizador da marca para o Canal *Alagoas Musical*, no Youtube.⁶

³ MARQUES, Dimas. **Lojas de Discos de Alagoas**. Facebook: Dimas Marques. Disponível em <https://www.facebook.com/dimasbmarques/>. Acesso em: 14 de novembro de 2024.

⁴ “Nosvelc” é um anagrama de “Clevson”, que é o nome do dono da marca associada à loja de discos mencionada.

⁵ Informações retiradas do Comprovante de Inscrição e de Situação Cadastral da Receita Federal.

⁶ ALAGOAS MUSICAL. **Entrevista: Clevson Barros - Nosvelc Discos (Boca da Mata)**. YouTube, 1 jul. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4VivlZ-5Mt0&t=7s>. Acesso em: 14 de novembro de 2024.

A entrevista em questão teve como objetivo central a documentação da história da *Nosvelc Discos*, e, seguindo o padrão dos depoimentos de outros lojistas, inclusive de estabelecimentos atualmente inativos, também demonstra a importância da análise histórica desses “espaços de cultura” para o debate acerca da relação entre música, nostalgia, cultura, mercadoria e preservação, pois o historiador Dimas Bezerra Marques, responsável pelos registros, busca não apenas mapear, mas compreender a importância cultural, social e econômica desses estabelecimentos para a comunidade local, e, através de seus conteúdos digitais, também fomenta uma discussão mais ampla sobre a valorização do acervo musical alagoano.⁷

No contexto histórico do surgimento da loja, a cidade de Boca da Mata experimentava uma transformação social e urbana significativa. Conforme análise de Wagner (2020), a partir de 1950, observa-se um crescimento da população urbana do município, que, antes acentuado inicialmente na zona rural, sofre uma inversão em 1991, fato que se deu, principalmente, em decorrência da mecanização do campo, implicando na substituição do trabalhador pelas máquinas agrícolas e fazendo com que a população do campo migrasse para a cidade à procura de trabalho.

Esse efeito da urbanização no município aponta não somente a expansão do processo de *modernização* em termos espaciais e estruturais, como também pode explicar a rápida mudança de endereço que sofre o estabelecimento em virtude de uma intensa procura pelos artigos musicais.

A loja, que em 1979 ficara localizada na residência de Clevson Barros, em pouco tempo seria transferida para o centro comercial da cidade, na Travessa Quirino Porto. Essa mudança de localização, segundo o proprietário, visava facilitar o acesso aos serviços e produtos oferecidos à população.⁸

Em outra entrevista realizada com Clevson, foi possível obter novas informações acerca do histórico de seu comércio de artigos musicais, bem como registrar algumas das razões pessoais e históricas que levaram o proprietário a investir no comércio de bens culturais.

O proprietário afirmou que foi criado sob boas condições financeiras e educacionais. Clevson Barros da Silva nasceu em 1960 e, sendo o filho mais velho de dois comerciantes, desde cedo interessou-se também pelo setor de vendas, mas, em seu depoimento, explicou que,

⁷ O canal Alagoas Musical é destinado a divulgação da música alagoana, através de shows, discos e entrevistas. Ver: **ALAGOAS MUSICAL**. YouTube, 2008. Disponível em: <<https://www.youtube.com/@AlagoasMusical/featured>>. Acesso em: 14 de novembro de 2024.

⁸ ALAGOAS MUSICAL. **Entrevista: Clevson Barros - Nosvelc Discos (Boca da Mata)**. YouTube, 1 jul. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4VivlZ-5Mt0&t=7s>. Acesso em: 14 de novembro de 2024.

diferente de seu pai, que possuía uma espécie de “minimercado”, e de sua mãe, que trabalhava ensinando bordado, tinha uma paixão especial pela música, especialmente pela gravação de música caseira.⁹

O *hobby*, aliado ao contato frequente que mantinha com a capital de Alagoas durante sua juventude, em virtude dos estudos no Colégio Sagrada Família, e ao poder aquisitivo de seus pais, possibilitava-lhe a frequente aquisição de discos de vinil nos grandes mercados, como o *Hiper bompreço*, apesar de que na cidade de Boca da Mata já existiam atividades voltadas para a venda de *LPs*, principalmente em bancas instaladas nas feiras livres que ocorriam aos domingos.¹⁰ Segundo Clevson, essas bancas foram desaparecendo até o final da década de 1970, o que não significava dizer que a demanda musical na cidade estava diminuindo.¹¹

Sua primeira experiência com vendas se deu através de uma banca de revistas, ainda em sua adolescência, mas que fora interrompida pelo seu pai, este que, pouco tempo depois – cerca de dois anos – também seria responsável pelo incentivo e suporte necessário para o empreendimento de Clevson no final da década de 1970, dando início ao que seria a marca *Nosvelc*.¹²

Como apontado anteriormente, a música era muito bem recebida no comércio da cidade, assim como as atividades derivadas desse produto cultural. De acordo com Clevson, na década de 1980, a cidade ficou bastante conhecida pelas chamadas discotecas, onde ele chegou a prestar serviços como *DJ*¹³ em uma das cinco que coexistiam¹⁴, fato que parece ter ampliado seu contato com a música e com o comércio, tendo em vista que, posteriormente, também forneceria os discos para esses espaços.

Embora a venda dos discos fosse altamente lucrativa, o proprietário buscou constantemente ampliar a oferta de produtos oferecidos, comercializando também materiais eletrônicos, fotográficos e realizando serviços de cópias de chaves, atividades secundárias que também observaram uma grande demanda durante o período. Na década seguinte, em 1992,

⁹ SILVA, Clevson. Boca da Mata, 31 ago. 2024. Entrevista concedida a Clevson Barros da Silva Filho.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ “DJ é a sigla para *disc jockey* – disco-jóquei, em tradução livre para o português. Trata-se de um profissional que seleciona e reproduz as mais diferentes composições, previamente gravadas em estúdio ou produzidas na hora para um determinado público, nas rádios, televisão ou em qualquer local onde se ouça música (boates, bares e danceterias).” Ver: SIGLAS & ABREVIATURAS. **DJ**. Disponível em: <<https://www.siglaseabreviaturas.com/dj/>>. Acesso em: 14 de novembro de 2024.

¹⁴ ALAGOAS MUSICAL. **Entrevista: Clevson Barros - Nosvelc Discos (Boca da Mata)**. YouTube, 1 jul. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4VivlZ-5Mt0&t=7s>. Acesso em: 14 de novembro de 2024.

também foi integrado ao espaço o aluguel de fitas *VHS*¹⁵ – que mais tarde seriam substituídas pelos *DVDs*¹⁶ –, porém, a principal fonte de renda, especialmente na década de 1980, eram as gravações piratas de fitas cassete.

Eu sempre gostava de expandir, eu sempre estava fazendo uma coisa. Na época, a gente gravava muita fita cassete, eu tinha três turmas: manhã, tarde e noite. Eu trabalhava todos os horários e não dava conta. Eu tinha clientes em outras cidades, como Anadia, Campo Alegre, São Miguel [...] Também trabalhei como *DJ* de discoteca, que aqui foi a cidade das discotecas, nos anos 80.¹⁷

Já nos primeiros anos de sua fundação, os discos de vinil e os cassetes passaram a ser fornecidos pelos divulgadores das próprias gravadoras, que se deslocavam até os lojistas da época. No entanto, o dono do estabelecimento afirma que o contato direto que era realizado anteriormente com as distribuidoras e com os comerciantes de outras cidades, como Maceió, Recife e Aracaju, contribuiu para o estabelecimento de relações comerciais e troca de informações, bem como possibilitou eventuais parcerias.

Eu tinha contato com o Jacinto da *Aki Disco*, muito meu amigo, hoje falecido. Ele me apresentou ao Júnior Bahia, na época ele gravou um *LP* e vendeu assustadoramente. Eu cheguei a vender [...] nem sei a quantidade de discos, mas ele vinha sempre autografar aqui e o pessoal gostava muito da música aqui na época.¹⁸

Observa-se que o empreendimento servia não apenas como um “ponto comercial”, mas também funcionava como um mediador cultural e centro de entretenimento, o que fortalecia a visibilidade da loja, atraindo a atenção de um público diversificado. O local contava com a presença não apenas de artistas regionais, como também de artistas conhecidos nacionalmente.

¹⁵ “VHS é a sigla para ‘*Video Home System*’ que, numa tradução livre para a língua portuguesa, significa ‘Sistema Doméstico de Vídeo’.” Ver: SIGLAS & ABREVIATURAS. **VHS**. Disponível em: <<https://www.siglaseabreviaturas.com/vhs/>>. Acesso em: 14 de novembro de 2024.

¹⁶ “DVD é a sigla de *Digital Versatile Disc* – Disco Digital Versátil, em tradução livre para o português. Trata-se de um disco com capacidade de gravar dados em um formato digital, uma versão ‘melhorada’ do *CD*, pois possui uma capacidade muito maior de armazenamento de dados e arquivos.” Ver: SIGLAS & ABREVIATURAS. **DVD**. Disponível em: <<https://www.siglaseabreviaturas.com/dvd/>>. Acesso em: 14 de novembro de 2024.

¹⁷ ALAGOAS MUSICAL. **Entrevista: Clevson Barros - Nosvel Discos (Boca da Mata)**. YouTube, 1 jul. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4VivlZ-5Mt0&t=7s>. Acesso em: 14 de novembro de 2024.

¹⁸ *Ibidem*.

No entanto, essa influência se tornara muito mais evidente com a integração de uma rádio difusora pirata fundada em 1986 por Clevson e outros amigos colaboradores, a rádio *Nosvelc* FM Stereo, 99.5 MHz.¹⁹

A rádio se transformou em um meio de comunicação muito influente, auxiliando fortemente nas estratégias de *marketing*, além de possibilitar a criação de uma comunidade ativa em torno da cultura musical e do entretenimento. Com a integração da *Nosvelc* FM, o estabelecimento alcançou um maior nível de visibilidade e reconhecimento pela população bocamatense.

Figura 1 – Rádio *Nosvelc* FM 99.5 MHz em operação durante a década de 1980. Sentado ao centro, vê-se Clevson Barros, proprietário do estabelecimento.



Fonte: Acervo Pessoal de Clevson Barros.

Em entrevista com o locutor Jarbas Cavalcante, do programa “Recordando o Passado”, ele afirma que as interações entre a rádio e a comunidade eram intensas, onde as pessoas enviavam cartas e pedidos musicais diariamente. Além disso, a rádio servia como divulgadora dos eventos e festivais musicais que ocorriam na cidade, o que implicava no encontro com cantores nacionalmente conhecidos²⁰, que participavam de entrevistas, doavam discos para a comunidade, se promoviam e, na mesma medida, fortaleciam a identidade da *Nosvelc* FM, que compreendia a única radiodifusão da cidade de Boca da Mata na década de 1980, chegando a ter um número próximo a 30 colaboradores, entre produtores, diretores, locutores e técnicos de som.²¹

¹⁹ Posteriormente a rádio sofreu uma alteração em sua frequência, operando na faixa de 102.5 MHz.

²⁰ Entre os artistas que passaram pela rádio *Nosvelc* FM, destacam-se Balthazar, Bartô Galeno, Borba de Paula, José Ribeiro, a cantora Rita Cadillac, dentre outros.

²¹ CAVALCANTE, Jarbas. Boca da Mata, 3 nov. 2024. Entrevista concedida a Clevson Barros da Silva Filho.

Música, política, cultura e mercadoria na década de 1980

A relação entre a indústria musical e as lojas de discos era interdependente: a indústria produzia, distribuía e promovia os discos, e as lojas os vendiam. Essa relação influenciava diretamente no que era consumido pelas comunidades, principalmente nas cidades do interior, onde o contato era limitado. Ou seja, a cultura de massa, presente nos grandes centros urbanos, encontrou nesses estabelecimentos diversas formas de expandir e intensificar o processo de *modernização*, alterando as características culturais citadinas e moldando a identidade do público local.

No entanto, a música, enquanto prática e produto cultural, estava antes alinhada aos acontecimentos e interesses do Estado. O período em que a loja se desenvolveu foi também acompanhado por grandes transformações na cena política e econômica, que impactaram direta e indiretamente a produção musical e, por consequência, as vendas e a identidade da população bocamatense.

De acordo Eduardo Vicente (2002, p. 7), o ano de 1980 é notadamente importante, pois marca o início de uma crise que iria, pela primeira vez, desde 1966, interromper o ciclo de crescimento da indústria, resultando em “uma abrupta intensificação da racionalização e orientação mercadológica da produção musical e da concentração econômica do mercado em todos os níveis”.

As *majors*, nesse cenário, buscaram ampliar seu público alvo – outrora predominantemente composto pela classe média e pela elite –, voltando-se para segmentos anteriormente desprezados da classe popular, como, por exemplo, o brega-romântico, o Brock (Rock brasileiro dos anos 1980) e a música infantil, fato que configurou uma grande mudança na segmentação musical, tendo em vista que, em comparação com a década anterior, limitava-se a apenas quatro gêneros predominantes: internacional, romântico, MPB e samba. (VICENTE, 2002, p. 97-134).

Essa reconfiguração da indústria resultou em uma demanda cada vez mais diversificada de estilos musicais, e as lojas de discos refletiam essas mudanças, pois adaptavam seus acervos ao que a indústria produzia e promovia, ao que chegava das grandes cidades e ao gosto local.

Em relação a *Nosvelc* Discos, isso pode ser verificado através da diversidade de gêneros transmitidos pela *Nosvelc* FM, que contavam com programas de música Popular-romântica (*Pop Parada*, com locução de Clevson Barros), Romântica (*Amor e Balanço*, com locução de Jânio Neves), Rock (*Energia Jovem*, com locução de Altamir Souza; *Romantismo da Noite*,

com locução de Adailton Isnal; Sala 99, com locução de Ailton Avlis), forró (*Forrovelc*, com locução de Jota Farias), dentre outros.²²

É pertinente destacar que essa maior segmentação dos gêneros na década de 1980 se deve, em grande parte, ao movimento de redemocratização, pois, com a Lei da Anistia de 1979, muitos artistas que haviam sido censurados ou exilados puderam retornar ao Brasil e voltar a produzir música mais livremente (FENERICK, 2011).

Todavia, essa adaptação não se limitou às mudanças na produção musical. Com o processo de globalização, houve também uma adequação da indústria fonográfica brasileira às novas tecnologias, especialmente no tocante à reprodução musical, com a chegada do *CD* ao mercado no final da década de 1980, substituindo o vinil e os cassetes na mesma década. (VICENTE, 2002, p. 27).

Considerações finais

As lojas de discos desempenharam um papel central no mercado musical, sendo a principal forma de acesso do público à música gravada, especialmente no interior do Brasil onde o acesso à chamada cultura *mainstream* era, e em muitos municípios ainda é, limitado. A partir dessas lojas, o público local podia se conectar aos movimentos culturais globais, mesmo que a longo prazo isso significasse a perda das características “originais” da cultura citadina.

A partir dos anos 2000, muitas lojas de discos no Brasil foram encerradas em decorrência da efetivação da globalização e das novas possibilidades de reprodução musical de forma facilitada – principalmente com a chegada da *internet* –, que aliadas às estratégias da indústria fonográfica em função do capitalismo monopolista, transformaram tais espaços em sinônimos de ultrapassados.

Entretanto, muitos desses estabelecimentos mantiveram grande parte de seus acervos, mesmo após seu fechamento, e, a partir da preservação e documentação destes, é possível analisar aspectos fundamentais do processo de modernização da cultura citadina onde se desenvolveram, bem como das formas de sociabilidade de outrora.

Histórias como a da loja *Nosvelc* Discos representam a importância dessa análise enquanto parte fundamental da história cultural, social e econômica em torno do enfoque da música popular no Brasil. Além disso, lojistas, como Clevson, possibilitaram, através desse modelo de comércio, a hospedagem de eventos, promoção de artistas locais, dentre outras manifestações culturais que auxiliaram no fortalecimento de uma identidade local.

²² Informações presentes nas fitas dos programas da época.

Desde o início da comercialização do disco, esses estabelecimentos serviram como espaços apropriados para a descoberta musical e para a interação social, onde amantes da música podiam explorar e se conectar com artistas e álbuns de todos os gêneros.

As mudanças nos padrões de consumo musical, percebidas através do mercado local, também nos fornece uma diversidade de temas a serem explorados, como a pirataria e as novas dinâmicas adotadas pela indústria fonográfica para seu enfrentamento; a efetivação da globalização e a capacidade de adaptação de comerciantes às mudanças tecnológicas; o processo de redemocratização, o retorno dos artistas exilados e censurados e o impacto na cena musical brasileira; bem como o papel das rádios enquanto mediadoras culturais e ferramenta de promoção comercial.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor W. **Indústria cultural e sociedade**. 2002

ALAGOAS MUSICAL. **Entrevista: Clevson Barros - Nosvelc Discos (Boca da Mata)**. YouTube, 1 jul. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4VivlZ-5Mt0&t=7s>.

BARROS, José D'Assunção. **“Cidade” e “Cultura” – considerações sobre uma relação complexa**. Revista de História Regional, v. 16, n. 1, 2011.

CAVALCANTE, Jarbas. Boca da Mata, 3 nov. 2024. Entrevista concedida a Clevson Barros da Silva Filho.

DE MARCHI, Leonardo Gabriel. **Transformações estruturais da indústria fonográfica no Brasil, 1999-2009: desestruturação do mercado de discos, novas mediações do comércio de fonogramas digitais e consequências para a diversidade cultural no mercado de música**. Tese de doutorado – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

Escavador. **Dimas Bezerra Marques**. Disponível em: <https://www.escavador.com/sobre/6805085/dimas-bezerra-marques>.

FENERICK, José Adriano. **A ditadura, a indústria fonográfica e os “Independentes” de São Paulo nos anos 70/80**. MÉTIS: HISTÓRIA & CULTURA, v. 3, n. 6, 2011.

MARQUES, Dimas. **Lojas de Discos de Alagoas**. Facebook: Dimas Marques. Disponível em <https://www.facebook.com/dimasbmarques/>.

NAPOLITANO, Marcos. **A música popular brasileira (MPB) dos anos 70: resistência política e consumo cultural**. In: IV Congresso de la Rama latinoamericana del IASPM, Cidade do México, 2002.

ORTIZ, Renato. **A Moderna Tradição Brasileira:** Cultura Brasileira e Indústria Cultural. São Paulo, Editora Brasiliense, 2001.

SANTOS, José Luiz dos. **O que é Cultura.** Coleção Primeiros Passos, vol. 110, São Paulo, Editora Brasiliense, 2006.

SIGLAS & ABREVIATURAS. Disponível em: <<https://www.siglaseabreviaturas.com/>>.

SILVA, Clevson. Boca da Mata, 31 ago. 2024. Entrevista concedida a Clevson Barros da Silva Filho.

VICENTE, Eduardo. **Música e Disco no Brasil:** A trajetória da indústria nas décadas de 80 e 90. Tese de doutorado – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2002.

WAGNER, Maria Neugesila Lins. **O amargo doce da cana:** em torno do enfoque da sustentabilidade do desenvolvimento. Maceió: EDUFAL, 2000.

“Minha arma é a pena”: tensão política e militância na obra de Graciliano Ramos

Gerson Castro dos Santos²³

Resumo: Enquanto a função do artista for criar obras que levem o povo à reflexão, sua produção estará tensionada entre seus ideais filosóficos, ideológicos e estéticos e o poder instituído. O Brasil dos anos 1930 e 1940 ilustra bem essas tensões. Desde a sua fundação, em 1922, o Partido Comunista do Brasil (PCB) abrigou parte significativa da intelectualidade do país. Artistas, jornalistas e mesmo cientistas renomados se filiaram ao Partido e fizeram do seu trabalho um veículo ideológico. O escritor alagoano Graciliano Ramos (1892-1953) participou ativamente desse contexto, se filiando ao PCB em 1945. Sua obra já era reconhecida pela denúncia e oposição à desigualdade social do começo do século XX. Sua escrita econômica e profunda fez dele, ainda na década de 1930, um dos principais nomes do romance brasileiro. Mas a entrada do “Velho Graça”, ou “Mestre Graça”, como era conhecido entre amigos e companheiros, no PCB, não o limitou como artista: o escritor se recusou a adotar o “realismo socialista”, conjunto de normas estéticas ditadas pelo Partido Comunista da União Soviética (PCUS). Nesse trabalho, analiso o engajamento e a militância de Graciliano Ramos por meio da escrita com a intenção de compreender melhor aquele cenário de agitação política e cultural.

Palavras-chave: Graciliano Ramos; literatura brasileira; realismo socialista.

Em 1934, o PCUS realizou, em Moscou, o I Congresso de Escritores Soviéticos. O objetivo do encontro foi definir como seria a “língua” artística do partido. Durante o encontro, um dos seus idealizadores, o comissário do Partido Andrei Zhdanov, apresentou o discurso que se tornou a pedra angular do realismo socialista. A fala se inicia com múltiplos elogios:

Nossa literatura é a mais jovem de todas as literaturas de todos os povos e países. E ao mesmo tempo, a mais rica em ideias, a mais avançada e a literatura mais revolucionária. Nunca antes houve uma literatura que organizasse os trabalhadores e oprimidos, para a luta pela abolição, de uma vez por todas, de toda forma de exploração e do jugo da escravidão assalariada. Nunca antes houve uma literatura que baseasse seus temas na vida da classe operária e do campesinato e na sua luta pelo socialismo. Em nenhum lugar, em nenhum país

²³ Mestrando no Programa de Pós-graduação em História da Ufal. E-mail para contato: gerson.cs@gmail.com

do mundo, houve uma literatura que defendesse e endossasse os princípios de direitos iguais para os trabalhadores de todas as nações, o princípio de direitos iguais para mulheres. Não há, e não pode existir haver em países burgueses uma literatura que constantemente ataque todo tipo de obscurantismo, todo tipo de misticismo, sacerdócio e superstição, como nossa literatura vem fazendo. (ZHDANOV, 1934, s.p.)

Em seguida, Zhdanov ataca a “decadente” literatura burguesa:

De que pode o autor burguês escrever, de que pode ele sonhar, que fonte de inspiração ele pode achar, de onde ele pode pegar emprestado sua inspiração, se o operário nos países capitalistas não tem certeza do amanhã, se ele não sabe se terá trabalho no dia seguinte, se o camponês não sabe se ele vai trabalhar em seu pedaço de terra amanhã ou se sua vida será arruinada pela crise capitalista, se o trabalhador intelectual não tem emprego hoje e não sabe se vai ter algum amanhã? Do que pode o autor burguês escrever, que fonte de inspiração pode ter para ele, quando o mundo está sendo precipitado mais uma vez, se não hoje, então amanhã, para o abismo de uma nova guerra imperialista? O atual estado da literatura burguesa é tal que não mais é capaz de criar grandes trabalhos artísticos. A decadência e desintegração da literatura burguesa, resultando do colapso e decadência do sistema capitalista, representa um traço característico, uma característica peculiar do estado da cultura e literatura burguesas na vida atual. (ZHDANOV, 1934, s.p.)

Por fim, Zhdanov aborda as orientações do “camarada Stalin”:

O camarada Stalin chamou os nossos escritores de engenheiros da alma humana. O que isto significa? Que deveres confere a vocês? Em primeiro lugar, significa conhecer a vida de modo a ser capaz de retratá-la fielmente nas obras, não para retratá-la de uma forma morta, escolástica, não simplesmente enquanto “realidade objetiva”, mas retratar a realidade em seu desenvolvimento revolucionário. Além disso, a fidelidade e concretude histórica da representação artística deve ser combinado com remodelagem ideológica e educação do povo trabalhador sob o espírito do socialismo. Este método em *belles lettres* e criticismo

literário é o que chamamos o método do realismo socialista. Ser um engenheiro das almas humanas significa ficar com os dois pés plantados na vida real. E isto por sua vez, indica uma ruptura com o romantismo de velho tipo, que retratava uma vida não-existente e heróis não-existentes, afastando o leitor dos antagonismos e opressão da vida real e o levando a um mundo do impossível, para um mundo de sonhos utópicos. Nossa literatura, que mantém ambos os pés firmemente plantados em uma base materialista, não pode ser hostil ao romantismo, mas deve ser um romantismo de novo tipo, romantismo revolucionário. Dizemos que o realismo socialista é o método básico da *belles 610etres* soviético e criticismo literário, e isso pressupõe que o romantismo revolucionário deva entrar na criação literária como uma parte componente, de toda a vida de nosso Partido, de toda a vida da classe operária e sua luta consiste em uma combinação do trabalho prático mais austero e sóbrio com o espírito superior de feitos heroicos e magníficas perspectivas futuras. (ZHDANOV, 1934, s.p.)

Percebe-se que, no realismo socialista, a obra de arte deve ser simples, livre de imaginação, alicerçada na realidade imediata. Não é permitido aos artistas criarem ou idealizarem. Exceto quando o trabalho for a respeito do trabalhador soviético e dos próceres do PCUS, pessoas dotadas de “[...] espírito superior de feitos heroicos e magníficas perspectivas futuras”. Nesses casos, a escritora ou escritor deverá empregar o “romantismo revolucionário” e engrandecer o socialismo e os seus “heróis”.

O realismo socialista chegou ao Brasil em 1949. O quadro de filiados do PCB era uma constelação e contava com nomes como os dos escritores Jorge Amado, Dyonélio Machado, Caio Prado Júnior, e Monteiro Lobato; do teatrólogo Oduvaldo Vianna; dos pintores Di Cavalcanti e Candido Portinari; do físico Mário Schenberg; do arquiteto Oscar Niemeyer, além de muitos outros (MORAES, 2012, p. 207). O Partido também editou diversas publicações, algumas bastante influentes.

Foi nas páginas da revista *Problemas* que Andrei Zhdanov apareceu pela primeira vez aos comunistas brasileiros. A publicação tinha por subtítulo “revista mensal de cultura política” e era voltada às discussões teóricas sobre o socialismo. Sua edição de número cinco, de dezembro de 1947, traz a primeira tradução de um artigo de Zhdanov, “Pela paz, a democracia e a independência dos povos” (ZHDANOV, 1947, s.p.); o primeiro sobre literatura, em português, está na edição 20, de 1949: “As tarefas da literatura na sociedade soviética” (ZHDANOV, 1949, s.p.).

Nos anos de 1940, o PCB orientava seus artistas e escritores para trabalhar pela “democratização da herança cultural e fortalecimento da ‘cultura do povo’” (MORAES, 1994, p. 138). Porém, não havia uma agenda de ações que conduzisse a esses objetivos. Diante desse vácuo, escritores e artistas acabaram adotando a chamada “cultura de partido”, que Dênis de Moraes define como uma espécie de “[...] ‘tradição’ reivindicada e assumida, incorporada pelos militantes como um ‘conjunto de critérios políticos-culturais-estéticos de valoração e seleção dos materiais culturais e artísticos presentes no social e julgados pertinentes pelo partido para serem difundidos na sociedade’” (MORAES, 1994, p. 138). Em pouco tempo, a cultura de partido se tornou o critério de editores e autores para selecionar materiais para as edições do Partido; e não demorou muito para que se tornasse obstáculo para a divulgação literária e de ideias. A revista *Literatura* ilustra o enrijecimento da doutrina.

Fundada em 1946 por Astrojildo Pereira, a *Literatura* mantinha uma linha editorial “participante mas não sectária” (MORAES, 1994, p. 138). No ano seguinte ao seu aparecimento, aconteceu, em Belo Horizonte, o II Congresso dos Escritores (sem relação com o soviético, de 1934). A atenção dos participantes estava sobre o projeto da lei que regulamentaria direitos autorais. No entanto, ao longo do evento, membros do PCB ignoraram a comissão de assuntos políticos da Associação Brasileira de Escritores (ABDE) e tentaram impor decisões. Em protesto, houve até moções pelo fechamento do Partido. Diante do caos, os membros da comissão - entre eles, Carlos Drummond de Andrade, Affonso Arinos e Antonio Candido - deixaram a entidade. Após o Congresso, Afonso Arinos declarou: “O pleito da ABDE valeu-me como uma vacina anticomunista” (MORAES, 1994, p. 141). O historiador mineiro não foi o único. Vários outros autores não-filiados ao Partido, mas simpatizantes, afastaram-se, deixando de participar de eventos e enviar material para as revistas e jornais comunistas. A publicação de Astrojildo Pereira foi, aos poucos, esvaziada; e, à medida em que se tornava mais sectária e menos literária, seu criador não teve outra opção senão encerrá-la, em 1948 (MORAES, 1994, p. 140).

A década seguinte foi de intensa proliferação do realismo socialista. Todos os órgãos de comunicação do Partido abriram espaço para a doutrina, entendida como paradigma artístico. Zhdanov morreu em 31 de agosto de 1948 e a edição da revista *Problemas* seguinte à sua morte trouxe uma pequena biografia, assinada por Rui Facó. A homenagem é um bom exemplo do realismo socialista. Zhdanov é identificado por cinco epítetos: “Milhões de homens, não só na URSS mas em todo o mundo, choraram a morte desse combatente bolchevique herói da guerra civil, construtor do socialismo, teórico marxista, lutador da frente anti-imperialista” (FACÓ,

1948, s.p.). A matéria segue, carregada de adjetivos e advérbios: “extraordinária afinidade”, “o laço mais forte e inquebrantável que jamais aproximou os seres humanos como irmãos”, “luta gigantesca”, “extrema juventude” (FACÓ, 1948, s.p.). O texto de Facó é entediante e excessivo em sua grandiloquência e sua leitura nos leva a entender o porquê de Dênis de Moraes considerar Graciliano Ramos uma “dissidência” dentro do PCB (MORAES, 1994, p. 205).

Na sua crítica à estreia de Diná Silveira de Queirós, o “Velho Graça” comentou:

Primeiramente a jovem paulista não escreve bem: “Letícia olhou *para* a fila de pereiras, *para* a estrada que subia *para* longe, *para* lugares escondidos *para* sempre”. Eu não devia falar em semelhantes coisas, aludir às receitas fáceis da cozinha literária, mostrar ao público a inadvertência de alguém que, no preparo de duas linhas, meteu a mão na lata das preposições e encarçou um período com repetições desnecessárias. Isto é um simples reparo, feito apenas porque, nos tempos confusos em que vivemos, as questões de técnicas, pelo menos no Brasil, tendem a desaparecer. (RAMOS, 2016, s.p).

O escritor alagoano enfatizou o excesso de preposições e “os tempos confusos”, que faziam com que “questões técnicas” desaparecessem. Essas assertivas são anteriores à chegada do realismo socialista e posicionam Graciliano contra a opinião corrente de que a gramática era artifício burguês. Seria esperado que alguém de escrita tão afiada como Ramos fizesse oposição a estilo tão limitado.

E não foi diferente. O escritor não se furtava a dizer: “— Esse Zdanov é um cavalo!” (MORAES, 2012, p. 252)²⁴. Apesar disso, concordava que a literatura - a cultura, de modo geral - deveria servir ao povo. Na palestra “Cultura a serviço do povo” (RAMOS, 2012, p. 293-295), oferecida a uma célula do Partido em 1947, o autor de *Vidas secas* foi taxativo:

A palavra escrita é arma de dois gumes. A literatura velha arqueja e sucumbe; a literatura nova fere com vigor a reação desesperada. [...] A segunda é a que nos traz a esta sala, encerra-se nos volumes aqui expostos. Precisamos conhecê-la de perto. É claro que nada ganharemos olhando, com respeito, esses volumes protegidos por uma vitrina. Indispensável sabermos o que há dentro deles. Vimos numa capa o nome de Máximo Gorki e experimentamos

²⁴ Ao longo da pesquisa, encontramos várias grafias para o nome desse comissário do PCUS. Adotamos Zhdanov para nos mantermos fieis ao idioma original. Mas onde encontramos grafia diferente, como nessa citação, utilizamos aquela adotada pela fonte referenciada.

o desejo de largar uns palpites sobre ele, atrapalhando tudo. Recuamos a tempo - e na reunião da célula ouvimos, bastante chateados, referências ao admirável russo, num informe. Contudo, a recordação da vitrina permanece, garantimos que Máximo Gorki é notável. Temos de cor uma lista de personagens célebres, afirmamos a celebridade, mas seria difícil dizermos em que ela se baseia. Asserções que nos fizemos na escola, repetidas longamente, foram aceitas afinal. Em vão tentamos adivinhar como subiram certos figurões das letras nacionais. Vi um tipo quase chorar lendo a notícia da morte de um literato conde. (RAMOS, 2012, p. 294)

Dois detalhes da palestra merecem atenção. O primeiro é a citação ao “notável” Máximo Gorki, um dos idealizadores do I Congresso de Escritores Soviéticos e, ao lado de Zhdanov, criador do realismo socialista. O segundo é a alegoria da literatura como arma - adequada a quem entendia a literatura como forma de combater o fascismo.

Podemos encontrar essa metáfora em outros escritos de Graciliano e de comentadores do seu trabalho. Em *Memórias do cárcere* (1953), o autor comenta a sua ideologia:

Revolucionário chinfrim. Desculpava-me a ideia de não pertencer a nenhuma organização, de ser inteiramente incapaz de realizar tarefas práticas. Impossível trabalhar em conjunto. As minhas armas, fracas e de papel, só podiam ser manejadas no isolamento. No íntimo havia talvez o incerto desejo de provocar a nova justiça inquisitorial, perturbar acusadores, exhibir em tudo aquilo embustes e patifarias. (RAMOS, 2022, p. 27)

O “Velho Graça” também recorreu a essa imagem quando respondeu o convite de Luís Carlos Prestes, então secretário-geral do PCB, para aderir à organização. Dênis de Moraes narra o encontro dos dois em um voo; ao ver o escritor, Prestes o perguntou porque ainda não estava no “Partidão”. O futuro comunista respondeu: “O que é que eu posso fazer no partido, Prestes? Eu não sei fazer outra coisa senão escrever. Não sei guerrear, porque minha arma é a pena” (MORAES, 2012, p. 204). Na citada palestra “Cultura a serviço do povo”, quando já era “homem do partido”, Graciliano apontou que “[...] o livro é mercadoria. As metralhadoras também são mercadorias, que, até hoje utilizadas contra o povo, irão resguardá-lo. É intuitivo, porém, que de nada servirão se ele não souber manejá-las” (RAMOS, 2012, p. 294).

O mesmo Ruy Facó que escreveu sobre Zhdanov, apresentou “Graciliano Ramos, escritor do povo e militante comunista” quando o escritor se filiou, em agosto de 1945. Na

matéria, o jornalista fala do criador de *S. Bernardo* (1934): “Homem fechado, pensando muito e falando pouco [...] Graciliano passou a sentir necessidade urgente de combater os inimigos do povo com armas à altura das por eles usadas contra os filhos do povo” (FACÓ, 1945, p. 9)²⁵.

Graciliano Ramos não ignorou a importância do PCB para a arte e a literatura. Na nota “O Partido Comunista e a criação literária” (RAMOS, 1946, p. 11), publicada no jornal comunista *Tribuna Popular*, o autor escreveu:

Afirmam cidadãos vultosos que no Comunismo não existe ambiente favorável à criação literária; chegando aqui, murchamos, deitamos um pouco de chumbo nos miolos e somos utilizados em serviços módicos: distribuir folhas volantes, bater palmas em comícios, pichar muros. Isso — e nada mais.

[...]

É desnecessário asseverarmos que o Partido Comunista nenhum dano causa à produção literária. Inútil exibirmos figurões do exterior, engrandecidos pela distância: mostremos apenas a gente que aqui está. Nada de queimar incenso à toa. Estes homens e estas mulheres recusam lisonjas, mas provavelmente os nossos opositores gostariam de tê-los ao seu lado. E se pensam de outra forma, é que o julgamento lá fora é precário. Neste grupo, ainda exíguo, há escritores que se revelaram em diversos gêneros. Certamente continuarão a crescer, apesar dos agouros ruins espalhados sobre eles.

[...]

Cada qual tem a sua técnica, o seu jeito de matar pulgas, como se diz em linguagem vulgar. A literatura revolucionária pode ser na aparência a mais conservadora. E isto é bom: não terão o direito de chamar-nos selvagens e sentir-se-ão feridos com as próprias armas. Afinal para expormos as misérias desta sociedade meio decomposta não precisamos de longo esforço nem talento extraordinário: abrimos os olhos e ouvidos, jogamos no papel honestamente os fatos. (RAMOS, 1946, p. 11)

A nota é curta e por isso está reproduzida quase integralmente. Mas seu teor é potente: o PCB é onde se faz a “literatura revolucionária”; a que irá, ao mesmo tempo, denunciar as dores impostas pelo capitalismo e insuflar o sentimento de revolução na mulher e no homem

²⁵ O jornalista Rui Facó também apresenta grafias diferentes. Optamos por escrevê-lo como consta em cada fonte. Por isso, na primeira citação a Facó a grafia é “Rui” enquanto nessa aparece como “Ruy”.

trabalhadores. Graciliano abordou a relação entre o “Partidão” e seus escritores em outras ocasiões. Em reunião da célula Teodoro Dreiser²⁶, afirmou:

Consideramo-nos artesãos, nem chegamos a admitir que um dia sejamos outra coisa. Afirmações contrárias, lançadas por um profissional, revelam insinceridade: sabemos que só nos é possível trabalhar no isolamento. [...]

Há quem diga que isto sucede por não estarmos identificados com a massa, ideia inexata. Enxergamos nela confusão entre sujeito e objeto. Sem dúvida é necessário conhecermos e sentirmos a matéria de que nos ocupamos. Para transformarmos em obra de arte uma cadeia ou uma fábrica, por exemplo, é indispensável termos vivido em algum desses lugares. (RAMOS, 2012, p. 277-278)

Ao se identificar como “artesão”, Ramos se associa à classe trabalhadora. E, na condição de operário, o autor de *Angústia* reconhece as dificuldades dos demais homens e mulheres trabalhadores. Thiago Salla deduz que a reunião em que a fala acima foi apresentada aconteceu em 1946 (SALLA, 2012, p. 283, nota 1) ou seja, dez anos após sua saída do cárcere²⁷. Ao citar “uma cadeia”, Graciliano fala de si e defende a experiência individual como componente da criação artística. Em sequência, defende mais uma vez a correção gramatical.

E aqui não seria inoportuno dizermos que não existe arte burguesa nem existe arte proletária. Concepções da pré-história ainda se conservam. Ignoramos a idade do ritmo ternário: sabemos que é velho e dificilmente nos livraríamos dele. Entretanto seria absurdo imaginar uma arte estática. Modificações leves, acumuladas, com certeza ocasionam saltos. E se a arte não é de supetão forjada por uma classe, está sempre a serviço de uma classe. Indispensável, pois, resguardar com zelo a técnica literária de que a burguesia se aproveita. Até certo ponto um revolucionário é o mais ferrenho conservador. As liberdades excessivas que o modernismo nos trouxe foram

²⁶ Theodore Dreiser foi um escritor americano de origem operária e orientação comunista. A célula reunia os escritores do PCB em assembleias semanais e foi batizada por Graciliano Ramos, que aportuguesou o nome. Cf. SALLA, 2012, p. 283, nota 1.

²⁷ Graciliano Ramos foi preso em 1936, sob suspeita de ter colaborado com os levantes de 1935, organizados pela Aliança Libertadora Nacional (ANL) e pelo PCB. O escritor passou dez meses na Casa de Detenção, no Rio de Janeiro. Em seu livro *Memórias do cárcere* (1953), o escritor narra sua experiência na cadeia. Cf. RAMOS, 2022; VIANNA in DELGADO; FERREIRA, 2019, p. 67-111.

utilizadas por muito fascista. Repelimos a desordem, a indisciplina, a composição fácil, a novela redigida como noticiário. (RAMOS, 2012, p. 277-278)

Impressionam a contundência e a coragem do “Mestre” nordestino ao assumir, cercado de outros comunistas - muitos deles cegos na sua obediência -, que a arte não é “forjada por uma classe”, mas está a seu favor. Não é a forma de um texto que o torna revolucionário, mas seu conteúdo. Ordenar normas e vocabulário - como o Partido fazia ao impor o realismo socialista - não cria literatura com poder de transformação. E esclarece, ainda, que a gramática não pertence à classe alguma. Graciliano já havia tratado desse assunto.

Na *Tribuna Popular* do dia 15 de julho de 1945, “Graça” publicou o artigo “O fator econômico no romance brasileiro”. Como de costume, o texto se abre com provocação:

Talvez os amadores que falam tanto de Balzac e fingem imitá-lo não hajam percebido que este escritor em um só livro estuda a fabricação do papel, a imprensa de porte, casas editoras, teatros, restaurantes, oficinas de impressão, etc. Levantada essa base é que principia a mover-se a sociedade balzaquiana, políticos, nobres, jornalistas, militares, negociantes, prostitutas e ladrões, tipos vivos, tão vivos que ainda nos enchem de admiração. (RAMOS, 1945, p. 10)

Ao longo do texto, Ramos volta a um tema sobre o qual já tratamos: o distanciamento entre o escritor e o povo que pretende representar:

Lendo certas novelas, temos o desejo de perguntar de que vivem as suas personagens. Está claro que os autores não conseguem furtar-se a algumas explicações referentes a este assunto, mas fazem-no como quem toca em matéria desagradável, percebemos que [uns se repugnam] e não querem deter-se em minúcias. Um cidadão é capitalista. Muito bem. Ficamos sem saber donde lhe veio o capital e de que maneira o utiliza. Outro é agricultor. Não visita as plantações, ignoramos como se entende com os moradores e se a safra lhe deu lucro. (RAMOS, 1945, p. 10)

É natural que alguém que viva da escrita assuma o ato de escrever como “trabalho”, no sentido capitalista, de atividade remunerada. Mas alguns desses escritores parecem se envergonhar de precisar “trabalhar”:

Acontece que alguns escritores se habituem a utilizar em romance apenas coisas de natureza subjetiva. Provavelmente há o receio de que, sendo comércio e indústria, oferta e procura etc. vistos muito de perto, a questão social venha à baila. Deve existir também um pouco do velho preconceito medieval que jogava para um plano secundário os produtores. (RAMOS, 1945, p. 11)

“Como representar uma pessoa a quem tenho desprezo?” é a pergunta oculta nas entrelinhas.

Na sua robusta biografia de Graciliano, Moraes recupera uma entrevista dada por ele a Heráclio Salles:

- Nenhum livro do realismo socialista lhe agradou? – perguntou o jornalista.
- Até o último que li, nenhum. Eu acho aquele negócio de tal ordem ruim que não aceitei ler mais nada.
- Qual a principal objeção que o senhor faz?
- Esse troço não é literatura. A gente vai lendo aos trancos e barrancos as coisas que vêm da União Soviética, muito bem. De repente, o narrador diz: “O camarada Stalin...”. Ora, porra! Isso no meio de um romance?! Tomei horror.
- Não seria possível purificar o estilo do realismo socialista? (MORAES, 2012, p. 253)

Até 1950, Graciliano Ramos esteve “imune” à censura partidária. Embora fosse alvo de muitas críticas, elas ainda não representavam “ameaça”. No entanto, o mês de agosto daquele ano ficou marcado pelo “Manifesto de agosto”, por meio do qual o PCB radicalizou sua posição (SEGATTO in DELGADO; FERREIRA, 2019, p. 201). A partir de então, mesmo um membro respeitado como o “Velho Graça” estará sujeito à vigilância partidária e às agressões de correligionários.

Referências bibliográficas e fontes consultadas

FACÓ, Rui. Figuras do movimento operário: o bolchevique Zhdánov, um exemplo a seguir. Problemas - revista mensal de cultura política, n. 13, ago.-set. 1948, s.p. Disponível em:

- <https://tinyurl.com/problemas13> Acesso em: 2 nov. 2024.
- FACÓ, Ruy; SANTOS, Ruy. Graciliano Ramos, escritor do povo e militante do Partido Comunista. *Tribuna Popular*, ano 1, n. 84, p. 9, 26 ago. 1945.
- MORAES, Dênis de. *O imaginário vigiado: a imprensa comunista e o realismo socialista no Brasil (1947-1953)*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1994.
- MORAES, Dênis de. *O Velho Graça: uma biografia de Graciliano Ramos*. 1. ed. rev. e ampl. São Paulo: Boitempo, 2012.
- RAMOS, Graciliano. *Linhas tortas*. 22. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016, *e-book*.
- RAMOS, Graciliano. *Memórias do cárcere*. 54. ed. Rio de Janeiro: Record, 2022.
- RAMOS, Graciliano. O fator econômico no romance brasileiro. *Tribuna Popular*, ano 1, n. 48, p. 10, 15 jul. 1945.
- RAMOS, Graciliano. O Partido Comunista e a criação literária. *Tribuna Popular*, ano 2, p. 11, 22 de maio de 1946.
- SALLA, Thiago Mio. *Garranchos: textos inéditos de Graciliano Ramos*. Rio de Janeiro: Record, 2012.
- SEGATTO, José Antonio. PCB: a questão nacional e a democracia. In: DELGADO Lucília de Almeida Neves; FERREIRA, Jorge (orgs). *O tempo da experiência democrática: da democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964 - Terceira República (1945-1964)*. 8. ed. rev. atual. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019, p. 201, col. *O Brasil Republicano v. 3*.
- VIANNA, Marly de Almeida G. O PCB, a ANL e as insurreições de novembro de 1935. In: DELGADO Lucília de Almeida Neves; FERREIRA, Jorge (orgs). *O tempo do nacional-estatismo: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo - Segunda República (1930-1945)*. 9. ed. rev. atual. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019, p. 67-111, col. *O Brasil Republicano v. 2*.
- ZHDANOV, Andrei. *Literatura Soviética: a mais rica em ideias, a literatura mais avançada*. Disponível em: <https://tinyurl.com/icongresso> Acesso em: 2 nov. 2024.
- ZHDANOV, Andrei. As tarefas da literatura na sociedade soviética. *Problemas - revista mensal de cultura política*, n. 20, ago.-set. 1949. Disponível em: <https://tinyurl.com/problemas20> Acesso em: 2 nov. 2024.
- ZHDANOV, Andrei. Pela paz, a democracia e a independência dos povos. *Problemas - revista mensal de cultura política*, n. 5, dez. 1947, s.p. Disponível em: <https://tinyurl.com/problemas5> Acesso em: 2 nov. 2024.

ST 11 - História e Marxismo

Coordenação:

Aruã Lima (UFAL)

Oswaldo Maciel (UFAL)

Rejane Carolina Hoeveler

Organizado pelo Grupo de Trabalho (GT) História e Marxismo da Anpuh Nacional, este Simpósio Temático (ST) propõe um espaço de intercâmbio crítico entre pesquisadores cujas investigações incorporam e desenvolvem questões teórico-metodológicas formuladas a partir da perspectiva marxista ou em diálogo com ela. Este é o objetivo central de nosso ST, envolvendo experiências de pesquisa num universo temático amplo e com problemáticas clássicas e novas do materialismo histórico. Como tradicionalmente apresentamos em nossos STs, propomos um ambiente de diálogo envolvendo estudiosos de fenômenos diversos: as diferentes modalidades de dominação (coercitivas e consensuais) e resistência, experiências organizativas e práticas culturais de grupos sociais dominantes e subalternos, formas de exploração do trabalho e de apropriação da riqueza, produção intelectual e teórica, manifestações culturais e trajetória de intelectuais importantes, políticas públicas, relações de poder, étnicas e de gênero, dentre outras também são bem vindas; além da análise da conjuntura atual, num trabalho de aproximação com outras áreas de investigação que não se circunscrevam unicamente ao trabalho típico da concepção historiográfica dominante. Assim, pesquisas de outras áreas disciplinares como a Pedagogia, Economia, Ciências Sociais, Ciência Política, crítica literária etc são muito bem-vindas, e envolvem um esforço de diálogo interdisciplinar/transdisciplinar. O ST está aberto, por fim, a estudos em estágios diversos de maturação. Deste modo, são bem-vindas pesquisas em andamento ou já concluídas, TCCs, resultados sistematizados de projetos de Iniciação Científica, relatos de projetos de Extensão, capítulos de dissertações de mestrado e teses de doutorado, dentre outras.

Averiguando a trajetória da teoria marxista na educação básica: uma compreensão da pedagógica crítica na premissa de Dermeval Saviani por meio do debate sobre a história reflexiva dialético do método materialista

Alexandar Maria de Carvalho Alves¹

Resumo: O presente estudo tem como intuito, refletir sobre o conhecimento histórico reflexivo, derivado das transformações sociais e culturais contemporâneas. Fundamentado nas contribuições de Dermeval Saviani (2015 p. 18) e em sua compreensão da pedagogia crítica, o estudo propõe um afastamento dos métodos tradicionais de ensino de História ao introduzir o debate sobre a teoria marxista. Para isso, analisa-se a trajetória teórica de Karl Marx e Friedrich Engels (2021 p.223), com ênfase no Manifesto do Partido Comunista. O objetivo central é discutir uma nova perspectiva para o ensino da História, orientada pelo "novo marxismo" não ortodoxo, com o intuito de engajar estudantes do ensino básico e superior nas discussões sobre questões político-econômicas e socioculturais da sociedade contemporânea. No entanto, o estudo reconhece as contradições da estrutura educacional pública em um sistema capitalista, que dificultam a plena concretização do ideal de universalização escolar, dado que sua realização exigiria a superação do próprio modelo atual de ensino. Metodologicamente, a pesquisa utiliza uma abordagem qualitativa e bibliográfica, com foco na análise de equívocos comuns na aplicação do método materialista histórico-dialético em interpretações críticas da obra de Saviani. A análise revela falhas fundamentais no entendimento desse método, apontando para a necessidade de uma compreensão mais profunda do papel do materialismo histórico e dialético no contexto da modernidade capitalista. Os resultados indicam que 56,52% dos estudantes compreendem melhor o conteúdo com o uso de retroprojetores em salas multimídia; 28,26% preferem livros e pesquisas; 8,69% aprendem melhor com o uso da lousa tradicional; e 2,17% se beneficiam de gravuras, mapas e globos. Esses dados evidenciam a diversidade de preferências e a importância de diversificar os métodos e recursos para enriquecer a experiência de aprendizagem. Nas discussões, a pesquisa aborda a relevância de uma pedagogia crítica que integre uma visão dialética e histórica, característica da análise de Saviani (2015 p.29), ao mesmo tempo em que desafia o método materialista da teoria marxista

¹ Professora da (SRE) Escola Estadual Lauro Fontoura em Uberaba MG, Brasil Graduada em Pedagogia, Educação Especial pela (UNISANTA), pela (UNIPAC), Geografia pela (UNOPAR), História pela (UNIUBE), Biblioteconomia pela (CLARETIANO), Pós-Graduada em História da África pela (UNIFESP). E-mail: alexandarcavalho7@gmail.com

no contexto atual. Essa abordagem busca explorar as implicações pedagógicas e epistemológicas para a educação básica e superior, particularmente no que diz respeito ao papel da pedagogia crítica na formação de um pensamento histórico e político mais engajado entre os estudantes. Em conclusão, o estudo enfatiza a importância do debate contínuo e da investigação sobre a aplicabilidade do método materialista-dialético nos contextos educacionais, propondo caminhos para superar os desafios identificados na pedagogia crítica de Saviani e ampliar a compreensão de sua relevância na educação atual.

Palavras-chave: Trajetória da teoria Marxista; História Reflexiva-Dialético; Educação Básica.

Introdução

Este artigo examina a execução de um projeto político-pedagógico desenvolvido com alunos dos 1º, 2º e 3º anos da Escola Estadual Lauro Fontoura, em Uberaba-MG, ao longo do ano letivo de 2020. Esse projeto busca embasamento nas contribuições de Dermeval Saviani (2015) e em seu entendimento de pedagogia crítica, visando romper com métodos tradicionais de ensino de História ao introduzir o debate sobre a teoria marxista.

Nessa premissa a abordagem dos autores, inclui a análise da trajetória teórica de Karl Marx e Friedrich Engels, com especial enfoque no Manifesto do Partido Comunista e sua relevância para o ensino médio. A investigação foca, portanto, na criação de um novo sentido para o ensino do conhecimento histórico materialista-dialético em contextos educacionais, tomando como referência as obras de Marx e Engels. De forma específica, apoia-se em Marx (2021 p. 223), para discutir os problemas identificados na pedagogia crítica de Saviani, buscando expandir a compreensão de sua importância para a educação atual.

Este entendimento se baseia nas reflexões de Marx e Engels (2021), que exploram as conexões entre implicações pedagógicas e epistemológicas no contexto da educação básica e superior, abordando o papel da pedagogia crítica na formação de um pensamento histórico e político mais profundo e engajado.

O estudo articula o projeto político-pedagógico com a Lei nº 10.639/2003, que alterou a LDB para incluir a temática de História e Cultura Afro-Brasileira no currículo oficial, assim como com a Lei nº 11.645/2008, que ampliou essa inclusão para a história e cultura indígena. Essas normativas, apoiadas pela LDB e reforçadas pelos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs), propõem um currículo que valorize a pluralidade cultural, especialmente as contribuições das etnias formadoras do Brasil, de acordo com o art. 26 da Constituição Federal de 1988.

À vista disso, orientado pelos (PCNs), com a premissa da edição da Lei nº 11.645/2008, Macedo (2018 p. 43), explica que o país passou a ter formalmente uma Política Nacional curricular para história no ensino médio, uma espécie de marco legal para todas as políticas públicas na premissa de currículo, aprendizagem e capacitação docente a serem desenvolvidas pelos entes federativos.

Porém, a partir desse momento começou a ocorrer uma integração e uma harmonização dessas políticas tendo como norte os objetivos e as diretrizes estabelecidas na referida lei pela União dos entes federativos.

Dessa forma, a educação histórica-crítica dialética em história, fundamentada na teoria marxista e adaptada à realidade cultural dos alunos, surge como uma estratégia pedagógica para fortalecer a consciência política e social dos jovens e dos docentes quanto a prática educativa do ensino médio de Uberaba-MG.

A questão norteadora deste estudo é: “Como a introdução da teoria marxista pode contribuir para uma educação crítica e emancipadora no ensino médio, promovendo uma visão histórica e social mais consciente e engajada nos estudantes”?

O objetivo deste projeto é possibilitar que os alunos adquiram não apenas conhecimento acadêmico, mas também uma compreensão crítica das forças que moldam a sociedade contemporânea, formando agentes capazes de refletir e agir em seus próprios contextos. Nesse sentido, a educação histórico-crítica fundamentada na teoria marxista e adaptada à realidade cultural dos alunos surge como uma estratégia pedagógica para fortalecer a consciência política e social dos jovens.

Para tanto, a investigação justifica-se pela importância de promover uma visão crítica e reflexiva do ensino curricular de História no ensino médio, fundamentada na pedagogia crítico-dialética, que rompe com métodos tradicionais e adota uma abordagem mais consciente da realidade social e histórica dos estudantes na aprendizagem de história. Este trabalho propõe-se a estudar os aspectos gerais da História com base no projeto político-pedagógico para a aprendizagem reflexiva do método materialista, visando: a) comparar o desenvolvimento dos problemas sociais e histórico-dialéticos ao longo do tempo; b) conscientizar os alunos de que a superação dessa estrutura social é uma possibilidade histórica para a classe trabalhadora, embora dependa de diversas condições para se concretizar; c) abordar a história a partir da perspectiva de Karl Marx e Friedrich Engels (2021), conforme o *Manifesto do Partido Comunista*; d) promover uma abordagem interdisciplinar que supere a fragmentação do

conhecimento; e) incentivar e discutir a educação dentro de um projeto político mais amplo, voltado para a transformação social.

Doravante os objetivos gerais da pesquisa destacam a importância de compreender temas como o trabalho e as relações de classe na escola e na sociedade, a concentração de riquezas e a desigualdade social, a educação como meio de transformação social, o materialismo histórico e a visão crítica da História na educação, e a cultura como espaço de disputa de classes, abordando arte, educação, ideologia, globalização e a exploração da força de trabalho.

Esses temas gerais da investigação visam à formação de cidadãos socialmente conscientes. Entre os objetivos específicos, destacam-se: a) analisar como a escola prepara os estudantes para o mercado de trabalho e investigar se essa formação atende aos interesses da classe trabalhadora ou reforça a lógica de reprodução social do capital; b) conscientizar os alunos sobre o impacto da Revolução Industrial, da capitalização e da globalização na consciência social; c) explorar a história da educação sob a perspectiva do materialismo histórico-crítico, compreendendo as relações de classe na escola e na sociedade; d) promover uma abordagem interdisciplinar que supere a fragmentação do conhecimento; e) analisar os efeitos da globalização na precarização do trabalho e na exploração dos jovens, contextualizando essas questões nas relações capitalistas de produção. Dessa maneira, os autores por meio dessa averiguação, destacam a relevância do tema na abordagem histórico-crítico dialético da educação teórica Marxista escolar, por meio de uma compreensão da Pedagogia Crítica na Premissa de Dermeval Saviani e nessa premissa a formação docente se faz necessária para o ensino de história na educação básica.

Metodologia da Pesquisa

A averiguação contou com a participação de (35) professores, licenciados em filosofia, história, sociologia e arte, cuja formação, experiência docente e áreas de atuação foram detalhadas. Também foram analisadas a frequência e as maneiras como esses professores utilizam espaços informais, como museus, salas de multimeios para consultas digitais, bibliotecas e zoológicos, além dos ambientes formais, para práticas pedagógicas com estudantes do 1º, 2º e 3º anos do ensino médio na Escola Estadual Lauro Fontoura, em Uberaba, Minas Gerais. Esse perfil permite compreender as variáveis que influenciam as práticas docentes e fornece um panorama das condições de ensino, contextualizando as abordagens pedagógicas adotadas.

A metodologia é de natureza bibliográfica e qualitativa, com inclusão de análise quantitativa de dados, embasada em estudos de Karl Marx, Friedrich Engels e Enrique Leff (2021). Foram realizadas seis entrevistas semiestruturadas, com dez questões cada, sobre o tema da pesquisa. As referências incluem autores como Brasil (2020), LDB 9394/96, Lei nº 11.645 de 10/03/2020, Barreto (2020, p.1), Luckesi (2021, p.33-42), Macedo (2018, p.43-58), Parâmetros Curriculares Nacionais (1999, p.21), Saviani (2015, p.18-29), Sampaio (2019, p.72-96) e Tiba (2016, p.41).

A partir dessa base, destacam-se os problemas identificados na pedagogia crítica de Saviani (2015, p.18), com o objetivo de ampliar a compreensão de sua relevância na educação atual. Esse entendimento fundamenta-se nas reflexões de Karl Marx e Friedrich Engels (2021), que exploram as implicações pedagógicas e epistemológicas para a educação básica e superior, especialmente no que se refere ao papel da pedagogia crítica na formação de um pensamento histórico e político mais profundo e engajado nos estudantes.

A pesquisa evidencia a necessidade de integrar interculturalidade e temporalidade à prática docente. Os professores, muitas vezes com uma formação inicial limitada quanto às especificidades culturais das comunidades locais, enfrentam desafios para desenvolver práticas pedagógicas que dialoguem com a cultura e a história de forma crítico-dialética. Observou-se também a demanda por um novo sentido para o ensino do conhecimento histórico materialista-dialético no contexto educacional e curricular, com referência à obra de Karl Marx e Friedrich Engels e à Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que alterou a Lei nº 9.394/96, estabelecendo a obrigatoriedade da inclusão da temática da história social no currículo oficial.

Contudo, o estudo revela que a implementação dessas diretrizes enfrenta barreiras práticas. Ressalta-se a importância da formação continuada, essencial para que os docentes adquiram as competências necessárias para atender às demandas dos alunos, promovendo a valorização cultural, histórica e a inclusão social. Esse processo contínuo de capacitação permite que os professores adaptem suas práticas pedagógicas, criando um ensino que respeite e reflita a diversidade cultural, social, política e histórica dos estudantes.

Para tanto, a formação continuada também incentiva o uso de espaços formais e informais, como museus, bibliotecas e centros culturais, estendendo a sala de aula e enriquecendo o ensino. Esses ambientes contribuem para a formação docente e o processo de ensino-aprendizagem, oferecendo uma compreensão mais profunda das temporalidades e heranças culturais presentes no cotidiano dos alunos.

Este estudo investigou a visão dos docentes da Escola Estadual Lauro Fontoura sobre o uso de práticas curriculares de história para o ensino médio, por meio de observações e visitas a espaços de educação formal e informal. Segundo Luckesi (2015, p.34), o preparo e a abertura dos professores para mudanças são cruciais para incorporar práticas voltadas à educação ambiental. Ele argumenta que essa integração só será efetiva se o docente adaptar suas práticas, expandir seu conhecimento e demonstrar interesse em metodologias ativas de ensino da história.

Resultados e discussões

Nos resultados e discussões da pesquisa, Macedo (2018, p. 43-58) afirma que a proposta é desenvolver uma aprendizagem que valorize o conhecimento histórico como ferramenta para compreender as estruturas sociais, econômicas e culturais, seguindo as orientações atualizadas dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs). Tal abordagem, com base na perspectiva marxista, visa proporcionar aos estudantes uma visão crítica dos processos históricos.

Ao incorporar a teoria marxista, por meio da análise da trajetória teórica de Karl Marx e Friedrich Engels (2021, p. 203) em "O Manifesto do Partido Comunista", o ensino de História propõe-se a articular o conhecimento histórico com uma compreensão crítica das relações de poder, desigualdades e conflitos sociais. Essa abordagem permite que os alunos compreendam os processos históricos como resultado de relações materiais e interesses de classe, rompendo com uma visão fragmentada e factual tradicionalmente aplicada no ensino da disciplina.

O estudo destaca a existência de uma crise social, política e educacional, onde o desgaste metodológico e curricular reflete os valores éticos, histórico-culturais e políticos que afetam as sociedades contemporâneas. Superar essa problemática educacional demanda novos paradigmas que promovam a aprendizagem e incentivem uma prática pedagógica fundamentada na perspectiva histórico-crítica dialética, conforme destacado por Karl Marx e Friedrich Engels (2021, p. 234). Justifica-se, assim, a necessidade urgente de repensar o modelo atual de ensino de História no ensino médio, integrando temas sociais, políticos e culturais relevantes aos estudantes.

Nesse contexto, Saviani (2015, p. 29), enfatiza a obrigatoriedade do estudo da história, geografia e cultura afro-brasileira e indígena. A Lei de Diretrizes e Bases (LDB) nº 9.394/96, em consonância com a Constituição Federal de 1988, estabelece que o ensino da História do Brasil deve considerar as contribuições das diferentes etnias para a formação do povo brasileiro, com destaque para as matrizes indígena, africana e europeia (art. 26, § 4º). Em cumprimento a

esse dispositivo constitucional, o Ministério da Educação e Cultura (MEC), por meio do art. 210 da Constituição, promoveu uma atualização curricular para incluir temas sociais fundamentais para a compreensão da sociedade contemporânea. Assim, os PCNs foram elaborados para o ensino fundamental e médio, com o objetivo de promover uma formação além do conhecimento acadêmico.

O objetivo central da pesquisa é permitir que os estudantes adquiram não apenas conhecimento acadêmico, mas também uma compreensão crítica das forças que moldam a sociedade contemporânea, capacitando-os a refletir sobre sua realidade e a agir em seus próprios contextos. A educação histórico-crítica, fundamentada na teoria marxista e adaptada à realidade cultural dos alunos, é apresentada como uma estratégia pedagógica essencial para fortalecer a consciência política e social dos jovens.

Dessa maneira, Sampaio (2019, p. 96), observa que a LDB 9394/96 e os PCNs sustentam a implementação da educação de história social e cultural em todos os níveis de ensino. Pelo art. 26-A da LDB 9394/96 e pela Lei nº 11.645, de 10/03/2020, estabeleceu-se que nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, públicos e privados, o ensino de História deve contemplar essa abordagem social. Os PCNs criticam o uso exclusivo de fontes escritas, defendendo a ampliação e diversificação das abordagens, o que favorece uma visão mais inclusiva e ampla do conhecimento histórico. Observa-se, ainda, que o padrão de apresentação dos PCNs, como plano curricular, foi um guia indiscutível na elaboração das propostas, com destaque para o Ensino Médio.

Nesse sentido, o Projeto Político-Pedagógico (PPP) da escola sugere, o estudo de novos temas que contemplem a pluralidade dos sujeitos e suas interações, rompendo com concepções baseadas apenas em “grandes eventos” ou visões estruturalistas centradas nos modos de produção. Essa perspectiva traz para o centro das investigações os indivíduos concretos, redefinindo o tratamento metodológico da pesquisa histórica dialética marxista. O foco central dessa investigação justifica-se pela importância de promover uma visão crítica e reflexiva sobre o ensino de História no ensino médio, fundamentada na pedagogia crítico-dialética, que rompe com métodos tradicionais e promove uma abordagem mais engajada com a realidade social e histórica dos estudantes. A pesquisa busca teoricamente uma compreensão das interações entre os estudantes e o meio educacional, integrando o ambiente formal e informal de aprendizagem e considerando o contexto social, político, econômico e histórico-cultural.

O autor Barreto (2020, p. 1), ressalta que o estudo histórico deve valorizar o uso de fontes documentais diversificadas, além das escritas, aprimorando métodos interpretativos que

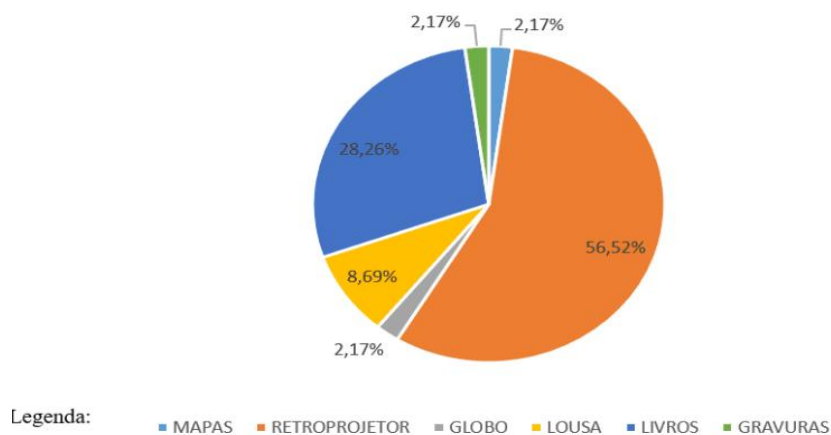
abrangem uma variedade de registros históricos, como fontes orais, gestuais, sonoras e pictóricas, conforme apontado nos PCNs (1999, p. 21). As diretrizes estabelecidas pela LDB 9.394/96 direcionaram as propostas curriculares, com ênfase na aprendizagem e na formação de competências. Barreto (2020) destaca que essa proposta curricular reflete as mudanças paradigmáticas no ensino de História nas últimas décadas, evidenciando a influência da Nova História.

Essa abordagem favorece uma compreensão do desenvolvimento social respeitosa da diversidade e das particularidades de cada grupo. No ensino médio, os recursos didáticos são essenciais para atividades pedagógicas eficazes, promovendo uma melhor assimilação e desempenho dos alunos. A ausência desses recursos impacta negativamente o ensino-aprendizagem, prejudicando a condução das aulas de História. Em resposta, foi realizada uma pesquisa com professores para avaliar a importância de inovações curriculares interdisciplinares e transdisciplinares, visando à formação integral dos estudantes, entendendo a escola como um espaço de estudo onde o “currículo interdisciplinar e transdisciplinar deve ser fundamentado nos princípios da formação integral dos sujeitos”, equilibrando essas dimensões.

Assim, é necessário adotar, na prática pedagógica do ensino médio, uma abordagem transdisciplinar e interdisciplinar da História, que considere as temporalidades sociais e educacionais e proporcione aos docentes uma formação atualizada, contribuindo para uma práxis pedagógica significativa e enriquecedora para os estudantes da rede pública.

Os dados apresentados no Gráfico 1 abaixo, destaca as práticas metodológicas e pedagógicas na disciplina de História para a educação crítica Marxista e de Friedrich Engels (2021 p.234), na premissa dialética de Saviani (2015 p.29) na sala de aula e indicam que 56,52% dos estudantes compreendem melhor o conteúdo por meio do uso do retroprojeter na sala multimídia; 28,26% preferem livros e pesquisas; 8,69% assimilam o conteúdo através da lousa tradicional; e 2,17% utilizam gravuras, mapas e globo. Esses resultados demonstram a diversidade de preferências e destacam a importância de diversificar os métodos e recursos didáticos para enriquecer a experiência de aprendizagem.

Gráfico-1: Resultados da coleta dos recursos didáticos nas atividades de História (ensino médio).



Fonte: Arquivo das Autoras, (2020).

Esses aspectos são centrais para a proposta deste estudo. No contexto crítico de mudança, esta pesquisa se propõe a investigar a seguinte questão: “Quais são os desafios de abordar a teoria marxista na Educação Básica, com base na concepção da Pedagogia Crítica segundo Dermeval Saviani (2015), estabelecendo um debate sobre a História reflexiva e dialética, com um método crítico e emancipador no ensino médio?”

Os resultados desta análise poderão auxiliar professores e estudantes a superar práticas fragmentadas, promovendo uma interação enriquecedora entre os envolvidos nesse espaço de construção de novos saberes.

Aporte Teórico

A pesquisa fundamenta-se nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) atualizados, conforme descrito por Luckesi (2021 p. 33-42), que orientam o ensino de História em uma perspectiva transdisciplinar e interdisciplinar, integrando áreas como Sociologia, Arte e Filosofia. Essa abordagem permite que os alunos compreendam a historicidade de temas como desigualdade, direitos sociais e cidadania em contextos amplos e interconectados, contribuindo para uma formação crítica e reflexiva.

Os objetivos deste estudo incluem a compreensão das dinâmicas da hegemonia do capital e a formação de cidadãos socialmente conscientes, para que o ensino de História vá além da simples memorização e promova uma análise crítica da realidade social e econômica. O trabalho aprofunda, ainda, na influência do marxismo na educação, especialmente, no ensino médio, ao explorar como essa abordagem contribui para o desenvolvimento de uma consciência crítica entre os estudantes. Em consonância com as diretrizes da Educação Básica, conforme estabelecido pela Resolução CNE/CEB nº 4 de 2010 e a Resolução CNE/CEB nº 2 de 2012, o

ensino médio visa promover uma formação integral, focada no desenvolvimento pleno, cidadania e qualificação para o trabalho, com ênfase na democratização do acesso e na inclusão escolar.

Para tanto, Saviani (2015 p. 18), argumenta que a pedagogia marxista é essencial para capacitar os alunos a reconhecer relações de dominação e desenvolver um senso crítico sobre a realidade socioeconômica em que vivem.

Para que essa pedagogia crítico-marxista se consolide no ensino médio, é fundamental que a formação de professores seja estruturada para incorporar essa visão dialética e crítica. É importante ressaltar que os docentes devem ser preparados para identificar as influências do capitalismo no sistema educacional e para promover atividades que incentivem a análise das relações de poder e das transformações sociais ao longo da história.

É importante destacar que no contexto do ensino médio, a pedagogia crítico-dialética busca superar o modelo de ensino tradicional e "bancário" criticado por Saviani (2015), no qual o professor simplesmente transmite conteúdos de forma acrítica, enquanto os alunos memorizam informações sem compreender as estruturas sociais e econômicas subjacentes. Saviani (2015), propõe uma educação fundamentada na práxis, onde o conhecimento é construído a partir da análise crítica da realidade e das contradições que a constituem. A interculturalidade também se mostra essencial, pois, em uma sociedade multicultural, é imprescindível que o conteúdo escolar seja abordado de maneira inclusiva, reconhecendo e valorizando as diversas identidades culturais dos estudantes. Este estudo, ao enfatizar a importância do debate e da investigação contínua na pedagogia crítica de Saviani (2015), ressalta a necessidade de superar as limitações estruturais impostas pelo sistema capitalista à educação pública.

Argumenta-se que, apenas por meio de uma abordagem dialética e intercultural, é possível promover uma educação inclusiva e crítica, que atenda às demandas de uma sociedade caracterizada pela diversidade cultural e pelas desigualdades sociais. Esse enfoque transcende o conteúdo disciplinar, promovendo uma reflexão dialética sobre a sociedade capitalista e incentivando uma análise crítica das desigualdades contemporâneas. A formação docente, nesse contexto, é vista como fundamental para implementar essa pedagogia crítica no ensino médio.

Essa formação deve capacitar os docentes a analisar as estruturas de poder e as ideologias que permeiam o conhecimento histórico, priorizando uma abordagem intercultural que se conecte com o cotidiano dos alunos. Em síntese, esta investigação reforça a necessidade de um debate contínuo sobre a pedagogia crítica, propondo que, com uma abordagem dialética

e intercultural, a educação pública possa promover uma compreensão inclusiva e crítica, alinhada à diversidade cultural e às desigualdades sociais.

Conclusão

A análise das respostas fornecidas pelos professores durante as reuniões de formação docente na Escola Estadual Lauro Fontoura revelou que alguns alunos enfrentam dificuldades no processo de aprendizagem e na compreensão da história marxista, conforme a premissa de Dermeval Saviani (2015).

Para enfrentar esses desafios pedagógicos no ambiente formal e informal educativo, os docentes buscam aprimorar-se por meio de cursos de atualização e formação continuada. Doravante a pesquisa indica que as escolas devem atender os alunos com propostas pedagógicas específicas às comunidades atendidas.

Tiba (2016 p. 41), enfatiza a importância de que essas instituições respeitem e valorizem as culturas locais, promovendo práticas pedagógicas mais significativas para os alunos da diversidade. Essa dinâmica contribui para o desenvolvimento da prática educacional nessas modalidades de ensino, ressignificando o processo de aprendizagem. Observou-se que as escolas analisadas vêm promovendo melhorias na qualidade das relações entre professores e estudantes, estabelecendo vínculos que favorecem a autonomia do saber e incentivam a cooperação.

Os dados revelaram o esforço dos professores em promover o protagonismo dos estudantes no ensino de História no ensino médio, reconhecendo-os como agentes ativos no processo educativo. No entanto, as respostas dos docentes indicam desafios em dominar as legislações brasileiras, evidenciando a necessidade de apoio para aprimorar a aplicação dessas diretrizes na prática educativa.

Referências

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2013. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, 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 dá outras providências. Diário Oficial da União. Brasília, DF, 10 jan. 2020.

BARRETTO, Elba S. S. (Coord.). *As propostas curriculares oficiais: Análise das propostas curriculares dos estados e de alguns municípios das capitais para o ensino Médio*. (Textos FCC, n. 10). São Paulo: Fundação Carlos Chagas, (2020 p.1).

LUCKESI, C. Avaliação da aprendizagem: componente do ato pedagógico. São Paulo: Cortez, (2021p.33-42). LUCKESI, Cipriano Carlos. Avaliação da aprendizagem na escola: reelaborando conceitos e criando a prática. 2 ed. Salvador: Malabares Comunicações e eventos, 2015 p.34. São Paulo: Cortez, 1995.

MACEDO, Elizabeth. Parâmetros Curriculares Nacionais: a falácia de seus temas transversais. In: MOREIRA, Antonio Flavio Barbosa (Org.). Currículo: políticas e práticas. Campinas: Papirus, 2018, p. 43-58.

SUCHODOLSKI, B (2021 p. 24) et al. MARX, K. O capital. São Paulo: Boitempo, 2021. 3v. Teoria Marxista da Educação. Lisboa: Estampa 1976. v. I. MARX, K.; ENGELS, F. Manifeste du parti communiste. Paris: Nathan, 1982. (2021 p. 203-223-234). Marx, K. Crítica ao Programa de Gotha. Em: K. Marx, & F. Engels. Obras Escolhidas. v. 2. São Paulo: Alfa-Ômega, [19] d. s.d.

SAMPAIO, Maria das Mercês F.; FALSARELLA, Ana Maria.; MENDES, Mônica F. V. A produção intelectual de crítica aos Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Médio. In: COLÓQUIO LUSO-BRASILEIRO SOBRE QUESTÕES CURRICULARES, 2.6. Rio de Janeiro. Currículo: pensar, inventar, diferir, v. 1. Rio de Janeiro: UERJ, (2019 p. 72-96).

SAVIANI, D. A educação libertária e o extraordinário: traços de uma pedagogia (r)evolucionária. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

TIBA, Içami. Ensinar aprendendo: novos paradigmas na educação da história para o ensino médio. São Paulo: Integrare Editora, 18. ed. rev. e atual., 2016, p. 41.

A dialética do poder popular e o governo de Salvador Allende (1970-1973)

Bernardo Farias Lima²

Resumo: O presente trabalho tem por finalidade compreender a problemática do poder popular durante o governo da Unidade Popular no Chile, o qual propunha uma “via pacífica” ao socialismo, concebendo o governo de Salvador Allende como espaço de dinamização de mobilizações populares, mas que legava a si diversas contradições na relação entre o executivo e o poder popular.

Palavras-chaves: Chile; Poder Popular; Socialismo

Introdução

O surgimento de um processo de cunho marxista revolucionário que se propunha democrático, rejeitava a via insurrecional e performava no campo da democracia liberal como o do socialismo chileno, impõe, invariavelmente a si diversas contradições. Dentre tais contradições inerentes à “via chilena” para socialismo, o poder popular e o governo de Salvador Allende certamente representavam uma problemática fundamental do intrincado limite entre o reformismo, ditado pelos limites institucionais, e a revolução.

A contradição que se estabeleceu no seio das relações institucionais e não-institucionais identificava os limites impostos pelo compromisso da Unidade Popular com o “constitucionalismo” da burguesia chilena.

Desse modo o governo da UP assumia uma dupla posição que gerava um antinomia interna, se por um lado impulsionava a força do poder popular atuando em proveito dos trabalhadores, por outro atuava em determinado tom, de forma coercitiva ao impor limites em prol de uma legalidade que na prática era mera encenação diante dos olhos da burguesia chilena e governo dos EUA, alicerçado sobretudo pelo “Estatuto de garantias democráticas”³ com a Democracia Cristã - que assumiu uma falsa posição de fiscal da democracia chilena – além das demais instituições que ainda vinculavam-se, e é preciso ressaltar, à burguesia em sua forma estatal.

Assim a Unidade Popular, nos momentos em que deveria avançar em aspectos do poder popular, encontrava-se diante da constante preocupação com uma oposição que tinha

² Mestrando em História pela Universidade Federal de Santa Maria, bolsista pelo programa de pós-graduação.

³ Os Estatutos de Garantias Democráticas era um documento firmado entre o governo eleito de Salvador Allende e a Democracia Cristã a fim de que fosse possível, de acordo com a constituição chilena, o aceite pelo congresso do novo governo. Era um acordo que impunha ao governo eleito o não transpasse das linhas legais da constituição.

como única causa a imposição do caos, seja na política ou na economia, e isso era efetivo, afinal mesmo em momentos em que se havia, por exemplo, tomadas de indústrias por parte dos trabalhadores, o governo recuava e cedia à oposição, que os empurrava cada vez mais em direção ao abismo da ruptura democrática.

O poder popular representava assim dialeticamente a base do governo Allende, mas também um problema quando excedia os limites que o executivo lhe impunha, representando uma das contradições fundamentais do governo socialista.

O governo da Unidade Popular e o poder popular

Ao compreender a problemática do socialismo chileno, autores que se debruçaram sobre o tema trabalharam através de distintas teses a fim de compreender o fracasso da via chilena ao socialismo, decerto não foram problemas isolados que contribuíram para o fim do governo da Unidade Popular.

Entretanto, é caro compreender, tendo a vista a base representativa do governo de Salvador Allende, como o poder popular foi expressão fundamental das contradições do socialismo da UP, constituindo assim uma tensão que se demonstrava por vezes incontornável entre o Estado e o poder popular, sobre a qual Seguel enxerga uma lacuna de formulação estratégica na via chilena. (2016, p. 170)

O poder popular era previsto e representava uma base no programa básico de governo da Unidade Popular em um tópico denominado “*La unidad y la accion del pueblo organizado*”. Neste tópico há a compreensão por parte do movimento da necessidade de se constituir um poder popular organizado a fim de que pudessem contribuir com a frente de esquerda que se constituía com a UP.

Desse modo, o programa prevê a criação dos Comitês de Unidade Popular, os quais “não só seriam organismos eleitorais. Serão intérpretes e combatentes das reivindicações imediatas das massas e sobretudo se prepararão para exercer o Poder Popular” (1969, p. 11). Todavia logo após o triunfo eleitoral de 1970, os CUP foram desmobilizados e não tiveram efetividade concreta, representando ao fim exatamente o que pretendiam evitar ser.

As referências às questões que envolviam o poder popular não foram, todavia, raras, eram na verdade uma constante no governo da Unidade Popular e segundo Gutierrez, um dos principais protagonistas nesse sentido foi o próprio Salvador Allende. Em 21 de maio de 1971, em um discurso perante ao plenário do congresso, Allende esclarece que “O poder popular

significa que acabaremos com os pilares onde estão estabelecidas as minorias que sempre condenaram nosso país ao subdesenvolvimento”.⁴

Essas manifestações da própria institucionalidade da UP bem como, já no poder, o executivo, deixava claro que o poder que deveria se estabelecer era o poder popular e de fato, os movimentos sociais que surgiram anteriormente e cresceram sob rédeas curtas no governo de Eduardo Frei constituíram uma forte base para o governo Allende. Esse fato se confirma a partir das análises de Sader a partir das mobilizações que são feitas durante o governo popular, em 1970, 1.819 são registradas, em 1971 esse número mais que dobra e vai a 2.709, no primeiro trimestre de 1972 foram registrados 1.763 (SADER apud SMIRNOW, 1977, p. 124.).

De acordo com Seguel a estratégia adotada pela UP da construção de um poder popular

permitiu a ativação de vários espaços de subjetivação política, que puseram em ação práticas de politização que quebraram espaços e formas da democracia burguesa, esgotando a estratégia tomada sucessiva de Instituições estatais levadas a cabo pelo Partido Socialista e pelo Partido Comunista. [...] É nesse esse vazio estratégico é que se desenvolveram práticas de politização do poder popular nas classes subalternas chilenas: 1) no papel e protagonismo dos atores sociais mobilizados e na subjetivação política que foi gerada a partir das experiências de mobilização e antagonismo; 2) e a necessidade de gerar um poder orgânico que, influenciando o aparelho estatal, não se reduzisse à mera tomada burocrática do mesmo (2013, p. 173, tradução nossa).

As formas sob as quais o Poder Popular passa a ser exercido no governo popular são variadas e respondiam é claro, às diversas demandas existentes na sociedade chilena. Essas formas de poder vinculavam-se em sua maioria ao governo, já que precisava da aprovação verticalizada para ocorrer, demarcando de forma evidente que o poder na prática se delimitava ao que a UP considerava razoável a fim de que não se ultrapassasse os acordos estabelecidos com partidos mais à direita e, particularmente, com os democratas cristãos.

A exemplo de 1971, quando da crise de abastecimento e da formação de mercados paralelos de venda de alimentos foram criadas as *Juntas de Abastecimiento y Control de Prieocos*. As JAP funcionaram a partir do ano seguinte, tendo sido criada após uma reunião entre o ministro da economia Pedro Vuskovic junto às donas de casa e tinham por objetivo tinham

⁴ Programa basico de Gobierno de la Unidade Popular. Santiago de Chile, 1969. p. 178. Disponível em: <https://www.socialismo-chileno.org/PS/UP/unidad-popular.html>. Acesso em 11 nov. 2024.

por objetivo o controle de preços, facilitar o abastecimento, educação do consumidor, luta antiburocrática, entretanto suas atividades deveriam ser limitados a tarefas de assessoria e não executivas que deveriam ficar em mãos do governo, durante a crise de outubro de 1972, porém as JAP foram além dessa simples atividade fiscalizadora tendo sido fundamentais no combate à especulação e ao mercado negro. Segundo Smirnow,

A JAP reuniu principalmente os militantes da unidade popular, e a sua ação encontrou a oposição mais enérgica da burguesia, que tentou, e em grande medida com sucesso, opor-lhes o comerciante estabelecido. No entanto, durante o ano de 1973 constituíram uma realidade indispensável para garantir o poder de compra de grandes camadas da população, conseguindo conquistar grandes sectores de mulheres para apoiar o governo popular (1977, p. 137, tradução nossa).

Me parece claro, entretanto, que há uma demarcação evidente do que podemos falar de mobilização popular no governo da Unidade Popular, no sentido de compreender esse movimento de forma mais autônoma, isso não quer dizer que não existira antes, segundo Smirnow, entretanto, é

a partir do mês de junho de 1972, quando as limitações da “político-institucional” se demonstram evidentes e o exercício do poder executivo se manifestam enquadrados e submetidos pelos mecanismos que permitiram seu acesso; quando surgem as primeiras expressões – qualitativamente novas – de organizações trabalhadoras independente das estruturas institucionais: os cordões industriais (1977, p. 123 tradução nossa).

É, portanto, diante da crise de 1972 e da paralisação patronal a única forma de responder de forma equivalente seria com a mobilização das forças populares que se impuseram através de lideranças das classes subalternas, o que gera uma maior radicalização nas formas de mobilização e conseqüente descompasso entre liderança política e o poder popular.

Ao abordar a questão habitacional, Pastrana e Threlfall compreendem de igual modo que

los elementos nuevos de esa lucha [pelo poder político], tal como se planteaba en Chile. Los elementos nuevos de esa lucha se traducen principalmente en: una mayor capacidade política que se expresa en la agudización de la

conflictividad de las relaciones del movimiento poblacional con la burguesia y el Estado; una vinculacion irregular con el movimiento obrero organizado, tanto orgânica como política; y finalmente, el intento de crear organismos locales de poder popular, conocidos como Comandos Comunales (1974, p. 106, tradução nossa).

Apesar da existência de órgãos vinculados à participação popular, com a paralisação patronal surge diversas formas de organização de trabalhadores para tomada de fábricas e continuidade na produção a fim de possibilitar a continuidade do governo popular e na tentativa de estancar a crise que se estabelecia pela burguesia chilena.

Em junho desse ano surge o primeiro cordão industrial do país, o cordão Cerrillos, nesse momento os trabalhadores da empresa Perlak faziam reivindicações as quais não eram atendidas pelos patrões e gerentes que acabaram expulsos pelos trabalhadores, essa ação correspondeu diretamente a uma contradição muito evidente do PC. Nesse caso, a ministra do trabalho Mireya Baltra, repudiou a ação dos trabalhadores e exigiu a liberação da fábrica, posteriormente a justiça também ordenou a devolução aos donos. Obviamente essa ação ia contra a linha seguida, sobretudo pelo PC, de alianças com a média burguesia. Esse acontecimento certamente demarcou uma fase nova na organização e no poder popular, em 30 de junho de 1972, em resposta àqueles que se opunham à ocupação de Perlak, os trabalhadores ocupam locais e bloqueiam caminhos ao setor industrial de Maipú, essa ação, por fim fez com que a indústria Perlak fosse incorporada ao APS.⁵

O surgimento do cordão Cerrillos representava certamente uma das grandes formas de poder popular no Chile, superando assim em muitos aspectos a organização inserida dentro dos partidos políticos e do poder executivo, o que certamente gerou maiores desconfortos, nesse sentido, segundo Colom

A fines de 1972 em Cerdón Cerrillos emitió una declaración programática em la que se planteaba el control obrerbo de la producción y el reemplazo del Parlamento por una asamblea de trabajadores. Estas propuestas superaban amplamente el contenido de los debates mantenidos hasta entonces dentro de los partidos políticos de izquierda. A tal punto no se percibía com claridade el processo que se destaba que incluso “Chile Hoy” veía al Cerdón como um

⁵ Para ver mais: GUAICO, Renzo H. Industria Perlak “Dirigida y controlada por los Trabajadores”. Desalienación obrera en los tiempos de la Unidad Popular, 1970-1973. Revista Izquierdas, n. 20, sep. 2014, p. 52-77.

comité para el mantenimiento de la producción y para la implementación de las decisiones oficiales em área económica (apud González, 1999, p.83).

Essas mobilizações tomadas por iniciativa de organização dos próprios trabalhadores demonstravam não estarem subordinadas a aspectos burocráticos da organização sindical tampouco do governo popular, isso se confirma no fato de que o PC proibia seus militantes a participar dos cordões industriais sendo necessário a organização vinculada à Central Única dos Trabalhadores, assim viam uma disputa no campo da organização sindical, mesmo que essa mobilizações não representassem necessariamente uma organização burocratizada aos moldes de um sindicato.

Os cordões industriais geraram uma divergência mesmo entre os partidos da Unidade Popular, durante a paralisação de outubro os cordões foram impulsionados pelo MAPU e pelo Partido Socialista (ao menos a sua ala esquerda), certamente essa mobilização foi fundamental na luta pela produção. Entretanto essa mobilização dos cordões industriais pouca organização diretiva teve, foi em boa medida ações instintivas por parte dos trabalhadores, os partidos não tomaram a frente dessas ações senão tardiamente.

Entretanto, os cordões industriais não foram os únicos elementos organizativos de trabalhadores durante o governo da UP. Diante do aprofundamento das lutas de casses durante a crise de outubro de 1972, criara-se também os Comandos comunais, onde reuniam-se trabalhadores da indústria através de representantes de sindicatos ou dos cordões industriais, representantes da população, as mulheres também eram bem ativas nessas reuniões, em síntese era uma forma de organização da população urbana.

Segundo Elprot, em cada uma das experiências dos comandos o partido aparece com maior ou menor força como principal promotor de sua mobilização e constituição (p. 253). Sobre esse aspecto havia também visões divergentes sobre os Comandos, para os comunistas podia-se estabelecer uma espécie de poder paralelo ao governo, para os socialistas, por outro lado, poderiam funcionar a fim de coordenar as diferentes organizações que se ampliavam no seio do poder popular.

Os Comandos Comunais foram importantes por estabelecer um maior nível de conscientização entre os trabalhadores para além do espaço das industriais, sendo possível o cumprimento de uma tarefa organizativa a fim de que possibilitasse estabelecer a continuidade não só da indústria, mas do governo popular que representava. ainda que não totalmente, um avanço na luta política.

A exemplo do nível de conscientização que os Comandos comunais assumiram a Revista Tarea Urgente surgida como órgão de expressão inspirada por militantes socialistas da região de Cordilheira de Santiago, a edição de 24 de março de 1973, era claro: “Vamos impor o poder popular” e prosseguia “a tarefa urgente é reafirmar a linha do poder popular. “Os cordões industriais, conselhos camponeses e conselhos comunais, são alternativas proletárias ao poder burguês”.⁶

A criação desses comandos visava o cumprimento de tarefas que o Estado não podia realizar devido a desarticulação provocada pela burguesia, visando sobretudo a continuidade do trabalho da indústria, a recepção e escoamento de matérias primas, para mobilização pública necessária para o transporte das matérias, implantação de um novo sistema de alimentos, formação de conselhos de saúde, proteção e vigilância diante da sabotagem dos grupos extremistas como o Patria y Libertad. Foram formados ao todo cerca de 100 comandos comunais, sendo 20 desses ao redor de Santiago e os demais divididos entre províncias como Valparaíso, Concepcion, Ñuble, Cautín e Linares, esses comandos eram formados por diversos setores da sociedade civil, sendo esses representantes das organizações de massa, camponeses, estudantes e industriários. (Smirnow, 1977, p. 139)

Todavia, mesmo tendo papel de grande destaque os Comandos Comunais não foram muito além da crise de 1972. Terminada a crise de outubro e com a inserção de chefes militares ao governo Allende e consequente recuo do governo nas mais diversas áreas já conquistadas pelas ações de mobilização por parte das classes subalternas, os comandos comunais feneceram de modo que já não tinham a relevância que tiveram durante outubro de 1972, o governo enfim “normalizou” a situação, mas isso representava um recuo que ao fim demonstrava-se problemático haja visto, mais tarde, o reconhecimento até por parte dos partidos mais à direita a necessidade da mobilização popular para o prosseguimento do governo Allende.

Pode-se dizer que a visão de membros do PC de que as formas de organização populares caracterizavam um duplo poder é, no mínimo, precipitada. A CUT representava uma organização sindical a nível nacional e vinculava-se ao governo. Desse modo, enquanto as organizações populares mobilizavam-se a nível da ação local ou regional, esse duplo poder não parece fazer sentido.

O cerne da questão, contudo, recai sobre a problemática articulação entre governo e a base de apoio. Se o programa básico da Unidade Popular previa a criação de um poder popular

⁶ Tarea Urgente, Santiago, n. 4, p. 1-4, mar. 1973. Disponível em: socialismo-chileno.org/PS/Tarea-urgente/tarea_urgente_4/tarea_urgente_4.html. Acesso em: 11 nov. 2024.

não previa, contudo, de que modo esse poder seria organizado, tampouco que esse poder organizado fugiria à sua verticalização e burocratização. Assim, o governo entrava em conflito direto com esses movimentos, agindo por vezes de maneira coerciva a fim de que esses movimentos não fugissem a seu controle.

Isso era um reflexo da luta no campo político, afinal, o governo encontrava-se limitado à legalidade constitucional e para políticos da direita como Eduardo Frei, as ações dos trabalhadores eram vistas como atos de violência.

A contradição do poder popular recaí, portanto, numa incompatibilidade entre a “via legal” e as formas de poder que poderiam estabelecer-se no governo da Unidade Popular, a preocupação constante com a transposição das linhas legalistas por parte do governo não permitiu uma alternativa de poder ao da burguesia, contribuindo fundamentalmente, mas não somente, com o fim da Unidade Popular e o governo de Allende.

Considerações Finais

O poder popular no Chile durante o governo da Unidade Popular representou o alcance de uma nova dinâmica nos movimentos populares, a possibilidade de articulação com um governo que enfim representasse as massas certamente deu maior liberdade de atuação à classe operária que enxergava a viabilidade de uma nova organização política e social.

Contudo essa dinâmica não correspondeu inteiramente às expectativas do operariado que via por vezes essa possibilidade de nova forma de poder limitada ainda às esferas políticas, tendo a vista a limitação política de uma via socialista que se inscrevia em um campo político que representava ainda um caráter burguês.

Assim o governo da Unidade Popular teve a possibilidade de ampliar uma rede de apoio e poder das classes subalternas, mas na tentativa de equilibrar-se na balança política entre uma suposta legalidade e na luta pela sobrevivência econômica, não soube organizar esses movimentos a fim de possibilitar a continuidade do governo.

Referências bibliográficas

- COLOM, Yolanda Raquel. El poder popular em Chile: 1970-1973. Revista de La Red Intercatedras de La Historia de América Latina Contemporánea, v. 3, n. 3, 1999.
- CURY, Mária C. de O. El protagonismo popular chileno: experiencias de clase y movimientos sociales en la Construcción del socialismo (1964-1973). Santiago: LOM ediciones, 2018.

PASTRANA, E. THRELFALL, M. Pan, techo y poder: el movimiento de pobladores em Chile (1970-1973). Buenos Aires: Ediciones SIAP, 1974.

SMIRNOW, Gabriel. La revolución desarmada (Chile 1970-1973). México: Ediciones Era, 1977.

SEGUEL, Pablo. Prácticas de poder de las clases subalternas en el desarrollo del poder popular en Chile, 1967-1973. Izquierdas (Santiago), v. 27, p. 161-199, 2016.

História da Intelectualidade: as contribuições teórico-metodológicas de Antônio Gramsci

Gabriel Galvão Trevas Lins⁷

Resumo: O marxista italiano Antônio Gramsci vai na contramão das abordagens hegemônicas sobre a história intelectual. Nos volumes um e dois de *Cadernos do Cárcere*, nos cadernos dez e doze, o autor se contrapõe a uma concepção de história idealista, conceitual e especulativa, situando sua abordagem historiográfica dentro da luta de classes e fundamentando sua abordagem historiográfica na filosofia da práxis. Gramsci desempenha o importante papel de formular as bases de uma história intelectual fundamentada no materialismo histórico-dialética. Este trabalho tem como objetivo principal apresentar as contribuições teórico-metodológicas de Antônio Gramsci para o estudo da história intelectual.

Palavras-chave: Gramsci; Práxis; Intelectuais.

Introdução

Este trabalho busca apresentar as contribuições teórico-metodológicas de Antônio Gramsci para o estudo da história intelectual. As contribuições que serão expostas aqui estão presentes nas reflexões que o marxista italiano desenvolve sobre a questão dos intelectuais nos *Cadernos do Cárcere*. Este trabalho se baseou em dois escritos principais deste autor, os cadernos dez e doze, contidos respectivamente nos volumes um e dois da sua principal obra: Gramsci, Antônio. *Caderno 10 (1932-1935): A Filosofia de Croce* (1999); Gramsci, Antônio. *Caderno 12 (1932): Apontamentos e notas dispersas para um grupo de ensaios sobre a história dos intelectuais* (2001).

Nestes dois escritos, em um primeiro momento, Gramsci realiza uma crítica ao caráter idealista, conceitual e especulativo da filosofia e da concepção historiográfica de Benedetto Croce. Para além disso, aponta que o pensamento de Croce nega a dialética e tende, como fim último, a liquidar o materialismo histórico. Em seguida, no caderno doze, Gramsci desenvolve as bases teórico-metodológicas de sua abordagem historiográfica para o estudo da história intelectual, fundamentada no materialismo histórico-dialético e na filosofia da práxis.

⁷ Graduando Licenciatura em História, pela Universidade Federal de Alagoas, Campus A.C. Simões. Bolsista PIBIC: Teorias Críticas do Estado depois da Queda do Muro de Berlim: O Estado no marco do momento “hegemônico” da globalização nos anos noventa. Link Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/3398337159256464> E-mail: gabrielgtlins05@gmail.com

Estes dois escritos de Gramsci contemplam os referenciais teóricos fundamentais deste trabalho. Deste modo, busca-se apresentar as principais contribuições de Gramsci para pensar a história da intelectualidade. Nestes dois escritos, Gramsci desenvolve as bases teórico-metodológicas de uma abordagem marxista para o estudo da história intelectual. O grande papel que Gramsci desempenha é o de fornecer elementos teórico-metodológicos para se pensar a história intelectual inscrita no terreno das relações sociais histórico-concretas e imersa na luta de classes de classes de cada formação social.

A questão dos intelectuais aparece como um elemento central na obra de Gramsci. Com base em sua abordagem sobre a história da intelectualidade, os intelectuais desempenham um papel estratégico no processo de conquista do Estado e da hegemonia. Para Gramsci, a intelectualidade se expressa nas forças político-sociais ligadas as classes sociais fundamentais em luta pela conquista do poder político e da hegemonia.

A grande contribuição de Gramsci é fornecer os elementos para se pensar uma história intelectual sob a perspectiva dos subalternos, fundamentada no materialismo histórico-dialético e na filosofia da práxis. A respeito da abordagem teórico metodológica que este autor desenvolve para o estudo da história da intelectualidade, é possível identificar três pilares fundamentais, o Estado, a hegemonia e a práxis. Este trabalho objetiva apresentar estes fundamentos teórico-metodológicos desenvolvidos por Gramsci que se baseiam na relação e no papel dos intelectuais diante do Estado, da hegemonia e da práxis.

Intelectuais e o Estado

Segundo os estudos de Marx e Engels (2019), o Estado corresponde a unidade institucional básica de condensação e coesão do poder político da classe dominante. O Estado cumpre o papel ideológico de expressar os interesses privados da classe dominante enquanto interesses universais, voltado a reprodução da propriedade privada e da sociabilidade burguesa (Marx; Engels, 2019, p. 68-69).

Para além de uma visão mecanicista, instrumentalista e economicista do Estado, é fundamental conceber a relação entre estrutura e superestrutura de forma dialética e dentro de uma totalidade complexa definida historicamente e socialmente. Neste ponto, destaca-se como fundamentais os aportes de Gramsci a respeito do papel estratégico que os intelectuais desempenham na relação entre as classes fundamentais e o Estado. Os intelectuais desempenham um papel ativo no processo de legitimação ou contestação, a nível ideológico,

político e cultural, da hegemonia social e o governo político de uma sociedade (Gramsci, 2004, p. 21).

O pensamento de Gramsci fundamenta-se no conceito de Estado Ampliado, de acordo com esta perspectiva o Estado se amplia para o conjunto da superestrutura de uma determinada sociedade, sendo composto pela sociedade política e pela sociedade civil. Concebendo a superestrutura dentro do conceito de Estado ampliando e enquanto expressão da dominação de classe. A superestrutura de uma determinada sociedade abarca, dentro interrelação dialética, a sociedade civil e a sociedade política (Gramsci, 2004, p. 21). Neste sentido, conforme Bucí-Glucksmann (1978, p. 133), a tese da ampliação do Estado de Gramsci ao rejeitar a separação orgânica entre sociedade civil e sociedade política, se apresenta enquanto uma tese anti-liberal e anti-mecanicista.

Dentro da perspectiva de Gramsci, o Estado é responsável por duas funções fundamentais para o exercício da hegemonia da classe dominante: a coerção e consenso. A coerção estatal se expressa na atuação e na função que o aparato repressivo do Estado desempenha diante das classes dominadas. O consenso se expressa na atuação dos aparelhos privados e institucionais de hegemonia, responsáveis por produzir o consenso e a legitimidade perante as frações da classe dominante. Os aparelhos de hegemonia compõem a superestrutura de uma determinada formação social e se relacionam diretamente com as forças da sociedade civil. São responsáveis por formar as consciências das classes dominantes e pela sustentação ideológica, moral e cultural da dominação de classe.

Gramsci (2004, p. 16) compreende as camadas intelectuais a partir do conceito de intelectual orgânico. Isso significa que os intelectuais estão organicamente ligados as classes fundamentais do processo produtivo, as classes dominantes ou as classes dominadas. Como Gramsci (2004, p.21) aponta, os intelectuais orgânicos de classe desempenham seu papel e sua função dentro da hegemonia social no campo da superestrutura, seja âmbito da sociedade civil ou da sociedade política.

Os intelectuais estão diretamente ligados as forças político-sociais das classes em luta pela conquista do Estado e da hegemonia, pela direção política e moral da sociedade. Desta maneira, os intelectuais dentro da esfera da sociedade política, no âmbito dos aparatos administrativos ou no âmbito das instituições oficiais, ou seja, na esfera dos aparelhos de hegemonia do Estado, desempenham um papel indispensável para sustentação ou contestação política, cultural e ideológica da hegemonia social da classe dominante. Os intelectuais são responsáveis por mediar a relação entre Estado e as classes sociais em luta. Os intelectuais da

classe dominante, por meio dos aparelhos hegemônicos do Estado, desempenham o papel de forjar, entre os segmentos da sociedade civil, a legitimidade e a direção político-moral em função da hegemonia social historicamente estabelecida.

Intelectuais e Hegemonia

Conforme Gramsci (2004, p. 15), os intelectuais, ligados organicamente a cada classe social fundamental do processo produtivo, são responsáveis por lhes dar homogeneidade e consciência no campo político, social e cultural, para além da esfera econômica e produtiva. É por meio dos intelectuais que as classes fundamentais do processo produtivo se constituem enquanto forças político-sociais de classe em lutar por um projeto político e pela direção político-moral da sociedade, seja em função de sua preservação ou em função de sua transformação.

“Cada grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e político” (Gramsci, 2004, p. 15).

Os intelectuais ligados as classes em luta constituídas em forças político sociais cumprem o papel de organizar e construir a direção político moral da sociedade em função de criar as condições práticas e teóricas para expansão universal de sua própria classe (Gramsci, 2004, p. 15). Gramsci aponta que cada classe social precisa desenvolver suas camadas e seus quadros intelectuais para legitimar sua posição de classe e suas aspirações político-sociais (Duriguetto, 2014, p. 282).

É neste ponto que se encontra uma das principais contribuições teórico-metodológicas de Gramsci para o estudo da história intelectual sob a perspectiva do materialismo histórico-dialético e da filosofia da práxis. Segundo o marxista italiano, a história intelectual não se baseia no estudo do que é intrínseco nas obras e nas produções intelectuais, do conteúdo em si. A pesquisa no âmbito da história da intelectualidade se baseia em como estas obras e produções intelectuais se expressaram e se inscreveram no conjunto das relações sociais, no bojo da luta de classe, em conexão com os grupos e a forças político-sociais daquele contexto (Gramsci, 2004, p. 18).

É necessária uma forma de escrita para a pesquisa que seja historiográfica e não sociológica. Gramsci evidencia que o estudo da produção intelectual segundo uma abordagem histórica se expressa enquanto um estudo da história da cultura, especificamente o campo da produção intelectual e científica. O estudo da história intelectual será sobre como os sentidos, os significados, o impacto e o papel político-ideológico e social destas obras e produções intelectuais foram se construindo historicamente e socialmente no contexto estudado (Gramsci, 2004, p. 18).

É na esfera da superestrutura que se situa a função dos intelectuais. As funções conectivas e diretivas que os intelectuais desenvolvem dentro de uma totalidade historicamente determinada são elementos fundamentais para a abordagem teórico-metodológica que Gramsci desenvolve. Dentro do processo de reprodução da hegemonia, os intelectuais são agentes das funções de direção e de dominação que se expressam no âmbito da sociedade política e da sociedade civil.

do consenso “espontâneo” dado pelas grandes massas da população à orientação impressa pelo grupo fundamental dominante à vida social, consenso que nasce “historicamente” do prestígio (e, portanto, da confiança) obtida pelo grupo dominante por causa de sua posição e de sua função no mundo da produção); 2) do aparelho de coerção estatal que assegura “legalmente” a disciplina dos grupos que não “consentem”, nem ativa nem passivamente, mas que é constituído para toda a sociedade na previsão dos momentos de crise no comando e na direção, nos quais desaparece o consenso espontâneo. (Gramsci, 2004, p.21).

Os intelectuais são responsáveis por manter a coesão e a unidade de classe, além disso de construir a direção político-moral em função da submissão das classes dominadas e da hegemonia das classes dominantes. A supremacia de uma classe social se expressa por meio da dominação e da direção intelectual-moral. A supremacia de uma classe, ou seja, a conformação de um bloco histórico corresponde a unificação da dominação, da hegemonia, do consenso, da direção e do Estado. Neste sentido, a função dos intelectuais, ligados as forças da sociedade civil e aos aparelhos de hegemonia da sociedade política, concerne articular o consenso das grandes massas e sua adesão à orientação social segundo as aspirações políticas, sociais e históricas das classes em luta (Bianchi, 2018, p. 179).

Em síntese, os intelectuais, ligados as forças político-sociais de uma determinada classe, forjam a consciência e a direção política, moral e cultural de uma sociedade. Os intelectuais desempenham o importante papel ideológico de, por meio do consenso, sustentar a hegemonia estabelecida e legitimar o poder político da classe dominante condensado no Estado. Por outro lado, enfatizado o caráter dialético do papel dos intelectuais, estes podem construir possibilidades de contestação da hegemonia estabelecida, formando uma direção político-moral ligadas as aspirações políticas, sociais e histórica das classes dominadas. O papel e a atuação dos intelectuais se relacionam diretamente com os projetos políticos e societários das classes em luta pela conquista da hegemonia e do Estado.

Intelectuais e a Práxis

De acordo com a perspectiva de Gramsci, as categorias intelectuais de uma determinada formação social se inscrevem em relações históricas concretas, se situam no âmbito da práxis social. Os intelectuais estão ligados as forças político-sociais das classes fundamentais em disputa pela conquista do Estado e da hegemonia. A unidade entre teoria e prática a práxis fundamenta a abordagem teórico-metodológica desenvolvida por Gramsci.

Gramsci enfatiza o protagonismo do sujeito na história, os intelectuais estão ligados ao campo da superestrutura, desempenham um forte papel na construção da hegemonia social de uma determinada classe. Devem ser compreendidos relação de mútua determinação entre política e economia, História e natureza, indivíduo e sociedade. Nesse sentido as produções intelectuais estão ligadas a projetos de hegemonia e as aspirações históricas das forças político-sociais de classe em disputa, destinando-se a direção político-moral dos segmentos da sociedade civil e o desenvolvimento da consciência de classe. Deste modo, por meio da mediação dos intelectuais, as classes ganham homogeneidade e consciência, se constituem em forças político-sociais e passam atuar enquanto sujeitos na história (Almeida, 2020, p.38).

Sob a perspectiva e o horizonte histórico-político dos subalternos no âmbito da sociedade civil, Gramsci destaca o papel do partido revolucionário em mediar a relação entre intelectuais, classes sociais, o Estado e a hegemonia. A concepção de partido em Gramsci não se limita ao campo político-formal, correspondendo a espaços de luta e organização política por meio dos quais os intelectuais podem construir a direção político-moral e desenvolver as consciências das classes subalternas, formando intelectuais orgânicos.

O partido e os seus intelectuais desempenham duas atividades fundamentais: reforma intelectual e moral, no sentido de formar uma vontade coletiva capaz de converter a consciência

de classe “em si” para uma consciência de classe “para si”; transformar intelectuais tradicionais, que dominam saberes restritos a reprodução de força de trabalho, em intelectuais orgânicos de sua classe. Por meio disso, os membros da classe subalterna se tornam intelectuais orgânicos, passando a dominar a teoria revolucionária e conceber o movimento dialético da história, passando a atuar em enquanto sujeito em pró de sua emancipação e de um determinado projeto societário (Gramsci, 2004, p.25).

Em síntese, a atividade intelectual se conecta, necessariamente, a práxis política, por conseguinte, com os projetos de sociedade das forças político-sociais em disputa pela conquista do poder político e da hegemonia. A atividade intelectual se inscreve em meio as relações históricas concretas, que se expressam no âmbito da luta de classes a partir da ação dos sujeitos e do papel das forças político-sociais. A práxis é um elemento fundamental dentro da abordagem teórico-metodológica que Gramsci desenvolve.

Considerações Finais

Este trabalho buscou apreender minimamente alguns dos preceitos teóricos do pensamento de Gramsci e os principais elementos da abordagem teórico-metodológica que este autor desenvolve para o estudo da história intelectual. A principal finalidade do trabalho é apreender estas contribuições teórico-metodológica para ser aplicada em pesquisas futuras no âmbito da história intelectual.

A formação dos estratos intelectuais e do pensamento de uma determinada sociedade se dar segundo processos históricos concretos. Neste sentido, enquanto metodologia, a pesquisa no campo da história intelectual se distingue de um estudo no campo sociológico. A história da intelectualidade não se baseia no estudo do conteúdo das obras e das produções intelectuais em si. A pesquisa no campo da história intelectual se baseará em como estas obras e produções intelectuais se expressaram e se inscreveram no conjunto das relações sociais, no bojo da luta de classe, em conexão com os grupos e a forças político-sociais daquele contexto. A pesquisa será sobre como os sentidos, os significados, o impacto e o papel político-ideológico e social destas obras e produções intelectuais foram se construindo historicamente e socialmente no contexto estudado.

A grande contribuição de Gramsci é formular as bases teórico-metodológica de uma história intelectual de orientação marxista, fundamentada na práxis, inscrita e forjada no bojo da luta de classes e de relações históricas concretas. Gramsci desempenha o importante papel desenvolver uma abordagem teórico-metodológica para o estudo da história da intelectualidade

que nos ajude a pensar o papel dos intelectuais no processo de conquista do Estado e da hegemonia, sob a perspectiva dos subalternos.

Referências

ALMEIDA, Leandro Cabral. Intelectuais, Partido Político e Práxis Revolucionária no Pensamento de Antonio Gramsci – um estudo a partir de A questão meridional. Cadernos GPOSSHE On-line, Fortaleza, v. 3, n. 2, 2020.

BIANCHI, Alvaro. O Laboratório de Gramsci: filosofia, história e política. Porto Alegre: Editora Zouk, 2018.

BUCI-GLUCKSMANN, Christine. Gramsci y El Estado: Hacia una Teoria Materialista de La Filosofia. Espanha, 1975.

DURIGUETTO, Maria Lúcia. A questão dos intelectuais em Gramsci. Serv. Soc. Soc., São Paulo, n. 118, p. 265-293, abr./jun. 2014.

GRAMSCI, Antonio. Caderno 10 (1932-1935): a filosofia de Benedetto Croce. In: GRAMSCI, Antonio. Cadernos do cárcere, volume 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

GRAMSCI, Antonio. Caderno 12 (1932): apontamentos e notas dispersas para um grupo de ensaios sobre a história dos intelectuais. In: GRAMSCI, Antonio. Cadernos do cárcere, volume 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

Experiência, consciência e luta: o caso dos agricultores familiares de Constantina/RS na década de 1980

Mateus Lazzaretti⁸

Resumo: O presente artigo busca identificar as relações entre a experiência de classe dos agricultores familiares e suas opções organizativas. Interessa particularmente compreender o que levou uma parcela significativa dos agricultores familiares compreenderem-se enquanto trabalhadores e a organizarem-se na Central Única dos Trabalhadores (CUT), central classista com forte marca operária urbana, colocando-se em oposição à Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (Contag). Para a realização desta reflexão, utilizou-se o caso dos agricultores familiares de Constantina, Rio Grande do Sul, na década de 1980. As fontes utilizadas foram relatos orais colhidos em 2021 de agricultores que atuaram direta ou indiretamente no movimento sindical na época, bem como atas e outros documentos do Sindicato dos Trabalhadores Rurais do município. A discussão ancora-se num referencial teórico-metodológico materialista histórico-dialético.

Palavras-chave: Agricultura familiar. Sindicalismo. Classe social.

Introdução

Em termos de representação sindical, desde a década de 1960 os agricultores familiares tiveram como marco a criação da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (Contag), que à época representava toda a categoria de trabalhadores rurais (assalariados, pequenos proprietários, posseiros, meeiros, etc). Na década de 1980, por meio da ação de oposições sindicais e da Comissão Pastoral da Terra (CPT) em resposta à crise vivenciada pelo setor agropecuário em decorrência do esgotamento do projeto de crescimento econômico da Ditadura Civil-Militar, ganharam força os questionamentos à atuação da Contag, o que resultou na forte presença de trabalhadores rurais na criação da Central Única dos Trabalhadores (CUT) em 1983 (RICCI, 1999; FAVARETO, 2006; PICOLOTTO, 2022).

Sem adentrar propriamente nas disputas sindicais e toda sua complexidade, o presente artigo tem o intuito de discutir a identificação destes agricultores familiares enquanto trabalhadores e sua adesão à CUT, central que – apesar da expressiva presença de trabalhadores

⁸ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria (PPGH/UFSM). Mestre em Ciências Sociais e Graduado em História pela mesma Instituição. Pesquisador discente do Grupo de Pesquisa "Trabalho, Agricultura e Movimentos Sociais - TRAMAS" (CNPq/UFSM). Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4395852725347990>. E-mail: lazzaretti.mateus@acad.ufsm.br.

rurais em sua fundação – apresenta forte marca operária urbana. Como forma de aproximação, realizou-se um estudo do caso dos agricultores familiares de Constantina, pequeno município rural da região norte do Rio Grande do Sul, que na década de 1980 organizaram-se em oposição à direção do Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR) e se aproximaram da CUT. A discussão é feita articulada às contribuições teórico-metodológicas do materialismo histórico-dialético, e busca apresentar uma síntese, ainda que provisória.

As fontes que apoiarão o debate consistem em relatos orais e documentos sindicais, coletados entre setembro e novembro de 2021, por ocasião da realização do Trabalho de Conclusão de Graduação em História do autor deste artigo⁹. Os relatos orais são de um ex-dirigente do STR de Constantina que fez parte de sucessivas direções até a década de 1980; uma liderança da CPT e CUT da região; um ex-dirigente participante da oposição sindical cutista; uma liderança do movimento de mulheres agricultoras do município, atuante também no movimento de oposição; dois freis franciscanos que atuaram em nome da CPT em Constantina, em apoio ao movimento de oposição sindical. Além das fontes orais, as fontes documentais foram compostas de livros de atas do STR e jornais sindicais.

Agricultura familiar e classe social

Para o historiador marxista inglês Edward P. Thompson, a *experiência* é um “termo médio necessário entre o ser social e a consciência social” e por meio do qual “o modo de produção exerce uma pressão determinante sobre outras atividades” (THOMPSON, 1981, p. 112). Ele argumenta que os sujeitos “experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida ‘tratam’ essa experiência em sua *consciência* e sua *cultura*”, a partir do que, de distintas maneiras, “agem, por sua vez, sobre sua situação determinada” (*idem*, p. 182, grifos no original), seja através de motins, protestos, ou através de instrumentos de classe próprios. Disso deriva também a compreensão de Thompson de que na experiência de classe os homens e mulheres “identificam seus interesses antagônicos e passam a lutar, a pensar e a valorar em termos de classe: assim o processo de formação de classe é um processo de auto confecção, embora sob condições que são ‘dadas’” (THOMPSON, 1981, p. 121).

Na compreensão do autor inglês, portanto, a classe não existe *a priori*, ela faz a si própria em luta contra outras classes. Essa ideia já havia sido postulada por Karl Marx e Friedrich

⁹ LAZZARETTI, Mateus. **Renovação Sindical: Surgimento e Atuação da Oposição Cutista no Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Constantina/RS na década de 1980.** 2022. Monografia (Curso de História Licenciatura) - Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, 2022. Não publicado.

Engels em *A Ideologia Alemã*, quando dizem que “os indivíduos isolados só formam uma classe na medida em que devem travar uma luta comum contra uma outra classe”. No entanto, os autores prosseguem indicando que “por outro lado, a classe torna-se, por sua vez, independente em relação aos indivíduos” de modo que estes sujeitos “têm suas condições de vida estabelecidas antecipadamente, já recebem de sua classe, já delineada, sua posição na vida e ao mesmo tempo seu desenvolvimento pessoal; são subordinados à sua classe” (MARX; ENGELS, 1998, p. 61-62). Thompson (1998, p. 100), ainda que concorde com a primeira parte da ideia, parece discordar da segunda, quando diz que “as classes não existem como entidades separadas”, entendendo que “classe e consciência de classe são sempre o último e não o primeiro degrau de um processo histórico real”.

Como afirma o historiador brasileiro Diorge A. Konrad (2016, n.p.), a formação da classe, para Marx, tem condição material e política. A condição material refere-se ao fato de que, com o desenvolvimento do modo de produção capitalista, também se desenvolve e amplia a formação do proletariado. A condição política está relacionada ao fato de que, à medida que a formação e a exploração do proletariado crescem, a consciência política da classe também se desenvolve e expande. Como aponta este autor, a divergência de Thompson em relação à formulação de Marx traz, de fundo, a crítica à teoria do Partido como “vanguarda” ou “sujeito coletivo da consciência coletiva da classe”, por meio do qual promove-se a passagem de classe em si à classe para si. Assim, na compreensão thompsoniana “a classe é para si desde a sua formação” (KONRAD, 2016, n.p.).

Feito este breve balanço, o intuito agora é fazer uma nova aproximação em relação aos agricultores familiares. É bastante comum que a célebre frase de *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* (MARX, 2011, p. 142) em que diz que “a grande massa da nação francesa se compõe por simples adição de grandezas homônimas, como batatas dentro de um saco constituem um saco de batatas” seja tirada de contexto e tomada como a visão essencial de Marx sobre os camponeses no capitalismo. Porém, como o próprio Marx discute, na mesmíssima passagem,

Milhões de famílias existindo sob as mesmas condições econômicas que separam o seu modo de vida, os seus interesses e a sua cultura do modo de vida, dos interesses e da cultura das demais classes, contrapondo-se a elas como inimigas, formam uma classe. Mas na medida em que existe um vínculo apenas local entre os parceiros, na medida em que a identidade dos seus interesses não gera entre eles nenhum fator comum, nenhuma união nacional e nenhuma organização política, eles não constituem classe nenhuma. Por

consequente, são incapazes de fazer valer os interesses da sua classe no seu próprio nome, seja por meio de um Parlamento, seja por meio de uma convenção. Eles não são capazes de representar a si mesmos, necessitando, portanto, ser representados (2011, p. 142).

Ou seja, na sequência de sua argumentação, Marx reforça o mesmo argumento já referido de *A Ideologia Alemã*, qual seja o de que indivíduos isolados formam uma classe na medida em que se colocam em luta contra outra classe, ou, como detalhou Thompson, indivíduos que identificam interesses comuns entre si e lutam com indivíduos com interesses antagônicos aos seus. Em *O 18 de brumário...* Marx discute especificamente o caso francês, não como uma chaga incurável dos camponeses que os tornaria incapazes de representarem a si próprios, mas como leitura concreta da situação concreta. Logo em seguida, no mesmo texto, Marx (2011, p. 146) aponta que “o desenvolvimento econômico da propriedade parcelada desvirtuou desde a base a relação dos camponeses com as demais classes da sociedade”, de modo que “a parcela do camponês se reduz a um pretexto que permite ao capitalista extrair lucro, juros e renda do campo e deixar que o próprio agricultor se arranje como puder para obter o salário do seu próprio trabalho”.

Nesta última frase, Marx fornece uma compreensão fundamental para o debate que se pretende fazer neste artigo, indicando que o agricultor familiar, sob o capitalismo, é explorado pelo capitalista, ao passo que precisa obter salário de seu próprio trabalho para sobreviver. Em outras palavras, ainda que não incorra numa relação formal de assalariamento, tal qual outras categorias de trabalhadores, o agricultor familiar, da mesma forma, necessita de seu trabalho para garantir a sobrevivência sua e de sua família (ou sua prole). Nesse sentido, Armando Bartra Vergés (2011, p. 4) entende que “as relações socioeconômicas em si mesmas ‘não capitalistas’ são, onde o capitalismo é dominante, produto do capitalismo e fator de sua reprodução”, isto é, a produção da agricultura familiar, ainda que possa ser considerada “não capitalista”, é útil ao capitalismo e reproduzida por ele. Desta forma, o autor mexicano compreende, de modo similar à sentença de Marx, que a renda obtida pelo agricultor familiar não é senão um “salário autoconsignado” (VERGÉS, 2011, p. 1-2).

Por fim, Vergés (2011) expõe o que entende ser uma tripla exploração dos agricultores familiares: no mercado de produtos, no mercado de trabalho e no mercado de crédito. No primeiro, ele é remunerado abaixo do valor de produção. No segundo, a exploração ocorre porque ele é capaz de vender sua força de trabalho sistematicamente por valores que seriam insustentáveis em um setor proletário, isto é, de forma complementar à sua renda, e não como

única fonte de renda para sua sobrevivência. No terceiro, devido à falta de coincidência temporal entre a compra dos produtos que necessita e a venda do que produz, o agricultor familiar se vê compelido frequentemente a recorrer ao mercado de crédito, conforme maior for sua dependência do mercado de produtos.

Por certo, cumpre recordar que a categoria agricultura familiar não é um todo homogêneo, ou seja, compreende desde agricultores mais empobrecidos, até aqueles mais consolidados e em vias de capitalização. Regina Novaes (1989), em debate sobre a organização dos agricultores familiares no final da década de 1980, aponta que, além da polarização da categoria entre a proletarianização de uma parcela considerável e uma ínfima parcela que se capitalizou, constata que houve um processo de especialização da pequena produção, tornando-a definitivamente subordinada ao capital agroindustrial. Diante do dilema de localizar os agricultores familiares como trabalhadores ou não, a autora entende que, uma vez que “a conjugação de diferentes formas de capital produz e reproduz formas diferenciadas de produção capitalista e provoca heterogeneidade nas relações sociais no campo, é preciso pensar estas formas e relações de trabalho em oposição ao capital”, pois a “segmentação da mão-de-obra na agricultura tem se mostrado uma eficaz estratégia do capital”, por garantir maiores lucros, além de dificultar a organização entre os explorados, dada a diferença de seus interesses imediatos (NOVAES, 1989, n.p.).

A agricultura familiar e a CUT

Seguindo na trilha para compreender a identificação dos agricultores familiares enquanto trabalhadores, é preciso ainda compreender como o Estado e suas diferentes forças dirigentes ao longo do tempo identificaram estes sujeitos, o que se liga diretamente ao tema da sindicalização no meio rural. Paulo Venceslau (1989, n.p.) relembra que no início do século XX, o Estado reconhecia uma espécie de “classe rural”, pois o sindicato rural teria por obrigação congregar patrões e empregados sob a consigna de “profissionais rurais de agricultura”. Já em 1962, em uma primeira portaria, foram reconhecidas diferentes categorias para o meio rural, porém com pequenos agricultores classificados como empregadores, o que, no entanto, foi corrigido ao final do mesmo ano.

Em 1965, já sob a Ditadura Civil-Militar, instituiu-se a categoria de trabalhador rural, abrangendo “toda ‘pessoa física que exerça atividade profissional rural sob a forma de emprego ou como empreendedor autônomo, neste caso em regime de economia individual, familiar ou coletiva e sem empregados’” (VENCESLAU, 1989, n.p.). Assim, buscando conter a

organização política das parcelas exploradas do meio rural, a Ditadura “unificou” a enorme diversidade destas na categoria trabalhador rural, por meio da legislação sindical e trabalhista, coibindo o uso de termos com maior conotação política como a de camponês. Porém, alguns autores destacam a sagacidade do movimento sindical em “desneutralizar” a denominação trabalhador rural, remetendo a uma posição na relação capital-trabalho, além de buscar dar representação unitária frente a tentativas patronais e governamentais de segmentar o sindicalismo (PALMEIRA, 1989; PICOLOTTO, 2022).

Ou seja, a categoria trabalhador rural carregava uma série de contradições. Por um lado, foi uma imposição legal da Ditadura, suprimindo, ao menos perante o Estado, a diversidade social do meio rural. Assim, categorias com menor força política ficavam subsumidas às demais, e suas demandas acabavam secundarizadas. Por outro lado, politicamente, as forças políticas de esquerda operaram uma apropriação positivada, imprimindo aí um caráter de classe, de modo que buscavam construir uma identidade enquanto trabalhadores não apenas para os assalariados, mas também para os pequenos proprietários.

Durante a criação da CUT, como já referido, foi expressiva a participação de trabalhadores rurais. Em artigo publicado na revista *Teoria & Debate*, Venceslau (1989, n.p.) destaca que “curiosamente, a maior parte das delegações do campo era formada por pequenos proprietários, categoria na qual a CUT se implantou de forma mais profunda”, ao mesmo tempo em que em sua estrutura inicial, a Central manteve “o mesmo conceito de trabalhador rural para explicar o conjunto de categorias profissionais e classes sociais subalternas no campo”. Para este autor, estes grupos sociais possuíam interesses e demandas distintas e até mesmo conflitantes, pois “enquanto o assalariado enfrenta o patrão, o pequeno proprietário tem no governo o interlocutor imediato” (VENCESLAU, 1989, n.p.). Ele argumenta, portanto, que a CUT enquanto central classista, não deveria representar os agricultores familiares, pois não os entendia como trabalhadores. Seu foco deveria ser prioritariamente os assalariados, cabendo ao Partido dos Trabalhadores (PT) a realização de “alianças de classe” com o segmento não-assalariado.

A resposta à argumentação de Venceslau, no mesmo ano, veio de Regina Novaes. A autora concorda que “no campo, a CUT se construiu (pelo menos inicialmente) em áreas de luta pela terra e de pequenos produtores”, porém a partir disso entende que “a tarefa de uma central sindical que se pretende classista é articular as diferentes lutas imediatas com o processo de construção da classe trabalhadora (para si)”, de modo a “articular trabalhadores do campo e da cidade para além das diferenças nas formas em que se realiza e se reproduz a exploração

capitalista”, caso contrário estaria abrindo “mão de sua própria história organizativa” (NOVAES, 1989, n.p.). A história da categoria mostra que prevaleceu esta segunda compreensão, pois além da compreensão mais teórica, estava em jogo o fator numérico que pesava em favor de manter agricultores familiares na base da CUT, frente às disputas de diferentes projetos sindicais.

A trajetória organizativa dos agricultores familiares, portanto, é marcada pela disputa política entre distintos projetos. De um lado, setores patronais e seus representantes no Estado, assim como setores conservadores da Igreja Católica, empenharam-se em afastar o expressivo contingente de pequenos proprietários daquelas correntes políticas mais à esquerda, ao passo que estas esforçaram-se igualmente para aglutinar esse setor junto aos assalariados, como componentes da classe trabalhadora rural. Obviamente, não trata-se de uma disputa cuja resolução tenha ocorrido ou esteja próxima de ocorrer, especialmente porque não se trata de uma massa de manobra, mas de uma parcela grande da população rural, e até hoje segue sendo disputada por organizações patronais ligadas ao agronegócio e organizações sindicais de trabalhadores. Neste sentido, a experiência de classe desempenha um papel decisivo na consciência dos agricultores familiares, pois, de modo geral, o agronegócio tem conseguido cooptar principalmente aqueles setores mais capitalizados, ao passo que aquelas frações historicamente mais empobrecidas seguem sendo a base dos sindicatos e movimentos populares.

O Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Constantina/RS

Constantina é um pequeno município localizado no norte do Rio Grande do Sul, formado majoritariamente por pequenas propriedades da agricultura familiar, um centro urbano com atividades ligadas ao comércio e algumas poucas atividades industriais. Até as primeiras décadas do século XX, a região onde localiza-se Constantina registrava a presença de indígenas Kaingang e Guaranis, além de luso-brasileiros e lavradores nacionais (estes com ascendência mista entre brancos e indígenas ou negros). A partir da década de 1920, passaram a ocupar a Região colonos vindos das principais colônias de imigração alemã e, principalmente, italiana, como forma de encaminhamento da demanda por novas terras, devido ao excedente populacional. Em decorrência da intensificação da atividade agrícola na região e o consequente empobrecimento do solo, colonos passaram a ocupar parte da Reserva Indígena da Serrinha, com o objetivo também de assentar as novas gerações. Tal ocupação e a extinção legal da reserva da Serrinha, em 1960, pelo então governador Leonel Brizola, estão na origem de

confrontos entre indígenas e colonos, situação que viria a ser parcialmente resolvida apenas na década de 1990 (CARINI, 2005; JURIATTI, 2019).

O Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Constantina, assim como a maioria dos STR do estado durante a Ditadura, foi criado por incentivo da Frente Agrária Gaúcha (FAG), em 1967. Na ata de fundação é indicada a presença de representantes religiosos como o padre David Vantroba, referido como “idealizador do movimento”, e Edwino Werlang, indicado como “presidente do Departamento Seccional da Frente Agrária Gaúcha do Município de Sarandi¹⁰”. Embora a FAG não seja citada novamente, o então representante da Frente que presidiu a assembleia de fundação foi figura recorrente na composição das mesas de assembleias do STR de Constantina entre 1967 e 1986, frequentemente associado à cooperativa cerealista local¹¹, como assessor de comunicação dos sindicatos ou ainda representante da Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Rio Grande do Sul (Fetag-RS), demonstrando a importância política atribuída a ele e ao setor do sindicalismo o qual representava.

A FAG, na época, tinha posições marcadamente anticomunistas, o que lhe permitiu seguir atuando sem maiores constrangimentos durante a Ditadura. Sua linha política de orientação aos sindicatos priorizava a prestação de serviços de saúde e previdenciários e, segundo Ricci (1999), a FAG almejava o desenvolvimento do capitalismo no campo e a manutenção da referência católica junto aos agricultores familiares, em contraposição a correntes contestatórias. Como relataram os entrevistados, as principais lideranças que dirigiram politicamente o STR desde sua fundação até 1980 eram ligadas à Aliança Renovadora Nacional (Arena), partido da Ditadura. Além disso, nas declarações de bens dos membros eleitos para a Diretoria e Conselho Fiscal que constam em algumas das atas de posse é possível constatar que estes agricultores eram mais consolidados, nos padrões do município. Um exemplo é a Ata de Posse nº 18, de 17 de novembro de 1971, que indica que o presidente que assumiu na ocasião possuía 40 hectares de terra, um automóvel do ano 1967, 100 bovinos, dentre outros bens, além de um dos membros suplentes do Conselho Fiscal com 65,5 hectares, duas casas, um terreno urbano, 11 bovinos e 70 suínos.

Entre o final da década de 1970 e início da década de 1980, passaram a atuar na região agentes pastorais vinculados à CPT, acompanhando o fervilhar de lutas de agricultores familiares empobrecidos que retomavam as ocupações de terra, o que deu origem a núcleos de sem-terra que contribuíram para a criação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

¹⁰ Constantina, antes de sua emancipação político-administrativa em 1959, pertencia ao município de Sarandi.

¹¹ Trata-se da Cooperativa Triticola Sarandi Ltda (Cotrisal).

(MST). Como informa Picolotto (2006), em Constantina foram diversas as famílias de agricultores em que alguns filhos, na impossibilidade de adquirir novas terras para construir suas próprias famílias, adentraram as fileiras do MST, enquanto outros participaram de grupos de oposição sindical, questionando a direção do STR e cobrando apoio à luta dos sem-terra. Como afirmou o Frei Sérgio Görden, agente da CPT entrevistado, naquele período havia uma atuação conjunta, em que sindicalistas e membros das oposições sindicais ajudavam nas ocupações de terra, e os sem-terra ajudavam nas eleições sindicais.

A atuação da CPT, através das Pastorais Rural e da Juventude desempenhou papel fundamental no movimento de oposição sindical em Constantina. Segundo os dois agentes da CPT entrevistados, sua posição na hierarquia da Igreja Católica lhes conferia uma maior receptividade e abertura nas comunidades de agricultores familiares no município. A partir disso, em conjunto com jovens lideranças das comunidades, começavam a discutir os problemas que a comunidade vivenciava – sua *experiência vivida* –, as dificuldades que encontravam na agricultura, buscavam identificar os responsáveis, e por fim questionavam qual era a atuação do STR local, e qual julgavam que deveria ser. Para as lideranças, a CPT provia formações mais densas, que passavam pelo funcionamento da sociedade capitalista, até como fazer reuniões e como falar em público.

Além das lideranças jovens, os agentes pastorais incentivaram a organização também das mulheres, que à época pleiteavam o direito a se sindicalizarem e o direito à previdência. Dilva Brum, uma das principais lideranças do movimento de mulheres agricultoras em Constantina e entrevistada na pesquisa, conta que a organização iniciou por dentro da Pastoral Rural, e em seguida foi criada uma Pastoral da Mulher. Além da luta sindical, ela própria atuou na organização de famílias para participarem dos acampamentos dos sem-terra. No Livro de Atas do STR de Constantina, a Ata nº 55, de 03 de dezembro de 1984, traz a primeira menção a uma mulher sem que fosse referente à contratação de funcionárias para o Sindicato, onde consta que “entrando nos assuntos diversos comentou-se como fato inédito em nosso meio a participação da trabalhadora Dilva Brum em reunião na cidade de Viamão onde foi tratado da participação da mulher nas lidas da lavoura”. Nessa mesma Assembleia, após outras falas, Edvino Werlang, cujo papel já foi citado anteriormente, também fez menção à presença da “dona de casa Sra. Dilva Brum que veio integrar-se ao movimento agrícola, por ser inédito em toda a região”. Chama a atenção, nesse caso, a linguagem utilizada (“dona de casa”, “veio integrar-se” como algo novo), que denota o conservadorismo presente na vertente sindical da qual Werlang era representante.

Como dito anteriormente, embora os agricultores que compunham as direções do sindicato até 1986 não possam ser considerados grandes proprietários, para os parâmetros do município, eram bem estruturados. Assim, enquanto uma parcela dos agricultores familiares de Constantina experienciavam uma situação de empobrecimento, de ameaça de proletarização a partir da perda de suas terras, os dirigentes sindicais da época não vivenciavam os mesmos problemas. A melhor condição dessas lideranças pode ajudar a compreender a “apatia da direção do Sindicato frente a crise que se colocava para a pequena agricultura”, a qual “promoveu desgaste político dos dirigentes e da forma de ação destes”, como citado por Picolotto (2006, p. 142). Como disse Valdecir Lazzaretti, liderança da oposição sindical, na época ele e seus companheiros entendiam que travavam uma luta dos “os pequenos” contra os “grandes”, o que foi reforçado pela postura da chapa de situação na eleição sindical de 1986, que desmerecia os oposicionistas com adjetivos etaristas (pelo fato de serem jovens) e classistas (chamavam-os de “pé de chinelo”, etc).

Foi no processo de organização da oposição sindical e com a conquista da direção do STR em Constantina em 1986, que esse grupo de lideranças denominada “Renovação Sindical” passou a se aproximar da CUT e, por fim, ingressou na Central. Participando de grupos regionais e estaduais do sindicalismo cutista, os agricultores familiares de Constantina realizaram mobilizações locais e regionais, trancamento de agências bancárias e de rodovias. Carregando os traços característicos do “novo sindicalismo”, com ações de maior enfrentamento, os agricultores familiares de Constantina, imbuídos da percepção de que eram “pequenos”, de que enfrentavam problemas compartilhados com outros trabalhadores, debatiam-se contra setores patronais rurais e, sobretudo, com os governos e seu caráter de classe, em suas clivagens ditatoriais e neoliberais.

Considerações finais

Como síntese provisória, destaca-se aqui alguns elementos. Primeiramente, ao se debruçar sobre a experiência de classe dos agricultores familiares, torna-se imprescindível que se analise de maneira articulada com os elementos estruturais que conferem significado a esta experiência. Não se pode cair em um falso antagonismo entre bases e lideranças, pois ambos compõem uma mesma categoria social e, até certo ponto, compartilham de experiências similares. Aqui, portanto, justifica-se a opção pelos relatos de lideranças dos agricultores familiares, para a compreensão de suas opções organizativas e consciência de classe, ainda que a ampliação do foco possa permitir um maior aprofundamento em termos da categoria social.

Para isso, compreende-se que as classes se formam à medida em que se colocam em luta contra outras classes, sendo fundamentalmente deste processo que emerge a consciência de classe, ou seja, sua noção de pertencimento a determinada classe social.

No caso dos agricultores familiares, ainda que detentores de uma pequena parcela dos meios de produção (neste caso a terra), dependem essencialmente de seu trabalho para assegurar sua reprodução e de sua família, seja em sua própria terra, seja se assalariando de forma eventual (ou regular) em outros lugares para complementar sua renda. Ainda que produza uma parte dos alimentos que consome – trata-se de trabalho útil –, dificilmente é o suficiente para suprir todas as suas necessidades, levando-o à necessidade de acessar os demais produtos no mercado. Devido ao descompasso entre sua obtenção de renda e sua demanda de consumo, ele se vê constantemente compelido a recorrer ao crédito. Assim, como seu objetivo principal é reproduzir sua condição social, isto é, seguir sendo um agricultor familiar, ele suporta vender seus produtos abaixo do preço, assalariar-se abaixo do mínimo necessário para um trabalhador reproduzir sua força de trabalho, e ainda é explorado ao recorrer ao crédito. Essa tripla exploração afasta a grande maioria dos agricultores familiares da condição de proprietários e os aproxima mais da condição de proletários.

Sem conseguir explorar em maior detalhe, o intuito deste breve artigo foi explorar a discussão marxista de classe, buscando localizar os agricultores familiares nisso. A partir da revisão sobre agricultura familiar e a CUT, e com apontamentos sobre o caso de Constantina/RS, buscamos expor brevemente o processo que levou parte dos agricultores familiares – em sua contradição entre serem proprietários e trabalhadores – a entenderem-se enquanto pertencentes à classe trabalhadora e organizarem-se numa central sindical classista. Se isso, por si só, não é elemento suficiente para apontar para uma consciência de classe para si, uma vez que a luta sindical insere-se essencialmente na luta econômica, as características do processo histórico naquele período reuniam condições para que a luta econômica dos agricultores familiares ganhasse também um caráter de luta política. Além disso, em Constantina – assim como em diversos lugares do RS e do Brasil – os agricultores familiares vinculados à CUT foram os responsáveis pela criação do PT local, uma forma de expressão política de sua luta, buscando articular outros setores da classe trabalhadora local, um embrião do desenvolvimento de sua consciência de classe que, obviamente, não é estanque, mas avança e recua no tempo.

Como pontuado de forma resumida, a trajetória histórica dos agricultores familiares de Constantina carrega algumas contradições, como os conflitos com indígenas em torno da

ocupação da terra, o que ao longo dos anos têm aberto um flanco para a penetração ideológica conservadora do agronegócio. Por outro lado, a convergência da situação socioeconômica – condições objetivas – que experimentaram nas décadas de 1970 e 1980, a forma que processaram essas experiências em termos de consciência, potencializado pela atuação política da CPT e a formação por ela proporcionada, levou a que parcela expressiva desses agricultores familiares buscassem responder àquela experiência compartilhada a partir da criação de ferramentas – foi o caso do MST –, mas também de “afiar as ferramentas”, no jargão popular dos militantes rurais daquele período, isto é, disputando os sindicatos e buscando dotar-lhes de um caráter mais combativo, ainda que não sem contradições e recuos posteriores, que não foram aqui discutidos. De toda forma, esse processo auxilia na compreensão de porque parcela expressiva dos agricultores familiares no Brasil identificaram-se como trabalhadores e organizaram-se na CUT na década de 1980, alguns indo além da forma sindical e criando o PT em seus municípios.

Referências

- FAVARETO, Arilson da Silva. Agricultores, trabalhadores: os trinta anos do novo sindicalismo rural no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 21, n. 62, 2006, p. 27-44.
- KONRAD, Diorge Alceno. Classe e consciência de classe: as peculiaridades de Karl Marx e Edward P. Thompson na teoria e na historiografia. **Anais do XIII Encontro Estadual de História da ANPUH-RS**, Santa Cruz do Sul, RS: UNISC, jul. 2016.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. SP: Martins Fontes, 1998.
- MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo, SP: Boitempo, 2011.
- NOVAES, Regina Reyes. A CUT no campo - Dissolver a neblina. **Teoria & Debate**, 8 ed., out-dez, 1989. Disponível em: <<https://teoriaedebate.org.br/1989/10/16/a-cut-no-campo-dissolver-a-neblina/>>. Acesso em 19 nov. 2023.
- PALMEIRA, Moacir. Modernização, Estado e questão agrária. **Estudos Avançados**, 3(7), 1989, p. 87-108. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8532>. Acesso em: 12 dez. 2020.
- PICOLOTTO, Everton Lazzaretti. **Sem medo de ser feliz na agricultura familiar: o caso do movimento de agricultores em Constantina-RS**. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural). Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS. 2006. Disponível em: <http://repositorio.ufsm.br/handle/1/8815>. Acesso em: 02 ago. 2021.

_____. **A formação da agricultura familiar no país da grande lavoura: as mãos que alimentam a nação.** Curitiba, PR: Editora Appris, 2022.

RICCI, Rudá. **Terra de ninguém: Representação sindical rural no Brasil.** Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.

THOMPSON, Edward Palmer. **A Miséria da Teoria - ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser.** Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1981.

_____. Algumas observações sobre classe e “falsa consciência”. *In*: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sergio. (orgs.). **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos.** Textos Didáticos, v. 2, n. 10, Campinas, SP: 1998, p. 95-106.

VENCESLAU, Paulo de Tarso. Sindicalismo rural - Limpar o Terreno. *Teoria & Debate*, 6 ed., abr. 1989. Disponível em: <<https://teoriaedebate.org.br/1989/04/01/sindicalismo-rural-limpar-o-terreno/>>. Acesso em 16 ago. 2024.

VERGÉS, Armando Bartra. Economia política do campesinato. *In*: VERGÉS, Armando Bartra. **Os novos camponeses: leituras a partir do México profundo.** São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011, p. 1-63.

ST 12 - Formação Inicial e Continuada: a Educação Histórica como forma
de construir a Consciência Histórica de Estudantes e Professores
do Estado de Alagoas

Coordenação:

Jonathan Vieira da Silva (UFRPE)

Lídia Baumgarten (UFAL)

O presente Simpósio Temático pretende ser um espaço de debate e problematização de questões ligadas à formação inicial e continuada dos (as) professores (as) do ensino básico, assim como da aprendizagem histórica, do uso de linguagens e do trabalho com fontes históricas que possam ajudar os (as) professores (as) já formados há algum tempo, e/ou que estão em processo de formação e discentes de programas de iniciação à docência, tais como, o Programa Residência Pedagógica e PIBID, diante das dificuldades enfrentadas em sala de aula. Partindo da perspectiva da Educação Histórica, que tem como foco a experiência e as narrativas dos (as) estudantes em diálogo com o conhecimento histórico, pretendemos, sobretudo, dar espaço para uma troca de experiência entre os profissionais e pesquisadores da área de Ensino de História, contribuindo, dessa forma, para torná-lo mais significativo e reflexivo acerca da realidade social dos (as) estudantes.

Currículos e diversidade: por uma educação plural

Ewerton Oliveira de Jesus¹

Resumo: Neste trabalho busco analisar os ditames escritos na BNCC buscando superar o modelo de educação Tradicional valorizando a pluralidade étnica e cultural existente no país, que há tempos foi renegada, através de “assimilação”, escravidão, genocídio, entre outras situações que apesar dos avanços ainda ocorrem na sociedade brasileira. Além disso, tendo como objetivo a superação de uma educação colonial, analiso os termos que outrora e ainda hoje são utilizados. A metodologia é realizada a partir de uma abordagem qualitativa, utilizando pesquisa bibliográfica, além de sua observação e coleta de dados. A base teórica tem como referência COLLINS e HILL (2013), FREIRE E FAUNDEZ (2013).

Palavras-chave: BNCC. Educação. História.

Introdução

Atualizada em 2017 a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) agrupa competências, habilidades que são pilares na educação básica, desde a Educação Infantil até o Ensino Médio.

No dia 6 de abril de 2017, a proposta da BNCC, Base Nacional Comum Curricular, foi entregue pelo Ministério da Educação ao Conselho Nacional de Educação. De acordo com a Lei 9131/95 coube ao CNE, como órgão normativo do sistema nacional de educação, fazer a apreciação da proposta da BNCC para a produção de um parecer e de um projeto de resolução que, ao ser homologado pelo Ministro da Educação, se transformou em norma nacional (BRASIL, 2018).

Assim, instituída pela resolução CNE/CP 02/ 2017 é um documento de caráter normativo obrigatório. Normatizando o currículo que irá conter os escritos da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), as aprendizagens essenciais, além da parte diversificada que irão contemplar as características regionais (BRASIL, 2018).

Esse documento define o conjunto orgânico e progressivo de aprendizagens essenciais que todos os alunos devem desenvolver ao longo das etapas e modalidades da Educação Básica.

O Produto desses encontros resultou em 235 documentos protocolados com contribuições recebidas no âmbito das audiências públicas, além de 283 manifestações orais. Estas audiências não tiveram caráter deliberativo, mas foram essenciais para que os conselheiros tomassem conhecimento das posições e contribuições advindas de diversas

¹ Graduado em História Licenciatura pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL).

entidades e atores da sociedade civil e, assim, pudessem deliberar por ajustes necessários para adequar a proposta da Base Nacional Comum Curricular, elaborada pelo MEC, considerando as necessidades, interesses e pluralidade da educação brasileira (BRASIL, 2018).

Ademais, serão destacados objetos de conhecimento da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) que abrangem matrizes indígenas e africanas. Aspectos da valorização da pluralidade étnica e cultural existente no país que há tempos foi renegada através de “assimilação”, escravidão, genocídio da população indígena e também da africana, que foi trazida às forças, de forma compulsória, retiradas e separadas de suas respectivas famílias e se tornando escravizados no Brasil.

Assim, o ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e europeia (BRASIL, 1996).²

Dessa forma, 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 (BRASIL, 1996).³

Dando “condições para professores e alunos pensarem, decidirem, agirem, assumindo responsabilidade por relações étnico-raciais positivas, enfrentando e superando discordâncias, conflitos, contestações, valorizando os contrastes das diferenças” (BRASIL, 2001, p. 505).

Pois, durante muito tempo o ensino da História do Brasil levou em conta apenas às contribuições das matrizes europeias, deixando de lado outras vozes que foram silenciadas e esquecidas.

De forma particular, um planejamento com foco na equidade também exige um evidente compromisso de reverter à situação de exclusão histórica que ainda marginaliza grupos como os povos indígenas e as populações das comunidades remanescentes de quilombos e demais afrodescendentes (BRASIL, 2018).

Como objetivo a superação de uma educação colonial procurando dar vez as vozes até então negligenciadas e esquecidas, visto que o *domínio cultural do poder*⁴ aparece de variadas formas, tanto na revisão da História e até outros exemplos como a Copa do Mundo. Assim, a Copa do Mundo da Fifa é um exemplo de como o poder das ideias, representações e imagens

² § 4º do Artigo 26 da Lei de Diretrizes e Bases (LDB).

³ Artigo 26 da Lei de Diretrizes e Bases (LDB).

⁴ Ideias hegemônicas que justificam as desigualdades sociais descritas por Collins e Hill.

em um mercado global normalizam atitudes e expectativas culturais em relação às desigualdades sociais (COLLINS e HILL, 2021).

Além disso, será analisado alguns termos que ainda são utilizados a exemplo de “Descobrimento do Brasil”, mas estão sendo revistos. Termos que perduraram no Brasil durante muito tempo, mesmo essa região ser habitada por povos indígenas, antes mesmo da chegada dos portugueses, em que o correto seria a utilização da palavra conquista ou invasão.

Atualmente, é um erro histórico sustentar a versão de descobrimento nos dias atuais. No contexto da época era aceitável, mas a definição não cabe mais em pleno século atual (TIM in MORALES, 2022).

Esses e outros termos eram utilizados na História, mas devidos às revisões historiográficas foram substituídos por outros termos. A metodologia é realizada a partir de uma abordagem qualitativa, utilizando, pesquisa bibliográfica através de documentos por meio de observação e coleta de dados, tendo como base teórica as referências de COLLINS e HILL (2013), FREIRE E FAUNDEZ (2013).

Diversidade e currículos: por uma educação plural

Atualizada em 2017 a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) agrupa competências, habilidades que são pilares na educação básica, desde a Educação Infantil até o Ensino Médio.

No dia 6 de abril de 2017, a proposta da BNCC, Base Nacional Comum Curricular, foi entregue pelo Ministério da Educação ao Conselho Nacional de Educação. De acordo com a Lei 9131/95 coube ao CNE, como órgão normativo do sistema nacional de educação, fazer a apreciação da proposta da BNCC para a produção de um parecer e de um projeto de resolução que, ao ser homologado pelo Ministro da Educação, se transformou em norma nacional (BRASIL, 2018).

Assim, instituída pela resolução CNE/CP 02/ 2017 é um documento de caráter normativo obrigatório, a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) aplica-se à Educação Básica (Educação Infantil, Ensino Fundamental e Ensino Médio) seja ela pública ou privada (BRASIL, 2018).

Ademais, serão destacados objetos de conhecimento da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) que abrangem matrizes indígenas e africanas. Aspectos da valorização da pluralidade étnica e cultural existente no país que há tempos foi renegada através de “assimilação”, escravidão, genocídio da população indígena e também da africana, que foi

trazida às forças, de forma compulsória, retiradas e separadas de suas respectivas famílias e se tornando escravizados no Brasil.

Assim, o ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e europeia (BRASIL, 1996).

Dessa forma, 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 (BRASIL, 1996).

Dando “condições para professores e alunos pensarem, decidirem, agirem, assumindo responsabilidade por relações étnico-raciais positivas, enfrentando e superando discordâncias, conflitos, contestações, valorizando os contrastes das diferenças” (BRASIL, 2001, p. 505).

Pois, durante muito tempo o ensino da História do Brasil levou em conta apenas às contribuições das matrizes europeias, deixando de lado outras vozes que foram silenciadas e esquecidas.

De forma particular, um planejamento com foco na equidade também exige um evidente compromisso de reverter à situação de exclusão histórica que ainda marginaliza grupos como os povos indígenas e as populações das comunidades remanescentes de quilombos e demais afrodescendentes (BRASIL, 2018).

Como objetivo a superação de uma educação colonial procurando dar vez as vozes até então negligenciadas e esquecidas, visto que o *domínio cultural do poder*⁵ aparece de variadas formas, tanto na revisão da História e até outros exemplos como a Copa do Mundo. Assim, a Copa do Mundo da Fifa é um exemplo de como o poder das ideias, representações e imagens em um mercado global normalizam atitudes e expectativas culturais em relação às desigualdades sociais (COLLINS e HILL, 2021).

Diante disso, Collins e Hill (2021) mostra que a Copa do Mundo da Fifa é um exemplo de como o poder das ideias, representações e imagens em um mercado global normalizam atitudes e expectativas culturais em relação às desigualdades sociais.

Elas acrescentam que os países ricos têm muito mais recursos que os pobres, uma pequena quantidade de Estados-nação pode participar com equipes masculinas e femininas, e um número ainda menor pode sediar a Copa do Mundo. Quando as seleções nacionais competem, as próprias nações competem, e o resultado da competição é explicado pelos mitos culturais (COLLINS e HILL, 2021).

⁵ Ideias hegemônicas que justificam as desigualdades sociais descritas por Collins e Hill.

Além disso, foram analisados alguns termos que ainda são utilizados a exemplo de “Descobrimiento do Brasil”, mas estão sendo revistos. Termos que perduraram no Brasil durante muito tempo, mesmo essa região ser habitada por povos indígenas, antes mesmo da chegada dos portugueses, em que o correto seria a utilização da palavra conquista ou invasão.

Atualmente, é um erro histórico sustentar a versão de descobrimento nos dias atuais. No contexto da época era aceitável, mas a definição não cabe mais em pleno século atual (TIM in MORALES, 2022).

Esses e outros termos eram utilizados na História, mas devidos às revisões historiográficas foram substituídos por outros termos. Assim, como objetivo a superação de uma educação colonial procurando dar vez as vozes até então negligenciadas e esquecidas, devido às revisões historiográficas, com novas abordagens e pesquisas, além de acesso a outros documentos, substituindo termos até então utilizados.

Análise dos termos que ainda hoje são utilizados a exemplo de “Descobrimiento do Brasil”, é um erro histórico sustentar a versão de descobrimento nos dias atuais. No contexto da época era aceitável, mas a definição não cabe mais em pleno século atual (TIM in MORALES, 2022).

Termos que perduraram no Brasil durante muito tempo e se tem debates até hoje, mesmo essa região ser habitada por povos indígenas, antes mesmo da chegada dos portugueses.

Esses termos perduraram durante muito tempo devido a nossa história e de outros povos que também seguiram modelos eurocêntricos. Outros exemplos são a substituição do termo “escravos” por “escravizados” e de “índio” para “indígena” (TAMPANARO in MORALES, 2022).

Devido a isso, se remete a importância dos questionamentos e das perguntas, assim como, das dúvidas. Dessa forma, no ensino esqueceram-se das perguntas, tanto o professor como o aluno esqueceram-nas, além de todo conhecimento se iniciar pela pergunta (FREIRE E FAUNDEZ (2013).

Ademais, foram analisados objetos de conhecimento e habilidades da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), alguns desses objetos de conhecimento identificados foram “brincadeiras e jogos de matriz indígena e africana”, “danças de matriz indígena e africana”, “lutas de matriz indígena e africana”

Esse destaque se encontra também nas habilidades, a exemplo “(EF35EF01) Experimentar e fruir brincadeiras e jogos populares do Brasil e do mundo, incluindo aqueles de

matriz indígena e africana, e recriá-los, valorizando a importância desse patrimônio histórico cultural.” (BRASIL, 2018).

Importante destacar que os objetos de conhecimento e habilidades referentes às populações indígenas e afrodescendentes, não se resumem apenas à História, ou às Ciências Humanas, mas também às outras áreas de conhecimento como Educação Física, Ensino Religioso, entre outras áreas.

Conclusão

Termos que perduraram no Brasil durante muito tempo, mesmo essa região ser habitada por povos indígenas, antes mesmo da chegada dos portugueses. Por isso, a importância do debate revisionista de forma continuada, não excluindo um ou outro modelo, mas possibilitando novas abordagens e pesquisa, além de acesso a novos documentos, assim como dos questionamentos e das perguntas que possam vir a surgir a cada descoberta.

Importante destacar que os objetos de conhecimento e habilidades referentes às populações indígenas e afrodescendentes, não se resumem apenas à História, ou às Ciências Humanas, mas também às outras áreas de conhecimento como Educação Física, Ensino Religioso, entre outras áreas do conhecimento.

Para que o aluno se compreenda como ser atuante e participativo capaz de mudanças e transformações na sociedade a partir de suas decisões e ações, além de perceber e refletir sobre essas alterações coibindo e repudiando qualquer forma de preconceito e discriminação.

Referências

- BRASIL. Ministério da Educação. Base Nacional Comum Curricular. Brasília: MEC, 2018.
- BRASIL. Ministério de Educação e Cultura. LDB - Lei nº 9394/96, de 20 de dezembro de 1996.
- BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. Diretoria de Currículos e Educação Integral. Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais da Educação Básica.
- COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. Interseccionalidade. Tradução de Rane Souza. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.
- FREIRE, P. FAUNDEZ, A. Por uma pedagogia da pergunta. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- MORALES, J. Descobrimento ou invasão do Brasil: o que é preciso saber para as provas. Guia do estudante, 2022. Disponível em <<https://guiadoestudante.abril.com.br/atualidades/descobrimento-ou-invasao-do-brasil-o-que-e-preciso-saber-para-as-provas>>. Acesso em: 02 de novembro de 2024.

Educação histórica como liberdade e autonomia: pedagogia crítico-social dos conteúdos

Nielle Regina Santos Rocha⁶

Resumo: No presente texto analiso uma síntese da História da Educação através da perspectiva Crítico-social dos conteúdos (LIBÂNEO, 1984), a partir da educação tradicional sagrada com os jesuítas em um contexto colonizador, a tradicional leiga, com a expulsão dos jesuítas, em um momento que os ideais do Iluminismo ressoavam sobre a América, entre outras tendências e contextos que ocorreram na educação brasileira sob à luz de uma perspectiva crítica e consciente e que atenda as especificidades da classe trabalhadora. Como recurso metodológico utilizo a pesquisa bibliográfica e autores como Libâneo (1984) e Freire (1996).

Palavras-chave: Aluno. Liberal .Tendência.

Introdução

Tendência, movimento ou orientação reflete o momento social, cultural e político da sociedade em determinado período. A exemplo do Brasil Colônia, A Era Vargas, o período do Regime Civil - militar, Redemocratização, esses momentos acima refletem o momento da sociedade em algum período da História, sendo marcado por algumas características que os diferenciam dos demais refletindo o contexto daquele período.

Recebem a classificação de acordo com variados autores, nesse trabalho irei ater as tendências Pedagógicas de acordo com a Classificação de José Carlos Libâneo (1984).

Classificadas em dois grupos, as liberais e as progressistas, sendo a primeira, abrangendo a tendência Liberal Tradicional, a tendência Liberal Renovada progressivista, a tendência Liberal não-diretiva e a tendência Liberal Tecnicista (LIBÂNEO , 1984).

A Pedagogia Liberal: surgiu no contexto capitalista, sistema esse que se mantém até a atualidade, seguindo os interesses individuais baseados na propriedade privada dos meios de produção, geralmente utilizados nas fábricas e controlados pelos patrões, donos desses meios.

Conforme Libâneo (1984):

A pedagogia liberal sustenta a idéia de que a escola tem por função preparar os indivíduos para o desempenho de papeis sociais, de acordo com as aptidões individuais. Para isso, os indivíduos precisam aprender a adaptar-se

⁶ Formada em Pedagogia (Licenciatura) pela UNINASSAU.

aos valores e às normas vigentes na sociedade de classes, através do desenvolvimento da cultura individual. A ênfase no aspecto cultural esconde a realidade das diferenças de classes, pois, embora difunda a idéia de igualdade de oportunidades, não leva em conta a desigualdade de condições. Historicamente, a educação liberal iniciou-se com a pedagogia tradicional e, por razões de recomposição da hegemonia da burguesia, evoluiu para a pedagogia renovada (também denominada escola nova ou ativa), o que não significou a substituição de uma pela outra, pois ambas conviveram e convivem na prática escolar. (LIBÂNEO, 1984, p. 6).

Na tendência Liberal Renovada Progressivista, em um contexto final da Segunda Guerra, já durante a Guerra Fria no Mundo, com o Brasil sofrendo influências do mundo bipolar.

Com a deposição de Getúlio Vargas, em 1946, e a eleição do governo democrático de Eurico Gaspar Dutra, o ensino primário e o combate ao analfabetismo voltaram à pauta central do governo federal, sendo o Inep responsável pela construção e pelo financiamento de escolas em todo o país. As mensagens do presidente Dutra ao Congresso Nacional, proferidas nos anos de 1947, 1948 e 1949 – início da Quarta República – mostram que, pelo menos no discurso, a questão da educação popular era prioritária. Entre 1947 e 1948, o Ministério da Educação assegurava a construção de mais de 6 mil prédios escolares em todo o país, especialmente em zonas rurais, e de mais de 25.000 classes de educação para adultos. Assessorado por Lourenço Filho, ex-diretor-geral do Inep, e por Anísio Teixeira, o presidente Dutra aumentou os gastos com educação. Outro fato marcante é que a Constituição de 1946 tinha todo um capítulo dedicado à educação (INEP, 2017).

A tendência Renovada não diretiva possui o foco na formação de atitudes em que o foco maior está relacionado com os problemas psicológicos em que os métodos devam facilitar a aprendizagem dos alunos de acordo com a característica individual de cada um deles. A atenção está na formação de atitudes em que o foco maior está relacionado com os problemas psicológicos em que os métodos devam facilitar a aprendizagem dos alunos de acordo com a característica individual de cada um deles.

A Tendência Liberal Tecnista no Brasil de 1969 a 1980, período este que ocorreu Ditadura Civil- Militar no Brasil e também em alguns países da América do Sul. Ela surgiu no Brasil para atender os objetivos da política econômica do Regime Militar inserindo a escola nos moldes do sistema de produção capitalista em um contexto de Guerra Fria.

Modelando o comportamento humano, utilizando o aluno de forma acrítica, como futura mão de obra para o mercado de trabalho e cumpridores de tarefas específicas, o professor também seria um cumpridor de tarefas, transmitindo a matéria.

Já as tendências progressistas abrangem a tendência progressista Libertadora, como seu representante, Paulo Freire, a tendência progressista Libertária e a tendência progressista Crítico-social dos conteúdos (LIBÂNEO, 1984).

Freire (1968) assim diferencia a educação bancária da problematizadora:

Enquanto a concepção “bancária” dá ênfase à permanência, a concepção problematizadora reforça a mudança. Deste modo, a prática “bancária”, implicando no imobilismo a que fizemos referência, se faz reacionária, enquanto a concepção problematizadora que, não aceitando um presente “bem comportado”, não aceita igualmente um futuro pré -dado, enraizando-se no presente dinâmico, se faz revolucionária. A educação problematizadora, que não é fixismo reacionária, é futuridade revolucionária (FREIRE, 1968, p. 47).

A tendência progressista Libertária possui como características o antiautoritarismo e autogestão, a escola tem como papel, a mudança da instituição e também do aluno, buscando transformá-lo no sentido libertário, em que o docente e o discente são livres.

A tendência progressista Crítico-social dos conteúdos estabelecida por Libâneo (1984) preconiza a difusão de conteúdos como tarefa primordial relacionado a realidade social, tendo a escola como instrumento de apropriação do saber, pois a própria escola pode contribuir para eliminar a seletividade social.

Dessa forma:

Ao admitir um conhecimento relativamente autônomo - assume o saber como tendo um conteúdo relativamente objetivo, mas, ao mesmo tempo, introduz a possibilidade de uma reavaliação crítica frente a esse conteúdo. Como, sintetiza Snvders, ao mencionar o papel do professor, trata-se, de um lado, de obter o acesso do aluno aos conteúdos, ligando-os com a experiência concreta

dele - a continuidade; mas, de outro, de proporcionar elementos de análise crítica que ajudem o aluno a ultrapassar a experiência, os estereótipos, as pressões difusas da ideologia dominante - é a ruptura (LIBÂNEO, 1984, p. 31).

Por fim, Libâneo (1984) através da Pedagogia Crítico-Social dos conteúdos retoma ao papel da escola a função social e política por meio da difusão do saber a todos, para assim, dar condições à participação popular e suas lutas sociais. É no domínio do conhecimento, aquisição de habilidades que o aluno será capaz de refletir e significar as suas experiências em favor dos interesses de classe.

Tendências Pedagógicas no Brasil

A exemplo do Brasil Colônia, A Era Vargas, o período do Regime Civil - militar, Redemocratização, esses momentos acima refletem o momento da sociedade em algum período da História, sendo marcado por algumas características que os diferenciam dos demais refletindo o contexto daquele período.

Recebem a classificação de acordo com variados autores, nesse trabalho irei ater as tendências Pedagógicas de acordo com a Classificação de José Carlos Libâneo.

Classificadas em dois grupos, as liberais e as progressistas, sendo a primeira, abrangendo a tendência Liberal Tradicional, a tendência Liberal Renovada progressivista, a tendência Liberal não-diretiva e a tendência Liberal Tecnicista (LIBÂNEO, 1984).

Já as tendências progressistas abrangem a tendência progressista Libertadora, como seu representante, Paulo Freire, a tendência progressista Libertária e a tendência progressista Crítico-social dos conteúdos (LIBÂNEO, 1984).

A Pedagogia Liberal: surgiu no contexto capitalista, sistema esse que se mantém até a atualidade, seguindo os interesses individuais baseados na propriedade privada dos meios de produção, geralmente utilizados nas fábricas e controlados pelos patrões, donos desses meios.

Conforme Libâneo (1984):

A pedagogia liberal sustenta a idéia de que a escola tem por função preparar os indivíduos para o desempenho de papeis sociais, de acordo com as aptidões individuais. Para isso, os indivíduos precisam aprender a adaptar-se aos valores e às normas vigentes na sociedade de classes, através do desenvolvimento da cultura individual. A ênfase no aspecto cultural esconde

a realidade das diferenças de classes, pois, embora difunda a idéia de igualdade de oportunidades, não leva em conta a desigualdade de condições. Historicamente, a educação liberal iniciou-se com a pedagogia tradicional e, por razões de recomposição da hegemonia da burguesia, evoluiu para a pedagogia renovada (também denominada escola nova ou ativa), o que não significou a substituição de uma pela outra, pois ambas conviveram e convivem na prática escolar. (LIBÂNEO, 1984, p. 6).

A tendência Liberal Tradicional de acordo com Libâneo (1984) esteve no Brasil de 1549 a 1932 se dividindo em vertente religiosa trazida pelos jesuítas ao Brasil e que foi de 1549 até 1759.

O segundo momento foi de 1759 a 1932, trazida por Marquês de Pombal em um contexto iluminista, movimento que defendia a razão e a ciência. Nessa tendência, o papel da escola seria o de preparar o indivíduo para assumir uma posição definida em classes sociais, com a burguesia e o proletariado, em que os alunos devem assimilar os conteúdos.

Sobre seus conteúdos de ensino, os conhecimentos acumulados pela humanidade e transmitidos como verdades absolutas, para as gerações seguintes. Os conhecimentos que são transmitidos não são levadas em conta as características do aluno, tendo como métodos a memorização sem compreensão e sem relação com a criticidade e reflexão. A atividade de ensinar estaria centrada no professor, ele é a autoridade que expõe e interpreta a matéria através de um método expositivo.

O aluno seria passivo e receptivo diante dos conteúdos, utilizando a memorização sem compreensão e de forma mecânica, o que é ensinado para o aluno deve corresponder a conhecimentos socialmente acumulados e valores socialmente estabelecidos, sem nenhuma perspectiva de alteração ou transformação.

Assim, “os conteúdos, os procedimentos didáticos, a relação professor-aluno não têm nenhuma relação com o cotidiano do aluno e muito menos com as realidades sociais. É a predominância da palavra do professor, das regras impostas, do cultivo exclusivamente intelectual.” (LIBÂNEO, 1984, p. 7).

Na tendência Liberal Renovada Progressivista, em um contexto final da Segunda Guerra, já durante a Guerra Fria no Mundo, com o Brasil sofrendo influências do mundo bipolar.

Dessa forma:

Os Estados Unidos, temendo uma aproximação entre a América do Sul e a União Soviética, passaram a financiar pesquisas e projetos em vários países da região, dentre os quais o Brasil. No caso do Inep, essa presença já era bastante forte, desde 1943, materializada na metodologia estadunidense de alfabetização adotada por Lourenço Filho – o Método Laubach – e, em 1956, na criação do Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais (CBPE), decorrente de recomendação feita a Anísio Teixeira pelo antropólogo texano Charles Wagley, que vislumbrou a criação de uma instituição de estudos educacionais de caráter permanente (INEP, 2017).

Adequar as necessidades individuais do aluno ao meio social, tendo o aluno um papel maior de destaque, o aluno passa a ser o centro do processo ensino aprendizagem, em que a educação deverá considerar as necessidades individuais do aluno, mas de acordo com as exigências sociais, sendo a sociedade já estando posta, sem nenhuma reflexão ou criticidade de mudanças em meio a sociedade, são, algumas de suas características.

Os conteúdos serão estabelecidos de acordo com as experiências que o aluno vivencia diante de situações problemas, os métodos têm como características a pesquisa e a descoberta do meio natural e social. Essa tendência passou a ter destaque com o Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova de 1932 que buscava:

Como um dos pontos de partida, uma escola totalmente pública, que fosse essencialmente gratuita, mista, laica e obrigatória, em que se pudesse garantir uma educação comum para todos, colocando, assim, homens e mulheres frente a iguais possibilidades de aprendizagem e oportunidades sociais, abolindo os privilégios de gênero ou mesmo de classe social. Também, inspirados nas ideias do filósofo e educador norte-americano John Dewey, o Manifesto da Educação Nova defendia o estabelecimento de uma relação intrínseca entre a escola, o trabalho e a vida, isto é, entre a teoria e a prática, em favor da reconstrução nacional. Entre os vinte e cinco signatários do Manifesto da Educação Nova figuram nomes de proeminentes educadores, cientistas e intelectuais, envolvidos com movimentos de modernização educacional e cultural do Brasil, como Anísio Teixeira, Cecília Meireles, Roquette Pinto, entre outros (INEP, 2017).

Na tendência renovada progressivista o objetivo da escola é adequar as necessidades individuais do aluno ao meio social que o cerca, assim ela parte das necessidades e interesses individuais necessários para a adaptação ao meio. A educação é a vida presente é parte da própria experiência humana A escola renovada propõe um ensino que valoriza a auto-educação, o aluno como sujeito do conhecimento (LIBÂNEO, 1984).

Na tendência renovada progressivista o relacionamento professor –aluno se baseia em um lugar sem privilégio para o professor (LIBÂNEO, 1984):

Não há lugar privilegiado para o professor; antes, seu papel é auxiliar o desenvolvimento livre e espontâneo da criança; se intervém, é para dar forma ao raciocínio dela. A disciplina surge de uma tomada de consciência dos limites da vida grupal; assim, aluno disciplinado é aquele que é solidário, participante, respeitador das regras do grupo. Para se garantir um clima harmonioso dentro da sala de aula é indispensável um relacionamento positivo entre professores e alunos, uma forma de instaurar a "vivência democrática" tal qual deve ser a vida em sociedade (LIBÂNEO, 1984, p. 12).

A tendência Renovada não diretiva possui o foco na formação de atitudes em que o foco maior está relacionado com os problemas psicológicos em que os métodos devam facilitar a aprendizagem dos alunos de acordo com a característica individual de cada um deles.

A atenção está na formação de atitudes em que o foco maior está relacionado com os problemas psicológicos em que os métodos devam facilitar a aprendizagem dos alunos de acordo com a característica individual de cada um deles.

Possui como características a formação de atitudes, professor facilitador e especialista em relações humanas, em que o aluno estaria no centro do processo e o professor, nesse contexto, deve aceitar o aluno em sua totalidade, ou seja ótimos e dificuldades do aluno referente a aprendizagem, por exemplo.

O papel da escola é de formadora de atitudes, tendo uma preocupação maior com a parte psicológica. Referente os métodos de ensino, assim descreve Libâneo (1984):

Os métodos usuais são dispensados, prevalecendo quase que exclusivamente o esforço do professor em desenvolver um estilo próprio para facilitar a aprendizagem dos alunos Rogers explicita algumas das características do professor “facilitador”: aceitação da pessoa do aluno, capacidade de ser

confiável, receptivo e ter plena convicção na capacidade de autodesenvolvimento do estudante. Sua função restringe-se a ajudar o aluno a se organizar, utilizando técnicas de sensibilização onde os sentimentos de cada um possam ser expostos, sem ameaças. Assim, o objetivo do trabalho escolar se esgota nos processos de melhor relacionamento interpessoal, como condição para o crescimento pessoal (LIBÂNEO, 1984, p. 14).

A Tendência Liberal Tecnicista no Brasil de 1969 a 1980, período este que ocorreu Ditadura Civil- Militar no Brasil e também em alguns países da América do Sul. Ela surgiu no Brasil para atender os objetivos da política econômica do Regime Militar inserindo a escola nos moldes do sistema de produção capitalista em um contexto de Guerra Fria.

Modelando o comportamento humano, utilizando o aluno de forma acrítica, como futura mão de obra para o mercado de trabalho e cumpridores de tarefas específicas, o professor também seria um cumpridor de tarefas, transmitindo a matéria.

Os Marcos legais de implementação do modelo Tecnicista são as leis 5.540/68 e 5.692/71 (LIBÂNEO, 1984).

Assim:

A influência da pedagogia tecnicista remonta à 2ª metade dos anos 50 (PABAE - Programa Brasileiro-Americano de Auxílio ao Ensino Elementar). Entretanto foi introduzida mais efetivamente no final dos anos 60 com o objetivo de adequar o tema educacional à orientação político econômica do regime militar: inserir a escola nos modelos de racionalização do sistema de produção capitalista. É quando a orientação escolanovista cede lugar à tendência tecnicista, pelo menos no nível de política oficial; os marcos de implantação do modelo tecnicista são as leis 5.540/68 e 5.692/71, que reorganizam o ensino superior e ensino de 1º e 2º graus (LIBÂNEO, 1984, p. 19).

Investimentos do capital estrangeiro no Brasil, sobretudo dos Estados Unidos, o Brasil iria fornecer a mão de obra formada pela escola para trabalhar nessas indústrias, algumas já multinacionais, esse seria o papel da escola produzindo indivíduos competentes para o mercado de trabalho. Seus conteúdos se encontram em manuais, leia, módulos de ensino, dispositivos audiovisuais, entre outros.

Os métodos de ensino se baseiam nos procedimentos e técnicas que assegurem a transmissão do professor, responsável pela administração da transmissão da matéria e a recepção de informações pelos alunos, que iriam receber, aprender e ficar as informações transmitidas pelo docente. Na tendência liberal tecnicista subordina a educação à sociedade, tendo como função a preparação de "recursos humanos", servindo como mão-de-obra para indústria (LIBÂNEO, 1984).

Importante salientar que professores e alunos estariam em situação de igualdade, pois o que teria mais relevância seria o método trazendo a verdade científica.

Sobre as tendências da Pedagogia Progressistas que possui como objetivo a transformação da sociedade através da educação e elas compreendem a tendência progressista Libertadora, a tendência progressista Libertária e a tendência progressista Crítico – social dos conteúdos.

A Tendência Progressista Libertadora teve predominância de 1980 a 1991, tendo enorme influência nos movimentos sindicais e populares, atuando fora da escola, sendo sua atuação não - formal, buscando a transformação da sociedade, em que os professores e alunos devem atingir um nível de consciência da realidade em que vivem, seus conteúdos são denominados "tema geradores", que são retirados da problematização da prática de vida dos estudantes, tendo uma nova relação com a experiência vivida (LIBÂNEO, 1984).

O professor deve estar no mesmo nível dos alunos, a relação acontece através do diálogo, de forma horizontal.

Para os passos de aprendizagem (LIBÂNEO, 1984):

- codificação-decodificação, e problematização da situação - permitirão aos educandos um esforço de compreensão do "vivido", até chegar a um nível mais crítico de conhecimento da sua realidade, sempre através da troca de experiência em torno da prática social. Se nisso consiste o conteúdo do trabalho educativo, dispensam-se um programa previamente estruturado, trabalhos escritos, aulas expositivas, assim como qualquer tipo de verificação direta da aprendizagem, formas essas próprias da "educação bancária", portanto, domesticadoras (LIBÂNEO, 1984, p. 23).

Seu principal representante é Paulo Freire e uma de suas características é a educação não - formal, a relação professor aluno sendo horizontal, atuando na resolução de problemas. Dessa forma, conforme Freire (1968, p. 43):

A educação que se impõe aos que verdadeiramente se comprometem com a libertação não pode fundar-se numa compreensão dos homens como seres “vazios” a quem o mundo “encha” de conteúdos; não pode basear-se numa consciência especializada, mecanicistamente compartimentada, mas nos homens como “corpos conscientes” e na consciência como consciência intencionada ao mundo. Não pode ser a do depósito de conteúdos, mas a da problematização dos homens em suas relações com o mundo. Ao contrário da “bancária”, a educação problematizadora, respondendo à essência do ser da consciência, que é sua intencionalidade, nega os comunicados e existência à comunicação (FREIRE, 1968, p. 43).

Na tendência Libertadora, Libâneo (1984) assim trata a manifestação dessa tendência na escola:

A pedagogia libertadora tem como inspirador e divulgador Paulo Freire, que tem aplicado suas idéias pessoalmente em diversos países, primeiro no Chile, depois na África. Entre nós, tem exercido uma influência expressiva nos movimentos populares e sindicatos e, praticamente, se confunde com a maior parte das experiências do que se denomina "educação popular". Há diversos grupos desta natureza que vêm atuando não somente no nível da prática popular, mas também por meio de publicações, com relativa independência em relação às idéias originais da pedagogia libertadora. Embora as formulações teóricas de Paulo Freire se restrinjam à educação de adultos ou à educação popular, em geral, muitos professores vêm tentando colocá-las em prática em todos os graus de ensino formal (LIBÂNEO, 1984, p. 25).

Freire (1968) assim diferencia a educação bancária da problematizadora:

A “bancária”, por óbvios motivos, insiste em manter ocultas certas razões que explicam a maneira como estão sendo os homens no mundo e, para isto, mistifica a realidade. A problematizadora, comprometida com a libertação, se empenha na desmitificação. Por isto, a primeira nega o diálogo, enquanto a segunda tem nele a indispensável relação ao ato cognoscente, desvelador da realidade. A primeira “assistencializa”; a segunda, critica.

A tendência progressista Libertária possui como características o antiautoritarismo e autogestão, a escola tem como papel, a mudança da instituição e também do aluno, buscando transformá-lo no sentido libertário, em que o docente e o discente são livres. Dessa maneira, assim estabelece Libâneo (1984) na relação professor-aluno:

Relação professor-aluno - A pedagogia institucional visa "em primeiro lugar, transformar a relação professor-aluno no sentido da não-diretividade, isto é, considerar desde o início a ineficácia e a nocividade de todos os métodos à base de obrigações e ameaças". Embora professor e aluno sejam desiguais e diferentes, nada impede que o professor se ponha a serviço do aluno, sem impor suas concepções e idéias, sem transformar o aluno em "objeto" (LIBÂNEO, 1984, p. 27).

Por fim, Libâneo (1984) através da Pedagogia Crítico-Social dos conteúdos retoma ao papel da escola a função social e política por meio da difusão do saber a todos, para assim, dar condições à participação popular e suas lutas sociais. É no domínio do conhecimento, aquisição de habilidades que o aluno será capaz de refletir e significar as suas experiências em favor dos interesses de classe.

Os conteúdos estão associados à realidade do aluno para participação de forma organizada e atuante, sendo reavaliados conforme a realidade social do período, assim como os métodos, tendo uma relação com a experiência do aluno.

Conclusão

Tendência, movimento ou orientação reflete o momento social, cultural e político da sociedade em determinado período. A exemplo do Brasil Colônia, A Era Vargas, o período do Regime Civil - militar, Redemocratização, esses momentos acima refletem o momento da sociedade em algum período da História, sendo marcado por algumas características que os diferenciam dos demais refletindo o contexto daquele período.

Recebendo a classificação de acordo com variados autores, nesse trabalho utilizei as tendências Pedagógicas de acordo com a Classificação de José Carlos Libâneo (1984).

Classificadas em dois grupos, as liberais e as progressistas, sendo a primeira, abrangendo a tendência Liberal Tradicional, a tendência Liberal Renovada progressivista, a tendência Liberal não-diretiva e a tendência Liberal Tecnicista.

Os professores irão utilizá-las servindo de base para o seu exercício docente, utilizando não apenas uma delas, mas a que melhor se adequar para a prática pedagógica do professor de acordo com o momento cultural e político da sociedade, sobretudo a que relacione a experiência e realidade do aluno, para que este, possa agir de forma atuante e participante, através de uma tendência crítica.

Referências

- Alfabetização de jovens e adultos. INEP, 2017. Disponível em: <http://inep80anos.inep.gov.br/inep80anos/passado/alfabetizacao-de-jovens-e-adultos-1941/106>. Acesso em: 11 de Outubro de 2024.
- LIBÂNEO, J. C. Democratização da escola pública: a pedagogia crítico-social dos conteúdos. São Paulo: Loyola, 1984.
- Instituto Paulo Freire, 1968. FREIRE, Paulo. Pedagogia do oprimido. São Paulo: Paz e Terra, 1974.

Perspectivas para a educação escolar indígena em Alagoas no contexto curricular

Valdeck Gomes de Oliveira Junior⁷

Tamires Karla Santos do Nascimento⁸

Rogério Rodrigues dos Santos⁹

Resumo: A educação escolar indígena em Alagoas tem raízes na colonização e nas ações missionárias jesuítas, que desconsiderou as culturas e conhecimentos indígenas, impôs valores ocidentais e contribuiu para o epistemicídio. Na década de 1970, iniciou-se mudanças políticas impulsionada por lideranças indígenas e entidades civis, propondo educação voltada para a reafirmação étnica e cultural. As escolas nos etnoterritórios passaram de dispositivos de dominação para espaços de mobilização e fortalecimento identitário, promovendo currículos específicos e pedagógicos, alinhados com as realidades locais. Em Alagoas, a educação escolar indígena perspectiva autonomia, valorização das tradições e participação comunitária, intercultural, específica e diferenciada, que valorize calendários próprios e dinâmicas de aprendizado pedagógico e curricular baseados na oralidade e vivências, conforme a Lei 11.645/2008. O trabalho dialoga com pesquisadores nacionais e locais para refletir as perspectivas e caminhos para a EEI em Alagoas no contexto curricular tendo a escola indígena como espaço de resistência e protagonismo, conectando o conhecimento tradicional local à realidade contemporânea, demandando educação emancipadora, justa e equitativa.

Palavras-chaves: Educação escolar indígena, Currículo, Identidades.

Introdução

⁷ Mestre em Educação pelo PPGE/UFAL (2023). Graduação em História pela Universidade Federal de Pernambuco (2003). Especialista em Ensino de História pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) (2006). Membro do Grupo de Pesquisa Educação, Currículo e Diversidade-GEDIC-UFAL. Atualmente atua como Técnico-pedagógico na Gerência Especial de Educação Escolar Indígena (GEEEI) desde 2023. É professor de História efetivo da Secretaria Estadual de Educação de Alagoas. Principais temas de atuação: História, Cultura, Identidade, Currículo e Educação Escolar Indígena. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-8877-1851>

⁸ Graduação em Pedagogia pelo Centro Universitário Mario Pontes Jucá – UMJ (2021). É professora indígena do grupo étnico Wassu-Cocal localizada no município de Joaquim Gomes-AL; é contratada em regime temporário pela SEDUC/AL e atua como coordenadora Pedagógica da Escola Estadual Indígena José Máximo de Oliveira.

⁹ Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/UFAL (2023). Graduação em História pelo Centro de Estudos Superiores de Maceió – CESMAC (1998). Atuou no conselho Missionário Indigenista – CIMI (1998-2002). Atualmente atua como Técnico-pedagógico na Gerência Especial de Educação Escolar Indígena (GEEEI) desde 2023. É professor indígena Xukuru-Kariri de História efetivo da Secretaria Estadual de Educação de Alagoas e da Secretaria Municipal de Educação de Messias – SEMED/AL. Principais temas de atuação: História, Cultura, Identidade, e Educação Escolar Indígena.

A escola indígena tem sua origem tão remota quanto a colonização do Brasil, com as iniciativas educacionais jesuítas, motivadas pela necessidade e realidade do contato entre os colonizadores europeus e os povos indígenas. A educação escolar nos etnoterritórios passou a ser objeto de análise e crítica, reconhecendo a "revolução pedagógica" que permeou os séculos. Na década de 1970, ocorreu processo de reestruturação da sociedade civil que, acompanhando as transformações, deu lugar ao protagonismo das lideranças indígenas, com o respaldo de organizações civis comprometidas com a causa indígena. Neste cenário, as discussões, discursos e reivindicações em prol dos direitos destacam a relevância da educação escolar indígena para a sociedade brasileira, gerando no ambiente acadêmico intensa atividade indigenista.

Os edifícios escolares construídos em etnoterritórios anteriormente tinham como objetivo a incorporação dos povos tradicionais na sociedade nacional, destituindo-lhes a identidade, o pertencimento, a cultura e a tradição de cada povo nativo. Assim, a intenção da sociedade nacional era substituir os conhecimentos nativos por uma educação formal para os indígenas. A escola, nesse sentido, é elemento estranho e coercitivo para as comunidades indígenas, justificando a ideologia de ruptura com a cultura tradicional, educando os povos sob visão etnocêntrica para integrar os povos indígenas à sociedade nacional (Melià, 1979).

Lévi-Strauss (1970) apontou que a escrita acompanhou a formação de cidades e impérios, e por consequência, a criação de castas e classes. O que podemos depreender que a força coercitiva do lápis e da violência da escrita que se abateu sobre as populações indígenas, fortaleceu a dominação, a divisão, a hierarquização e a submissão.

Na década de 1970, inicia-se processo inverso à ideia de Lévi-Staruss, em que a visão da escola baseada nos etnoterritórios começa a se transformar, ainda que de maneira tímida. A educação escolar começa a se alinhar com os interesses, direitos, particularidades, cultura e cosmologia dos grupos étnicos. A instituição escolar torna-se ambiente de/para articulação, reflexão e fortalecimento étnico e cosmológico das comunidades indígenas, propondo métodos de ensino inclusivos e específicos, de protagonismo reivindicativo no mundo globalizado. Assim, a escola em território indígena vem se estabelecendo como centro de ações políticas e culturais, atraindo para sua órbita indivíduos e entidades sensíveis às temáticas indígenas, extrapolando os muros da escola.

Na atualidade, os povos indígenas expõem seu pensar em debates nacionais acerca de seus direitos, apropriam-se dos elementos da cultura ocidental para dialogar com a sociedade nacional, mostrando o seu ponto de vista, reconstruindo e ao mesmo tempo mantendo sua

diferença cultural, resistindo aos complexos jogos de força, às invasões territoriais, exploração, degradação e manutenção dos recursos naturais, à imposição de integração à sociedade nacional.

Estabelecido o cenário para a atuação da educação escolar indígena, fica evidenciado a relevância e o poder da educação para as comunidades indígenas. Neste cenário, nota-se a transformação funcional da escola indígena. Antes vista como dispositivo de dominação sobre os povos, desvinculada da realidade, na atualidade, se insere na reafirmação cultural e étnica, servindo como meio de acesso para as decisões indígenas. Conforme destacado por Melià (1979, p. 19), as comunidades indígenas têm seu próprio sistema de ensino, o qual a educação escolar não deveria substituir, mas sim complementar. Portanto, a escola indígena e a educação escolar indígena se estabelecem com base na construção de uma pedagogia não-dominante, reforçando o envolvimento da comunidade indígena em relação à educação.

Na perspectiva local, os povos indígenas de Alagoas vão assumindo o seu fazer histórico ante à sociedade nacional, ampliando e definindo currículos, pedagogias próprias, diferenciadas e específicas, elaborando regimentos escolares próprios, dinâmicas escolares específicas, sistematizando a participação da comunidade na definição do perfil e da/na gestão da escola, valorizando e reforçando a importância e a necessidade da ação dos professores indígenas em produzir materiais didático-pedagógicos específicos, consolidando a educação escolar pautada na realidade dos povos tradicionais.

A história da Escola indígena no Brasil e em Alagoas conflui com a história de lutas políticas pelos direitos indígenas, pelas discussões pedagógicas, pelas carências materiais, financeiras, didáticas, infraestruturais, de precarização formativa dos/as professores/as indígenas, do não reconhecimento por parte do Estado da categoria de professor indígena, da baixa remuneração e insegurança da carreira do magistério temporário. Ainda assim, com tantos desafios, a escola indígena se propõe como espaço possibilitador de experiências pedagógicas afirmativas, autônomas e coletivas, resistindo à verticalidade do sistema educacional oficial que impõe calendário escolar desconectado da realidade, produzindo o seu próprio, (re)elaborando conteúdos curriculares permanentes a partir dos seus conhecimentos, das suas cosmologias.

A EEI não se sustenta apenas com a presença do prédio físico nos etnoterritórios. É imprescindível estabelecer núcleos de educação escolar indígena nas Secretarias de Educação dos estados e municípios, ou vinculados às Universidades públicas e conectados à Coordenação Nacional, para evitar a dependência das políticas regionais que, frequentemente, são contrárias aos interesses, direitos e causas indígenas, indo de encontro ao que estabelece a Constituição

Federal do Brasil. No país, a EEI é distribuída entre municípios e Estados. Em Alagoas, especificamente, coube ao Estado a tarefa de atender às demandas indígenas.

Para que as comunidades escolares indígenas de Alagoas tenham autonomia e desenvolvimento pedagógico que se reflita em resultados positivos tanto no aspecto cultural quanto científico é necessário que o Estado promova formação específica para habilitar o quadro de recursos humanos tanto de professores não-indígenas e indígenas, técnico-pedagógicos e de pesquisadores para atuar junto às etnias de Alagoas, especificamente no âmbito educacional e pedagógico para que possa aproximar todos os interessados (Gerências Especiais de Educação, técnicos-pedagógicos, professoras/es indígenas, gestoras/es, coordenadoras/es, articuladoras/es e demais setores da administração da Seduc/AL) para dialogar, monitorar, orientar e estar presente nos processos pedagógicos das/nas escolas indígenas.

No hiato temporal de 21 anos, houve cômputos evolutivos e involutivos, embora ainda haja na estrutura institucional da Seduc/AL a verticalidade hierárquica e impositiva e a necessidade de letramento racial e étnico nos quadros da instituição que reverbera no desconhecimento dos costumes e tradições dos 12 povos indígenas de Alagoas. Isso impacta nas salas de aulas das escolas indígenas com ensino desconectado das realidades locais, resultando no baixo rendimento escolar, tornando-os refém de um currículo homogêneo que caracteriza o despertencimento cultural ou apagamento das etnias, condicionando-os como vítimas do sistema de produção e consumo vivenciando situação de espoliação, esbulho territorial e fragmentação política enquanto grupo étnico.

Para entender os processos históricos, antropológicos, pedagógicos que estão em movimento e tecer as respostas, é necessário compreender que ao mesmo tempo em que os povos indígenas se articulavam para garantir conquistas, o poder público institucional ao longo das décadas também se mobilizou para atender e lidar com as populações indígenas do/no Brasil e em Alagoas.

No que tange a resistência do *saberfazer* pedagógico e educacional indígena em Alagoas, para extrapolar os intramuros, o trabalho de pesquisa dialoga com teóricos nacionais e locais para refletir acerca das perspectivas da EEI no contexto curricular das/para as escolas indígenas de Alagoas propondo-se pela educação transformadora, emancipadora, equitativa, justa e solidária.

Objetivos

Examinar as políticas governamentais direcionadas à Educação Escolar Indígena em Alagoas, com o objetivo de entender os mecanismos institucionalizadores que deram suporte para as escolas indígenas do estado ultrapassar obstáculos epistemológicos e pedagógicos e os efeitos curriculares, visando (re)orientar os saberes-fazer, evocando a cultura, a tradição e a história dos povos indígenas de Alagoas.

Metodologia

O estudo é um recorte da pesquisa de Mestrado, de caráter qualitativo, e está estruturado com a discussão, definição e evolução do ensino escolar indígena em Alagoas. Assim, utilizou-se a pesquisa bibliográfica e documental para examinar fontes como dissertações, teses, textos científicos e livros produzidos acerca da temática.

Como abordagem metodológica, adotou-se a pesquisa qualitativa, fundamentada em análise documental e revisão de literatura. Para fundamentar, consultamos Santos (2014), Ferreira (20008; 2016) e Gomes (2007). com o objetivo de examinar a evolução da educação escolar indígena em Alagoas, entender as políticas governamentais direcionadas, para debater a formação das identidades e contribuir para a discussão crítica sobre a efetividade das políticas públicas educacionais especificamente voltadas para a população indígena em Alagoas.

Discussão

A descolonização curricular contrapondo-se à rigidez curricular vigente que está assentada na lógica dos conhecimentos hegemônicos fundada no colonialismo propondo-se como verdades epistêmicas e reducionistas dos povos indígenas quando repercute aos limites dos conhecimentos intuitivos, dos costumes nativos efetivando a inferiorização, o silenciamento, o apagamento das culturas, como afirma Silva (2005):

A invisibilidade e o recalque dos valores históricos e culturais de um povo, bem como a inferiorização dos seus atributos adscritos, através de estereótipos, conduz esse povo, na maioria das vezes, a desenvolver comportamentos de auto rejeição, resultando em rejeição e negação dos seus valores culturais e em preferência pela estética e valores culturais dos grupos sociais valorizados nas representações.

Nesse contexto, como pontou a pesquisadora, a identidade de cada sujeito é construída articulada à simbologia da coletividade dos grupamentos e identificação que sofrem a desvalorização, a exclusão, a negação dos referenciais culturais demarcatórios, impingindo toda sorte de injustiças sociais e sequestro de direitos, sendo utilizada como estratégia para controle e subalternização, interditados pela cultura hegemônica. É nesse ponto de vista que Macedo e Macedo (2018) referem que:

Os ideais colonizadores presentes na sociedade ainda são (re)produzidos na educação, colocando os sujeitos sócio e historicamente marginalizados, “do outro lado da linha”. Os negros, indígenas, quilombolas, ciganos, pobres, entre outros, ora são postos como seres inferiores, ora como problemas sociais, que necessitam de soluções. Os currículos escolares acabam reforçando essa lógica da bifurcação social e produzem superiores e inferiores, inteligentes e incapazes, nós e os outros (Macedo; Macedo, 2018, p. 307).

Acreditando na valorização, no reconhecimento cultural e fortalecimento identitário dos povos indígenas de Alagoas, a escola pode e deve assumir o compromisso com a prática pedagógica e curricular democrática, emancipadora, inclusiva, diferenciada e equitativa tendo os professores indígenas e não-indígenas, nas lideranças indígenas, nos gestores das escolas (Direção, Coordenação, Articuladores), sendo os vetores que possibilitam o pensar curricular e pedagógico plural baseado no etnoconhecimento que abrange habilidades, experiências, vivências da ambiência do território indígena subsidiando novos contextos curriculares, como aponta Quirino:

[...] currículo é constituído de múltiplas narrativas, podendo utilizar o discurso do grupo dominante [...], as histórias podem ser invertidas, subvertidas e parodiadas, criando novas identidades e subjetividades contra-hegemônicas. Quirino (2014, p.52).

A sala de aula é espaço para ampliar os conhecimentos, é lugar dialógico, de permanentes inovações, de possibilidades interculturais entre os diferentes conhecimentos e sujeitos. Considerando o currículo que prioriza a cultura indígena de Alagoas, destacamos o seguinte questionamento: “como se pode ser civilizado se não se aceita conviver com outras civilizações?” (Luciano, 2006). Se a sociedade é diversa, por que não desenvolver perspectivas

que reconheçam a diversidade construída historicamente para compreender a realidade social em que os sujeitos estão inseridos? As ações educacionais do ensino convencional e da cultura indígena para a formação de professores/as e elaboração de currículos específicos possibilitam a construção de conhecimentos que subverta a visão homogênea, das histórias das derrotas, para lugares de potências em relação aos povos indígenas?

Para responder ao problema da pesquisa, partimos das seguintes hipóteses de pesquisa:

- A história dos povos indígenas de Alagoas está presente nas memórias dos mais velhos, se relaciona com o sagrado, com o segredo de cada povo, que não pode ser traduzido para escrita, mas pode ser ressaltado pela escola refletindo a relevância da manutenção e existência dessas populações;
- O desconhecimento e a ausência de acesso à documentação escrita acerca dos povos indígenas de Alagoas, a ausência de formação específica e diferenciada para os/as professores/as e os estereótipos reproduzidos nos livros didáticos, tornam a aplicação da Lei 11.645/2008 um desafio;
- As escolas indígenas articulam no currículo repertório tradicional-cultural de métodos artesanais de comunicação e repasse da história: memórias, vivências, os narradores, a arte de narrar e escutar, o que pode gerar conflitos entre os modelos da produção do conhecimento. Estabelecer as condições, os desejos, as necessidades do tecer a história;

As propostas curriculares das escolas indígenas devem incluir tempos educativos, que contemplem ações, atividades pedagógicas e planejamentos, que abordem a temática de forma natural, integrada aos componentes das áreas de conhecimento de modo permanente e não de forma esporádica, transversal, para que a desconstrução aconteça e se fortaleça na juventude do Brasil (Sousa, 2020). Nessa perspectiva, ao discutir identidade no contexto cultural, Cavalcante argumenta que:

[...] a construção identitária de cada indivíduo em seu contexto cultural, articula-se a símbolos de identificação a um grupo ou a uma comunidade desvalorizada e extremamente excluída, o que leva à própria negação e silenciamento do sujeito dos seus referenciais culturais, colocando-os em contextos e vidas caracterizadas por profundas injustiças sociais – consignando-se a construções de identidades culturais subalternizadas (2019, p. 967-968).

A defesa de currículo que contemple os interesses dos povos indígenas, é, portanto, “assumir a diversidade, é posicionar-se contra as diversas formas de dominação, exclusão e discriminação. É entender a educação como um direito social e o respeito à diversidade no interior de um campo político” (Gomes, 2007).

É necessário desenvolver um conceito de escola e de educação que incentive inovações pedagógicas e curriculares para superar práticas educacionais pautadas na desvalorização e homogeneização dos sujeitos indígenas, para compreender que os modelos convencionais serviram intencionalmente para aprimorar e disseminar a minimização de populações culturalmente diferentes. Nesse sentido, ao tratar do ensino no Brasil e em Alagoas, Ferreira argumenta que:

Por meio do ensino, a Educação Básica e o Ensino Superior, difundiram sistematicamente um ideário de indígena no passado, produzindo efeitos imediatos para esses povos em Alagoas, quando padronizou estereótipos que confundiu e negou a presença indígena na contemporaneidade. As escolas pareciam ter dificuldades em discutir propostas elaboradas para analisar os contextos nos quais estavam imersas, ao criar ideais futuros sem refletir sobre o presente e o passado. As comemorações sobre o Dia do Índio nas escolas indígenas e nas redes públicas de ensino privado, público estadual e municipais expressaram durante muito tempo e até recentemente uma ideia confusa sobre os indígenas (Ferreira, 2016, p. 66).

Para Kayapó e Brito (2014, p.39), a educação escolar indígena em Alagoas precisa reconsiderar conceitos, romper paradigmas:

[...] apesar de estarmos vivenciando “tempos de direitos”, instaurados com a constituição de 1988, as posturas etnocêntricas, de matriz europeia, embebidas pela racionalidade iluminista e capitalista, não propiciam facilmente que a sociedade e o Estado brasileiro e alagoano admitam formas alternativas de organização social para romper com o predatismo histórico etnocêntrico que evoca a história das derrotas para ocultar a história das resistências.

Com base nesta realidade, entende-se a necessidade de tratar temas e componentes que possibilitem a afirmação da identidade e consciência indígena, na história do Brasil e de

Alagoas, bem como, todas suas contribuições na/para a (con)formação do País e do estado alagoano conforme estabelece a Lei 11.645/08. A pesquisa revela a importância das/os docentes indígenas de Alagoas, como agentes implicadores na formação da identidade cultural e social das futuras gerações de crianças e jovens indígenas.

A Lei 11.645/2008, atualmente em vigor, possibilita a desconstrução do currículo homogêneo, oportunizando percurso pedagógico que reavalie o papel e as atividades do/a docente na educação básica, recontextualizando e superando o colonialismo dominante (Cavalcante, 2019). A escola tem papel preponderante em revisitar e validar a identidade, o pertencimento dos/as estudantes indígenas, devolvendo-lhes o protagonismo, estimulando as habilidades anteriormente suprimidas, escondidas, silenciadas e castradas. Isso propicia que assumam e reivindiquem posições e lugares na sociedade contemporânea, para promover novos conhecimentos, ideias e contextos (Cavalcante, 2019).

Ferreira argumenta que as memórias indígenas e as experiências devem ter o embasamento como diferencial pedagógico nas escolas indígenas de Alagoas:

Ciente de que a escola indígena é um fato e, ciente também das tensões que envolvem a escola diferenciada, podemos analisar e demonstrar que são a experiência e a memória indígena que os fazem ser diferentes. Portanto, qualquer proposta de escola e ensino de história deverá ser pautada na preservação da cultura indígena, procurando garantir seus segredos religiosos e culturais, sem violar os limites que são postos pelos encantados no cotidiano dessas populações indígenas (Ferreira, 2008, p. 138).

As práticas pedagógicas se estabelecem como estratégia para superar a condição de inferioridade histórica experimentada pelos indígenas no Brasil e em Alagoas. A visão sustenta que a emancipação na educação só pode ser alcançada por meio de currículos que valorizam as lógicas ancestrais e os conhecimentos locais, em métodos que partem do conhecimento comunitário para o conhecimento global, e não o contrário.

A educação e pedagogia indígena em Alagoas demanda um movimento contínuo de progressos e reflexões. O currículo libertador deve incorporar tradições, memórias e práticas curriculares escolares e diárias da comunidade, enquanto dialoga com outros conhecimentos. Assim, a educação escolar oficial direcionada aos indígenas deixa de ser dispositivo de assimilação.

As práticas curriculares emancipatórias são dinâmicas, isto é, estão em transitoriedade, ajustando-se às diversas realidades de cada escola indígena presente nos territórios étnicos de Alagoas. Os/As estudantes, docentes e a comunidade indígena participam ativamente do processo educacional, contribuindo na/para a construção de novas visões de mundo, reconhecendo, apreciando e naturalizando a diversidade cultural. Assim, o currículo é espaço dinâmico, propício ao acolhimento das diversas vozes para promover educação inclusiva, superando as restrições da herança colonial e globalizada da/na atualidade.

A pesquisa revelou que nas escolas indígenas em Alagoas, as práticas pedagógicas extrapolam o conteúdo formal ao promover educação conectada com a identidade cultural. Na ambiência escolar indígena, as rodas de conversa semanais com estudantes indígenas, abordam aspectos identitários da comunidade, acompanhadas da ludicidade dos cânticos e toadas, que são métodos tradicionais de repasse de conhecimentos, que fortalecem a memória individual, coletiva e os valores culturais.

A presença ativa das lideranças indígenas nas escolas indígenas é ponto essencial para orientar os conhecimentos e ensinamentos tradicionais para compor a formação específica e diferenciada em consonância com a ideia de táticas pedagógicas proposta por Certeau (2009).

A ambiência do entorno das escolas indígenas de Alagoas favorece a realização das aulas de campo em que estudantes e docentes mapeiam pontos históricos e simbólicos, como a Casa de Farinha, riachos, árvores e pedras sagradas, conectando a vivência escolar ao espaço físico e sagrado da comunidade. As atividades fortalecem a compreensão das tradições locais, aproximando a educação da realidade vivida pelos povos indígenas.

A prática pedagógica do grafismo corporal ensina a extração da tinta do urucuzeiro¹⁰, integrando técnicas tradicionais com a expressão artística. Os/As estudantes indígenas extraem, produzem e aplicam a tinta, recontando lendas, biografias e trabalhando habilidades motoras e a consciência social e ambiental de forma lúdica no espaço vivencial dos/as estudantes indígenas.

A oralidade entoada, rimada e ritmada é outro recurso pedagógico que refina habilidades sensoriais e motoras das crianças e conectando-as com a mística da cultura indígena. Por meio da fala entoada, repassam valores e ensinamentos que orientam a construção da identidade dos estudantes indígenas e reforçam o pertencimento.

¹⁰ Árvore do urucum, planta nativa da América Tropical, (Guiana e Brasil), seu nome científico, Bixa Orellana L, pode chegar a seis metros de altura e possui folhas cor verde-claro e flores rosadas com frutos bem vermelhos. O fruto, é utilizado como corante natural em pinturas corporais e até mesmo no cabelo, além de ser alimento funcional, responsável por regular funções nutricionais básicas. [Ancestralidade indígena: conheça as diversas utilidades do urucum - Portal Amazônia.](#)

As práticas educativas específicas e diferenciadas, ao aliar conhecimentos tradicionais, vivências, oralidade e corporeidade, promovem educação emancipadora, que valoriza o pertencimento e a memória coletiva. Ao incorporar tais elementos no currículo, a escola indígena assume como espaço de resistência propositiva para (re)construção de novos mundos, sempre em diálogo com a ancestralidade e a contemporaneidade moderna da sociedade nacional e alagoana.

Considerações finais

O presente estudo possibilitou explorar os fios e desvendar os labirintos que tecem as *redessaberes* das escolas indígenas de Alagoas. A pesquisa revelou a importância das mobilizações táticas indígenas como dispositivos fundamentais para a superação da subalternidade, tomando por base a educação emancipadora, estruturada em currículos e práticas pedagógicas que valorizam a lógica do conhecimento local como ponto de partida para o diálogo com conhecimentos universais, subvertendo a verticalidade do conhecimento científico.

Os currículos e práticas pedagógicas das escolas indígenas se ancoram em múltiplas narrativas, valorizando histórias e memórias que, por muito tempo, foram silenciadas pelas estruturas hegemônicas, possibilitando a reconstrução das identidades e subjetividades contra-hegemônicas, ressignificando fatos vividos sob o prisma ancestral e comunitário.

Conclui-se que as escolas indígenas de Alagoas cumprem importante papel para o repasse dos conhecimentos indígena e convencional, atuando como espaços de resistência e de proposição de novas epistemologias. A articulação entre memória, identidade e currículo possibilita a educação transformadora, alinhada aos valores culturais e às necessidades das comunidades indígenas. A superação da subalternidade não é um fim, é um processo contínuo, que tem na prática pedagógica diferenciada as narrativas que emergem dos territórios indígenas em Alagoas.

Referências

CAVALCANTE, Valéria C.; MARINHO, Paulo. A descolonização curricular em uma escola quilombola – uma possibilidade de maior justiça curricular e social. Programa de Pós-graduação Educação: Currículo – PUC/SP, **Revista e-Curriculum** – São Paulo, PUC-SP, vol.17, n.3, p.963-989, jul./set. 2019.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

FERREIRA, Gilberto Geraldo. **Educação formal para os índios: As escolas do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) nos postos indígenas em Alagoas (1940-1967)**. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Pernambuco, 2016.

FERREIRA, Gilberto Geraldo. **Educação escolar indígena em Alagoas**. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de; SILVA, Amaro Hélio Leite da (Orgs.). **Índios do Nordeste: etnia, política e história**. Maceió, EDUFAL, 2008.

GOMES, Nilma Lino. Diversidade e Currículo. In: BEAUCHAMP, Janete; PAGEL, Sandra Denise; NASCIMENTO, Aricélia Ribeiro. **Indagações sobre currículo: diversidade e currículo**. Brasília: Ministério da Educação; Secretaria de Educação Básica: 2007.

KAYAPÓ, Edson; BRITO, Tamires. A pluralidade étnico-cultural indígena no Brasil: o que a escola tem a ver com isso? **Mneme – Revista de Humanidades**, Caicó, v. 15, n. 35, p. 38 – 68, jul./dez. 2014.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. Rio de Janeiro: Cia Editora Nacional, 1970.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Secad; Laced, 2006.

MACEDO; Janine; MACÊDO, Dinlva. Educação, currículo e a descolonização do saber: desafios postos para as escolas. **Tempos e Espaços em Educação**, São Cristóvão, Sergipe, Brasil, v. 11, n. 27, p. 301-312, out./dez. 2018. <http://dx.doi.org/10.20952/revtee.v11i27.9387>

MELIÀ, B. **Educação Indígena e Alfabetização**. São Paulo: Loyola, 1979.

QUIRINO, Dayse Rodrigues. **Cotidiano e violência simbólica: a desconstrução do preconceito étnico-racial nas escolas**. Recife: Ed. Universitária UFPE, 2014. 175p.: il. – (Coleção Étnico-Racial).

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide**. Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2014.

SILVA, Ana Célia da. A desconstrução da discriminação no livro didático. In: MUNANGA, K. (Org.) **Superando o racismo na escola**. 2.ed. Brasília: Ministério da Educação. SECAD, 2005.

SOUSA, Maria Lucimar Jacinto de. **Currículo, Educação Escolar Indígena e Sociodiversidade: dos referentes às percepções dos intervenientes**. 2020. 326 [f]. Tese (Doutorado em Educação). Universidade do Minho, Braga, 2020.

ST 13 - História e outras artes

Coordenação:

Ana Cláudia Aymoré Martins (UFAL)

Renan Moura de Freitas (UFRPE)

O mito clássico considerava Clio, a história, como uma das nove musas, herdeiras de Zeus e Mnemosyne, a memória. Portanto, assim como Calíope (a poesia), Euterpe (a música) ou Terpsícore (a dança), por exemplo, inspirava uma forma de arte? Nesse caso, as narrativas ligadas às ações humanas em diferentes contextos pretéritos. Entretanto, para além da alegoria fundante do mito, a história e as artes tiveram uma longa trajetória de distanciamentos, sendo notável, hoje, o esforço de uma parcela significativa dos estudos acadêmicos, tanto nos campos das artes quanto da história, em reconstruir as pontes que reaproximam as musas-irmãs, intransitadas pela perspectiva positivista do saber histórico e pelas vertentes formalistas e esteticistas nos estudos artísticos. Assim, uma abordagem transdisciplinar entre “história e outras artes” busca, sobretudo, ultrapassar a noção equívoca de que a história transita pelo reino dos fatos, enquanto cabe à arte o reino da imaginação criativa, dissociado de qualquer base empírica, reconhecendo que estes dois campos convergem em vários aspectos. A proposta deste simpósio temático, promovido pelo grupo de pesquisa LiterHis (PPGH/Ufal) é, portanto, a de promover um espaço de diálogo e debate a partir de pesquisas concluídas ou em andamento, tanto na graduação quanto na pós-graduação. Serão bem-vindas contribuições que pensem as relações entre história e literatura, história e cinema, história e artes visuais, história e artes performáticas, história e música, entre outras.

Diálogos entre a História e a Literatura: lutas, discursos e opressões em Vidas Secas, de Graciliano Ramos

Cristiano Cezar Gomes da Silva¹

Deyme Gois Barbosa²

Resumo: Esta pesquisa aborda a obra literária de Graciliano Ramos, *Vidas Secas*, publicada pela primeira vez em 1938. A partir da leitura do romance, pretende-se traçar paralelos entre a literatura e a história, além de realizar o diálogo entre essas duas áreas do conhecimento, buscase analisar os discursos e as narrativas produzidas na obra, trazendo referências entre o momento histórico vivido pelo autor nos anos de 1930 a 1940 e a história ficcional de *Vidas Secas*. Serão analisadas os discursos, narrativas, memórias e relações de poder presentes no livro e como essas questões envolviam a vida do autor e a época na qual o texto foi publicado. Graciliano Ramos, em sua obra mais conhecida, *Vidas Secas*, retrata o cotidiano da luta de uma família de nordestinos em busca por melhores condições de vida. A narrativa acompanha a família de Fabiano, composta por Sinhá Vitória, dois filhos e a cachorra Baleia na luta pela sobrevivência. Com esse trabalho, pretende-se dar foco em como a trama dessa família retratada na obra ficcional do escritor possui parentescos e verossimilhanças com a realidade vivida na época de Graciliano entre as décadas de 1930 e 1940, a falta de condições mínimas de subsistência daquelas pessoas, a ignorância e a falta de zelo com as palavras que Fabiano possuía, tendo menos vocabulário até que o papagaio da família, os sonhos de Sinhá Vitória, a prisão arbitrária a qual o protagonista foi submetido. Todos esses contextos e acontecimentos se enveredam e quebram a linha entre o que é literatura e o que é história, as pessoas retratadas em *Vidas Secas* são fictícias, mas, até qual ponto aquela família de nordestinos, situada naquela região e naquele tempo, não possui verossimilhanças com tantas outras famílias nordestinas que no século XX que saiam de sua localidade para buscarem melhores oportunidades no sul do país? Portanto, esse trabalho tem como objetivo explorar o caráter de verossimilhança entre a história e a literatura com base teórica na perspectiva da história cultural, utilizando autores como; Silva (2021), Pesavento, (2012), Veyne (1998). Silva por sua análise acerca dos discursos envolvidos na obra *Vidas Secas*. A escolha de Paul Veyne é devida a como o autor estuda a escrita da história e Pesavento por seu amplo estudo a respeito da história cultural.

¹Doutor em Letras pela Universidade Federal da Paraíba. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Cultura, da Universidade Estadual de Alagoas-UNEAL.

²Graduando do curso de História, da Universidade Estadual de Alagoas-UNEAL. Bolsista pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas. Integrante do Núcleo de Estudos em História Cultural-NEHCULT.

Palavras-chaves: Cultura. Discursos. História.

Introdução

O trabalho desenvolvido tem o intuito de aproximar o campo da literatura e o campo história. Ambos os campos trabalham com a construção de narrativas, e, portanto, ambos buscam construir uma história ou narrativa que possua coerência em relação ao campo ao qual se propõe analisar, a história por se tratar de um romance verdadeiro, de acordo com Veyne (1992), tem as amarras da realidade ou mais precisamente das fontes, sejam eles documentais, depoimentos, atas entrevistas, e outros modelos de fontes. Portanto, surge a possibilidade de através da obra *Vidas Secas* do autor Graciliano Ramos traçar paralelos e estabelecer diálogos entre a ficção e a realidade, realizando a transposição entre esses dois mundos, o mundo de Fabiano construído por Graciliano, e as décadas de 1930 e 1940. Período da ditadura Vargasista.

Os paralelos entre a história e a literatura de acordo como Pesavento (2003), remontam a era dos deuses gregos, no qual do monte Parnaso surge Clio a musa da história, filha de Mnemósine a deusa da memória. Como se pode notar a relação entre memória, história e literatura, não surge de agora, mas possui longa trajetória. Com o surgimento de teorias positivistas e a tentativa de dar caráter científico aos vários campos de estudos, a história foi se separando da literatura e buscando cada vez mais se aproximar das ciências exatas e de seus métodos. A história a partir desse momento e principalmente com o surgimento do marxismo, buscou criar uma teoria geral, na qual se tentava criar uma teoria geral assim como na física e em outras ciências duras.

A história cultural para Pesavento (2003), partir dos anos 1970 e 1980, passa a questionar esse método de uma história geral e o caráter cientificista que a história vinha adquirindo. Não mais narrar as grandes histórias, com o surgimento da nova história cultural, que busca dar enfoque maior a movimentos sociais, as massas, e a povo, ou seja, a história cultural buscava dar visibilidade as massas dos povos sem rostos, sem nomes. É a partir desse período dos anos de 1970 aos anos de 1990, principalmente, que se busca a reaproximação entre a história e a literatura, abrindo um leque cada vez maior para o historiador estudar literatura, cinema e outras áreas voltadas a cultura e a arte.

Referencial Teórico

A principal referência a ser trabalhada é a obra *Vidas Secas* de Graciliano Ramos, por ser considerada a principal obra do autor e retratar tão bem o período em que ela foi escrita e a

vida cotidiana da família de sinha Vitória. Acompanhando a Família de Fabiano e todo o contexto em que seu núcleo familiar vive, condição da mais pura e absoluta pobreza. Graciliano com a sua escrita seca e dura retrata tão bem o momento do Brasil da década de 1930 e 1940, a ditadura, as mazelas e desmando do coronelismo.

Também se terá por base para fazer esse diálogo entre a história e a literatura Veyne (1998) e Pesavento (2012) para dar embasamento ao conceito de verossimilhança de e como a história e a literatura estão próximos que podem até se chamar de irmãs e pegar os estudos de Pesavento (2012) a respeito da história cultural.

A reconciliação entre a história e a literatura é um dos principais objetivos desse trabalho. Por esse motivo uma das referências com a qual pretendo trabalhar é a tese de doutorado do professor Cristiano Cezar Gomes da Silva, *Espelhos da História na Escrita de Graciliano Ramos*. Nesse trabalho o professor reconcilia a história com a literatura, não falando que dois campos são iguais, mas que ambos conversam e tem como um contribuir enormemente no enriquecimento do outro campo.

Obra Vidas Secas

Agora vamos adentrar a história do romance *Vidas Secas*, publicado originalmente em 1938. A obra retrata a vida de uma família composta por Fabiano, Sinhá Vitória, dois meninos, um mais novo e outro mais velho e a cachorra baleia. A história começa já com essa família caminhando a procura de algum lugar para ficar, durante essa viagem acontece a primeira perda, a do papagaio.

“Coitado morrera na areia do rio onde haviam descansado à beira de uma poça: a fome apertara demais os retirantes e por ali não existia sinal de comida. Baleia jantara os pés, a cabeça, os ossos do amigo e não guardava lembrança disto” (Ramos, 2021, p. 30). Esse fragmento do texto de Ramos (2001) que se encontra logo no começo do romance, o capítulo intitulado mudança, mostra a dura realidade daquele povo, que se encontra em situação precária com poucos meios de subsistência, se viram obrigados a utilizar do papagaio, o animal de estimação como alimento. A descrição que Ramos faz da cena do papagaio também nos mostra como o autor não faz questão de polpar o leitor ou de suavizar a realidade. Fabiano que era homem de poucas palavras e por viver cuidando do que era alheio a ele próprio se via mais como bicho do que como gente, em determinado trecho do livro no qual Fabiano estava fazendo cigarro de palha, falou em voz alta “Fabiano, você é um homem” Ramos (2001), logo depois murmurando disse: “você é um bicho, Fabiano, Ramos (2001). Essa pequena passagem mostra

como Fabiano se enxergava não como um ser humano, mas como um cabra, um fazedor de ordens, se considerava um bicho, mas não como algo ruim, e sim como algo bom, Fabiano se considerava um bicho orgulhoso e capaz de vencer as dificuldades.

“Vivia longe dos homens, só se dava bem com animais. Os seus pés duros quebravam espinhos e não sentiam a quentura da terra. Montado confundia-se com o cavalo, grudava-se a ele. E falava uma linguagem cantada, monossilábica e gutural que o companheiro entendia” (Ramos, 2021, p. 47). Esse trecho mostra bem como Fabiano se dava melhor com os bichos, a sua linguagem se assemelhava a deles, mostrando Fabiano como um legítimo bicho do mato, alguém que nega a sociedade, Fabiano se dava bem com a ignorância, com a falta do conhecimento formal, acreditava que não tinha o direito de saber das coisas da sociedade, acreditava que a sua vida estava ligada ao mato.

Na obra encontramos outra personagem chamada Tomás da bolandeira, sujeito culto que sabe ler e que é afeito aos livros, para Fabiano Seu Tomás é um exemplo de um bom patrão, que a pesar de possuir autoridade de mandar, escolhia pedir. “Seu Tomas da bolandeira falava bem, estragava os olhos em cima de jornais e livros, mas não sabia mandar: pedia. Esquisitice um homem mediado ser cortês” (Ramos, 2021, p. 52). Essa parte do texto mostra um sujeito que apesar de ser possuidor de certo prestígio, tanto por ser uma pessoa de leitura quanto de posses, se mostrava um bom patrão, que não fazia uso demasiado de seu poder. Em detrimento do que vai se chamar de outros brancos, que ao contrário de Seu Tomás, fazia uso exacerbado da violência, através de gritos, simplesmente porque poderia fazer uso dessa violência. A partir daí Graciliano já começa a traçar as relações de poder existentes na obra, e como a falta de uma educação formal para Fabiano e sua família vai cada vez por eles em situações complicadas de se resolver.

O outro continuou a pisar com força. Fabiano impacientou-se e xingou a mãe dele. Aí o amarelo apitou, e em poucos minutos o destacamento da cidade rodeava jatobá...” “Fabiano marchou desorientado, entrou na cadeia, ouviu sem compreender uma acusação medonha e não se defendeu” (Ramos, 2021, p. 64).

O encontro do soldado amarelo com Fabiano é outro momento importante da narrativa, a primeira vez em que se encontram é na bodega de seu Inácio, no qual o soldado amarelo o convida para jogar trinta e um, Fabiano ao se atrapalhar com as palavras acompanha o soldado amarelo, a contragosto e acaba perdendo o dinheiro que serviria para comprar querosene e um corte de chita vermelha. Ao sair da venda de seu Inácio após perder o jogo, não se despediu do

soldado amarelo, ao qual levou aquilo como uma afronta, e procurou pretexto para arrumar confusão com Fabiano, pisando em seu pé, Fabiano não se aguentou e xingou a mãe do soldado amarelo, foi o pretexto que o soldado amarelo arranhou para colocar Fabiano na cadeia. Neste capítulo intitulado cadeia. Ramos nos mostra como funciona o pequeno poder exercido por esse soldado amarelo, sendo possível trançar paralelos entre a prisão de Fabiano e a própria prisão de Graciliano Ramos pela ditadura de Getúlio Vargas, ambas sendo totalmente arbitrárias e sem respeitar qualquer tipo de protocolo.

“E, por mais que forcejasse, não se convencia de que o soldado amarelo fosse governo. Governo, coisa distante e perfeita, não podia errar. O soldado amarelo estava ali perto, além da grade, era fraco e ruim, jogava na esteira com os matutos e provocava-os depois. O governo não devia consentir tão grande safadeza” (Ramos, 2021, p. 68, 69).

A visão de Fabiano a respeito do governo, mesmo se tratando de pessoa de poucas letras, Fabiano acreditava no poder estatal, para Fabiano o governo não podia errar, era coisa séria. O que mostra uma divergência entre o que Fabiano imaginava do governo e o que ele via representado na realidade através do soldado amarelo, a imaginação o ideal que ele tinha em relação ao que seria essa grande instituição se confrontava com o que ele via na realidade representada no soldado amarelo. E também possível sair do romance e ver como na realidade ainda existe muitas pessoas que tem essa mesma visão de Fabiano a respeito do governo.

“O menino mais velho estava descontente. Não podendo perceber as feições do pai, cerrava os olhos para entendê-lo bem. Mas surgira uma dúvida. Fabiano modificara a história – e isto reduzia – lhe a verossimilhança” (Ramos, 2021, p. 131). A verossimilhança destacada no texto, mostra como a literatura e a história tem muita coisa em comum, ambas as narrativas buscam a verossimilhança, que seria aquilo que possui características que remetem ao verdadeiro de forma mais fidedigna possível, aquilo que poderia ter sido, mas para Veyne (1982), além disso, a verossimilhança no campo da história possui o dever de retratar o que ocorreu, através das fontes, sendo por isso um romance verdadeiro. A morte da baleia que possivelmente por estar com hidrofobia forçou Fabiano a matá-la. A cachorra no livro é como um integrante da família, assim como Fabiano, sinha vitória, e os dois meninos, o mais velho e o mais novo aumentando mais ainda a carga dramática da morte da Baleia.

“Ao chegar às catingueiras, modificou a pontaria e puxou o gatilho. A carga alcançou os quartos traseiros e inutilizou uma perna de Baleia que se pôs a latir desesperadamente”

(Ramos, 2021, p. 169). A cena da morte da baleia por Fabiano mostra como a vida daquelas pessoas como intitulado no próprio livro é seca, a morte da cachorra é como se Fabiano estivesse sacrificando um próprio membro da família.

“Baleia queria dormir. Acordaria feliz, num mundo cheio de preás. E lamperia as mãos de Fabiano, um Fabiano enorme. As crianças se espojariam com ela, rolariam com ela num pátio enorme, num chiqueiro enorme. O mundo ficaria todo cheio de preás, gordos, enormes” (Ramos, 2021, p. 181). Nesta parte a humanização da Baleia se mostra clara, um cachorro que sonha, possui pensamentos, tem sentimento de raiva quando Fabiano atira nela, e a própria característica de possuir nome, quando nem os dois filhos de sinha Vitória possuía, eram chamados de menino mais novo e menino mais velho, mostra a importância do animal seu antropomorfismo.

“O soldado, magrinho, enfezadinho, tremia. E Fabiano tinha vontade de levantar o facão de novo. tinha vontade, mas os músculos afrouxavam” (Ramos, 2021, p. 201). Reencontro do soldado amarelo com o Fabiano. Fabiano que antes encontrara o soldado amarelo na venda de seu Inácio, agora o encontrava na caatinga, longe da civilização, no território de Fabiano. Agora nesse novo encontro era o soldado amarelo que demonstrava medo, longe de qualquer salva guarda do governo ou da cidade onde o seu cargo conferia algum valor social, agora longe da cidade, não havia nada que o protegesse.

“Tinha medo e repetia que estava em perigo, mas isto lhe pareceu tão absurdo que se pôs a ri” (Ramos, 2021, p. 201). Esse trecho mostra que apesar de todas as condições de Fabiano dar cabo do soldado amarelo naquela situação, recuou, apesar do dele não possuir poder nenhum naquela situação Fabiano entendia que governo era governo.

O último capítulo da história se encerra com a viagem de Fabiano e toda a sua família para a cidade, menos o papagaio e a cachorra Baleia que tiveram um triste fim. “Saíram de madrugada. Sinha Vitória meteu o braço pelo buraco da parede e fechou a porta da frente com a taramela. Atravessaram o pátio, deixaram na escuridão o chiqueiro e o curral, vazios, de porteiras abertas, o carro de bois que apodrecia, os juazeiros” (Ramos, 2021, p 227-228).

Conclusão

Apesar de ter trabalhos acadêmicos relevantes acerca das obras desse grande escritor, pretendo com a minha pesquisa trazer novas e relevantes contribuições sobre Graciliano Ramos, se não, inovadoras em seu todo pelo menos complementar.

Um dos motivos da minha vontade de trabalhar com esse autor, é a forma que ele retrata o cotidiano das pessoas, em sua principal obra *Vidas Secas* a forma em que é retratado o dia-dia daquelas personagens e como muitas vezes a ficção se mistura com a realidade dura. Por isso a minha vontade de relacionar a história e a literatura. E no meu caso, não existiria melhor autor a se trabalhar do que um nordestino alagoano, referência maior no quesito de retratar a vida do nordestino. Este trabalho visa mostrar e destacar a importância da literatura de Graciliano, tanto para o nordeste como para todo Brasil.

Referências

- CRISTIANO, Cezar Gomes da Silva. **Espelhos da História na escritura de Graciliano Ramos: os múltiplos sentidos do discurso na cena político-literária**. Linguagens e Cultura. Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2011.
- CRISTIANO, Cezar Gomes da Silva. **Entre a história e a literatura: as múltiplas letras, os múltiplos tempos, os múltiplos olhares em Graciliano Ramos**. Revista de História e Estudos Culturais, v 4, n 4, 2007.
- MARQUES, Ivan. **Para amar Graciliano: como descobrir e apreciar aspectos mais inovadores de sua obra**. Barueri. Faro Editorial, 2017.
- MORAES, Denis de. **O velho Graça: uma biografia de Graciliano Ramos**. São Paulo. Boitempo, 2012.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História Cultural**. Belo Horizonte. Autêntica, 2012.
- RAMOS, Graciliano. **Vidas Secas**. Rio de Janeiro. Record, 2021.
- VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**. Brasília. Universidade de Brasília, 1998.

Bumba-meu-boi em Recife nos oitocentos – o que dizem as fontes históricas?

Frank Sósthene da Silva Souto Maior Junior³

Ricardo de Aguiar Pacheco⁴

Resumo: Bumba-meu-boi é uma expressão artística que combina música, dança, teatro e poesia, praticada por homens e mulheres das classes menos favorecidas da sociedade brasileira, comumente categorizada como cultura popular. Trata-se de uma manifestação artística em vigor na cidade de Recife, que reverbera aspectos políticos, econômicos, sociais e culturais. Já no século XIX, o Bumba-meu-boi foi objeto de interesse jornalístico, jurídico, folclórico e etnográfico, servindo como uma fonte histórica para nossa narrativa. A partir dos escritos de Lopes Gama (1773-1852) e Sylvio Romero (1851-1914), disponíveis no Centro de Documentação da FUNDAJ/Recife, no setor de obras raras e no acervo da Fundação Joaquim Nabuco do bairro de Apipucos, estabelecemos uma discussão bibliográfica sobre o Bumba-meu-boi. As fontes serão analisadas à luz dos conceitos de cultura popular, inspirados em Mikhail Bakhtin, e de cultura de resistência, proposto por E.P. Thompson. Além disso, as noções de práticas culturais, apropriação e representação, de Roger Chartier, também contribuirão para nossa análise.

Introdução: os estudos sobre a cultura popular

As manifestações artísticas da cultura popular repercutem na obra de Mikhail Bakhtin, um estudioso russo da cultura e filósofo da linguagem, que nos proporciona uma ferramenta teórico-metodológica para a análise de nosso objeto. Em sua obra "A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais", publicada no Brasil em 1987, sugere que a cultura popular emerge da vida comunitária, possui um caráter não oficial e, por meio do cômico, do riso e do grotesco, oferece uma perspectiva de mundo contrária à visão oficial promovida pelo Estado e suas instituições.

Os ritos e espetáculos organizados à maneira cômica apresentavam uma diferença notável, uma diferença de princípio, poderíamos dizer em relação as formas do culto e as cerimônias oficiais sérias da Igreja ou do Estado feudal. Ofereciam uma visão do mundo, do homem e das relações humanas totalmente diferente, deliberadamente não-oficial, exterior à Igreja e ao

³ Doutorando em História – PGH – UFRPE franksosthenes@gmail.com

⁴ Doutor em História – Professor Titular DED - UFRPE ricardo.aguiar.pacheco@gmail.com

Estado; pareciam ter construído, ao lado do mundo oficial, um segundo mundo, e uma segunda vida aos quais os homens da Idade Média permaneciam em maior ou menor proporção, e nos eles viviam em ocasiões determinadas. Isso criava uma espécie de dualidade do mundo e cremos que, sem leva-la em consideração, não se poderia compreender nem a consciência cultural da Idade Média nem a civilização renascentista. (BAKHTIN, 1987 p. 4-5).

Na visão de Bakhtin (1987), a cultura popular gerava uma “dualidade de mundos” que se opunha à cultura oficial da Igreja/Estado. Essa “oposição” refletia a perspectiva das “classes subalternas” na sociedade medieval e renascentista analisada por Bakhtin, que, segundo suas observações, apresentava uma concepção distinta e paralela às normas, ritos e regras das “classes hegemônicas”. Para Bakhtin (1987), a convivência de “culturas opostas” — a oficial e a não oficial, a cultura do riso e a cultura do sério — representa uma forma peculiar, contraditória e ambivalente de compreender a cultura em um passado distante. O sentido atribuído por aqueles indivíduos daquela época, por meio do riso, do humor e da inversão de hierarquias, é o que o pensador russo definiu como Realismo Grotesco, especialmente na obra de François Rabelais.

E.P. Thompson, importante historiador britânico amplamente reconhecido como um dos mais influentes teóricos da história social, examina a cultura como um mecanismo de resistência em seu livro “Costumes em Comum: Estudos sobre a Cultura Popular e Tradicional”, publicado em 1998. Na referida obra, o autor sustenta que a cultura é um conjunto diversificado de recursos que envolve uma troca contínua entre elementos escritos e orais, entre o dominante e o subordinado, além das interações entre a aldeia e a metrópole (Thompson, 1998, p. 17). O historiador britânico vê a cultura popular como uma arena de elementos conflitantes, que se concretiza como um sistema somente sob uma opressão severa – como o nacionalismo, a consciência de classe e a ortodoxia religiosa predominante. Para Thompson (1998), o termo "cultura" por si só evoca um consenso que pode desviar nossa atenção das contradições sociais e culturais, bem como das fraturas e oposições que existem dentro desse conjunto (Thompson, 1998, p. 17).

De acordo com Thompson (1998), a cultura de resistência não se limita a ser um reflexo das condições materiais; trata-se também de um conjunto de práticas, valores e simbolismos que contribuem para a formação da identidade de classes e grupos de trabalhadores. Ele destaca que essa cultura se expressa por meio de tradições, rituais, festas, formas de solidariedade e

organização coletiva, funcionando como um meio de contestação às normas dominantes da sociedade.

Ao analisar a cultura plebeia da Inglaterra do século XVIII, Thompson (1998) observa que, apesar da existência de uma força contrária que tenta ridicularizar, envergonhar e intimidar, esta oposição resulta em uma cultura costumeira que, em sua operação cotidiana, não está sujeita ao domínio ideológico dos governantes (Thompson, 1998, p. 19). Em contraste, vemos uma cultura tradicional que, ao mesmo tempo, é rebelde. A cultura conservadora da plebe frequentemente resiste, em defesa de seus costumes, às racionalizações e inovações da economia (Thompson, 1998, p. 19).

Roger Chartier, renomado historiador francês, em sua obra "História Cultural: Entre Práticas e Representação", destaca a importância de analisar a relação entre Apropriação e Representação das Práticas Culturais da Cultura Popular como 'modelos' em conflito. Ele sugere, por um lado, a eliminação do etnocentrismo cultural, reconhecendo a Cultura Popular como um sistema simbólico coeso e autônomo que opera de forma independente da cultura letrada (Chartier, 1988). Por outro lado, ressalta as dinâmicas de dominação que permeiam o contexto social, vendo a Cultura Popular como dependente e vulnerável à cultura dominante. Mesmo diante das tensões entre esses dois modelos - um que atribui autonomia à cultura popular e outro que a vê como dependente - Chartier (1988) enfatiza a necessidade de compreender a relação entre as formas impostas e aculturantes e as estratégias utilizadas pelos grupos subalternos. Esse entendimento se revela nas práticas sociais e nos modos de apropriação de objetos, discursos, comportamentos, hábitos, crenças e modelos culturais.

A apropriação, tal como a entendemos, tem por objetivo uma história social das interpretações, remetidas para as suas determinações fundamentais (que são sociais, institucionais, culturais) é inscrita nas práticas específicas que as produzem. Conceder deste modo atenção às condições e aos processos que, muito concretamente, determinam as operações de construção de sentido (Chartier, 1988. p.26-27).

Como foi mencionado, Chartier (1988) argumenta que a cultura popular deve ser reconhecida nas práticas sociais, manifestando-se por meio das representações do mundo social que ocorrem independentemente dos agentes sociais, através de um processo centrado na apropriação. Neste contexto, Chartier (1988) apoia a ideia de que as categorias erudita e popular estão interligadas na discussão sobre a criação e o consumo da produção intelectual. Para ele,

o consumo cultural deve ser entendido como um processo criativo, uma vez que resulta em percepções e representações que não são idênticas, nem mesmo às do criador. Assim, pode-se afirmar que um determinado bem cultural só adquire significado por meio da diversidade de interpretações que constroem seu sentido, sendo a visão do autor apenas uma verdade que permanece em aberto.

Análise das fontes: interpretando o conteúdo e suas entrelinhas

Com base no que foi apresentado na discussão teórica, o objetivo deste texto é analisar as produções textuais visando entender o que estava nas entrelinhas, buscando compreender a mensagem veiculada na brincadeira de Bumba-meu-boi no século XIX. Para isso, investigamos as crônicas de costumes de Lopes Gama (1773-1852) e o discurso folclórico de Sylvio Romero (1851-1914). Almejamos entender como esses pensadores descreveram nosso objeto de estudo em seus contextos sociais e temporais, extraindo alguns significados a partir das análises bibliográficas.

Miguel do Sacramento Lopes Gama (1773-1852), conhecido como Lopes Gama, foi padre, professor, cronista e político nas cidades de Olinda e Recife. Com ascendência portuguesa, foi o filho escolhido para se tornar padre em sua família. Recebeu sua formação inicial no Mosteiro de São Bento de Olinda e, posteriormente, em Salvador. Abandonou o celibato e dedicou sua vida ao ensino de retórica e à escrita de crônicas de costumes, o que sugere sua “perseguição” aos bumbas-meu-boi.

Suas críticas focavam nos costumes e valores morais da sociedade pernambucana, expressas no seu jornal “O Carapuceiro”, que circulou entre 1830 e 1845 em Recife. Em 11 de janeiro de 1840, publicou no seu jornal o texto “A estultice do Bumba-meu-boi”, registrado na obra de Câmara Cascudo (1967). A relevância desse escrito reside no fato de ser um dos mais antigos textos do gênero sobre essa temática. Nas palavras do cronista:

De quantos recreios, folganças e desenfadas populares há neste nosso Pernambuco, eu não conheço um tão tolo, tão estúpido e destituído de graça, como o aliás bem conhecido Bumba-meu-boi. Em tal brinco não se encontra um enrêdo, nem verossimilhança, nem ligação: é um agregado de disparates. Um negro metido debaixo de uma baiêta é o boi; um capadócio, enfiado pelo fundo dum panacú velho, chama-se cavalo-marinho; outro, alapardado, sob lençóis, denomina-se burrinha: um menino com duas saias, uma da cintura para baixo, outra da cintura para cima, terminando para a cabeça com uma

urupema, é o que se chama a caipora; há além disto outro capadocio que se chama o Pai Mateus. O sujeito do cavalo-marinho é o senhor do boi, da burrinha, da caipora e do Todo' o divertimento cifra-se em o dono de tôda esta sucia fazer dançar ao som das violas, pandeiros e de uma infernal berraria o tal bêbedo Mateus, a burrinha, a caipora e o boi, que com efeito é animal muito ligeirinho, trêfego e bailarino. Além disso o boi morre sempre, sem que nem para que, e ressuscita por virtude de um clister, que pespega o Mateus, cousa muito agradável e divertida para os judiciosos espectadores.

Até aqui não passa o tal divertimento de um brinco popular e grandemente desngraçado, mas de certos anos para cá não há Bumba-meu-boi, que preste, se nêle não aparece um sujeito vestido de clérigo, e algumas vêzes de roquete e estola, para servir de bôbo da função. Quem faz ordinariamente o papel de sacerdote bufo é um brejeirote despejado e escolhido para. desempenhar a tarefa até o mais novento ridículo: e para complemento do escárnio, êsse padre ouve de confissão ao Mateus, o qual negro cativo faz cair de pernàs ao ar o seu confessor, e acaba, como é natural, dando muita chicotada no sacerdote!

(O CARAPUCEIRO, nº 2, Recife, 11 de janeiro de 1840. APUD: CASCUDO, 1967, p. 197 e 198.)

Na descrição de Lopes Gama, inicialmente notamos a noção de recreação, folga e desenfado atribuída ao Bumba-meu-boi. Essas percepções evocam a ideia de um divertimento cultural realizado pela classe subalternizada da sociedade. Observamos, nas primeiras linhas do texto, uma noção de pertencimento e uma cultura intrinsecamente ligada ao lugar, que reforça a identidade cultural. Pelo contexto histórico do pós-Revolução Pernambucana de 1817 e da Confederação do Equador de 1824, e no limiar das revoltas políticas de caráter liberal, como a Revolta Praieira, o Bumba-meu-boi é tratado como uma representação da identidade cultural e artística de Pernambuco.

Logo em seguida, e de forma contraditória, ele apresenta uma série de adjetivos desqualificadores, culminando na caracterização do Bumba-meu-boi como "um agregado de disparates". Ao descrever figuras como o Cavalo Marinho, o Boi, a Caipora, Mateus e o Padre, este último sendo o foco de seu maior descontentamento. O padre é descrito da seguinte forma: "Se nessa parte não aparece um sujeito vestido de clérigo, e algumas vezes de roquete e estola, para servir de bobo da função" (Cascudo, 1967, p. 198). Prossegue com a afirmação de que "quem comumente desempenha o papel de sacerdote bufo é um brejeirote despojado, escolhido

para a tarefa, até o mais nojento e ridículo" (Cascudo, 1967, p. 198). Além disso, ele menciona que "para agravar o escárnio, esse padre ouve a confissão do Matheus, que faz cair de pernas para o ar seu confessor, resultando, como era de se esperar, em muitas chicotadas no sacerdote" (GAMA, in Cascudo, 1967, p. 198).

Nas palavras do cronista, percebe-se um tom de revolta diante do que presenciou nas ruas de Recife. Essa situação reflete uma inversão das hierarquias por meio do humor e do riso, que Bakhtin (1987) descreveu como ritos e espetáculos apresentados em praça pública. Para Bakhtin, "esse conjunto é a expressão real dessa cultura e de sua concepção de vida em um processo ambivalente e contraditório, onde não há perfeição, nem completude, e onde o riso ocupa um lugar central" (Bakhtin, 1987, p. 23). O tom ofendido do padre cronista, ao testemunhar um ator negro e pobre vestido de padre e atuando como bobo, corrobora a teoria de Bakhtin sobre a inversão da hierarquia e o conflito que essa inversão impõe aos padrões culturais oficiais.

A apropriação das práticas sociais pela cultura popular, especialmente no que diz respeito aos símbolos da religião católica — hegemônica no período em que foi descrito — oferece uma representação histórica do contexto observado. A encenação revela uma visão contraditória, uma vez que um homem negro, em 1840, assume o papel de confessor, representando um escárnio repleto de ironia e crítica à sociedade e à cultura hegemônica da igreja, proporcionando ao público aquilo que Bakhtin (1987) denominou de riso grotesco.

Ao aprofundarmos nas narrativas e histórias contadas pelas figuras do Bumba-meu-boi, notamos que outros personagens, com seus comportamentos dúbios, são apresentados ao longo da noite, como o médico que se propõe a tratar um boi morto, um valente frouxo e o padre, que será explorado mais adiante nos versos transcritos de Romero (1883).

Sylvio Romero (1851-1914), bacharel em direito pela Faculdade do Recife e professor de História do Colégio Dom Pedro II no Rio de Janeiro, destacou-se como um importante polímata brasileiro, com produção em diversos temas, inclusive aqueles relacionados à história e ao folclore, que nos interessam para esta análise.

Romero (1883) publicou em Lisboa, Portugal, o livro "Cantos Populares do Brasil", com notas e revisão de Theophilo Braga. Neste estudo, ele apresenta os resultados de uma extensa coleção de versos, estrofes e poemas cantados e contados por artistas, poetas e músicos anônimos nos estados de Pernambuco, Rio de Janeiro, Bahia e Sergipe. A obra é dividida em quatro partes: a. romances e xácaras, b. reinados e cheganças, c. versos gerais e d. orações. Temos especial interesse na seção referente a Reisados e Cheganças, onde encontramos a

transcrição literal dos versos de três cenas do que ele intitulou “Auto Popular do Cavalo Marinho e Bumba meu boi”. Para fins de análise, transcrevo a cena III, descrita por Sylvio Romero:

SCENA III

Os mesmos, o Doutor, Capitão do Mato, D. Frigideira, Catirina, o Padre; colhido o boi, foge Fidelis, chama-se um capitão que entra para o prender, e um doutor para curar o Boi; entra um Padre para fazer o casamento da Chatirina.

Matheus - Minha buio morreu!

Que será de mim?

Manda buscá outro

Lá no Piauí.

Amo - O Matheus, cade o boi?

Matheus - Sinbo, o boio morreu...

Sae o Matheus espancado pelo amo

Amo - Ó Matheus, vá chamar

O doutor para curar

O meu rico boi:

Quer saber do Fidelis

Para onde foi.

Ó Sebastião, vá a toda a pressa,

Chame o Capitão do matto,

Dé as providencia,

Que traga o Fidelis

Na minha presenca.

Chegando o doutor ajusta com o Amo a cura do boi.

Chegam a D. Frigideira e Catharina, e Sebastiao quer casar com esta; aparece o Padre para este fim.

Padre - Quem me ver estar dancando

Não julgue que estou louco;

Não sou padre, não sou nada;

Singular sou como os outros.

Córo - *O gente, que quer dizer*

Um padre n'esta funcção?

É signal de casamento,

Ou d'alguma confissão.

Padre - *Bula bem na prima,*

Bata no bordão;

Leva a riba a função

não se acabe não

Doutor para Matheus-

Ó negro, teu desaforo

Já chegou aonde foi;

Quando tu me chamares

É p'ra gente e não p'ra boi.

Matheus - *Ah! uê, ah! uê!*

Troco miudo

Tu vai recebê.

O Capitão do Campo dá com o Fidelis e vai prendel-o.

Capitão - *Eu te atiro, negro,*

Eu te amarro, ladrão,

Eu te acabo, cão.

O Fidelis vai sobre o Capitão e o amarra.

Córo - *Capitão de campo,*

Veja que o mundo virou,

Foi ao matto pegar negro

Mas o negro lhe amarrrou.

Capitão - *Sou valente afamado,*

Como eu póde não haver;

Qualquer susto que me fazem

Logo me ponho a correr.

Finda-se aqui a funcção, sahindo todos a cantar.

(Sylvio Romero, 1883 p. 181-182)

Observamos, na obra Sylvio Romero, o uso da linguagem coloquial do povo como um elemento fundamental, conferindo a essas vozes a legitimidade das palavras impressas em documentos oficiais. Ao interpretarmos os versos da cena registrada por Sylvio Romero sobre o Bumba-meu-boi de Pernambuco de 1883, notamos, inicialmente, a presença dos seguintes personagens: o Boi, o Mateus, o Amo (equivalente ao Capitão Marinho), Fidelis (parceiro de Mateus, correspondente a Sebastião), o Capitão do Mato, o Doutor, Cathirina, o Padre e D. Frigideira.

Logo no início da cena, Mateus comunica a morte do Boi. É perceptível o uso, aparentemente intencional, de uma linguagem que foge à norma culta, como quando Mateus pronuncia “boio”. Suas falas são permeadas por humor, ironia e sarcasmo. O uso do português de maneira “incorreta” parece ser uma estratégia humorística do personagem, que utiliza esse recurso em suas falas subsequentes. Ao anunciar a morte do boi, ele é agredido pelo Amo e sai da cena apanhado. O recurso da violência, do bater e apanhar, parece também ser um elemento humorístico presente na cena. Não temos conhecimento da reação do público conforme descrita por Sylvio Romero; no entanto, ao observar a apresentação do Padre Lopes, percebemos que a intenção é provocar risos, uma ironia expressa de forma brincalhona que se torna contagiante para a plateia.

Na segunda estrofe, quando o Amo pede ao Mateus que chame o Doutor para tratar do seu boi, o simples fato de um médico ser convocado para atender a um animal — uma profissão inacessível à população mais pobre — revela uma recriação ou inversão dos costumes sociais. Além disso, o fato de um boi receber a atenção merecida para sua saúde, sendo referido como “rico boi”, sugere uma aparente equiparação ou até mesmo superioridade na relação de cuidado entre um homem negro e um animal de carga, visto que o valor atribuído a um humano escravizado frequentemente era equivalente ou inferior ao conferido a um animal de grande porte.

Na mesma segunda estrofe, outra relação de escravidão se torna evidente quando o Amo ordena que Sebastião, parceiro de Mateus, chame o Capitão do Campo ou do Mato para trazer Fidelis, que seria um homem negro e estaria fugido. Na condição de proprietário, o Amo determina que ele seja trazido para receber a devida punição pelo ato de fuga. Os castigos, os açoites e as cenas de violência públicas, espetacularizadas nos pelourinhos das vilas, eram elementos que fomentavam discussão entre a população. A força senhorial da sociedade

escravista impunha o castigo como um espetáculo de terror, funcionando como um mecanismo para manter a ordem por meio do medo e da violência.

Na terceira estrofe, ocorre um diálogo surpreendente em que o padre justifica sua dança, afirmando não estar louco por participar da festividade. Com um tom de ironia, ele diz que não é diferente dos que não são celibatários, por isso também dança e se diverte como qualquer outra pessoa. Em resposta, o conjunto de músicos, chamado por Romero (1883) de Coro, canta versos que indicam que o padre, naquela ocasião, está realizando um casamento ou uma confissão.

Logo depois, o Mateus retorna a um diálogo com o Doutor, que se queixa de que deveria ter sido convocado para cuidar de seres humanos, e não de animais. O Mateus responde que ele receberá um "troco miúdo", que parece se referir à remuneração por seu trabalho.

Continuando a análise, nos versos da cena final, o Capitão do Campo, um representante da ordem da propriedade senhorial, é enganado por Fidelis. Ele inicialmente ameaça que vai atirar, amarrar e até matar Fidelis, usando termos como "negro", "ladrão" e "cão". Contudo, em uma clara inversão de hierarquia e justiça social, é o Capitão quem acaba amarrado por Fidelis. Apesar de se apresentar como um homem corajoso, ele revela-se, na verdade, um covarde ao se ver assustado e fugir.

Considerações Finais

O Bumba-meu-boi, uma forma de expressão da cultura popular brasileira, utiliza sua linguagem artística, que integra música, dança e poesia, para narrar crônicas e eventos sociais de sua época. Por meio de uma narrativa cômica, representa a visão de mundo específica de uma população pobre e marginalizada em relação à sociedade em que vive, promovendo o que Bakhtin (1987) denominou de "inversão da realidade". Isso ocorre na medida em que seus participantes se apropriam das linguagens e temas abordados, incorporando valores das camadas hegemônicas.

Podemos afirmar que essa forma de expressão é mais do que uma simples brincadeira popular; trata-se de uma crônica vivente que narra as experiências, desafios e cotidianidades de comunidades marginalizadas, refletindo suas lutas e alegrias de maneira cômica e poética. O Bumba-meu-boi é uma das manifestações mais emblemáticas da cultura popular brasileira, emergindo das tradições de grupos subalternizados do país, e misturando elementos de música, dança e poesia para criar uma narrativa rica e envolvente.

A essência do Bumba-meu-boi reside em sua capacidade de traçar um diálogo com a realidade social de seus protagonistas. Por meio de suas encenações, são abordados temas que vão desde as relações de poder até as questões de identidade, pertencimento e resistência.

Além disso, o Bumba-meu-boi não opera isoladamente. Há uma interação contínua com a cultura acadêmica, na qual intelectuais e pesquisadores começam a registrar essas narrativas orais por meio de publicações, criando uma ponte entre a oralidade e a cultura escrita. Isso gera um ciclo de influência recíproca, onde as interpretações acadêmicas podem iluminar aspectos das tradições populares, enquanto, por outro lado, as narrativas do Bumba-meu-boi oferecem conteúdo e contexto para novas leituras na academia. Assim, quando intelectuais produzem e publicam textos interpretando as narrativas dos atores sociais, inserem a linguagem oral no âmbito da cultura escrita. Essa apropriação revela discursos, comportamentos, hábitos, crenças e modelos da cultura popular pela ótica do erudito, o que deve ser interpretado com certo cuidado para não reforçar preconceitos e posições dominantes.

É importante ressaltar que, apesar do Bumba-meu-boi ser uma forma de resistência e resiliência, ele também carrega ironia e crítica social. Os temas abordados frequentemente expõem as contradições da sociedade, em que a vida dos protagonistas é desencadeada por normas sociais que, por vezes, os marginalizam. O humor presente nas narrativas possibilita uma reflexão crítica sobre a realidade, tornando as histórias de luta e sobrevivência não apenas acessíveis, mas também atraentes para um público mais amplo.

Por fim, afirmamos que nosso objeto de pesquisa é uma rica tessitura de tradições culturais que celebra a vivência de suas comunidades e se apresenta como um espaço de crítica e ressignificação social. Através da interação com outras esferas culturais, ele se estabelece como um poderoso veículo de expressão, permitindo que a voz das populações marginalizadas ressoe mais forte na sociedade brasileira. Esse entrelaçamento de oralidade e escrita reforça a importância de reconhecer e valorizar as contribuições da cultura popular, promovendo um ambiente cultural mais plural e inclusivo.

Referências Bibliográficas

ABRÃO, Felipe Calil. O Bumba-meu-boi do século XIX: fontes hemerográficas, literárias e oficiais (1829 a 1900). / Calil Felipe Abrão (org.) - 1a ed. - Goiânia :Editora Alta Performance, 2023.

ANDRADE, Mário de. Danças dramáticas do Brasil. Volume único. 2. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002.

- BAKHTIN, Mikhail. A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento. São Paulo/Brasília: HUCITEC/UNB, 1987.
- BORBA FILHO, Hermilo. Apresentação do Bumba-meu-boi. Recife, Imprensa Universitária, 1966.
- CASCUDO, Luís da Câmara. Dicionário do Folclore Brasileiro. São Paulo: Global, 2001.
- CASCUDO, Luís da Câmara. Antologia do Folclore Brasileiro. Rio de Janeiro: Martins, 1967.
- CHARTIER, Roger. A História cultural: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Difel, 1990.
- FERREIRA, Ascenso. O maracatu, presépios e pastoris e o Bumba-meu-boi; ensaios folclóricos. Recife, DSE/Departamento de Cultura, 1986. 160 p. Ilust.
- GAMA, Lopes. A estultice do Bumba-meu-boi. O Carapuceiro, Recife, 11 jan. 1840.
- GINZBURG, Carlo. O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- MAIOR JUNIOR, Frank Sósthene da Silva Souto. Da boca da noite à barra do dia: As representações do Cavalo Marinho: o caso do Boi Ventania de Feira Nova – PE. Recife, 2014. 231f: Ilustrado. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura Regional) Departamento de História da Universidade Federal Rural de Pernambuco.
- PEREIRA DA COSTA, Francisco Augusto. Folk-lore pernambucano. 1ª ed. autônoma. Recife: Arquivo Público Estadual, 1908.
- ROMERO, Sylvio. Cantos populares do Brasil. Volume I. Lisboa: Editora Nova/Livraria Internacional, 1883.
- THOMPSON, E.P. Costumes em Comum. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- VALENTE, Waldemar. O bumba-meu-boi visto pelo padre Carapuceiro. Revista Pernambucana de Folclore, Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1976.

A violência do monstro e a melancolia da alma: uma análise da obra *Cogumelos de Breno Accioly*

Kelly Araújo Santana de Lima⁵

Resumo: A melancolia e a morte são duas palavras que carregam consigo um universo totalmente desconhecido, são por si só um mistério, elas foram abordadas, tanto na literatura como nas produções históricas ao longo dos tempos a partir de uma análise sobre como determinadas emoções moldaram diferentes culturas e sociedades. Desde o início das produções literárias, escritores refletem a respeito dos mistérios que envolvem a essência humana, seus amores, segredos, medos e a morte, logo, seja o texto ficcional ou não, ele é um reflexo do período em que foi escrito e do espaço a qual o escritor está inserido. O objetivo dessa pesquisa é uma análise histórica do livro *Cogumelos* (1946) de Breno Accioly, escritor alagoano nascido na cidade de Santana do Ipanema, cujo uma das principais características de escrita é a melancolia e violência presente em seus personagens, fazendo uma observação das duas emoções e como elas são abordadas nos contos, a partir de um contexto com o que estava ocorrendo no sertão alagoano que poderia ter influenciado suas histórias. Utilizou-se como base para formar indagações sobre a escrita acciolyana, obras dos historiadores: Starobinski (2016) sobre a melancolia e Delumeau (2009), a respeito da pesquisa sobre o medo, em relação ao autor, Bomfim (2005) escreveu sobre sua vida e obras, e por fim, da violência em alagoas no ano de 1940 em diante, Lima (2019) retrata particularmente as brigas de cangaço no sertão que causou medo e muitas mortes a população alagoana.

Palavras-chaves: Breno Accioly. Morte. Melancolia

Introdução

Partindo do pressuposto de que a história como conhecimento é uma representação do passado e que toda fonte histórica produzida em determinada época também o é, evidentemente, isso faz com que pesquisadores possam expandir seus objetos de pesquisas aos mais variados tipos de fontes documentais, a exemplo disso, a literatura. As narrativas, sejam elas reais ou fictícias, constroem uma representação da realidade da qual foi produzida, pois através delas pode-se compreender os fatos que estavam ocorrendo e analisar como que os autores expressam esses elementos nos livros.

⁵Graduanda em História Licenciatura pela Universidade Federal de Alagoas. O texto é resultado do projeto de PIBIC 2023/2024 sobre o escritor alagoano Breno Accioly.

Na produção literária clássica da literatura brasileira, o escritor Álvares de Azevedo (1821-1852) foi um dos principais nomes da segunda geração romântica, seus textos apresentam uma linguagem subjetiva e um exagero emocional, entretanto, Azevedo foi mais além e introduziu elementos do movimento literário que ficou conhecido como “byronismo”, como a morte, o medo, o macabro e o vampirismo. Similarmente, na literatura alagoana, escondido entre mares e secas, houve um escritor que, rodeado com seus próprios fantasmas e medos, explorou o subconsciente humano através de personagens que refletiam suas próprias emoções.

Nascido no interior de Alagoas na cidade de Santana do Ipanema, em março no dia 21 de 1921, Breno Rocha Accioly foi um escritor alagoano com uma narrativa literária única, onde explorou o lado mais violento da literatura alagoana em seus textos ficcionais. O autor viveu com sua mente permeada de mistérios e agonias, pois, na transição da adolescência para a vida adulta, foi diagnosticado com esquizofrenia, o que causava crises depressivas que poderiam o tornar em diversas vezes, agressivo, fazendo com que descontasse noutra pessoa, tal doença e os sintomas dela o afligiram até seu último suspiro no dia 13 de março de 1966. Além disso, segundo pesquisas sobre o autor e relatos de pessoas que conviveram com sua família, Breno não era uma pessoa fácil de lidar, com o temperamento afrontoso, muitas vezes brigou com amigos e familiares, ainda mais, era extremamente preconceituoso, racista e homofóbico, apesar de ter sido criado em um lar religioso, não media esforços para ser desagradável com o próximo.

Diante disso, o filho do sertão alagoano procurou em suas vivências inspirações para suas histórias, e o resultado disso foram contos com personagens melancólicos, agressivos e sombrios, que conseguem demonstrar até onde a violência e a insanidade humana podem ir, e ainda mais, fazer com que seus leitores questionem se essas atitudes descritas são monstruosas ou apenas humanas, e quem estará apto suficiente a responder tais questões.

Assim, a literatura alagoana ganhou uma “nova” cara, a insanidade a modo *acciolyano*, descritas em espaços de lendas, crenças, loucuras e culpas, levando os leitores a se deparar com a extraordinária perversidade através de sua escrita. Logo, a partir da análise do segundo livro publicado pelo autor, intitulado *Cogumelos* (1946), que tem a morte como o fim da maioria dos contos, é notório que toda estrutura de suas histórias é um realce do que estava passando por sua cabeça e realidade, conseqüentemente, sendo transmitido para as personalidades de seus personagens e suas histórias.

Metodologia

A partir de leituras complementares, para uma melhor análise da trajetória de vida do autor e de como isso influenciou na sua escrita, foram escolhidos textos que partiram do princípio dos subtópicos para essa produção: o medo, a melancolia e a violência.

Nesse processo de evidenciar tais temáticas presentes nos contos de Breno, a principal base para a indagação a respeito da melancolia vem da obra do historiador Jean Starobinski, no livro: *A tinta da melancolia: Uma história cultural da tristeza* (2016) onde ele apresenta uma análise da melancolia a partir da abordagem de autores clássicos da literatura mundial como Franz Kafka, Charles Baudelaire e Cervantes. Starobinski, escreve sobre como tal sentimento esteve tão constantemente presente nos escritos mais antigos, e que isso seria uma forte ligação entre autor, personagem e a época presente, ou seja, as emoções entre o criador seriam passadas a criação.

Depois, a contribuição a respeito sobre o medo vem de outro historiador, Jean Delumeau em sua grande obra *História do medo no ocidente* (2009), que apontou sobre o historiador e pesquisador que tem como objeto de estudo o medo. O autor investigou a evolução do medo na cultura ocidental desde a idade média até a modernidade, passando por períodos históricos como as perseguições religiosas, epidemias, guerra e a insegurança social, em suma, o livro descreve como o medo moldou a mentalidade e as práticas sociais da humanidade e a importância da pesquisa histórica sobre tal sentimento.

E por fim, a respeito da violência presente na época, a pesquisa se deu por meio da leitura do texto: *Cangaço, crime e pistolagem no sertão alagoano* (2019), um projeto que retrata as brigas de cangaceiros em Alagoas, dando ênfase no ano de 1940, que foi o início do fim de Lampião. No texto, é abordado sobre os confrontos que ocorreram em Santana do Ipanema, o que desencadeou uma série de violências e morte na época, o que fica evidente que esses atos podem ter influenciado os personagens e suas ações nos livros de Breno. Sobre isso, Edilma Acioli Bomfim em seu livro *Razão mutilada* (2005), afirma que essas ocorrências, as histórias do cangaço e a violência que resultava dela, eram características fundamentais na construção literária de Accioly, logo, toda essa vivência de medos que a população tinha das desavenças do cangaço, trazem reflexões acerca dos livros.

Resultados e discussões

A partir das pesquisas a respeito das obras e vida de Breno Accioly nos periódicos do *Jornal de Alagoas* dos anos 1955 a 1962, foi possível perceber uma falta de informação acerca de qualquer coisa relacionada ao autor e seus livros.

É possível encontrar nesses jornais críticas literárias a respeito de vários autores alagoanos como: Graciliano Ramos, Lêdo Ivo e Jorge de Lima, tais comentários feitos também por escritores, que coincidentemente, conheciam Breno, como por exemplo, Gilberto Freyre. Todavia, a procura sobre qualquer comentário a respeito dos livros publicados na época, foi infrutífera, e apesar de Breno ter trabalhado por determinado tempo como tipógrafo no jornal *O sementeiro*, é notório que as atenções de “*A notícias das letras*”⁶, não estavam voltadas para o santanense.

Devido à escassez de informações nos jornais alagoanos, o que podemos discutir são especulações a respeito desse “apagamento”, pois Breno, já com a publicação de seu primeiro livro, intitulado *João Urso* (1944) causou um “choque” em seus leitores devido a sua escrita única e inovadora. Em virtude disso, cabe-nos questionar quais seriam os motivos dessa exclusão, seria por causa de suas histórias com temáticas violentas? Com seus personagens que eram a personificação do mal que existe nos seres humanos? Ou era simplesmente um jogo de status, da qual ganhavam publicação e destaques aqueles mais afamados — alguns aqui já citados — ainda assim, Breno conseguiu destaque e virou notícia em outros jornais, alguns presentes na Hemeroteca digital, logo, por mais excluído e desconhecido que o autor possa ter se tornado, não há dúvidas que ele pode ser posto, se não a frente, ao lado dos grandes escritores alagoanos.

Seguidamente, os resultados a partir da leitura da obra *Cogumelos* (1946) comprovam o que aqui já foi citado, a escrita extraordinária e cruel do autor, em um de seus mais violentos feitos. O livro inclui nove contos surpreendentes, intitulados: Cogumelos, A valsa, Sentença, Dois enterros, Dívida, As tranças, Cíntia, Viagem, e Noiva, onde abordam sobre violência, medo e melancolia, explorando como cenários espaciais: Alagoas, Minas Gerais e Rio de Janeiro, trazem principalmente histórias que tem a morte como resultado de diferentes manifestações de violência. Os contos escolhidos para serem analisados foram *A valsa* e *As tranças*, onde ele descreve personagens que expõem seus sentimentos mais profundos e conturbados, vivendo em espaços manchados por seus pecados, presenciando as consequências de seus medos e passados perturbados.

⁶ Espaço no *Jornal de Alagoas* que era destinado para a publicação de resenhas literárias, divulgadas todo domingo.

No conto *A valsa*, Breno trata sobre vingança, violência, medo, abusos e melancolia, com um início mais romântico, o escritor apresenta os personagens Godofredo e Hilda, casal que mora em Recife e estão passando por dificuldades como a fome, o desemprego e o abandono dos governantes diante da situação. O autor descreve que antes do casal se conhecer, Hilda havia passado por um abuso sexual causado por seu padrinho, que lhe enchia de presentes para que no final a arruinasse, não apenas fisicamente, mas também psicologicamente, é descrito, “O padrinho permitiu a Hilda debruçar-se à janela, ver as ruas vazias, pela última vez ver sua virgindade certificar-se de que ninguém a podia socorrer” (ACCIOLY, 2023, 48). Logo na primeira página, o conto apresenta a explicitude do modo de descrever cenas de violência contra as mulheres, o que adiante é apresentado nos demais contos. E foi assim que o casal se conheceu, depois de ter fugido do padrinho, Hilda conhece Godofredo e após contar-lhe sua vida e ter passado um tempo juntos, eles se casam.

A seguir, Breno deixa explícito a melancolia que permeia o personagem masculino, quando descreve que ele assistia de longe a revolta da população que reivindicava seus direitos diante da atual situação ao qual se encontravam, “Eu vi o povo da janela do sótão. Do sótão que, havia quinze dias, era uma janela fechada.” (ACCIOLY, 2023, p. 45) Esse espaço descrito, o sótão com as janelas fechadas, por Godofredo, onde faz com que ele reflita sobre os sentimentos de injustiças, da perda da sua amada esposa é um cenário claro de um estado melancólico, presente em diversas obras literárias, onde ele aguardava pacientemente a hora de sua morte, visto que nada mais o animava. Sobre essa condição, o historiador Jean Starobinski, explica que para a pessoa melancólica esse vazio que advém da devastação, torna-se para o indivíduo algo mais apertado que a mais estreita masmorra. (STAROBINSKI, 2016, p. 441)

Isto é, Breno nos dá um retrato vívido de uma pessoa que passa pela perda de um ente querido e enfrenta a própria vontade de mergulhar de vez na extensão desse vazio, como presente no trecho, “Aos poucos fui deixando de escutar o bater de meu coração como se a morte o abafasse, o congelasse aos poucos” (ACCIOLY, 2023, 51). Logo, para o personagem, quando sua esposa morre, seu mundo não tem mais propósito e sua vida não têm mais valor. Entretanto, em outro fragmento, o personagem já muda sua perspectiva para algo mais violento, planejando uma vingança contra aqueles que tiveram culpa na morte de sua esposa, mesmo que de forma indireta, pois, no livro é relatado que,

Abriram-lhe as carnes. Examinaram-lhe as vísceras, o fétido sangue já sólido. Mesmo depois de retalhada, para os microscópios do necrotério, Hilda era saúde. Por não ter o que escrever no certificado de óbito, o patologista assinou:

causas mortis: ‘avitaminose’. Para mim, significava: fome, frio, muita fome. (ACCIOLY, 2023, p. 53)

Analisando esse trecho é possível que essa parte tenha sido uma crítica a organização do Estado em sua época, pois Breno ainda relata multidões que saíam às ruas para protestar contra o governo local, pedindo direitos básicos como comida e emprego, em virtude disso, para Godofredo, Hilda morreu de fome, visto que o governo não procurava saber e escutar os movimentos populares. Todavia, diferente da população, Godofredo tinha seu próprio objetivo: “Eu fiquei, da janela, vendo o povo gritar. Se não participei daquelas reivindicações era por reclamar uma vingança que se alimentava no rolo das minhas entranhas” (ACCIOLY, 2023, p. 54). E partindo dessa afirmação, o personagem irá revelar a dualidade do ser humano, que pode ocorrer advinda de uma face oculta da mente.

A seguir, o personagem revela sua vingança, onde pode-se perceber mais uma vez a minuciosidade de detalhes nas cenas de violência a personagens femininas, mesmo aquelas que não são destaques na história, “Nenhum jornal comenta o suicídio. Mas a cidade sabe que o chefe da polícia espancou a mulher, queria o enigma das rosas e se a mulher não morreu estrangulada foi por aberração” (ACCIOLY, 2023, p. 54). O que ocorre é que, Godofredo cheio de luto e tristeza para vingar sua mulher atinge a esposa do chefe da polícia — que usava de sua posição para causar temor a população mais pobre — seu plano era mandar-lhe rosas em anônimo para fazer ciúmes a seu marido, o que ocorreu com sucesso, mas não apenas isso, o policial cheio de raiva a enforcou até a morte, com uma loucura e força sem igual que fez com que ele fosse preso. E em seguida, Godofredo vai até sua cela para revelar sua vingança, “— Quem mandava as rosas era eu, ouviu? Olhe, sua mulher é honesta, sempre foi honesta!” (ACCIOLY, 2023, p.55) A seguir, é descrito que o personagem se arrepende pelo feito, diante do seu luto e do sentimento violento e apressado de uma vingança, ele não pensou nas consequências, “Não envio mais rosas, nenhum pescoço de mulher se tingirá de roxo por minha causa” (ACCIOLY, 2023, p. 55). Todavia, já era tarde para tal pensamento, a vítima se tornará algoz, e em seu ato violento tinha feito a sua primeira vingança.

Voltando a Jean Starobinski, que aborda sobre a tentativa de fugir do quadro melancólico utilizando meios que povoam a imaginação, assim como o personagem, pois o comportamento de Godofredo se tornou cada vez mais inconsistente, ele relata que isso é uma imprecisão que persiste fortemente, “O sentimento do vazio não para de ser interpretado como uma espera de Deus; mas se torna cada vez maior o momento preliminar em que se exhibe o espaço que caberá à imaginação povoar” (STAROBINSKI, 2016, p. 443). Logo, é de se esperar

que, com o tempo, tudo que foi reprimido viesse à tona, portanto, foi por causa do vazio de seu coração que Godofredo se desculpa, entretanto não se arrepende, e o conto finaliza com a elaboração de mais um plano, só que desta vez destinada a mulher do governador, deixando claro que como em uma valsa, em par e em um ritmo lento, o personagem, que antes era um homem pacato e tranquilo, foi perdendo sua sanidade e dando caminho a loucura sombria que permeia a sua mente, tais emoções advindas de sua angústia existencial, tornando-se uma monstruosidade.

Seguidamente, no outro conto, *As tranças*, retrata sobre Gedeão, personagem de Breno que é o mais próximo da personificação da melancolia presente em seus textos, sua história lembra a obra que é considerado um clássico do terror e ficção científica, *Frankenstein* (1818) de Mary Shelley, onde aborda sobre a imagem do torna-se monstro como a consequência da convivência com uma sociedade violenta que afeta diretamente a vida da “criatura”, onde a autora desafia o leitor a questionar quem é o monstro na história, o ser de aparência repulsiva ou o doutor que com seu orgulho e conhecimento quis contrariar a natureza criando uma “vida”.

Similarmente, no conto de Breno, Gedeão que é um bedel, ou seja, ajudante na faculdade de medicina, responsável pela limpeza dos cadáveres para análise do corpo, é descrito como um personagem de aparência medonha e deformada, o que faz com que ele seja motivo de piadas e brincadeiras dos alunos, conseqüentemente, ele desenvolve sentimentos de melancolia, inseguranças e medo, se isolando da sociedade e se escondendo dos alunos para desviar de seus caminhos, pode-se notar isso nos seguintes fragmentos, “Gedeão nunca amou, nunca pôde desvendar os segredos dos versos. A sua feiura não permitia semelhantes requintes.” (ACCIOLY, 2023, p. 85), e “Quantas vezes Gedeão encapuzo o rosto na gola da capa? Quantas vezes as suas pernas correram, tomaram outra direção ao presenciar alguém que iria cruzar consigo?” (ACCIOLY, 2023, p. 85), e por fim,

O homem que não tinha espelho para não se ver, o homem que se embriagava para dormir, o homem que amava um sonho insatisfeito (certa vez, uma mulher desdentada, caolha, fétida, dissera-lhe: ‘nem que você me dê uma fortuna, eu não andaria com você), estaria se salvando dos complexos, aceitando as suas horrendas feições como libertação? (ACCIOLY, 2023, p. 85)

Conforme visto, o personagem sofre uma violência moral que aqueles que estão ao seu redor impõe pelo simples fato de que sua aparência não é algo aceitável para eles, com isso, Gedeão entra em um estado de medo que domina sua mente e suas ações. Sobre isso, Jean

Delumeau quando analisa o medo, descreve que uma das primeiras características é o isolamento do ser, uma vivência no fundo de si mesmo, que provém de um forte sentimento de insegurança. Dessa forma, Gedeão diante de todo sofrimento, procura alento na defunta morta que chega na faculdade para ser estudada, com suas longas tranças louras e seu belo rosto, ele fica obcecado imaginando que se ela estivesse viva o teria amado, ou seja, o personagem encontra em sua mente um refúgio para fugir do estado melancólico ao qual se encontrava, e de novo como já citado acima, a imaginação torna-se consoladora por um determinado tempo.

Entretanto, Delumeau escreve que a angústia pode trazer também graves consequências, pois diante de todo medo, difamação e exclusão, a imaginação constante podem criar uma inadaptação severa ao indivíduo fazendo com que ele adentre em um estado profundo de inquietação que conseqüentemente transforma-se em violência, o historiador escreve, “Nos obsedados a angústia torna-se neurose, e nos melancólicos uma forma de psicose.” (DELUMEAU, 2009, p. 34) E é exatamente esse destino que toma a vida de Gedeão.

Em um determinado dia, o bedel passando por uma rua, terá suas defesas violadas e tudo que ele fez para tornar-se invisível é destruído, quando uma pessoa a chama de monstro, Breno relata, “Ele não ia, de cabeça baixa, pelo canto da parede? Por que ‘ela’ o insultara, dissera-lhe bem dentro do ouvido: — Monstro!?” (ACCIOLY, 2023, p. 86). E apesar de Gedeão tentar continuar a andar, a tragédia já estava anunciada, e sua resposta vem em uma das cenas mais violentas da obra,

As suas mãos pareciam espremer um pano. Não precisou fazer força. A mulher morria sem gritar, sem poder dizer sequer uma palavra. Sem perfume como uma flor que vai para o lixo. Gedeão não se esqueceu que a jogou, pelos ombros, num capinzal e a derrubou. Levantou-lhe as saias, arrancou-lhe tudo, até mesmo um jasmim que cheirava em seus cabelos. E, pela primeira e última vez, soube do mistério que as mulheres escondem. (ACCIOLY, 2023, p. 86-87)

Dessa forma, a violência moral sofrida pelo personagem Gedeão sucedeu a um ato a qual fez com que se revela seu lado monstruoso para fora de sua mente, envolvendo uma morte seguida de estupro, colocando mais uma vez aqui, a descrição explícita dos atos violentos as mulheres na obra. Todavia, Gedeão vai ser bastante afetado por seus feitos, pois depois do ocorrido ele passa a ter visões com a vítima,

E, sozinho, procurava afastar o remorso que chegava pesado, negro, lento. Como era atroz guardar um segredo! Sua voz tornou-se um ressequido som, os olhos experimentavam a frieza das coisas acidas. E mais uma vez acordou como se estivesse vendo, esgazeada, a sombra daquela mulher cobrir-lhe o corpo com um manto cinza. Era uma visão, sabia. Mas, enquanto aquele pavor perdurasse, Gedeão sentia a necessidade de afastar-se e, num ângulo de parede, ficava a olhá-la, aturdido. (ACCIOLY, 2023, p. 87)

De novo, Jean Delumeau explica que esse medo de fantasmas, isso é de pessoas que já não se encontram mais nesse mundo, sobrevém da imaginação dos insensatos e melancólicos, pois tal imagem, causam-lhes pavor (DELUMEAU, 2009, p. 124). Certamente, no caso de Gedeão, perante a tanto medo do que fez, não consegue esquecer a imagem da mulher morta, pois está horrorizado, e tenta afastar a culpa que se tornara um peso sobre si, como está presente no texto, “Gedeão rasgou, queimou todos os jornais que falavam daquilo. Deixou de comprá-los, como se isso pudesse fazer com que remorso se extinguísse, ficasse apagada a luz que lhe iluminava sonhos terríveis” (ACCIOLY, 2023, p. 87). Assim, diante de tanta angústia, culpa e medo, o personagem encontra uma solução que seria também o seu fim, “Aquele suicídio era uma autêntica natureza morta. E todos ficaram convictos de que o suicídio de bedel Gedeão, enforcando-se nas tranças louras da morta anônima, fora rápido, quase sem dor” (ACCIOLY, 2023, p. 89). Portanto, ele acaba dando fim ao seu sofrimento nas tranças longas da mulher que ele acreditava que se estivesse viva, teria o aceitado do jeito que ele era com sua deformidade e tudo mais, assim, foi através do suicídio que ele deu cabo a toda sua tormenta, essa ação que é uma consequência da melancolia, como analisou Starobisnki, relatando que morrer voluntariamente para escapar, seja de perseguidores ou da própria mente, era um caso de uma consciência sensibilizada (STAROBISNKI, 2016, p. 461).

A partir dessas análises, é possível compreender que os monstros da obra de Breno Accioly são um alerta contra os riscos de ultrapassar os limites, mas que a dualidade humana e suas monstruosidades decorrem de situações das quais os personagens são expostos, nos dois casos aqui descritos, a violência vinda de um modo coletivo na sociedade que ambos vivem, seja o descaso com os esquecidos como em *A valsa* ou da não aceitação social determinada pelas diferenças físicas em *As tranças*. Logo, Accioly, desafia o leitor a julgar os monstros de seus contos, torna-se atento aos elementos de que a mente angustiada e isolada pode fazer com o ser humano que mergulha no mais sombrio desespero consumido pelo violento desejo de vingança.

Por outro lado, por mais que as violências descritas nos contos sejam ficcionais, através de pesquisas, é possível encontrar fragmentos do que estava ocorrendo em Alagoas durante a escrita do livro, o que pode ter influenciado o autor e suas histórias. Breno Accioly escreve com base em sua vivência no município de Santana do Ipanema, com isso, a partir de um recorte sobre os anos de 1940, que remonta a publicação do referido livro, é possível encontrar que estava em alta o “banditismo”, isto é, as brigas de cangaço no Nordeste e o início do fim do período Lampiônico. Sendo assim, os mais variados crimes foram e são associados aos cangaceiros, são eles, saques, homicídios, roubos e estupros, na cidade natal de Breno encontra-se notícias de brigas de dois grupos de cangaços e chefes pistoleiros que sucedeu uma época de medo e muitas mortes aos santanenses. (LIMA, 2019, p. 50) Portanto, é provável que esses episódios tenham fortemente influenciado a escrita de Breno e posto ideias de descrições de cenas e crimes violentos, o que se tornou uma característica acciolyana. Em suma, é essencial analisar a literatura através de um contexto social, pois toda a ficção está ligada a determinadas sociedades, épocas, culturas e relações sociais, sendo assim, as obras literárias são uma fonte preciosa para a historiografia.

Conclusão

Em conclusão, pesquisar a respeito da vida e obra de Breno Accioly foi algo extremamente prazeroso e surpreendente, pois suas obras, mesmo sendo escritas durante o século XX, são algo inovador dentro, não só da literatura alagoana, mas também brasileira. O alagoano deveria tornar-se um dos principais autores de renomes do país, com seus textos que em sua maioria apresentam uma idealização amorosa, ele muda o percurso da mesmice com seus personagens únicos explorando a morbidez, o pessimismo e a insanidade, tudo isso com a noção do “duplo”, isto é, a ideia do bem e do mal presentes no subconsciente humano.

A obra possibilita uma análise a respeito da mente e suas ações, abordando os limites do medo e melancolia, e o resultado dos dois sentimentos presentes nos contos, que é a violência. Ainda assim, apesar da escrita explícita, principalmente em cenas de abusos sexuais a mulheres, não poderia deixar registrado que a literatura acciolyana é arte, em sua mais forte personificação grotesca e medonha, ela se torna bela e interessante. É notório compreender a partir da leitura, o cortejo pela violência produzida pelos seres humanos, sejam elas físicas ou psicológicas, até a consequência que advém disso, que é a morte.

Breno detalha o ato da morte através de uma construção misteriosa presente nos espaços que sufocam, amargura e agridem os personagens, seus contos caminham quase sempre para

esse fim, fazendo com que os leitores possam pensar em sua própria condição de existência no mundo, refletindo a partir de temáticas perturbadoras, escritas de uma forma inquietante e insana. Logo, o livro analisado permite observar como a sociedade da época influenciou na narrativa das histórias e os modos de representação literária dos medos e insanidades reais da mente humana.

Sendo assim, Breno Accioly tem várias obras das quais seriam muito interessantes uma análise histórica de seus contos, explorando mais seus personagens e espaços descritos, sem dúvida seriam uma grande contribuição para a produção literária e histórica alagoana. Por fim, as insanidades presentes em seus livros são imensas e incontroláveis, e não se pode esquecer que toda obra é um reflexo de sua época, ou seja, seus escritos são muito mais que apenas uma coletânea de contos, é o retrato da vida e história de um homem, que apesar de seus defeitos, foi sem dúvidas a frente do seu tempo, um escritor fenomenal, e que por meio de relatos ficcionais ou reais, deixou registrado a violência cultural e moral do estado de Alagoas.

Referências

Periódicos Biblioteca Estadual Graciliano Ramos:

JORNAL DE ALAGOAS, 1955.

JORNAL DE ALAGOAS, 1962.

Bibliográficas

ACCIOLY, Breno. **Cogumelos**. Contos. 2. ed. Maceió: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2023.

ACCIOLY, Breno. **João Urso**. Contos. 5. ed. Maceió: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2022.

AZEVEDO, Álvares de. **Noite na taverna**. São Paulo: Principis, 2019.

BOMFIM, Edilma Acioli. Breno Accioly: O homem e seus fantasmas In: **Razão mutilada: Ficção e loucura em Breno Accioly**. Maceió: EDUFAL, 2005.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente**. São Paulo: Companhia das letras, 2009, pág.: 11-153.

FRANÇA, Julio. **As relações entre “Monstruosidade” e “Medo Estético”: anotações para uma ontologia dos monstros na narrativa ficcional brasileira**. Curitiba: UFPR, 2011.

LIMA, Victor Thiago Carneiro. Discussão conceitual sobre a violência e a honra no sertão In: **Cangaço, crime de honra e pistolagem no sertão alagoano: Segunda metade do século XX aos dias atuais**. Maceió: UFAL, 2019, pág.: 33-49.

MARTINS, Ana Cláudia Aymoré. O sonho da razão: A imagética monstruosa de São Bernardo In: **Sobre o mal**. SANTOS, J. F. dos & JEHA, J. (Org.), Curitiba: Editora Appris, 2015, pág.: 51-65.

OLIVEIRA, Eberton de. **O sepultamento do sol nos abismos do morro: Os espaços da morte e da violência no livro de contos Cogumelos de Breno Accioly**. Maceió: UFAL, 2019.

SHELLEY, Mary. **Frankenstein**. Rio de Janeiro: DarkSide Books, 2017.

STAROBINSKI, Jean. Parte VI: A tinta da melancolia In: **A tinta da melancolia: Uma história cultural da tristeza**. São Paulo: Companhia das letras, 2016, pág.: 440-474.

“Se não tivesse a bailarina já teria esbofetado Cleonice”: uma análise da linguagem violenta direcionada às mulheres no livro “Os Cata-ventos”, de Breno Accioly

Lígia Cecília de Souza Araujo⁷

Resumo: A pesquisa em questão é um estudo do autor alagoano Breno Accioly e seu último livro de contos publicados, "Os Cata-ventos", na década de 1960. Breno Accioly, natural de Santana de Ipanema, sertão de Alagoas, foi um grande escritor brasileiro. Conhecido por sua natureza temperamental, essas emoções estão fortemente refletidas em sua escrita. O livro selecionado para esta pesquisa foi publicado originalmente em 1962 pela Livraria José Olympio Editora e contém trinta contos do autor alagoano. Estes contos trazem histórias assustadoras, confusas, e melancólicas, além de abordar temáticas como a violência e a morte como algo rotineiro. Esta pesquisa irá analisar essa questão da violência, mas com um recorte de gênero, trazendo assim uma análise sobre como a violência contra a mulher é descrita detalhadamente e retratada de forma natural dentro do universo que o autor criou.

Palavras-chave: Breno Accioly. Literatura Alagoana. Cata-ventos.

A pesquisa em questão é um estudo sobre o autor alagoano, Breno Accioly e seu último livro de contos publicado na década de 1960 “Os Cata-ventos”. Breno Accioly, natural de Santana de Ipanema, sertão de Alagoas, foi um grande escritor brasileiro pertencente a geração de 45 do Modernismo no Brasil. O autor alagoano era conhecido por ser uma pessoa temperamental e, como traz Heliônia Ceres (1984), “facilmente se irritava e falava palavrão”. Na adolescência, Breno foi diagnosticado com esquizofrenia e era “comum justificarem esse temperamento de Breno com o fato de ter um traço de esquizofrenia, doença que constitui, sem dúvida, o grande drama da sua vida” (BONFIM, 2005, p. 149).

Com uma trajetória de vida marcada por um turbilhão de emoções, é possível perceber em seus contos alguns desses sentimentos. “Não queremos dizer que toda a obra de Breno Accioly seja autobiográfica, mas é uma obra que ficcionaliza, através da palavra poética, uma imagem dos conflitos de um indivíduo embotado nos conflitos da própria existência” (BONFIM, 2005, p. 142).

⁷ Graduanda em licenciatura em História pela Universidade Federal de Alagoas.

Possuía poucos amigos e teve poucos amores ao longo de sua vida, um deles foi Maria dos Anjos, uma mulher pernambucana, “com temperamento manso e delicado” (CERES, 1984, p. 13). Foi a Maria dos Anjos, quem ele considerava como sua santa, que Breno Accioly dedicou seu último livro, “Os Cata-ventos”.

No livro escolhido para a pesquisa “Os Cata-ventos”, que foi publicado originalmente em 1962, pela Livraria José Olympio Editora, há trinta contos escritos pelo autor alagoano. São contos que trazem três estados do Brasil como espaços, sendo eles Alagoas, Pernambuco e Rio de Janeiro, os três locais em que Breno Accioly viveu durante seus 45 anos. Estes contos trazem histórias assustadoras, confusas, e melancólicas, além de abordar temáticas como a violência e a morte como algo rotineiro. Esta pesquisa irá analisar essa questão da violência, mas com um recorte de gênero, trazendo assim uma análise sobre como a violência contra a mulher é descrita detalhadamente e retratada de forma natural dentro do universo que o autor criou, onde a crueldade é intrínseca à maneira com que os personagens agem, uma vez que “a violência é a protagonista da sua obra” (OLIVEIRA, 2021, p. 511).

Através da leitura da obra de Breno Accioly, “Os Cata-ventos”, pode-se dizer que Breno possui uma grande inspiração para construir espaços e personagens únicos, pois em cada conto cenários diferentes foram aparecendo, além do autor alagoano ser bastante criativo nos nomes de cada personagem e nos seus títulos. Este livro em que possui sempre três locais como espaços das narrativas possui na maioria dos contos histórias envolvendo usinas, mas cada história com uma usina possui sua particularidade. Apesar das construções de cenas diferentes, uma característica semelhante que foi possível perceber a partir da leitura desta obra foi a utilização exacerbada de uma linguagem violenta. A morte, o medo, as ofensas e a violência estão sempre presentes nos contos e estes aspectos são sempre retratados de maneira natural, como se já fosse algo rotineiro na vida de cada indivíduo.

É importante trazer que estudar o Breno Accioly é estar sempre em contato com sua infância, com a história de Alagoas e com uma linguagem violenta. Essa escrita inserida em um contexto de violência pode desenvolver novas maneiras de análises, visto que os contos de Accioly são cheios de crueldade. Uma análise específica desenvolvida através desta pesquisa foi como a violência nos contos de “Os Cata-ventos” está bastante direcionada a mulher. Ofensas, agressões físicas, manipulações psicológicas e morte são alguns dos problemas em que as mulheres nos contos dele sofrem, principalmente, nos dois contos escolhidos da obra para serem analisados mais minuciosamente “Cleonicé” e “Cinira”, que trazem, respectivamente, a morte e a agressão contra mulheres.

No primeiro conto escolhido para a análise, recebe o título de um nome feminino, “Cleonice”. É narrado na 3ª pessoa e se passa no Rio de Janeiro, com menções da Praça Mauá e Teatro Municipal. O conto inicia relatando a morte com detalhes de uma mulher, a Cleonice, e no decorrer da narrativa aparece como ocorreu essa morte. É possível observar que as histórias do Breno não seguem uma linearidade não apenas neste conto, mas em várias outras histórias. Ademais, o conto traz alguns personagens importantes para destacar na análise como Nick, boxeador e amante de Cleonice, o usineiro, marido de Cleonice e por último, a bailarina, a amante do usineiro.

Cleonice e o usineiro vivem em um casamento conturbado onde os dois sabiam dos casos extraconjugais um do outro. Cleonice, mesmo possuindo um amante que ela era completamente apaixonada, não quer divorciar-se do usineiro, “um marido bêbado” (ACCIOLY, 2023, p. 152), nem quer abandonar o lar, esperando a Justiça testemunhar a amigação do seu marido com a bailarina com a bailarina. “Tivesse paciência, saudades também ela remoía, desejo não era somente dele. Não queria estardalhaço no desquite, abando o lar? Não fazia isso” (ACCIOLY, 2023, p. 152).

É possível relacionar isso com o ideal imposto às mulheres, visto que algumas preferem ficar em um ambiente tóxico, enfrentando traições e violências a abandonar o lar pois não querem ser acusadas de não ter cumprido o papel de mãe, de esposa e de dona de casa (MAGALHÃES, 2005).

Em certo momento do conto, o usineiro compra ingressos para a luta do Nick sem avisar a sua esposa numa tentativa de atingi-la com essa atitude. Cleonice relutou e implorou para que ele levasse a bailarina no lugar dela, mas não foi suficiente, pois seu marido a força a ir. Cleonice assustada, temendo o marido que, sem lhe avisar, comprou entradas, levou-a ao estádio onde jamais estivera, vez em quando acendia um cigarro, tragava-o, jogava fora a brasa inacabada (ACCIOLY, 2023, p. 155).

Com esse recorte do conto, é possível observar o início de uma violência minuciosa, a violência psicológica, que se caracteriza por ser mais silenciosa, ter efeito cumulativo e se encaixa “por qualquer conduta que resulte em dano emocional como a diminuição da autoestima, coação, humilhações, imposições, jogos de poder [...]” (FONSECA, RIBEIRO, LEAL, 2012, p. 308). Assim, forçar alguém a fazer o que não se sente à vontade é também um tipo de manipulação psicológica, visto que o intuito do usineiro era desestabilizar a sua companheira.

O casal vai à luta e Nick ganha o confronto, mas Cleonice decide que não quer continuar no ambiente e comemorar com seu amante pois ela está desesperada para voltar para casa e muito abalada com toda essa saída repentina. Assim, pede para o seu marido lhe levar em casa, e assim o usineiro faz de má vontade, que planejava deixar sua esposa em casa e ir atrás da sua amante. O usineiro tem em mente que a sua sorte é a bailarina, a sua amante era a fuga daquela realidade, visto que se não fosse ela, certamente, ele não conseguiria lidar com a situação de adultério e isso traria consequências irreparáveis, e como exemplo disto há o seguinte fragmento: “Se não tivesse a bailarina já teria esbofeteado Cleonice, machucando-a ainda fazia pouco, o certo era matá-la, deixá-la morta num impenetrável ministério” (ACCIOLY, 2023, p. 156).

Já caminhando para o final do conto, Cleonice chega em casa abalada e após entrar em casa, escuta o carro do seu marido indo embora, e logo corre para o seu quarto, onde chora bastante. Mas, mesmo envolvida em sua tristeza, consegue ouvir passos na sua casa se aproximando do seu quarto e deduzindo que era seu marido, um medo toma conta dela, medo dele forçá-la a fazer algo, então logo se prepara para confrontar e negar qualquer avanço do usineiro. No entanto, Cleonice não consegue nem falar pois a porta do seu quarto é aberta e logo após um tiro é disparado em sua direção, causando sua morte.

Mas escutou alguém pisando, subindo e pisando os degraus, passos conhecidos, tantas vezes escutados, como se o usineiro a quisesse mais uma vez. Encolheu-se quando a porta se abriu. Lutaria. Não deixaria que ele a possuísse mais. Já era de Nick. Abriu a boca, mas não pôde falar. Tempo não houve. À face de Cleonice um fio se coagulava, rubro estancava sua cor numa fita de sangue, bem vermelha, descendo pescoço abaixo (ACCIOLY, 2023, p. 157).

No segundo conto, “Cinira”, também bastante violento, é narrado na 3ª pessoa e passado na cidade de Maceió, em Alagoas. No início, já há uma descrição bem detalhada da morte de Julião, marido de Cinira, que acabou de falecer e deixou sua esposa bem abalada. Logo, isso é uma das comprovações que os contos de Breno estão sempre rodeados de morte e tristeza.

Julião deixou um filho, Timóteo, enteado de Cinira, que parece não se importar que seu pai acabara de falecer. O filho de Julião quer casar-se com sua madrasta e para ele, não há nada que impeça isso pois Timóteo tenta a todo custo conversar com Cinira sobre o futuro casamento deles e até mesmo compra alianças, mas Cinira está numa tristeza imensa, enlutada e certamente em um início de depressão.

[...] os olhos mastigados de Cinira ainda choram, pranto forte de hora de enterro ainda lhe salga a boca [...]

[...] a enlutada Cinira que só sabe chorar [...]

[...] o recado de Cinira, recado sempre evasivo, voltasse mais tarde, queria ainda dormir, era um desânimo que se denunciava na sua face cansada (ACIOLLY, 2023, p. 207-208).

Há várias tentativas de Timóteo, diversas insistências, mas a pior de todas acontece quando ele chega na casa da sua madrastra e não a encontra, e pede para que a empregada da casa, Eulália, vá chamá-la. Eulália segue até o quarto, mas a resposta de Cinira é que ele volte em outro momento pois não queria sair da cama. Quando Eulália retorna até Timóteo e avisa sobre a resposta de Cinira, o enteado fica transtornado e descontrolado, e desconta sua raiva na empregada, pois Timóteo dá uma surra em Eulália, que fica completamente machucada e “pisoteada” no chão:

Mas os operários não sabem, não podem saber Eulália está esbofeteada, pisada por Timóteo, ela, Eulália que o viu pequeno pedalando um velocípede de Natal abundantemente sangra.

[...]

Eulália parece dormir com as suas feridas abertas. Pulsa-lhes o coração machucado, sangue quente lateja-lhe à frente, a saia rasgada de Eulália mostrando inconscientes coxas, adormecidas pernas a descansar no sofá sombrio, os pés como se estivessem anestesiados, artelhos num tétrico furta-cor. A palidez da morte envolve o rosto de Eulália, que apanhou, foi surrada, espezinhada por Timóteo, que não se cansa de mostrar a Cinira as alianças, azucrinar Cinira com pedido de casamento (ACIOLLY, 2023, 209-211).

Destaca-se aqui a cena chocante e bem descrita da violência, e também outro ponto a analisar é que mesmo após machucar a empregada, Timóteo não se importa com a violência que acabou de cometer, ele ainda quer falar a todo custo com Cinira. Logo, a violência nesta cena é vista como algo normal por ele. É possível relacionar isso com o fato de que há muitos casos de violência na sociedade brasileira que é tratada como algo natural, principalmente quando não é exagerada, visto que em alguns casos, torna-se até aceitável o homem poder

extrapolar e bater em mulheres, principalmente quando é o caso de ser um relacionamento amoroso, pois nesse caso a violência pode funcionar como um “corretivo” (MAGALHÃES, 2005).

O conto vai terminar com Cinira vendo sua empregada no chão, machucada e pede para que Timóteo a leve para o seu quarto, quando ele faz, Cinira pega uma barra de ferro e bate em sua cabeça, matando-o.

É possível observar nos dois contos cenas bem parecidas, a menção da violência ou a própria violência em si sempre tão bem descritiva e sem piedade e diversas manipulações psicológicas que os homens descritos nesses dois contos fazem com as mulheres. Breno Accioly, em sua escrita, reverenciava a violência produzida pelos seres humanos, sejam elas físicas ou psicológicas, assim, nos seus contos há uma atmosfera poética nas narrativas que contribuem para esse cenário violento e possibilita ao leitor esse encontro com temáticas de violência e morte que prende o leitor. Além disso, os textos do Breno parecem caminhar sempre para o falecimento de alguém como se já fosse algo esperado, então há uma grande probabilidade de ter alguém prestes a morrer ou morto em seus contos, como é possível ver no seguinte trecho a morte descrita detalhadamente:

O telefone chama, continua chamando Cleonice, que não pode escutar coisa alguma, morta sobre a cama que a luz do quarto clareia. Um robe perfumado cobre-lhe o corpo inerte, ainda morno, logo mais frio, tão frio como se um inverno a houvesse surpreendido dormindo (ACCIOLY, 2023, p. 149).

Os protagonistas criados por Breno, principalmente os homens, são loucos, abandonados, violentos e incompreendidos, que estão sempre propensos a cometer barbaridades. Assim, essa criação de universo com personagens sempre complexos gera múltiplas interpretações junto com os locais conturbados que também é uma característica da escrita do Breno Accioly, uma vez que esses espaços são universos fictícios com toques de realidade.

Os contos do Breno são nutridos por temáticas violentas e é possível relacionar isso também com o referencial cultural e histórico do processo criativo do artista. Sendo um escritor alagoano, ele traz características da literatura alagoana que tem a violência como destaque e é envolvida de uma estética de violência nos textos alagoanos visto que este é um espaço social, político, econômico e fortemente agrário, latifundiário (VASCONCELOS, 2005).

Outra questão também importante de destacar é que a temática da violência na obra de Breno não age como forma de denúncia, pelo contrário, ele aborda essa questão poeticamente, com uma estética que estimula o leitor a sentir prazer e repulsa, numa tentativa de justificar os atos violentos dos personagens descontrolados, ou seja, a ficção de Accioly não abrandava a temática da violência, mas, sim, a potencializa (OLIVEIRA, 2021).

A socióloga brasileira Heleieth Saffioti e grande escritora sobre a violência contra a mulher traz em um dos seus artigos sobre a temática acerca dos tipos de violência, e nele Saffioti aborda sobre a violência familiar ou doméstica que podem atingir pessoas que não pertencem a família, mas vivem parcialmente ou integralmente no domicílio, ou seja, os empregados domésticos (SAFFIOTI, 1999). No segundo conto, “Cinira”, consegue-se perceber explicitamente este tipo de violência, uma vez que a mulher que sofre uma agressão pesada é uma empregada doméstica: “Mas os trabalhadores nem supor podem Eulália esteja estendida no chão, sangrando no tapete, arrebatada às resfolegantes ventas” (ACCIOLY, 2023, p. 210).

Destaca-se aqui que na literatura brasileira, há diversos registros de linguagem violenta direcionada a mulher, mas certamente, o Breno foi um dos pioneiros no uso dessa linguagem, onde ele abusou bastante dela. A história brasileira foi recheada de processos violentos e apesar do texto literário não ser uma cópia da realidade, a literatura produzida em um espaço violento tende a representar esses acontecimentos. Assim, estes dois contos são apenas dois recortes de como o Breno abordou explicitamente vários tipos de violência contra a mulher, mas completamente necessário para refletir os significados dessa estética violenta na literatura não apenas no final do século XX, mas também na contemporaneidade.

Referências

- ACCIOLY, Breno. Os Cata-Ventos. Maceió, Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2ed, 2023.
- BONFIM, Edilma Acioli. Razão mutilada: ficção e loucura em Breno Accioly. Maceió: EDUFAL, 2005.
- CERES, Heliônia. Breno Accioly Vida e Obra. Maceió: Departamento de Assuntos Culturais, 1984.
- FONSECA, D. H., RIBEIRO, C. G., LEAL, N. S. B. Violência doméstica contra a mulher: realidades e representações sociais. *Psicologia & Sociedade*; 24 (2), 307-314, 2012.
- IVO, Lêdo. O enterro de Breno Accioly. In: *Confissões de um Poeta*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

MAGALHÃES, Belmira. As Marcas do Corpo Contando a História: um estudo sobre violência doméstica. Maceió: EDUFAL, 2005.

MARTINS, Ana Cláudia Aymoré. O sonho da Razão: A imagética monstruosa de São Bernardo. In: Sobre o Mal. Curitiba: Editora Appris, 2015.

OLIVEIRA, Eberton de. Maligna rosa que devesse murchar: A estética da Violência no conto Zoraide Colhe Margaridas, de Breno Accioly. Rio de Janeiro: Diadorim, vol.23, n.1, p. 508-522, 2021.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. Já se mete a colher em briga de marido e mulher. In: Revista São Paulo em Perspectiva, n13, v4, 1999.

VASCONCELOS, Ruth. O poder e a cultura da violência em Alagoas. Maceió: EDUFAL, 2005.

O mundo de pernas para o ar: A capoeira como expressão cultural e símbolo de resistência

Pedro Henrique Silva de Albuquerque⁸

Cristiano Cezar Gomes da Silva⁹

Resumo: O respectivo estudo busca abordar alguns aspectos relativos à prática da capoeira e o seu contexto histórico, estabelecendo uma conexão entre a história e a cultura. Neste trabalho, também serão enfocadas vivências marcadas como símbolos de resistência e preservação da capoeira pelo grupo Quilom Brasil, grupo de capoeiristas localizado no município de Bom Conselho, no Agreste de Pernambuco. Para isso, vamos sincronizar algumas obras, em que tem sua ênfase e proposta central a capoeira, neste viés, que apresenta caráter literário, mesclamos obras com antagônicas amplitudes de profundidades e público alvo, visando proporcionar conhecimentos da arte capoeirista, por diferentes níveis de conhecimento, além dos teóricos. Além do mais, ainda há o adendo de uma entrevista já feita juntamente a Nivaldo Cordelista, ou, Mestre Kraúna, líder do grupo Quilom Brasil desde 2012, sua criação até os dias atuais, a entrevista visa indagar alguns parâmetros da arte capoeirista e, com efeito, atenuar esses, da maneira mais plausível possível. A autoinserção tornou-se um baluarte de importância vital, para compreender e desenvolver a seguinte pesquisa, o “corpo presente”, que por meio das rotinas do grupo Quilom Brasil, trazemos uma perspectiva real e visual da arte capoeirista, que vai atuar como fôlego, na apologia exacerbada da proposta aqui exposta, visando uma maior difusão e reconhecimento da arte capoeirista, patrimônio histórico cultural afro-brasileiro, símbolo de resistência e representatividade, transcorridos por diversas gerações como ato civilizador, e ainda hoje ativa, no atual cenário.

Palavras-chave: Quilom Brasil. Patrimônio. Cultural.

Considerações iniciais

Por meio desta pesquisa, buscamos estudar uma das ramificações afro-brasileiras predominantes no cenário brasileiro, sendo essa a arte capoeirista. Todavia, este estudo, aqui posta em pauta, é proveniente em fragmentos, por meio de três sólidos pilares, que no seu

⁸ Graduando no 7º período do curso de Licenciatura em História pela Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL) - Campus III. Membro do Núcleo de Estudo em História Cultural – NEHCult/CNPq/UNEAL

⁹ Doutor em Letras pela UFPB. Mestre em História pela UFPE. Professor Titular no curso de História, da UNEAL. Líder do Núcleo de Estudo em História Cultural – NEHCult/CNPq/UNEAL

respectivo término, se mesclam, em prol de uma introdutória justificativa ao projeto aqui desenvolvido.

Trata-se de uma pesquisa norteadora sobre a arte capoeirista. O projeto em si assume um compromisso de propagar e incentivar a difusão da capoeira. Com isso, uma das tarefas objetivadas aqui é chamar atenção também no meio acadêmico, apresentando toda uma trajetória, a qual a arte perpassa para manter-se no cenário atual, seja ele nacional ou mundial.

Logo, o projeto também visa ser um panorama como fonte de informação e conhecimento. Serve também de intuito para outros(as) que viram e tenham ou adquiram o desejo de se situar nesse meio, que é umas das nossas riquezas culturais. A capoeira é algo nosso, em virtude disso, não podemos negligenciar a arte e deixar cair no esquecimento, passando a assumir um rótulo emblemático. Justamente por esse fator, é de importância vital a presença de cada vez mais de pesquisas nos meios acadêmicos, mostrando todo esse mundo de representatividade, que é a do mundo capoeirista.

Já pela vertente social, o projeto segue um viés similar. Se a pauta imposta na vertente acadêmica é a discussão a partir do projeto, aqui fixamos ainda mais o quesito da expansão e fomento da cultura da capoeira, e ainda batendo firmemente na tecla de aceitação entre os ambientes sociáveis, propomos algo além da escrita, estudo e conhecimento da arte capoeirista.

A proposta e ideia são, além dos já citados, o crescimento da capoeira, seja com intervalo de tempo longo ou a curto prazo, em ambientes como escolas de todo e qualquer grau, eventos municipais e centros culturais. Tornar nossa cultura algo ainda mais nítido para as prefeituras, para que, dessa forma, proporcionem apoio e suporte financeiro para o mantimento e desenvolvimento dos grupos de capoeiras presentes em cada município, assim como é o caso do Quilom Brasil, no município de Bom Conselho/PE.

Concluo, portanto, com a o panorama pessoal, esse mais restrito a um ponto de vista, que se baseia no direcionamento do tema e as pautas inclusas. As respostas têm como fator gerador experiências de fácil compreensão, um deles é a auto inserção, em um cotidiano, nele a qual a capoeira ainda atua de forma vigorosa e ativa; que é apenas um grupo, entre vários outros espalhados Brasil a fora, propagando a arte transmitida por Mestre Bimba e Mestre Pastinha.

Nessa direção, um dos requisitos protagonistas de desenvolvimento da presente pesquisa, além dos vários aqui já feitos menção, é também a expansão da capoeira, tanto em Pernambuco, como em Alagoas. O maior conhecimento da arte capoeirista, tantos escritos, como este, como em ações, buscando um maior reconhecimento nas regiões, ser fruto de

serventia para outros que venham a ter interesse no estudo ou prática da capoeira, e assim, receba seu devido prestígio e reconhecimento.

E estabeleço alguns objetivos, para se realizar menção no decorrer na pesquisa, como a importância de um estudo voltado ao grupo Quilom Brasil, e como pode contribuir e torna-se fator resultante na difusão da capoeira nos dias atuais e, conseqüentemente, entender a importância da capoeira para a cidade de Bom Conselho/PE.

Também é de nosso interesse trilhar um caminho rumo ao êxito na compreensão da importância da arte capoeirista, enquanto bem cultural afro-brasileiro, tendo em vista a amplitude e tamanha representatividade em que exala a arte capoeirista, com ênfase no cenário da historiografia brasileira

Analisar a arte capoeirista, com fins de compreensão, tendo em vista sua dificuldade de precisão enquanto conceito, que se dá de forma natural por ser uma cultura em que exala diversas dimensões. São requisitos na qual pretendo responder da maneira mais plausível possível, junto ao suporte do professor e doutor, Cristiano Cezar, e o mestre Kraúna, ou mesmo Nivaldo, em sincronização de algumas obras e eventos, tanto semanais, quanto anuais, a qual vão nortear todo o processo de construção e desenvolvimento da temática e pesquisa referida aqui desenvolvida.

A metodologia da presente pesquisa está centrada na observação participante a partir da auto inserção na arte capoeirista, através do grupo Quilom Brasil, grupo capoeirista ativo no município de Bom Conselho, agreste de Pernambuco, que realiza seus treinos nas segundas, quartas e sextas-feiras, das 19h às 21h. Vale ressaltar que, o Quilom Brasil promove um evento toda reta final de ano, roda na praça pública, com roda no mato, roda do candeeiro, cada uma produzindo um efeito específico de representatividade. Sem contar as graduações de capoeirista, com presença de mestres dos estados de Alagoas e Bahia.

Nesse percurso metodológico, buscamos ouvir o mestre Kraúna mediante a realização de entrevistas a partir da metodologia da história oral, visando enriquecer a pesquisa, tendo em vista todo trajeto e experiência do mestre Kraúna no mundo capoeirista, com participações em eventos de regiões, em que em solo brasileiro, a capoeira apresenta maior nível de visibilidade e prestígio, como: Bahia, Rio de Janeiro e Recife.

Para embasamento consolidador da entrevista, tomamos como base Meihy (2007), por uma vertente da história oral em que o mesmo chama de tradição oral. Meihy (2007) ainda enaltece a fonte oral, fazendo compreender que, é mais que história oral, sendo, com efeito, fonte oral o registro de qualquer recurso que guarda vestígios de manifestações de oralidade

humana, sendo esses vestígios de conhecimento, de importância vital a história, como bem frisa Veyne (1998). Meihy ainda afirma que, onde a história vê fragilidade, a história oral encontra seu sentido maior e o lugar a ser ocupado como área diferente e possibilidade original, esse parâmetro da fragilidade no campo da história, podendo ser preenchido pela fonte oral, Veyne (1998) chama de retrodicção.

Ainda relativo ao panorama metodológico, também há o adendo do uso de algumas obras, em que tem sua ênfase e proposta central a capoeira como, Roda de Capoeira e Ofício dos Mestres (Dossiê IPHAN, 2014), Capoeira Patrimônio Cultural Brasileiro (Eduardo D'Amorim, 2014), e Capoeira Uma Herança Cultural Afro-brasileira (Elisabeth Vidor Leticia Vidor de Sousa Reis, 2014), e um artigo acadêmico de Lima (2022), em junção à obras de alguns historiadores, como Veyne (1998), Le Goff (1990), Hall (2016), Albuquerque Junior (2019), Laraia (2001), Bloch (2002).

Erudição do ginga civilizatório

Se formos pensar capoeira por um viés racional, temos de dar início às indagações desde o princípio, e esse princípio a qual faço menção, trata-se do início da capoeira em solo brasileiro, ou de forma mais aprofundada, o surgimento da capoeira por um panorama global. Várias são as vertentes que apontam uma direção relativo a esse grande enigma. Todavia, cabe aqui, analisar as possíveis vertentes, e seguir com a mais plausível possível.

Segundo Eduardo D'Amorim (2014), há duas fortes e ativas correntes que apontam veracidade aos primeiros passos da capoeira. À primeira tem relação a algumas manifestações culturais africanas, sendo essas uma espécie de rito de iniciação, chamado N'Golo, ou dança da zebra. No respectivo rito de passagem, os envolvidos realizam um embate em um jogo de “pernadas”, proporcionando diversos movimentos similares a arte capoeirista. E o prol concreto da N'Golo, ou dança da zebra, é a disputa para tentar ganhar uma jovem. Logo, por essa vertente, o rito teria sido trazido ao Brasil, juntamente com os escravos e, aqui, teria sofrido suas modificações.

A segunda vertente possível apresentada, teria sido de que, a arte capoeirista teria sido criada por escravos em condições escravistas, já no Brasil, como forma de resistência de sua cultura e, com o passar dos anos, obteve seu alastre nos centros urbanos, senzalas, quilombos e fazendas. Seria, dessa forma, praticada em momentos de “pausa” no denso serviço executado pelos escravos, e distante dos olhares de donos de fazenda, ou, senhores de engenhos.

Já no Dossiê IPHAN (2014), são viabilizadas três hipóteses, ou, como o próprio dossiê trata, três mitos fundadores. A primeira tem analogia com a primeira vertente de Eduardo D'Amorim, nessa, se afirma que, a arte capoeirista teria sido trazida intacta a solo brasileiro da África Ocidental, por negros que aqui seriam escravizados durante anos; A segunda corrente do dossiê propaga uma ideia de que a capoeira é um rito criado e próprio de pertencentes e integrantes de Quilombos Brasileiros; E a terceira e última, designa a criação da capoeira aos indígenas, daí a estrutura do principal instrumento, o berimbau e, o vocábulo, ou seja, a nomenclatura.

Percebemos, dessa forma, uma vasta diversidade de hipóteses possíveis, a primeira vertente, em que relaciona a capoeira aos indígenas, é de difícil sustentação, em virtude de não ter fontes e panoramas plausíveis, em que reivindicuem tal fator, logo, torna-se algo muito vago. Os únicos pontos seriam o significado do nome capoeira, que significa mato ralo, e o formato do berimbau, que é o símbolo da arte, porém, nada que de fato reivindique ou atribua força a vertente em si. A segunda vertente, que designa a criação da arte capoeirista aos quilombos, já é uma ideia mais interessante, que inclusive, vemos essa com bons olhos, até pelo número de capoeirista e mestre presentes nos quilombos, como Mestre Claudio, ou Severino Claudio Figueiredo Leite, mestre do quilombo da Serra da Barriga, no município de União dos Palmares. Todavia, o que desconcerta a respectiva hipótese é o fato, já comprovado, da capoeira ter sido praticada antes mesmo da criação dos quilombos, no continente africano.

Logo, pode-se dizer que, a vertente mais proveniente de nexos trata-se da primeira corrente apontada por Eduardo D'Amorim (2014) e a primeira do Dossiê IPHAN (2014), que toma como ponto de partida, ou mesmo, berço da arte capoeira, a África, que será trazida ao Brasil pelos negros nas condições escravistas. Ademais, não podemos negligenciar a força e holofote que ganha a capoeira em solo brasileiro, com suas mudanças e adeptos, aqui adquiridas. “Portanto, além da comprovação da raiz africana, é preciso reconhecer as mudanças e contribuições que ocorreram em solo brasileiro.” (Dossiê IPHAN, 2014. Pág.19)

Outra pauta muito interessante, dentro do mundo capoeirista, a qual cabe aprofundarmos, até pelo quantitativo de debates e choque de ideias que proporciona esse aspecto, é justamente a capoeira enquanto conceito, algo tão simples, e ao mesmo tempo, tão complexo, seria ela: o que é capoeira? Dessa forma, damos início a nossa provocação, em prol de atenuar esse entendimento, em específico. Para Elisabeth Vidor e Letícia Vidor (2014), o caráter ambíguo é algo inerente e inexorável, predominante na arte capoeirista, às vezes vista como luta, às vezes como dança e, às vezes como jogo.

Se formos nos submeter a uma busca por um conceito ou definição da capoeira, serão encontradas diversas respostas, diga-se de passagem. Mas, se formos pensar através de um viés racional, podemos afirmar que a capoeira é uma linguagem multifacetada, multidimensional e transcultural. Isso se dá, pelo fato de que, a capoeira não consegue se organizar apenas por meio de uma única categoria, logo, não podemos fazer menção da capoeira apenas como dança, luta ou jogo. A capoeira em si, é dança, luta, jogo, técnica, expressão corporal, manifestação cultural. Logo, a capoeira não se encaixa nesse contexto de referencial teórico único.

A capoeira, ao trabalhar com valores humanos, o faz integrando uma série de práticas, entre elas a música, a ginga e a luta. É uma das poucas manifestações culturais-desportivas que agrega tantos elementos (Vidor; Reis, 2014, p.10).

Desse modo, temos diante de nós um campo multidimensional com exacerbada dificuldade na vertente de conceito, ou definição. Ademais, uma maneira interessante de compreender a capoeira, como bem aponta Veyne (1998), é discutindo, estudando e pesquisando as dimensões proporcionadas pela capoeira, pois, o ato de tentar encaixar a capoeira em uma única dimensão, não possibilita a chance mínima de êxito.

Com isso, a capoeira é uma arte cultural, afrobrasileira que engloba diversas dimensões, como luta, dança e jogo, sem uma possibilidade de categorizar separadamente, em decorrência de que, quando se canta, joga e dança, todos esses aspectos estão conectados, dentro do mundo capoeirista, ligado a valores civilizatórios aqui no Brasil.

Memória, representação, cultura e história

Relacionemos então, dessa maneira, a arte capoeirista à História, destacando, a princípio, as falas de Veyne (1998), quando afirma que a verdadeira tarefa da história não é explicar, mas fazer compreender, logo, seguindo esse viés, procuramos aqui, explicar um pouco da capoeira, ou fazer compreender. “A história não é uma ciência, e seu modo de explicar é de “fazer compreender”, de contar como as coisas se passaram” (Veyne, 1998, p. 58), e para isso, contamos com suporte de alguns historiadores e conceitos em destaque, em prol de agregar, atenuar e enriquecer essa explicação, ou essa tentativa de fazer compreender.

Para Le Goff (1990), a *memória*, em elo à história, busca salvar o passado, para servir o presente e o futuro, de uma forma que sirva para sua libertação, e não para servidão dos homens. Com isso, realizamos este diálogo entre memória e história e, sucessivamente, também

memória e capoeira, uma vez que a arte capoeirista é algo presente no cotidiano brasileiro desde o período colonial, logo, se temos algum conhecimento, indagação ou prática capoeirista hoje em nosso meio, muito se deve à memória.

Desse modo, o diálogo entre a memória coletiva e a capoeira, por meio da história, torna-se um viés possível, tendo em vista que estamos tratando de uma recordação, ou tradição, que conseguiu se manter até os dias atuais, por meio da memória coletiva como bem destaca Le Goff (1990). Pensemos, então, a capoeira como um mundo, todavia, um mundo de “pernas para o ar”, que engloba hábitos, movimentos, músicas, golpes, instrumentos, disciplina, e uma série a mais de elementos. O que permitiu que gerações futuras tivessem conhecimento da arte, e a aprimorasse? Justamente o que Le Goff (1990) vai denominar de memória coletiva, em junção ao que Laraia (2001) vai enfatizar de *Cultura*.

Para Laraia (2001), tudo que o homem faz, ele aprendeu com seus semelhantes. Nesse caso, faz menção aos indivíduos pertencentes a essa mesma cultura, não à toa o mesmo afirma que, o ato de estudar cultura está fundamentado em estudar um código de símbolos partilhados pelos membros dessa respectiva cultura. Logo, a arte capoeirista corresponde às correlações de uma cultura, pensemos dessa forma, por quantas gerações perpassou a cultura capoeirista? Tratemos o seguinte questionamento, posto em pauta como uma provocação histórica. Vejo a necessidade de levantar ou ressaltar de que, a capoeira é presente em nosso meio desde 1600, quando Brasil ainda se encontrava em condição de colônia.

Com isso, por meio do panorama relativo a cultura, proposto por Laraia (2001), podemos chegar ao êxito da ideia de que, a capoeira, é uma cultura afro-brasileira, ainda forte e ativa nos dias atuais, enraizada em nosso cotidiano, podendo ser tratada como um padrão de uma arte socialmente transmitida e, ainda frisamos que, estamos diante de uma cultura vastamente rica, de amplo caráter, englobando mais de um elemento constituinte, exalando um significativo nível de *representatividade*.

Para Hall (2016), representação é uma das partes essenciais do processo pelo qual os significados são produzidos e compartilhados entre os membros de uma cultura. E quais seriam o restante dessas então partes essenciais, a qual Stuart Hall faz menção? São essas a linguagem e o sentido, componentes formadores para que se haja um sólido sistema representacional.

Por meio dessa ótica exposta por Hall (2016), percebemos então que a capoeira é, inevitavelmente representação, e oferta um plausível sistema representacional. Uma vez que, sua linguagem são movimentos (golpes, esquivas e ginga), contando com o adendo de musicalidade e instrumentos relativo a arte capoeirista, e seu sentido, a concretização das rodas

de capoeira em suas devidas modalidades e lugares, a depender da roda em específico. Sendo esses os itinerários constituintes dessa representação, que é a capoeira, em prol da continuidade e exposição da arte, como um sistema representacional dessa cultura.

Entretanto, não basta concretizar a representação e manifestar a respectiva cultura, por meio da devida linguagem, ainda há um aspecto de importância vital, para que haja êxito no âmbito do sentido, sendo esse o panorama *identitário*. É necessário ter orgulho da herança cultural a qual está sendo herdada, para que, por meio da representação possa refletir o conhecimento adquirido, desse modo, podemos fortalecer o elo entre identidade e memória, como bem frisa Le Goff (1990), quando cita que a memória é elemento essencial da identidade, a partir do momento que a mesma proporciona um mantimento de conhecimento e afazeres coletivos ou individuais de uma determinada cultura.

Mesmo que, por vezes, a memória não consiga suprir todo repasse de conhecimento necessário para o embasamento teórico do historiador, sua presença é de suma importância. E quais seriam essas “falhas” da história que a memória não possa suprir? Podemos chamar de lacunas históricas. Se formos pensar a partir desta singularidade, pensemos a partir de Veyne (1998), quando afirma, que há um grande número de lacunas no tecido histórico. Todavia, o mesmo justifica que o ocorrido se dá em decorrência do quantitativo particular e limitado de documentos e fontes, relativo ao período ou conteúdo tratado, mas afirma que a história é um conhecimento que se dá a partir de vestígios.

Assim, a história pode e é, um conhecimento a partir de vestígios, "O processo da memória no homem faz intervir não só a ordenação de vestígios, mas também a releitura desses vestígios" (Le Goff, 1990, p.366). E de que modo o historiador pode reunir e atribuir nexos aos “vestígios”? Cabe ao historiador, por sua vez, fazer jus ao elo proposto por Albuquerque Júnior (2019), quando compara o ofício do historiador ao trabalho do artesão, um afazer que exige atenção no detalhe, no ato de debruçar-se sobre o material singular e raro que se tem à frente, a comparação no delicado processo de tecelagem e fiação, as buscas e pesquisas de ofícios e fontes, por parte do historiador. Assim:

A história nasce como esse trabalho artesanal, paciente, metucioso, diuturno, solitário, infundável, que se faz sobre os restos, sobre os rastros, sobre os monumentos que nos legaram os homens que nos antecederam que, como esfinges, pedem deciframento, solicitam compreensão e sentido (Albuquerque Junior, 2019, p. 30).

Pensemos, então, a capoeira, através desse método artesanal de história, em que Albuquerque Júnior (2019), e a história. Até os dias atuais, não se sabe ao certo onde e quando surgiu a capoeira, isso se dá pela temporalidade de surgimento da capoeira, época em que Brasil ainda nem era Brasil, período carente em nível exacerbado de fontes e escritos, principalmente se seguirmos a ramificação capoeirista.

Logo, fazendo uso do processo de retrodicção, frisado por Veyne (1998), de uma maneira similar ao trabalho de um artesão, destacado por Albuquerque Júnior (2019), e em junção ao faro de busca insaciável por compreender, como bem aponta Bloch (2002), podemos montar um cenário sólido, a partir de vestígios de memórias, em prol do êxito de uma lacuna historiográfica. Pois, o historiador não deve se contentar, ou simplesmente tomar como aceite um vazio diante de sua vertente de estudo, não à toa Marc Bloch levanta a analogia entre o historiador e um ogro de lenda, onde fareja carne humana, sabe que ali está sua caça, pois, a história, em sua grande proporção, tem como seu objeto de estudo o homem, ou, como diria Bloch, o homem no tempo. Para Bloch:

A história é busca, portanto escolha. Seu objeto não é o passado: "A própria noção segundo a qual o passado enquanto tal possa ser objeto de ciência é absurda." Seu objeto é "o homem", ou melhor, "os homens", e mais precisamente "homens no tempo" (Bloch, 2002, p.24).

Quilom Brasil em sua essência

A seguinte pesquisa visa desenvolver um panorama abrangente relativo ao grupo de Capoeiristas Quilom Brasil e abordar vivências e eventos rotineiros pertinentes a este. O respectivo grupo tem como mestre Nivaldo Correia de Lima, ou, mestre Kraúna, esse, responsável pela criação do grupo e consecução até os dias atuais.

O Quilom Brasil foi fundado em 18 de setembro de 2011, e teve como seus primeiros integrantes: Mestre Kraúna; Marciel; Gustavo; Erinaldo; Jacksson; Tânio Duarte e Junior. Sendo esses os primeiros integrantes da consolidação, e com uma parcela de mérito relativo ao alastre do Quilom Brasil, Gustavo é membro ativo até hoje, que já vai contar com outros integrantes de linha, como: João Paulo; Monstrão, Silivaldo e Panda. A academia encontra-se localizada na entrada, do município de Bom Conselho, na instituição do Pró-Ser. Os treinos são realizados toda segunda, quarta e sexta, de 19h às 21h, em prol de não ocasionar intervenção nas ocupações a parte dos integrantes e praticantes da arte ativos do grupo Quilom Brasil.

Mestre Kraúna é referência no agreste de Pernambuco e solo brasileiro, quando se trata de capoeira, o mesmo já realizou eventos no Brasil inteiro, desde o sul ao norte. Hoje, centra suas atenções a propagação da arte capoeirista no município de Bom Conselho e proximidades, sempre realizando eventos anuais junto ao Quilom Brasil, como apresentações a parte, seja em redes educacionais, espetáculos municipais ou eventos excepcionais.

Capoeira na capoeira é o nome do evento em que o grupo Quilom Brasil proporciona toda reta final de ano, no ano de 2023 foi realizado sua 13ª edição do evento, que sempre conta com participações de mestre Cuscuz, e capoeirista do estado de Alagoas e Pernambuco, além daqueles já pertencentes ao grupo. No evento, sempre é realizada a organização de camisetas relativo ao evento, aspecto interessante inclusive, o nível de representatividade até nesse quesito, quando se é exposta foto de grandes nomes da capoeira, como Zumbi dos Palmares, mestre Coló e mestre Cuscuz.

Desse modo, temos aqui um grupo liderado por Mestre Kraúna, carregando e mantendo por meio de representações, diversos afazeres, costumes tradições uma cultura impregnada no Brasil desde um Brasil que conhecemos como Colônia. Logo, podemos afirmar que é de importância vital estudos direcionados ao Quilom Brasil, e outros vários grupos de capoeiristas espalhados Brasil à fora, tendo em vista o enfoque desses que é o mantimento e resistência de um ato civilizador e bem cultural afro brasileiro.

Dito isso, a pesquisa visa o crescimento da arte capoeirista, a difusão, reconhecimento e prestígio, num cenário ainda carente, de todo e qualquer tipo de suporte, como bem apontou Mestre Kraúna em entrevista e, até mesmo incentivo, seja no início a prática da arte capoeirista, em Bom Conselho/PE e proximidades, ou seja na escrita/pesquisa, cada pesquisa tem um parâmetro diferente, quanto mais pesquisas e estudos designados a arte capoeirista, maior a sua propagação e difusão, dessa tradição, da cultura, dessa arte. Valendo ressaltar que, essa maior visibilidade da capoeira na cidade de Bom Conselho, acaba tornando-se um fator benéfico tanto para a capoeira em si, quanto para a cidade, que teria como um de seus caracteres ênfase uma cultura impregnada, alvo de propagação de uma tradição, marcando a região através da arte, assim como é marcada a cidade de Palmeira dos Índios, pelos indígenas.

Considerações finais

A escrita do estudo juntamente a realização da pesquisa designada a arte capoeirista, é movida por um desejo pessoal, e de um grupo, relativo à propagação da arte em um cenário carente de eventos e espetáculos dessa magnitude, que é a cidade de Bom Conselho/PE. Vemos

a cultura capoeirista como uma significativa e persistente símbolo de representação e resistência de raiz afrobrasileira, ainda presente na terra do papacaça.

A pesquisa trouxe um panorama sobre o grupo capoeirista Quilom Brasil, localizado no município de Bom Conselho/PE, que tem como mestre Nivaldo, ou Mestre Kraúna (30 anos de capoeira). A proposta de pesquisa visa uma maior difusão, reconhecimento e prestígio da arte capoeirista no meio social do município, com possibilidades possíveis de desenvolver e expandir a tradição, em virtude de tudo que resistiu e sofreu em todo contexto histórico.

É importante ressaltar esse aspecto cultural, pois não podemos negligenciá-lo, tendo em vista que se faz presente na capoeira. Um de nossos objetivos era realizar a exposição de um tema, destacando uma relação intrínseca entre história e cultura. Além do panorama relativo ao Quilom Brasil, o artigo também se preocupou em esclarecer pontos importantes quando fazemos menção à capoeira, pontos esses geradores de interrogações no mundo capoeirista de forma geral, que é sua devida origem e surgimento, também a capoeira enquanto conceito e definição.

Em suma, a proposta aqui, foi trazer à baila a capoeira, e enfatizar cada vez mais o seu aspecto cultural, não deixando que nossas heranças, tradições e culturas caiam no esquecimento, para que possamos assegurar a continuidade dessa arte às gerações futuras, para que possam obter esse conhecimento e praticar a arte, ou mesmo, sirva de estímulo para novos pesquisadores na área. O grupo Quilom Brasil é apenas um entre vários espalhados pelo Brasil, que encampam a luta constante de propagação e não aniquilação da arte cultural capoeirista.

Referências

- ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz. O tecelão dos tempos: novos ensaios de teoria da história. São Paulo: Intermeios, 2019
- BLOCH, Marc. Apologia da história ou ofício do historiador. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2002.
- D'AMORIM, Eduardo. Capoeira patrimônio cultural brasileiro. São Paulo: Editora FTD S.A., 2014.
- HALL, Stuart. Cultura e representação. Rio de Janeiro: Editora PUC, 2016.
- IPHAN. Dossiê: roda de capoeira e ofício dos mestres de capoeira. Brasília: IPHAN, 2014.
- LARAIA, Roque de Barros. Cultura: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2001.
- LE GOFF, Jacques. História e memória. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

LIMA, Joselton Silva de. O grupo Quilom Brasil na prática da capoeira em uma perspectiva histórico-sociocultural em Estrela de Alagoas. Estrela de Alagoas: [s.n.], 2022.

VEYNE, Paul Marie. Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998

VIDOR, Elisabeth; REIS, Leticia Vidor de Sousa. Capoeira: uma herança cultural afro-brasileira. São Paulo: Selo Negro Edições, 2014.

Uma análise da relação entre história, cinema e cultura em ‘*Deus e o Diabo na Terra do Sol*’, de Glauber Rocha

Silmara Pereira da Silva¹⁰

Cristiano Cezar Gomes da Silva¹¹

Resumo: Esta pesquisa propõe explorar e investigar os possíveis vínculos entre a escrita da história a partir das produções cinematográficas, levando em consideração a maneira como o contexto histórico e cultural é representado na obra. O filme *Deus e o Diabo na Terra do Sol* é uma das mais importantes produções do Cinema Novo, movimento que visava retratar a realidade do território brasileiro, nos permite visualizar mudanças culturais ao trazer à baila a tensão entre o arcaico e o moderno a partir dos temas abordados no longa-metragem. O arcabouço teórico e metodológico está pautado na perspectiva da história cultural, perpassando conceitos como história, cinema, gênero e cultura. Para isso, foram utilizados autores como Pesavento (2012) sobre a História Cultural, Benedict (1972) e Laraia (1986) a fim de compreender o que é cultura e seu caráter mutável. Haesbaert (2004) elucida o que é território. Para estudar o surgimento do cinema e seus impactos na sociedade, Bernardet (1991). Ferro (2010), por sua vez, apresenta as possíveis formas de trabalhar a relação entre História e Cinema, assim como Kornis (1992) que adiciona ainda o estudo da linguagem cinematográfica.

Palavras-chave: Cinema. História. Nordeste. Território.

Considerações iniciais

Durante a década de 1950, críticas ao cinema estadunidense ficaram comuns, cada vez mais os cinemas ao redor do mundo buscavam se distanciar do modelo pronto que os norte-americanos tinham como sucesso absoluto. O movimento de distanciamento, ao menos no Brasil, teve como nome Cinema Novo, que tinha o objetivo de demonstrar que o cinema brasileiro teria novos traços, novas formas de filmagem e novos estilos de direção. Este movimento, inspirado pelo neorealismo italiano e pelas *Nouvelles Vague* francesas, ficou marcado pela incerteza do que poderia ser ou não um sucesso, afinal, o modelo tradicional era consolidado, enquanto o “Novo” era uma aposta.

¹⁰ ORCID: 0000-0003-3636-0369; Graduada em História pela Universidade Estadual de Alagoas/Membro do Núcleo de Estudo em História Cultural (NEHCult/UNEAL/CNPq). Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Cultura (Pro/Dic/UNEAL). Vínculo bolsista da Capes para pós-graduação.

¹¹ ORCID: 0000-0001-8896-4012; Doutor em Letras pela UFPB. Mestre em História pela UFPE. Coordenador do Núcleo de Estudos em História Cultural (NEHCult/UNEAL/CNPq). Professor Titular na UNEAL e professor permanente no Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Cultura (ProDic/UNEAL)

Metodologicamente, esta pesquisa está inserida na perspectiva de Pesavento (2012) acerca da História Cultural, que discorre sobre a crise dos paradigmas e o surgimento da Nova História, narrando o distanciamento da historiografia com a história tradicional e abrindo espaço para estudos pautados em fontes que outrora foram desqualificadas ou consideradas à margem das fontes tradicionais. Para elucidar o vínculo entre a história e o cinema, nos guiaremos a partir da interpretação de Kornis (1992) sobre os fatores que resultam na aproximação das duas áreas e os elementos que compõem a linguagem do cinema.

A partir do advento da Nova História, uma imensidão de novas possibilidades sobre como fazer história surgiu: não era mais necessário se limitar ao uso de documentos oficiais como fontes para historiografia, mas sim, fazer uso de diversos tipos de produção de diferentes épocas, como é o caso das produções cinematográficas, por exemplo. Para Kornis (1992), o filme é uma fonte preciosa para o historiador, afinal, pode facilitar a compreensão dos valores e comportamentos de uma sociedade ou momento histórico, diante disso, não é infundada a tentativa de compreender parte das vivências de sujeitos inseridos em um momento histórico a partir dos artefatos culturais produzidos dentro desse contexto.

Os diálogos entre História, cinema e cultura

Para compreender o objeto de pesquisa deste trabalho, é necessário partirmos de uma pergunta aparentemente simples, mas que nos guiará ao longo da pesquisa: o que é Cinema? A cinematografia é, em sua definição, uma expressão artística realizada a partir da reprodução de imagens em sequência, o que transmite a ideia de continuidade e movimento. A descrição não está incorreta, entretanto, parece simplória demais para definir a sétima arte.

Bernadet (1991) busca responder este questionamento de forma mais aprofundada, refletindo sobre a maneira como, em alguns casos, as informações exibidas em tela tornam-se provas de verdade. Evidentemente, é preciso diferenciar o gênero filmico entre ficção ou documentário que, em tese, propõe retratar a realidade. O que o autor atesta, na verdade, é que o cinema seria a reprodução da realidade. Há de se questionar, portanto, que realidade é esta, pois, a cinematográfica é, como toda área cultural, um campo de luta.

É como se não se pudesse ver duas imagens seguidas sem estabelecer entre elas uma relação significativa. [...] De duas imagens, sempre nasce uma terceira significação. Mas se, ao contrário, o som não for o prolongamento da imagem, se houver um contraste entre os dois, então nascerá uma nova significação. (Bernadet, 1991, 25)

As imagens exibidas em tela não são escolhidas por acaso, muitos aspectos são levados em conta durante a montagem de um filme, como questões políticas e comerciais, considerando assuntos de interesse do público e temáticas relevantes, além disso, há ainda a subjetividade de quem o produz. Conforme Bernardet, a partir do momento em que foi possibilitado reproduzir cópias das obras, o filme passou a ser encarado como uma mercadoria, assim, a produção possui muitas camadas e interesses por trás dela.

A História, por sua vez, descreve Ferro (2010), constituiu-se muito antes do Cinema e, nem sempre, foi uma fonte considerada ideal para a historiografia. Segundo o autor, no início do século XX, havia uma hierarquia a respeito das fontes documentais e todas aquelas que não fossem documentos produzidos pelo Estado ou pela Igreja ocupavam colocações secundárias. Entretanto, com a mudança dos paradigmas históricos, a História passa a beber de fontes mais diversas, incluindo as produções fílmicas em seu arcabouço. Assim, o autor questiona o que há de cinematográfico nas narrativas históricas e o que há de histórico nas narrativas cinematográficas.

Alguns dos questionamentos realizados por Kornis quando se utiliza o cinema como instrumento de análise para a construção da narrativa histórica dizem respeito às imagens criadas: o que refletem? São expressões da realidade ou uma representação? Para analisar o intuito por trás da produção e o que ela representa, é preciso compreender que o cinema capta, reproduz e perpetua o imaginário social. Portanto, a obra cinematográfica funciona como portadora de indícios de uma dada época, carregando consigo marcas e valores do contexto histórico em que foi produzida.

Desta maneira, o filme funciona como efígie da memória, pois, por se tratar de um artefato cultural, carrega marcas de sua temporalidade; entra em cena, portanto, a relação entre o cinema e a história. Para Pesavento (2013), tudo é história ou pode torna-se, dependendo somente do método apontado pelo historiador para investigar o material que lhe está disponível, afinal, “o método fornece ao historiador meios de controle e verificação, possibilitando uma maneira de mostrar, com segurança e seriedade, o caminho percorrido, desde a pergunta formulada à pesquisa de arquivo” (Pesavento, 2013, p. 39).

Outro conceito fundamental é o de território e, para esclarecer esta tão vasta definição, Haesbaert (2004) agrupa as noções de território em três vertentes: política, simbólico-cultural e econômica. A primeira delas diz respeito ao espaço sob o qual (na maior parte das vezes), o Estado exerce o poder; na segunda perspectiva, o território é designado como “o produto da

apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido" (Haesbaert, 2004, p.40). A terceira leva em consideração as relações econômicas e do capital-trabalho. A nós, interessam as duas primeiras, mais especificamente, a perspectiva do simbólico-cultural.

À vista disso, além de compreender a polissemia do termo território e o recorte deste território simbólico-cultural, é necessário compreender também o contexto histórico e cultural em que a obra foi produzida. Segundo Benedict (1972), a cultura é a lente pela qual o homem enxerga o mundo, ou seja, o sujeito é por ela moldado e também responsável pela formação da cultura na qual está inserido.

Laraia ressalta ainda que a participação de um indivíduo não acontece em todos os elementos da cultura, mas que há um limite mínimo de atuação que é responsável por nortear o comportamento deste ao se relacionar com outros membros. Cada cultura tem uma lógica própria, assim, "a coerência de um hábito cultural somente pode ser analisada a partir do sistema a que pertence" (Laraia, ANO, p. 90). Desse modo, ao analisar a maneira como os sertanejos são representados no filme, devemos considerar o contexto, levando em conta que a época corresponde a um período de mudança cultural e da estrutura social a partir da entrada em cena de novas discussões e personagens.

As representações no Cinema Novo

Entre os principais nomes que compunham a produção inicial do Cinema Novo está Glauber Rocha, grande diretor brasileiro responsável por dirigir e escrever inúmeros clássicos, dentre eles, *Deus e o Diabo na Terra do Sol*. Na obra, acompanhamos os personagens Manuel e sua mulher, Rosa, que vivem na miséria do Sertão nordestino e, em consequência das ações de Manuel, são obrigados a fugir pelo sertão. Durante sua caminhada, eles encontram figuras emblemáticas: Deus, na figurado líder religioso Sebastião, e o Diabo, representado pelo cangaceiro. Ambos representando, respectivamente, o messianismo e o cangaço, sendo Sebastião a figura profética e Corisco a figura pecadora. Destacando sempre a dualidade abordada na obra: a oscilação entre a virtude e a imoralidade, o sagrado e o profano.

Glauber Rocha retrata um período que ficou conhecido como República Velha, como uma forma de investigar e retratar o intervalo de tempo conturbado na história brasileira. Assim, a obra coloca em evidência o diferencial do Cinema Novo, que utiliza sua narrativa para explorar o passado e evidenciar como era o modo de viver de boa parte dos sertanejos na época. Glauber Rocha, ao escrever o *Manifesto da Fome*, discorre acerca de quem poderia usufruir do Cinema Novo, para o diretor, "onde houver um cineasta, de qualquer idade ou de qualquer

procedência, pronto a pôr seu cinema e a sua profissão a serviço das causas importantes do seu tempo, aí o haverá um germe do Cinema Novo” (Rocha, 1965, n.p).

Diante disso, tornam-se evidentes as intenções do movimento: discutir a história e a sociedade brasileira através das produções cinematográficas. Sobre isso, Carvalho (2006) destaca que

[...] a alusão ao passado como elemento relevante para a investigação do presente foi uma das características do Cinema Novo. Para os cinemanovistas, a recuperação da história do Brasil pelo cinema poderia ser uma resposta à "situação colonial" então vigente no país, em especial na área cinematográfica. Conhecer a própria história, ser capaz de analisá-la e, mais importante, aprender com ela para construir um futuro melhor eram parte do seu ideário (Carvalho, 2006, p. 289).

Segundo a autora, o Cinema Novo trouxe consigo uma oportunidade de explorar o passado brasileiro e de ter uma vasta gama de perspectivas históricas, tornando possível discutir aspectos políticos, sociais e culturais do cotidiano brasileiro em diferentes temporalidades. Nesse sentido, grupos marginalizados passam a ocupar o lugar central das tramas; assim, vemos as implicações de questões políticas e religiosas na vida das pessoas pobres e camponesas que habitam o Nordeste brasileiro, trazendo à luz a situação de miséria e fome que integra a realidade daquela população.

Glauber Rocha busca alegorias para exemplificar suas concepções acerca do mundo que o cercava. Ao utilizar a figura do padre, coloca em xeque a influência das figuras religiosas na vida de diversas pessoas. No caso do cangaço, destaca as ambiguidades presentes nos discursos sobre o Cangaço. Essa dualidade serve para demonstrar que, durante muito tempo existiam duas realidades que, embora parecessem distintas, se entrelaçam em momentos de fragilidade em decorrência da pobreza, seca e carência por figuras heroicas.

Para realizar a análise do filme é fundamental também o conceito de representação que, segundo Hall, é o processo de produção de sentido, no qual é possível “simbolizar alguma coisa, pôr-se no seu lugar ou dela uma amostra ou um substituto” (2016, p. 32). A representação não se trata de uma *mimese*, na verdade, é um processo dinâmico de construção de significados. A tessitura desses significados é influenciada pelo contexto histórico e cultural, assim, é um campo de luta que pode ser utilizado para reforçar estruturas. À vista disto, é viável discutir as

representações da sociedade do Sertão nordestino presentes na obra e a maneira como isto reflete e questiona as estruturas de poder do período.

Pensar a obra cinematográfica como reflexo do momento em que foi produzida é essencial para compreender a intenção do autor, visto que as marcas do passado sempre estarão presentes na obra, seja na forma de dirigir, de escrever ou de atuar. O filme, por mais descompromissado que seja, carrega consigo marcas de sua temporalidade, diante disso, é possível compreender a relevância do Cinema Novo para a construção da identidade nacional brasileira. Ao compreender o território como simbólico-cultural na perspectiva de Haesbaert, o analisamos como um local que se refere à formação de identidades, ou seja, a maneira como a limitação geográfica implica na construção cultural dos sujeitos.

Para a construção de uma pesquisa fundamentada em materialidades fílmicas é necessário realizar a análise fílmica, a partir da qual é possível destacar a linguagem cinematográfica e demais aspectos da obra. Assim, propomos metodologicamente assistir o filme por várias vezes, buscando observar as marcas de miséria, pobreza, relações de poder e representações da sociedade do Sertão nordestino a fim de compreendermos melhor a realidade na qual o filme foi produzido.

Para isso, a metodologia da decupagem é um caminho adequado a seguir, pois consiste em recortar o filme em fotogramas, a fim de analisarmos as imagens dentro de sequências de cena, representativas das marcas da sociedade do período, possibilitando a investigação de aspectos como diálogos e falas das personagens, iluminação, enquadramento de câmeras, música, dentre outros elementos constitutivos de sentido do texto fílmico.

Considerações finais

Ao efetuar a análise do filme, podemos compreender diferentes aspectos sociais e territoriais do momento em que este foi produzido, considerando também fatores históricos e geográficos. No caso da obra em questão, ao representar o convívio da família com a miséria, o diretor demonstra o que diversas pessoas sofreram durante anos no sertão nordestino. Não somente a seca causava flagelos aos personagens, mas também a desigualdade social, conduzindo-os sempre a um lugar de vulnerabilidade, portanto, a partir dos recortes podemos compreender parte do cotidiano e hábitos daquela população, além das disputas políticas presentes durante o surgimento e atuação do movimento cinemanovista.

É relevante destacar que este artigo é resultado de um projeto de pesquisa, logo, este estudo ainda está em andamento e, portanto, será ampliado. O que possibilitará o

aprofundamento das hipóteses e, conseqüentemente, dos conceitos necessários para isto. Um filme deve ser encarado como algo além de uma ferramenta de entretenimento, pois é capaz de proporcionar diferentes emoções ao que está sendo exibido. Ao representar momentos de um outro tempo, a obra pode resultar em um movimento de contestação da ordem, como é o caso do Cinema Novo.

Diante da discussão apresentada, é confirmado que as narrativas históricas podem ser enriquecidas ao beber de outras fontes como cinema, literatura e outras artes, afinal, estes artefatos culturais são capazes de evidenciar valores e aspectos da época em que são produzidos, o que permite ampliar o debate sobre o conceito de cultura e sua relação com o contexto histórico e como ambos contribuem para a construção da narrativa fílmica.

Referências bibliográficas

- AUMONT, Jacques; BERGALA, Alain; MARIE, Michel; VERNET, Marc. **Estética do Filme**. Campinas, SP: Papyrus, 1995.
- AZEVEDO, Ana Karina Silva; DO SOCORRO DUTRA, Elza Maria. **Era uma vez uma história sem história: pensando o ser mulher no Nordeste**. Revista Pesquisas e Práticas Psicossociais, v. 14, n. 2, p. 1-14, 2019.
- BERNARDET, Jean-Claude. **O que é cinema**. São Paulo: Brasiliense, 1991. Acesso em: 10 ago. 2024.
- BENEDICT, Ruth. **O crisântemo e a espada: padrões da cultura japonesa**. 1972.
- CARVALHO, Maria do Socorro. **Cinema novo brasileiro**. Coleção Campo Imagético. Ed. Papyrus, 2006.
- Deus e o Diabo na Terra do Sol. **Produção de Glauber Rocha**. Rio de Janeiro. Copacabana Filmes. 1964. (117 min), p&b, online. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=RyTnX_y11bw&t=2267s. Acesso: 16 Mar. 2024.
- GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. Editora Atlas SA, 2002.
- HAESBAERT, Robert. **O mito da desterritorialização: Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio : Apicuri, 2016.
- JOHNSON, Randal. **Literatura e cinema – Macunaíma: do modernismo na literatura ao cinema novo**. Tradução Aparecida de Godoy Johnson. Série Estudos Brasileiros, v. 3. São Paulo: T. A. Queiroz, 1982.

KORNIS, Mônica. **História e Cinema**: um debate metodológico. Revista Estudos Históricos, v. 5, n. 10, p. 237-250. 1992.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 1986.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Contexto, 2007.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & história cultural**. Autêntica, 2013.

ROCHA, Glauber. **Uma estética da fome**. Revista Civilização Brasileira, v. 3, n. 07, p. 1965, 1965.

SCOTT, Joan Wallach; LOURO, Guacira Lopes; SILVA, Tomaz Tadeu da. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica de Joan Scott**. Educação & realidade. Porto Alegre. Vol. 20, n. 2 (jul./dez. 1995), p. 71-99, 1995.

As representações de Santana do Ipanema em Breno Accioly

Vitória Moreira Antonio¹²

Resumo: As fontes históricas podem se apresentar de diversas formas, inclusive através da arte literária. Uma narrativa, sendo ficcional ou não, pode ser trabalhada pela historiografia, pois a construção textual, os cenários, das características das personagens são reflexos da realidade em que o autor está inserido. Para além, no texto, ainda, são apresentados recortes temporais e geográficos que podem ser identificados no mundo real, também podem demonstrar, através dos comportamentos e falas das personagens, o pensamento e os ideais em voga na época, sendo retratados de forma crítica, satírica ou em concordância, dependendo do posicionamento do/a autor/a. A presente pesquisa, busca se utilizar dos conceitos da teoria literária da autoficção de Serge Doubrovsky e do *roman à clef*, para analisar historicamente os contos de Breno Accioly, sendo eles “João Urso” (1944) e “Uma Portaria” (1955). Assim percebendo, através de sua escrita, a forma como a cidade de Santana do Ipanema talhou marcas na mente e carne de Breno Accioly.

Palavras-chaves: Historiografia. Literatura Alagoana. Santana do Ipanema.

Introdução

A literatura é permeada pela verossimilhança, porém não tem a obrigação de emular com perfeição a realidade. A escrita fantástica pode se apropriar de lugares, pessoas, cotidianos e fatos históricos para criar uma narrativa que seja crível, mas não real. Isso é o que se denomina de “Pacto Ficcional”, onde a literatura, mesmo contendo elementos da vida real, é lida como ficção. Há, porém, alguns gêneros textuais que podem brincar com a ideia da realidade tratada na ficção, como o *roman à clef* e a autoficção.

O *roman à clef* é um gênero literário que em tradução direta seria “romance com chave”, esse gênero é introduzido no século XVII pela escritora francesa Madeleine de Scudéry em sua obra “Artamène, ou le Grand Cyrus”. Ele tem por objetivo trazer, através de uma narrativa literária, pessoas, lugares e acontecimentos reais, na maioria das vezes utilizando de tom satírico e jocoso. Utilizando também como crítica, esse gênero literário resguarda o autor

¹² Graduanda do curso de História bacharelado pela Universidade Federal de Alagoas e integrante do grupo de estudo e pesquisa em História e Literatura (LiterHis/UFAL), coordenado pela Profa. Dra. Ana Cláudia Aymoré Martins (PPGH/UFAL). Bolsista do Projeto PIBIC “História, memória e imaginário em Breno Accioly: vida e literatura” e responsável pelo subprojeto “João Urso (1944) e Maria Pudim (1955) – os labirintos da (des)razão em Breno Accioly” coordenados pela Profa. Dra. Ana Cláudia Aymoré Martins (PPGH/UFAL) durante setembro de 2023 e agosto de 2024

que atrás do véu da ficção, sente-se livre para imprimir opiniões e pensamentos baseados em suas vivências, mas em um mundo que não é o real. Assim são grandes obras brasileiras como “Ninho de Cobras” de Lêdo Ivo e “O Alienista” de Machado de Assis, que ambientam suas narrativas em cidades que existem, respectivamente Maceió e Itaguaí, mas que os fatos lá desenrolados não são, necessariamente, acontecidos.

Como visto, o *roman à clef*, possui caráter de imitação da realidade, e segundo Melissa Boyde (2009) o gênero possui tom de “segredo e revelação”, podendo, desse modo, denunciar o que não quer ser visto, o que está subtendido. E que se revelam através de pequenas “chaves” espelhadas pela narrativa onde o próprio leitor consegue fazer as conexões com a realidade sem a necessidade de algo mais explícito. Porém, mesmo que o nome seja sugestivo, o *roman à clef* pode ser utilizado como conceito, e assim, se desvincular da estrutura do romance e ser aplicado em outros estilos literários como crônica, conto e poesia.

Para além da assimilação com a realidade social, existe também um gênero denominado Autoficção, que se vincula com a narrativa fantástica e a autobiografia. Cunhado por Serge Doubrovsky em 1977, o gênero da autoficção se dá quando um autor coloca em seus personagens características próprias, e/ou ambienta suas narrativas em lugares que já viveu e em experiências que já tenha passado. A escrita de Breno Accioly está mergulhada em autoficção, em seus contos seus personagens, quase sempre, passam por dilemas que ele mesmo viveu como a formação em medicina, a vocação para a literatura, o vício em mulheres, seus preconceitos, tudo isso é transpassado para sua literatura.

Ao utilizar o estudo das biografias Heliona Ceres (1984) e Edilma Bomfim (2023), pode ser realizada um estudo de comparação entre as características das personagens de Breno, o local onde são ambientadas e as relações estabelecidas entre os figurantes de sua ficção, e a própria história de vida do autor.

Na coletânea “João Urso” (1944) percebem-se personagens mergulhadas em sofrimento, solidão, tristeza e violência em uma espiral decadente de loucura. O autor explora, muito intensamente, a forma com que as obsessões, a paranoia, os traumas e a solidão perturbam a existência de suas personagens, tirando delas a sua humanidade, muita das vezes animalizando os comportamentos das suas criações, os reduzindo aos instintos de violência, sexo e fuga.

Já na coletânea “Maria Pudim” (1955) nota-se uma grande diferença na ambientação social e descrições dos elementos que compõe as narrativas. Caracteriza-se, principalmente, por uma “violência urbana”, os cenários de violência, tristeza, abandono, solidão e sofrimento das

personagens continuam, porém mais intensificados. Através de histórias de profissionais do sexo, doenças venéreas, vícios em álcool e em jogatina, personalidades que oscilam entre manias e depressões, ganância e, principalmente, melancolia. Os contos de “Maria Pudim” (1955) são intensos, preconceituosos e sangrentos, porém com um tom intimista que o autor trabalha muito bem.

Ao somar esses cenários de inquietação junto aos conceitos da teoria literária, este trabalho objetiva compreender e analisar a forma com que Breno Accioly coloca suas próprias vivências e características em suas personagens. Principalmente, e especificamente, a forma com que o autor retrata sua cidade natal, Santana do Ipanema, as descrições geográficas, temporais e a forma com que são montadas as personalidades dos habitantes de Santana do Ipanema oferecem amostras da história de vida de Breno.

O controverso Breno Accioly

Breno da Rocha Accioly nasceu no ano de 1921 na cidade de Santana do Ipanema, filho de Manoel Xavier Accioly de Maria de Lourdes Rocha Accioly. Breno teve uma infância privilegiada, sendo filho do primeiro juiz de direito do município e neto materno de um influente comerciante e industrial de algodão, Coronel Manuel Rodrigues (CERES, p.7. 1984), a posição de sua família o concedia um prestígio político e social.

Apesar de ter vivido apenas seus primeiros nove anos na cidade de Santana do Ipanema, Breno Accioly se muda na década de 1930 para a capital do Estado, Maceió, onde seu pai tinha sido nomeado juiz na capital. É na cidade de Maceió que Accioly inicia sua carreira de autor, publicando textos no periódico “O Semeador”, jornal da Arquidiocese de Maceió, em 1937.

Seu primeiro texto foi publicado em 14 de setembro de 1937 na “Columna da Mocidade”, intitulado “Tarefa Espinhosa”, onde o jovem Breno exorta aos pais, principalmente as mães, a como cuidar da educação de seus filhos para “desabrochar nas crianças sentimentos nobres”. Durante o ano, Breno Accioly publicou mais dois textos, são eles: “A Educação da Criança”, ainda em setembro, e “Homem”, em outubro, onde exaltava a superioridade do homem, enquanto ser masculino.

Heliona Ceres, sua biógrafa, diz em seu estudo de 1984 que Breno teria se mudado para Pernambuco, onde teria cursado o “pré-médico”, tendo se formado em Medicina como dermatologista especialista em hanseníase quando já residia no Rio de Janeiro na década de 1940.

Em sua vida pessoal, Accioly era descrito como uma pessoa de personalidade instável, talvez em decorrência de sua esquizofrenia diagnosticada em sua adolescência. Segundo Ceres (1984), Breno teria chegado a se autointernar em sanatórios devido a complicações de seu estado psiquiátrico. Um dos acontecimentos que, supostamente, marcaria esse quadro de instabilidade seria uma briga com o jornalista Carlos Lacerda na saída de uma missa no Rio de Janeiro (CERES, 1984).

O próprio Breno parece referenciar sua condição mental em alguns contos como em “As Três Toucas Brancas” (1944) onde o personagem Sigismundo, que era médico e contista, fala: “[...] não sei por que me entregaram diploma de médico se mal conheço meu corpo”. E mais uma vez no conto “Uma Certa Zezé” (1955), onde o narrador diz que desde que “ficou bom sua memória não deixava em paz gente safada”.

Outros traços marcantes de sua personalidade são seus preconceitos, que também são expostos em suas histórias, o machismo, racismo e homofobia do autor eram colocados em suas narrativas como em “Maria Pudim” (1955), onde Accioly refere-se aos homens que se vestem com roupas femininas no carnaval como “falsos homens [...] que escancaram a podridão de suas entranhas”, ou em “Liquinha” (1955), quando animaliza o corpo feminino ao dizer que os seios da personagem pareciam “pendularem da traseira de uma vaca” e por fim, no conto “Eu Vou Enforçar Sônia” (1955), quando descreve os trabalhadores negros do porto, Breno utiliza do determinismo racial, ao dizer que a “raça” negra é mais propensa ao trabalho braçal.

Escrita Acciolyana

A escrita de Breno Accioly é intensamente incômoda, traz a tona sentimentos e comportamentos que as pessoas tendem a esconder, suprimir, estranhar e ignorar. A estética de seu primeiro livro, “João Urso” (1944), apresenta um cenário de loucura, tristeza, melancolia, auto aversão e solidão. As personagens de seus contos são sofridas, violentas, cruéis e obsessivas, tudo em um plano de fundo de abandono, angústia, tristeza e repulsa a si mesmo.

A loucura em seus contos é uma loucura triste, obsessiva e solitária, fazendo com que as personagens entre em um parafuso de desespero e angústia, tendendo isolar-se física e psicologicamente do mundo ao seu redor. Esse isolamento acaba por agravar ainda mais o desequilíbrio da personagem, fazendo com que os pensamentos obsessivos e de autodesprezo se intensifiquem. Talvez por ser tão descritivo e visceral, a escrita de Breno acaba por apresentar sentimentos tão densamente detalhados, que seria quase como uma expressão aos sentimentos que perturbam o próprio autor.

Em alguns escritores, como é o caso de Breno Accioly, cuja vida foi marcada por desencontros afetivos, crises existenciais e internamentos hospitalares em manicômios por doença mental e, ainda, pelo fato de ser médico de profissão, o que pressupõe conhecimento da patologia da loucura (como ocorre com um dos personagens do conto Açougue), a desvinculação entre Autor e narrador pretendida pela crítica torna-se uma tarefa difícil. Realmente, nele a distinção entre o ego autoral e o ego-ficcional é muito tênue (BOMFIM, Edilma Acioli. Razão Mutilada. 2023, p. 185).

Segundo Heliona Ceres (1984), Breno Accioly inspirava-se em seu cotidiano para escrever suas histórias, como por exemplo as cidades onde são ambientados os contos, geralmente eram cidades onde o próprio autor já havia residido, como sua terra natal, Santana do Ipanema, Maceió, Recife e Rio de Janeiro. Tendo também se inspirado em pessoas conhecidas como Agissé Rocha, seu primo, que foi base para a criação de João Urso; Hermídio Firmo, com “Seu” Hermídio, e o recorrente Padre Bulhões, vigário da cidade de Santana do Ipanema, que realmente existiu, tendo vivido até 1952.

Não queremos dizer que toda a obra de Breno Accioly seja autobiográfica, mas é uma obra que ficcionaliza, através da palavra poética, uma imagem dos conflitos de um indivíduo embotado nos conflitos da própria existência. Sua criação pode ser vista como ilha ou torre, reduto tornado o último abrigo, última tentativa de realização e busca de superar o vazio interior e social em que vivia (BOMFIM, 2023, p.186.).

Análise dos contos – Representações de Santana do Ipanema

Os contos que serão analisados são: “João Urso”, pertencente a coletânea homônima lançada em 1944, e o conto “Uma Portaria”, presente na coletânea “Maria Pudim”, lançada em 1955. O primeiro conto servirá para demonstrar a forma com que Breno Accioly percebia a cidade de Santana do Ipanema, desde sua geografia ao comportamento de seus habitantes. Já o segundo conto retratará, principalmente, a moral política da cidade e o comportamento do próprio narrador personagem.

O primeiro conto se inicia com a violência da tempestade que cai sobre a cidade, o barulho dos trovões e relâmpagos, os ventos fortes batendo contra as serras. Da janela está João Urso, um residente da cidade, observando de seu sobrado a intensa chuva, recorda as suas

memórias, perpassando toda a sua vida até chegar naquele momento em que observa a tempestade.

“[...] são as cores vermelhas dos relâmpagos, trovões arrebatando em gritos enormes, árvores tingindo-se rapidamente voltando ao verde de suas folhas.”

“Ao longe ficaram os ventos, as nuvens raivosas, cores incendiadas.”

“[...] claridade agressiva.”

“Debruçado à janela, João Urso vê os seculares morros lutando contra a fúria dos elementos, e até se esqueceu daquela tristeza que sempre o acompanha.”

“O motor adormeceu as luzes. Somente os vultos brancos das torres da matriz se salientam, nítidos – cones suspensos, imóveis, ferindo a noite.” (ACCIOLY, 2022, p.21.).

Observando essas descrições é possível perceber a forma com que o personagem assimila a paisagem a sua volta, de forma agressiva, como se os fenômenos da natureza o estivessem ferindo. Essa interpretação violenta e pode ser um reflexo da forma como ele foi tratado durante toda a sua vida pela população da cidade.

João Urso foi um menino estranho, para começar até mesmo sua descrição física é permeada de monstruosidade: “dentes cheios de limo” (ACCIOLY, 2022, p.23), “peito atrofiado, as mãos pequenas e a cabeça descomunal” (ACCIOLY, 2022, p.27) ou com “uma cabeça disforme” (ACCIOLY, 2022, p.30). Porém o principal fator que o distinguia dos demais eram seus risos incessantes. Não sabiam como se iniciavam, e nem quando iriam parar, o próprio João não tinha controle sobre eles, e todos o temiam e o excluía.

Devido a suas crises de riso, João Urso foi afastado completamente do convívio social da cidade, começando por sua mãe, que por não compreender a doença do filho, o castigava devido a sua insubordinação:

Ele mesmo não sabia explicar. Quando via, era a mãe gritando-lhe aos ouvidos contrariada, aborrecida por querer saber a origem daqueles esparsos, inexplicáveis risos.

João Urso começava a chorar. E horas inteiras ficava de castigo, trepado num tamborete de pernas altas (ACCIOLY, 2023, p.23.).

O menino foi hostilizado por todos ao seu redor: os cidadãos, os professores e religiosos, que temiam as gargalhadas do menino, mas que mesmo assim faziam troça e

zombavam de suas crises. É possível perceber que até mesmo supostos locais de acolhimento foram negados a João Urso. A cidade o excluía:

Sant'Ana do Ipanema era uma voz que tudo transmitia, que não sabia guardar o mais sério dos segredos. Gente da redondeza soube dessa história. E nas feiras, no açougue, na prefeitura, nas casas de mulheres da rua do Sebo, falavam da doença de João Urso. Imitavam-lhe as gargalhadas, rasgavam o silêncio das noites arremedan-do-lhe risos. Era moda rir como ria João Urso. (ACCIOLY, 2022, p.26.)

A Igreja o renegou, inclusive renegou também seu exercício de Fé:

Mesmo que pudesse ir à igreja, não poderia segurar nenhuma lanterna. O padre o proibira. As beatas se encheram de jaculatórias, de sinais da cruz, e soltaram muitas vezes a palavra “excomungado”.

João Urso, de lanterna em punho ria à solta, tremia numa convulsão de estranho riso, como se suas mãos tivessem transformado a lanterna num globo, girando a bola do globo qual um menino de circo, um acrobata de poderosas mãos.

A via-sacra foi interrompida.

Todas se afastaram, o padre de breviário aberto, os olhos pesados de espanto, o terço abandonado no braço direito com uma força inútil.

[...]

E no meio daquela satisfação misteriosa de João Urso, aspergiram água-benta, enquanto o padre de longe – todos de longe – rezava em latim. João Urso se lembra daquela tarde, daquela água-benta que secou nos punhos azuis de seu marinheiro de belbutina bordada de âncoras. Ele não havia esquecido tampouco o padre, as beatas e toda a cidade (ACCIOLY, 2022, p. 25 – 26.).

As escolas não o aceitavam, lhe legando o direito a educação, e as professoras o resumia a sua doença:

E nas escolas, professoras diziam assim quando pegavam alguém rindo sem razão, sem ver por quê:

- Será que está com a doença de João Urso?

E nenhuma escola quis ensinar-lhe (ACCIOLY, 2022, p.27.).

João só encontrou algum tipo de acolhimento quando a mãe percebeu que os risos não eram propositais, eram incontroláveis, e desse modo, buscou ajuda médica para o filho.

Ela pensava que os risos de João Urso fossem insubordinação, desobediência. E somente depois do escândalo da igreja, de as crianças chorarem amedrontadas no sótão, depois de toda a cidade arremedar João Urso, de escolas negarem-lhe matrícula – só depois disso tudo lembrou-se de chamar um médico (ACCIOLY, 2022, p.28.).

Os próprios médicos não conseguiram encontrar um meio eficaz de curá-lo, o internaram no manicômio, tentando diversos medicamentos que não surtiam efeito. A solução que encontraram foi isolá-lo ainda mais, não permitindo que convivesse com outros paciente e nem que lesse as cartas que a mãe lhe enviara:

Os especialistas se espantaram, consultavam-se em junta médica. Nunca tinham visto aquilo, nunca nenhum tratado revelara tal doença. E João Urso continuava rindo, soltando enormes gargalhadas, gritos agudos que corriam pelos pavilhões como gritos de estranho pássaro ferido.

Proibiram João Urso de ler as cartas da mãe. Nada de emotividade, nada de sentimento. Os médicos viam em João Urso um doente precioso (ACCIOLY, 2022, p.29.).

Após retornar da internação que durou cinco anos, João fica pouco tempo com a mãe, pois a mesma não demora a falecer, desse modo João perde a única pessoa que lhe demonstrou o mínimo de carinho, restando agora um isolamento completo, resignando a permanecer dentro do sobrado em que vivia. Permitindo-se sair apenas tarde da noite para ver os termômetros no posto meteorológico, alegrando-se quanto um notívago lhe cumprimentava:

Vê-se afastado do mundo, sem saber se os seus risos eram contagiosos (até no sanatório os médicos tomavam cautela). Vivendo como um bicho que ama as madrugadas, o ermo das ruas adormecidas. E João Urso sentia-se feliz quando algum tresnoitado dava-lhe boa noite, pedia-lhe fósforo. E via o vulto se afastar (ACCIOLY, 2022, p. 32- 33.).

Na única vez que João permite a si próprio um momento de liberdade é quando sua curiosidade a respeito do circo, que se apresentava na cidade, vence seu medo. Ao chegar ao

local, a apresentação encontrava-se no fim, com a trapezista se preparando para o último salto. Nesse momento João Urso gargalha incontrolavelmente, assustando a mulher que se desequilibra e despenca para a morte.

A população da cidade se revolta, cercando o sobrado de João, jogando pedras e querendo linchá-lo, o próprio delegado cercou a casa com soldados, dando ordem para abrir fogo se João aparecesse ou risse. Novamente João Urso é um prisioneiro, que agora dorme esperando pela morte:

Transformaram o velho sobrado numa prisão. Soldados batem queixo, guardam as mãos nos bolsos do capote. Praguejam. Têm ordem de não deixar entrar nem sair ninguém.

[...]

Mais uma vez João Urso ensanguentava os olhos nos relâmpagos. Aborrece o espetáculo dos morros, a cantiga da chuva martelando as telhas, correndo sobre as lajes.

E sente unicamente o desejo de dormir esperando uma partida para muito longe, uma viagem que nem ele próprio sabe aonde terminar.

Procura a cama, fecha os olhos, guardado dentro deles a geografia das constelações, a matemática dos termômetros antigos, o belo voo incerto da bailarina...(ACCIOLY, 2022, p.33 – 34).

O segundo conto, “Uma Portaria” (1955), é narrado em primeira pessoa por um personagem anônimo, não se tem uma descrição física do mesmo, apenas sabe-se que ele é um comerciante de algodão que reside na cidade de Santana do Ipanema (2023, p.194). Esse personagem, o narrador, tenta de várias formas desmoralizar a figura do delegado da cidade, Dr. Henrique Silva, um homem bacharel em Direito que veio assumir o cargo em Santana.

É de conhecimento de todos os residentes da cidade, que o delegado, que antes de assumir atuava como advogado, ganhara um caso falsificando documentos. Dr. Henrique teria utilizado vapor de amônia para amarelecer o papel, dando a impressão de que a documentação era mais antiga, semelhante a técnica de grilagem. Por saber do fato, o protagonista se revolta, não admitindo que um trapaceiro assumisse uma posição de autoridade.

Mesmo que o delegado se justificasse dizendo que o advogado da causa contrária havia falsificado uma falsa herdeira, e somente por esse motivo teve que falsificar uma

documentação. Porém as justificativas não convenceram o narrador, que continuava a insistir que o delegado trapacearia de novo, em algum momento.

E a quem chegasse a Santana do Ipanema eu o punha a par da conduta do delegado, era isso mesmo, sim senhor, uma verdade, não acreditava, paciência, mas o delegado havia ganhado uma causa, certa vez, lá pras bandas do Rio de Janeiro, falsificando papéis, amarelecendo documentos, envelhecendo-os a eles sob vapores de amônia, não tivesse dúvida (ACCIOLY, 2023, p.192.).

Entretanto a revolta maior era para com o povo santanense, já que, mesmo sabendo do caso, continuavam a apoiar o delegado. A principal figura de apoio a Dr. Henrique era o padre Bulhões, vigário da cidade, que não permitia que falassem mal do delegado, repreendendo quem ousasse e bem dizendo o doutor.

[...] quase todos o delegado pôs no bolso. O caso da amônia deu-lhe conceito; lembra-me Padre Bulhões (vejam só! Padre de jubileu nas costas) elogiando o delegado e enquanto rezavam *beneditos e excelências* na cabeça e nos pés do defunto, a meia-voz do padre mestre me azucrinava (ACCIOLY, 2023, p.193.).

Os que não apoiavam o delegado, eram passivos ao histórico dele, como o exemplo do farmacêutico e o coletor federal, que segundo o narrador possuíam “línguas de cornos velhos, horrorosas” e que eram “pior que beatas” (ACCIOLY, 2023, p.193).

A indignação do protagonista é raivosa, chegando a insultar os cidadãos, a quem julgava inferiores a si mesmo. Acreditando que era o único capaz de ver a real pessoa do delegado, o único que se importava que um farsante estaria ocupando o cargo de executor da Lei.

Incrível, numa cidade tão cheia de fuxicos um sujeito do Sul, um tipo lá do outro lado, criatura que, talvez nem soubesse de quem era filho, recebesse logo do povo uma estima tão sólida.

Gente burra, sacudindo o charuto no urinol, murmurei. Gente cega, tão cega como os cegos de feira que, usando cacete, descem calçadas com pedaços de pau. De cavalos batizados era, sim, a população de Santana do Ipanema, gente tola dando atenção a um patife, em histórias de gatuno acreditando.

Claro, eu era oposição. Aproveitei-me de ter ganhado uns cobres numas transações de algodão para ficar de cara amarrada, resmungando, movendo os lábios numas conversas que ninguém escutava, suavizando os bochechos com muxoxos, falando sozinho, enfim. Repliquei. Tinha direito de estar zangado. (ACCIOLY, 2023, p.194-195.)

A partir desses trechos é possível notar a percepção que Breno Accioly possuía de sua terra natal. Vendo figuras de autoridade, o delegado, como corruptas, pessoas de influência e reputação na cidade, Padre Bulhões, convenientes com a corrupção, e uma população ingênua, servindo apenas como massa de manobra para as falcatruas políticas.

Entretanto, o narrador maquina um plano para humilhar o delegado. Tendo ele, o protagonista, urinado em praça pública com o único objetivo de receber uma intimação. Ele planeja pagar a multa, de no máximo duzentos cruzeiros, com uma nota de mil cruzeiros. Supondo que o delegado não teria como trocar uma nota de valor tão alto, o comerciante sairia da delegacia falando que Dr. Henrique não havia lhe pago.

Duvido que o delegado mande selar recibo, descreio, outrossim, haja troco na delegacia. Não faz mal, no momento de pagar a multa passarei por otário, direi ao Henrique não ter cédulas senão de mil cruzeiros. Em troco nem falarei. E juro que esse miserável se esborrachará por causa do troco, devido aos meus oitocentos cruzeiros Henrique terá de renunciar, a bem do serviço público perder o cargo, porque em cada esquina eu abrirei a boca, e de boca aberta acordarei a cidade. Se o Henrique houvesse planejado roubar muito, talvez se salvasse... enfim, chegou minha vez (ACCIOLY, 2023, p.197.).

Se essa tática não funcionasse, o narrador iria pensar em outras maquinações, talvez até inventasse algo para conseguir retirar o delegado do posto. Sua estratégia demonstra ao leitor que o próprio narrador se corrompeu, da mesma forma que o Dr. Henrique Silva, já que para tirá-lo do cargo de delegado, o protagonista está disposto a mentir e inventar situações para obter satisfação particular.

Para trocar de roupa tenho muito tempo, nem a aurora ainda vislumbro, mas já sei de cor a frase que derrubará esse embusteiro, esse malandro – Dr. Henrique Silva.

Se ela não surtir o ansiado efeito, inventarei outras. Mas, continuar assim, não pode. É impossível. Intolerável para mim tenha a minha cidade um falsário mandando e desmandando (ACCIOLY, 2023, p.197.).

Conclusões

Com essa análise percebemos a forma com que Breno se relaciona com Santana do Ipanema. Colocando a cidade como um lugar onde as pessoas têm caráter dúbio, capazes de hostilizarem João Urso por sua doença, negando-lhe o direito a fé, a educação, o direito de ir e vir, mostrando o preconceito e a crueldade que os habitantes eram capazes. O humilhando ao imitar suas crises de risos, que para João Urso era um motivo de sofrimento e autopunição. Cabe aqui lembrar que a inspiração para o protagonista desse conto foi, segundo Heliona Ceres (1984), foi o primo de Breno, Agissé Rocha, e que o relato desse conto pode ser lido como uma forma de denunciar o mundo de insanidade que Accioly vivia.

Já em “Uma Portaria”, vemos a opinião política de Breno Accioly a respeito da forma que a cidade estava estruturada. Onde uma autoridade corrupta governa com a complacência de todos, principalmente o apoio da Igreja, e que falar contra é excluído e censurado (p.194 e 195). Porém até aquele que quer fazer a diferença acaba por sucumbir, ao utilizar de meios ilegítimos para conseguir o que quer. Afirmando, assim como o delegado, que um ato de trapaça justifica outro.

Correlacionando a teoria da Autoficção e o conceito de *roman à clef*, percebesse na obra de Breno um intenso diálogo com a realidade. Pode-se ver que a Igreja, representada na figura do Padre de João Urso e no Padre Bulhões, legitima violências e exclusões e compactua com a corrupção, tentando impor uma maneira única de pensar e de se comportar.

Vemos também que o narrador de “Uma Portaria” é um comerciante de algodão, podendo ter sido inspirado no avô materno de Breno Accioly, o coronel Manuel Rodrigues (CERES, 1984). Também se percebe que o autor possui um conhecimento básico de Direito, podendo tê-lo adquirido através de seu pai, Dr. Manoel Xavier Accioly, primeiro juiz de direito de Santana do Ipanema. Além de que poderia ter vivenciado experiências que moldaram sua percepção política e de como ela se relaciona com a Justiça, através de arranjos e parcerias, demonstradas no silêncio das personagens do farmacêutico e coletor federal.

Referências

ACCIOLY, Breno. A educação da creança. O Semeador, Maceió, nº. 206, ano XXIV.

ACCIOLY, Breno. Homem. O Semeador, Maceió, nº. 213, ano XXIV.

ACCIOLY, Breno. João Urso – Contos. Maceió: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2022.

ACCIOLY, Breno. Tarefa Espinhosa. O Semeador, Maceió, nº. 192, ano XXIV.

ACIOLLY, Breno. Maria Pudim – Contos. Maceió: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2023.

AMARAL, Pauline. Três momentos do roman à clef na literatura brasileira: uma leitura a partir do cronotopo bakhtiniano. Revista Estudos Linguísticos, São Paulo. n. 3, vol. 45.

BOMFIM, Edilma Acioli. Razão Multilada – Ficção e Loucura em Breno Accioly. Maceió: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2023.

BOYDE, Melissa. The Modernist roman à clef and Cultural Secrets, or I Know That You Know That I Know That You Kwon. Austrália: University of Wollongong, 2009.

CARVALHO, Ilana Goldfeld. Autoficção e os discursos pós-modernos. XV Congresso Internacional ABRALIC. Rio de Janeiro: UERJ, 2017.

CERES, Heliona. Breno Accioly – Obra e vida. Maceió: Departamentos de Assuntos Culturais, 1984.

NORONHA, Jovita Maria Gerheim (Org.). Ensaio sobre a autoficção. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

TREFZGER, Fabíola Simão Padilha. Autoficção: entre o espetáculo e o espetacular. XIII Congresso Internacional ABRALIC. Campina Grande: UEPB, 2013.